

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

TITULO

MEMORIAS E IDENTIDADES EN CONFLICTO: el sentido del recuerdo y del olvido en las comunidades rurales de Cerro de Pasco a principios del siglo XXI.

Tesis para optar el grado de Doctor en Sociología

AUTOR

Américo David Meza Salcedo

ASESOR

Dr. Aldo Ítalo Panfichi Huamán

JURADOS

Gonzalo Javier Enrique Portocarrero Maisch

María Eugenia Ulfe Young

Steve Jefferey Stern

Ponciano Del Pino Huamán

LIMA - PERÚ

2014

ÍNDICE

Agradecimiento	5
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I: ESTADO DEL ARTE Y METODOLOGÍA:	16
1.1. Estado del Arte	17
1.1.1. Perspectivas sobre el Conflicto Armado Interno y Autoritarismo Militar	17
1.1.2. Perspectivas sobre Memorias de la Violencia Política en el Perú	29
1.2. METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN	36
1.2.1. Del Enfoque Metodológico	36
a. Lo dialógico	37
a.1. El testimonio y la ética del testificante	40
a.2. El campo: en tanto <i>constitutivo de excepción y de representación histórica e identitaria</i>	44
b. Lo analítico	48
CAPÍTULO II: LA AGENDA DE LA RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA EN LA COMUNIDAD DE TICALCAYÁN:	54
2.1. Restablecimiento de la paz y elección de nuevas autoridades en la Comunidad Campesina de Ticalcayán	56
2.2. Retorno de los afectados por la Violencia Política a la Comunidad Campesina de Ticalcayán	62
2.3. Las Narrativas en el Proceso de Recuperación de la Memoria	68
2.4. La Fiesta Patronal San Pedro y San pablo y el Diálogo sobre la Memoria	85
	2

2.4.1. “Agenda de la memoria” y la organización de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo en la comunidad campesina de Ticlacayán	92
2.4.2. La diferenciación en la fiesta patronal San Pedro y San Pablo	124
CAPÍTULO III: IMÁGENES DE LA MEMORIA:	129
3.1. Lugares emblemas de la hegemonía y dominación: el poder de Sendero Luminoso y el Ejército.	130
3.2. San Pedro y San Pablo, santos que reconcilian a los comuneros.	137
3.3. Ofrecimientos en devoción a los santos San Pedro y San Pablo	139
3.4. La iglesia matriz: símbolo de resistencia contra la violencia en la comunidad de Ticlacayán	141
3.5. Víctimas y familiares: afectados por Sendero Luminoso y el Ejército.	142
3.6. Danzas sobre la violencia política: <i>El Inka Wañuy, el Auquis danza y la Capitanía.</i>	146
CAPÍTULO IV: PROCESO DE RECUPERACIÓN DE TIERRAS, EL DINAMISMO ECONÓMICO Y LA DIFERENCIACIÓN SOCIAL EN LA COMUNIDAD CAMPESINA DE TICLACAYÁN (Cerro de Pasco)	151
4.1. La Comunidad Campesina de Ticlacayán y orígenes	152
4.1.1. La denominación de Ticlacayán, las tribus y su expansión Territorial	152
4.1.2. El Distrito de Ticlacayán, ubicación geográfica y población	155
4.2. El proceso de recuperación de tierras en la Comunidad campesina de Ticlacayán (1963-1968)	157
4.2.1. Primera etapa de recuperación de tierras (1963 a 1965).	159
4.2.2. Segunda etapa de recuperación de tierras (1966 a 1968).	168

4.3. Proceso de redistribución de tierras y el dinamismo económico en la comunidad de Tíclacayán post recuperación de tierras (1969-1976).	172
4.4. La diferenciación social y conflictos al interior de la comunidad de Tíclacayán (1976-1983).	175
CAPÍTULO V: LA INCURSIÓN DE SENDERO LUMINOSO Y EL EJÉRCITO, VIOLENCIA Y VIOLACIÓN A LOS DERECHOS HUMANOS EN LA COMUNIDAD RURAL DE TICLACAYÁN	185
5.1. PRIMER MOMENTO: incursión y permanencia de Sendero Luminoso (1983- 1986)	186
5.2. SEGUNDO MOMENTO: la irrupción e instalación del Ejército (1986-1991)	206
5.3. Migración y asentamiento de familiares de las víctimas en la urbe	214
VI: CONCLUSIONES	226
VII: REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	230
ANEXOS	238

Agradecimientos

En enero del 2010 me propuse a investigar el tema que aquí propongo, inquietud que nace a raíz del diálogo que iniciamos mis hermanos Julián, Alejo y yo. Por cierto, esta apertura dialógica concluyó en una preocupación que requería ser respondida. La pregunta que propició esta plática familiar e ilustrativa fue: *¿llegará el día en que podamos encontrar el cuerpo de nuestros paisanos y parientes arrestados, y luego desaparecidos por miembros del Ejército en el año de 1986, producto de la violencia política en la comunidad de Ticlacayán, Cerro de Pasco?*

Siendo víctimas de la violencia política –mis parientes y paisanos— causadas por Sendero Luminoso y el Ejército, alguien tenía que narrar y explicar los hechos. Luego de tantas idas y venidas, decidí asumir el tránsito, doloroso y penetrante, de reconstruir la historia del pasado violento de mi comunidad. En este proceso, tan espinoso y complejo, mis hermanos me acompañaron a recorrer mi pueblo querido y sus anexos, conectarme y emparentarme con los informantes (víctimas) para reconstruir la historia del pasado. Por los compromisos, y los esfuerzos que hicieron posible, quiero tributarles, a Julián y Alejo, mis más sinceros agradecimientos.

La información que había registrado, a inicios de la investigación, fue muy compleja y difícil de procesar, requería el asesoramiento de alguien que me ayudara a precisar la idea sobre la cual debía perfilar la investigación. Era muy difícil explicar los hechos del pasado, pues venían a mis recuerdos –acaso muy dolorosos— de los momentos más traumáticos por las que pasamos mis padres, mis hermanos y yo, así como mis paisanos. Tenía que hacerlo, era el camino que decidí recorrer en el intento de cicatrizar los traumas del pasado, sucesos que aún están pendientes de resolver, pues los cuerpos de mis parientes y paisanos que fueron secuestrados y desaparecidos por miembros del Ejércitos –acantonadas en mi comunidad— aún no fueron encontrados para darles cristiana sepultura.

Mi ingreso al Doctorado en Sociología en la Pontificia Universidad Católica del Perú en marzo del 2011 fue el horizonte que requería para encaminar esta investigación. Entonces encontré en Aldo Panfichi una dedicación permanente en la asesoría. El tiempo y la paciencia que tuvo conmigo han sido vitales para avanzar con la Tesis. A él le confiero mis profundos agradecimientos. Quisiera aprovechar de esta sección para retribuirles también mis reconocimientos a Gonzalo Portocarrero, María Ulfe, Ponciano Del Pino y Steve Stern por la contribución que hicieron a mi investigación, sus conocimientos en temas sobre memoria, comunidad, conflicto armado y violencia política ayudaron a darle *sentido* a la Tesis. No quisiera olvidarme de Narda Henríquez, pues su valiosa ayuda durante la realización de este trabajo, en las clases del Doctorado, y después, fue importante.

Quisiera hacer saber que esta investigación no habría sido posible de no ser por el apoyo que me brindaron las autoridades de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional del Centro, espacio en la cual laboro. Ellos hicieron posible una licencia de estudios de dos años para mis estudios de Doctorado en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

De manera muy especial debo agradecer a mis hijos Hans y Trilce, su entendimiento por estar distantes, así como su afecto y motivación han sido significativos para dedicarme íntegramente a esta aventura investigativa. A pesar de la distancia, siempre me he sentido arropado por su cariño y ternura. Lo cual ha sido una gran ayuda para la finalización del presente trabajo.

Finalmente, mi más profundo agradecimiento a mis paisanos y parientes de la comunidad campesina de Tielacayán – Cerro de Pasco, por su tiempo y paciencia en el diálogo que sostuvimos. En verdad, muy generosamente compartieron conmigo sus experiencias y sus vivencias del pasado violento. Sin ellos este trabajo no hubiera tenido el hilo histórico para entender el conflicto armado reciente, en esta parte del país.

INTRODUCCIÓN

En el marco de la reconstrucción de la democracia en el Perú, a partir del gobierno de transición de Valentín Paniagua, *la verdad* se convierte en una condición necesaria para restaurar la ciudadanía plena, así como restablecer la ley y la legitimidad política luego de haber vivido una historia violenta producto de la guerra interna. En este sentido, la creación de la Comisión de la Verdad en este gobierno (y más adelante la Comisión de la Verdad y Reconciliación-CVR en el gobierno de Toledo) ha sido un mecanismo esencial en el establecimiento de una *versión histórica* –acaso la más importante— del conflicto armado interno acontecido entre 1980 y el año 2000. Este proceso es decisivo en tanto busca lograr un grado de reconexión social y moral después de estos sucesos, así como la apertura dialógica entre los afectados y el Estado, dando lugar a la reconstrucción pública de la memoria de esa verdad negada por la “clase política” conservadora. Precisamente, gran parte de este sector quiere «voltar la página» e insiste en detener las investigaciones sobre la violación de los derechos humanos perpetrados por las fuerzas del orden. Para ellos es más importante no hurgar en el pasado, más aún es necesario “...perdonar sin investigar, sin sancionar, sin examinar críticamente el camino trágico que hemos transitado...”¹. En vez de establecer una lectura crítica de los hechos de violencia intentan cerrar el paso al debate público de este proceso, sus secuelas en los afectados y frenar la formación de una opinión pública en torno a estos contenidos.

Es importante señalar que los gobiernos siguientes –el de Toledo (2001-2006) y García Pérez (2006-2011)—, han procedido con desidia algunas de las recomendaciones² de la Reforma Institucional planteadas en el informe de la CVR. Este desinterés es aún muy evidente en el gobierno de Ollanta Humala.

¹ GAMIO GEHRI, Gonzalo
2009. *Tiempo de memoria, reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional*.
Lima, CEP, IDFPUCP, IBC. p. 27.

² Según refiere la Revista Memoria N° 7 del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP, el Estado ha avanzado con lentitud en tres campos: la reforma del sistema de defensa, la reforma del sistema de justicia y educación. *La primera*, refiere al Tribunal Constitucional que emitió

La postura política de estos gobernantes debe entenderse como un “andamiaje” de la impunidad en torno a los hechos del pasado, la intención es alargar el proceso, si es posible dejar sin efecto los juicios legales que procesan a los agentes de las fuerzas del orden por los delitos de crímenes –como las desaparición forzada, torturas y asesinatos extrajudiciales— que cometieron contra la población rural de los andes del Perú. Lo más evidente de estos hechos, y la que no se puede ocultar fácilmente, es que existen testigos que estuvieron en el lugar de los hechos, quienes habiendo vivido el terror en “carne propia” testimoniaron con detalles los episodios más importantes de la violencia, los cuales fueron considerados por la CVR como una versión histórica de la verdad de la guerra interna que vivió el Perú entre 1980 y el año 2000.

Teniendo en cuenta estos antecedentes concierne el debate público de la memoria para reflexionar sobre las causas que hicieron posible las torturas, las desapariciones forzadas y los asesinatos extrajudiciales perpetrados por Sendero Luminoso y el Ejército, de manera que los afectados y el Estado tengan en cuenta que *no se repetirán* en el futuro las mismas desgracias.

En particular, nuestra investigación, busca explicar el *sentido y significado*³ que le dan los afectados directos a las memorias de los crímenes de lesa humanidad⁴. Los cuales fueron cometidos entre los años de 1983 a 1991 por *Sendero Luminoso* y miembros de la base del *Ejército* en contra de los dirigentes y un sector importante

en el año 2009 su sentencia sobre la inconstitucionalidad de la ley del uso de la fuerza, que permite a las Fuerzas Armadas intervenir en el mantenimiento del orden interno sin necesidad de un estado de emergencia. *La segunda*, enfatiza que la implementación del nuevo Código Procesal Penal ha condicionado mejoras en la judicialización de los delitos de violación a los derechos humanos. En *el tercer* campo, se ha logrado reducir la tasa de analfabetismo a menos de 4% en diez regiones del país. Estos logros son solo pinceladas, se requiere reformas puntuales –propuestas en el informe final de la CVR— para hacer efectiva la justicia y la paz, que esto se haga evidente en zonas donde el conflicto armado interno generó secuelas en la población.

³ Para ampliar el conocimiento sobre estos conceptos, ver, **la filosofía fenomenológica de Edmundo Husserl**.

⁴ En cumplimiento de su mandato la **Comisión de la Verdad y Reconciliación** considera que para la calificación de ciertos **actos** –las *desapariciones forzadas, torturas, asesinatos extrajudiciales*— como **crímenes y violación a los derechos humanos**, es concurrente la aplicación del **Derecho Internacional de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario**. El Estado peruano al haber suscrito dichos ordenamientos jurídicos está obligado a cumplirlas. Ver, **Informe de la CVR. Capítulo Dimensión Jurídica de los Hechos**.

de la población en la comunidad rural de Tíclacayán y sus anexos⁵, zona norte de la provincia de Cerro de Pasco.

En nuestra investigación el *sentido*, son posiciones políticas –que asumen los afectados– en torno a las memorias de la violación a los derechos humanos perpetrados en contra de sus parientes. Y entendemos por *significado* lo relevante que llega a ser –para los afectados– las memorias sobre los hechos del pasado, porque éstos ayudan a consumir el duelo.

En este contexto, la reconstrucción de la memoria de los hechos de violencia constituye –para los familiares de las víctimas– un ejercicio político que da sentido a una *verdad histórica*. Esta verdad representa, para ellos, el punto de partida para recuperar *la dignidad de sus “muertos”*. Esto significa que el Estado se exija en esclarecer, *primero*, las circunstancias en que se produjo el atentado a la vida de los comuneros de Tíclacayán y efectivice el ejercicio del debido proceso. *Segundo*, la sanción jurídica, a quienes ejercieron la crueldad contra las víctimas, contribuya a que los afectados recuperen la unidad familiar, vuelvan a desenvolverse habitualmente en la vida diaria y reafirmen sus proyectos familiares. *Tercero*, que estas acciones (jurídicas) ayuden a la humanización de las víctimas, y el Estado deje de estigmatizar –a los comuneros– como terroristas. No obstante, es necesario aclarar que en la comunidad de Tíclacayán y sus anexos un grupo importante de comuneros⁶ colaboraron directa e indirectamente con la “guerra” propugnada por Sendero Luminoso, mientras que otros⁷ fueron obligados a seguir este camino.

En este sentido, en Tíclacayán, y en otros espacios en que la guerra interna tuvo muchas repercusiones, la lucha “...por la reconstrucción de la historia de la violencia

⁵ Actualmente su población, incluyendo sus anexos (Pucurhuay, Yanapampa, Malauchaca y Yanacachi, y Sunec), asciende a 7 543. Los afectados por la violencia política son aproximadamente 50 familias. Solo algunas –de 4 a 5 personas del anexo de Pucurhuay– han registrado su testimonio a la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Pero, gran parte de ellas han decidido no narrar los hechos del pasado debido a las constantes amenazas que recibían de agentes del Estado y ex miembros de Sendero Luminoso.

⁶ Nos referimos a los comuneros (sobre todo universitarios, dirigentes) que pasaron a ser parte de sendero luminoso, y sus parientes que terminaron apoyándolos.

⁷ En este grupo se encontraban comuneros que no querían colaborar en los objetivos políticos de Sendero Luminoso.

se pone de manifiesto como una tarea política que requiere el cultivo del compromiso cívico entre los miembros de la comunidad”⁸.

Queda claro, entonces “...que el encuentro dialógico con las víctimas abre el camino para incluir al *otro* en el horizonte de nuestros vínculos ciudadanos”⁹. Esta perspectiva debe movilizarnos hacia la esfera pública para aperturar el diálogo sobre puntos de vista en torno al conflicto armado interno, analizar las posibilidades de confrontarnos con la verdad y exigir al Estado la defensa del debido proceso a los responsables de los crímenes contra la vida de las víctimas. Al decir de Gonzalo Gamio (2009), la razón de la recuperación de la memoria de este «tiempo de miedo» constituye el primer paso en el proceso de inclusión del *otro*, del marginado (afectados), de aquel que permanece invisible ante los ojos del «Perú oficial».

Con la recuperación pública de la memoria los afectados –familiares de las víctimas— de la comunidad campesina de Ticlacayán buscan reafirmar los lazos de la unidad comunal, y fortalecer: *el apoyo mutuo entre los comuneros* (“el progreso de uno es el progreso de otros”), *el respeto a la organización comunal como fundamento de la autoridad local, y la celebración de las fiestas patronales de San Pedro y San Pablo, como símbolo de la unidad y la fe cristiana.*

Para explicar el escenario de la reconstrucción de la memoria –y con la ayuda de la sociología histórica— nos remitimos a la confluencia de dos procesos: **1. la lucha por la recuperación de tierras, la diferenciación social y el conflicto al interior de la comunidad campesina de Ticlacayán (1963-1983); y, 2. la incursión de Sendero Luminoso y el ejército, la violencia y violación de los derechos humanos en dicha comunidad (1984-1991).**

Es preciso remarcar que los sucesos de la violencia política en la comunidad campesina de Ticlacayán se articulan con el proceso de *diferenciación social* (fines

⁸ GAMIO GEHRI, Gonzalo. Ob.Cit. P. 44.

⁹ Ibid. Pág. 44.

de 1970) y las tensiones que ésta genera en el *ser*¹⁰ de la comunidad y la autoridad tradicional.

La tesis comprende **cinco capítulos**. **El primer capítulo**, desarrolla el Estado del Arte y la Metodología de la Investigación. *La primera parte*, examina y analiza investigaciones que abordan diversos autores sobre el tema del *conflicto armado interno*, así como las diversas perspectivas sobre el autoritarismo militar inmersas en el tema de la memoria y la violencia política en el Perú. Al decir de Todorov: “Los regímenes totalitarios del siglo XX han revelado la existencia de un peligro antes insospechado: la supresión de la memoria”¹¹. En el Perú la intervención sobre la memoria ha sido consecuente, los gobiernos de turno, principalmente el de García Pérez, han intentado minimizar la lectura que sobre el pasado reciente haya examinado la Comisión de la Verdad y Reconciliación, lo cual se hace evidente en su Informe Final. El contenido de este trabajo devela que una parte de la responsabilidad de atentados contra la humanidad de poblaciones, principalmente de zonas rurales, fueron agentes (militares y policías) del Estado. Quienes en aras de la verdad y la justicia debían aclarar las desapariciones, las torturas y los asesinatos extrajudiciales ante las instancias legales. Sin embargo, las autoridades del gobierno suprimen este camino legal con argumentos no convincentes que se sintetiza en la idea siguiente: *en contextos de guerra interna siempre hay muertos y heridos, cuyas acciones deben justificarse en tanto la defensa de la paz implica luchar contra la violencia, y esto significa intervenciones militares en ámbitos de conflicto donde se desatan enfrentamientos, que concluye muchas veces en muertes de civiles*. “Sobre estos asuntos –dice Gamio– creen no tener algo que decir”¹². *La segunda parte*, de este capítulo, aborda el enfoque metodológico, centrado en dos horizontes: la perspectiva teórica de lo dialógico y lo analítico. Lo *dialógico* fundamenta las perspectivas del testimonio y de la ética del testificante, asimismo el campo en el

¹⁰ El *ser* de la comunidad se funda en el reconocimiento del comunero como fundamento de la igualdad, la equidad y el respeto de su dignidad. Además, es el *campus* que democratiza la palabra y genera compromiso con el desarrollo del “bien común”. Por tanto la comunidad impide tanto la competencia individualista como el ejercicio del patrimonialismo del poder.

¹¹ TODOROV Tzvetan

2000. *Los Abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós. pp. 11-60.

¹² GAMIO, Gonzalo. Ob. Cit.

cual se produce el discurso y la práctica de la violencia y la identidad del sujeto. En *lo analítico* se explica el procesamiento de la información y su respectivo análisis.

En el segundo capítulo, analizamos la agenda de la recuperación de la memoria y las tensiones que generan –en la organización de afectados– las versiones de la memoria del conflicto armado. En esta sección examinamos también el retorno temporal de los comuneros que migraron –luego de la violencia política– a Huánuco, Huancayo y Lima. En efecto, al restablecerse la paz y la democracia en el país en el año 2001, los comuneros deciden retornar a su comunidad para reconstruir las memorias y reafirmar la unidad comunal. El retorno apertura el diálogo entre los comuneros que se enfrentaron por haber apoyado un grupo a Sendero Luminoso, y otro, al Ejército. La reconciliación entre ellos no es inmediata, pasa por dos procesos. *Primero*, crean una organización para exigir al Estado la judicialización de los atentados contra sus parientes perpetrados tanto por Sendero Luminoso como por el Ejército, pero la existencia de dos versiones –sobre los hechos– que asoman en la reconstrucción de la memoria los divide en marzo del 2005. *Segundo*, este alejamiento es momentáneo, los comuneros vuelven a reunirse en abril del 2005. En esta junta aprueban una “agenda” de la memoria basada en tres eventos: *misa y romería* al cementerio general en honor a los asesinados y desaparecidos durante la guerra interna, *fiesta y misa* en devoción a San Pedro y San Pablo y el *banquete comunal* para reunir a todos los comuneros. Este contexto, descarta la exclusión y la elitización de la fiesta.

Por cierto, la fiesta patronal San Pedro y San Pablo resulta siendo memorable para la comunidad, su celebración, y el fervor hacia los santos, permite a los comuneros reafirmar los lazos de la unidad comunal, volver a vivir en familia y emparentarse nuevamente entre paisanos, de esta manera intentan consumir el duelo y recuperar la confianza entre ellos.

En el Tercer Capítulo, presentamos imágenes de la memoria, referente a los lugares emblemáticos del poder y dominación, recurrentes en las estrategias de Sendero Luminoso y el Ejército para incursionar a la comunidad campesina de Tielacayán. De

esta manera buscan hegemonizar su dominio y hacer ejercicio de abusos que terminan en torturas, desapariciones y asesinatos extrajudiciales.

En *el Cuarto Capítulo*, examinamos la lucha por la recuperación de tierras que impulsan, –en el año 1963 y 1968—, los comuneros de Tíclacayán contra la hacienda Algolán. Examinamos también los efectos que genera este proceso en el desarrollo de la actividad agropecuaria, la *diferenciación social* y el *conflicto* al interior de la comunidad, hechos que propician el ingreso de Sendero Luminoso en el afán de ayudar a resolver sus discrepancias.

Finalmente, *el Quinto Capítulo*, estudia la incursión de Sendero Luminoso y el Ejército a esta comunidad, la imposición de su autoridad que termina quebrantando el gobierno comunal, y propician los asesinatos y desapariciones extrajudiciales de campesinos que no acatan la tiranía de estos grupos hegemónicos. Este proceso propicia la migración de gran parte de la población a ciudades como Huánuco, Huancayo y Lima. Ellos arriban a estos lugares con la intención de hacer una nueva vida y prolongar su residencia, pero algunos no logran adaptarse a la vida urbana, y permanecen sólo algunos años. Otros, en cambio se establecen definitivamente, buscan el proceso económico y activan el proyecto educativo de sus hijos.

La investigación busca responder a las siguientes preguntas:

- ¿Cuál es el sentido y significado que le dan los afectados a las memorias de las desapariciones y asesinatos perpetrados entre los años de 1984 a 1991 por Sendero Luminoso y el Ejército peruano, contra sus parientes en la comunidad rural de Tíclacayán, y sus anexos, zona norte de cerro de Pasco?.
- ¿Cuáles son las representaciones simbólicas post violencia política que estructuran el nuevo sentido de la identidad comunal y el diálogo sobre la memoria?.

En la investigación la fiesta patronal en devoción a San Pedro y San Pablo, es asumido por los comuneros de Tíclacayán como una *plataforma simbólica* que

permite el diálogo sobre la historia del conflicto armado, y la negociación entre los afectados, para concretar *qué* memoria debe hacerse evidente en lo público. En consecuencia, la fiesta activa la memoria de los hechos de violencia con el propósito de fortalecer la unidad comunal y el respeto mutuo. Esta celebración debe entenderse como un *ritual performativo*, en el que los comuneros buscan renovar los lazos de la unidad comunal y el respeto mutuo. Importa más la convivencia colectiva, el compromiso moral (de no volver a violentar contra el pariente, el paisano) que denunciar al paisano en tanto responsable al haber violentado contra el pariente en el conflicto del pasado.

La fiesta patronal, bajo la protección de dos santos protectores, es la celebración *del hecho* de compartir una misma historia, un territorio, en el que se ha generado dos conflictos importantes. *Primero*, la lucha campesina por la recuperación de tierras y, *segundo*, la violencia política propiciada por Sendero Luminoso y miembros del Ejército, establecidos en esta comunidad. Este rito festivo es una performance de la cultura que vuelve a resarcir en los comuneros la conciencia de identidad, de pertenencia a la comunidad de origen.

En fin, con la representación de la festividad de San Pedro y San Pablo, “...estamos ante ritos y celebraciones que explican y despliegan en la plaza pública el sentido de la vida y de la muerte, del orden a renovar y del caos a evitar, del papel de las personas en la comunidad y, en definitiva, el sentido de la cultura como pauta o modelo de orientación en la relación vecinal...”¹³. Las danzas referidas al conflicto interno grafican esta realidad. Estas danzas son: *el Inka Huañuy*, *el Auquis Danza* y *La Capitanía*.

El resultado de la investigación es producto del trabajo de campo que realizamos durante el período: agosto 2011 a abril 2012 en la comunidad campesina de Ticlacayán y sus anexos, en la provincia de Cerro de Pasco. La visita a estos lugares

¹³ MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu
2001. *La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario*. Bilbao: Universidad de Deusto.

—y a otros como Huánuco, Huancayo y Lima— ha sido, en *primera instancia*, para contactarnos con los principales afectados por la violencia política. En *segundo lugar*, permanecemos en estas zonas el tiempo requerido para realizar las entrevistas a profundidad. En *tercer lugar*, recopilamos informaciones de archivos y textos publicados. Al respecto debemos decir que los estudios sobre el proceso de la violencia política acontecidas en comunidades campesinas de Cerro de Pasco son escasos. Las principales bibliotecas de esta ciudad (Municipalidad Provincial de Cerro de Pasco, Centro Cultural Labor y Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión) no registran datos significativos sobre este acontecimiento. Las informaciones que recogimos fueron complementadas con archivos y textos consultados en Organismos No Gubernamentales de Huancayo, en bibliotecas personales de expertos, en bibliotecas especializadas de la Universidad Nacional del Centro del Perú Huancayo y la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

El acopio de las informaciones, la lectura de los testimonios y la selección de archivos y textos recopilados, permitieron profundizar nuestra lectura sobre el contexto en que se sitúa el conflicto armado interno y la recuperación de la memoria en el lugar de estudio. En los capítulos que siguen presentamos los alcances de la investigación.

El autor.

Lima, junio 2014

CAPÍTULO I:

ESTADO DEL ARTE Y METODOLOGÍA

Estado del Arte:

- ❖ Perspectivas sobre el conflicto armado interno y el autoritarismo militar.
- ❖ Perspectivas sobre la memoria de la violencia política en el Perú:
 - Legitimación de la memoria oficial y la afirmación de la institucionalidad democrática.
 - Procesos socioculturales en marcha y la construcción de identidades

Metodología:

- ❖ Del enfoque metodológico:
 - Lo dialógico: el testimonio y la ética del testificante, el campo (constitutivo de excepción y de representación histórica e identitaria).
 - Lo analítico, análisis conversacional y observacional.

1.1. ESTADO DEL ARTE.

Un examen de los estudios realizados en torno al *conflicto armado interno* y la *dictadura militar* en el cono sur de América Latina, *las memorias de los crímenes de guerra interna* en el Perú y el mundo, así como *el terrorismo y la violencia política* me ayudaron a precisar que existen muchas aproximaciones que contextualizan estas realidades. Para los propósitos de mi investigación examiné los estudios que, considero, contribuyeron a mi tema en estudio. En lo que sigue doy cuenta sobre estas perspectivas.

1.1.1. PERSPECTIVAS SOBRE EL CONFLICTO ARMADO INTERNO Y AUTORITARISMO MILITAR.

Los estudios realizados en torno al terrorismo y la violencia política en países en que se han generado conflictos armados internos y regímenes militares se han centrado en temas como *la autoridad, el autoritarismo y la subordinación, y el poder y la legitimidad*. En los párrafos que siguen recorro a estas nociones para aproximarme al trabajo de la memoria sobre los hechos de violencia.

Los estudios realizados sobre el conflicto armado interno y las dictaduras militares asumen que la noción del autoritarismo “entraña el desconocimiento de la alteridad del otro y de la complejidad de uno mismo”. Los tratados sobre el genocidio nazi perpetrado entre los años de 1939 y 1945 contra los judíos destacan estas imágenes.

Hannah Arendt (1999) en “*Eishmann en Jerusalem*” registra que la sombra de Auschwitz y los campos de concentración son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradarlas, sino también para realizar los experimentos de eliminar a los humanos. En este sentido, el auténtico horror y exterminio de los “no aptos” en los campos de concentración radica en el hecho de que, éstos aunque consigan mantenerse vivos, se hallan aislados del mundo de los vivos como si hubieran muerto, porque *el terror impone el olvido*. Portocarrero (2011), coincide con esta

figura al decir que “los regímenes totalitarios nacen y se desarrollan en base a la divinización de una idea”. Esto implica que los regímenes totalitarios y la personalidad autoritaria –como la de Hitler en Alemania y Stalin en Rusia— producen una autoridad que exhorta a la obediencia incondicional y a la obediencia del orden establecido. El propósito de un sistema arbitrario –como el Totalitarismo de Hitler— es destruir los derechos del hombre. La muerte en el hombre y de la persona jurídica, es un prerrequisito para dominarla enteramente. Según Arendt, en el juicio de Eichmann en Jerusalen, el acusado declara que el exterminio de los “no aptos” era un mandato que Hitler propuso el 1 de setiembre de 1939. Esto significaba que en un contexto de guerra interna, donde la violencia era cosa de todos los días, la *solución final nazi* fue aplicar “*el derecho de la víctima a una muerte sin dolor*”. Para De La Escalera (2000) la solución mediante el gas es vista –por los Nazis— como menos violenta («un asunto de salud pública») que dispararles frente a frente a los judíos. En cambio, para el Stalinismo la idea de liberarse de las clases reaccionarias, y educando al pueblo, sería posible el forjamiento de la sociedad comunista.

Si bien “el autoritario” es alguien que siempre procura tener la razón, no está lejos de ser asociado al discurso que hacia prevalecer Eichmann en el juicio –en Jerusalén— que se le seguía por los crímenes a los judíos. En el juicio, él argumentaba que el derecho a la muerte era una acción humanitaria. Si bien había que matar –a los judíos— dados los pobres resultados de la expulsión y de las restantes medidas administrativas, convenía mejor hacerlo rápidamente y sin dolor. Solo la depuración de los “no aptos” crearía una sociedad “limpia”. En este sentido, los órdenes que justificaban la tiranía y el genocidio en la Alemania nazi provienen de una ideología que prepondera como “ídolo” *el dominio de los arios*. Al decir de Portocarrero, lo que se pretende con esto es una sociedad forzada a la obediencia del patrón, estar siempre dispuesto al sacrificio en nombre de la autoridad, y reprimir las ideas que cuestionan los mandatos.

Ahora bien, *¿cómo pensar el sentido de la memoria en un contexto como el holocausto nazi, donde el derecho a la vida y la muerte era una decisión de la*

dominación total?. **El trabajo de la memoria** debe estar asociado siempre al de la justicia. En consecuencia, lo sucedido en la barbarie nazi y en el proceso de la afirmación democrática en la Alemania post dictadura, permite reflexionar el pasado como una reconstrucción pública de la verdad de los hechos con base en la memoria histórica de los individuos y de los pueblos. Para Groppo (2002) la búsqueda de esta verdad ha significado tener que recordar en qué medida cada uno ha contribuido, con su comportamiento individual, a hacer posibles los crímenes. Estas reflexiones, sobre la responsabilidad individual y colectiva, han sido frecuentes en el período de la posguerra en el Perú.

Evidentemente, la construcción pública de la verdad de los hechos en transiciones democráticas en países –como el Perú– que sufrieron conflictos armados o dictaduras militares es un proceso muy lento y llena de obstrucciones. Al respecto, Ardila (2004) sostiene que si bien el Estado debe garantizar el debido proceso sobre los hechos del pasado, tiene dificultades para garantizarle a las víctimas penas adecuadas a los responsables de los delitos de lesa humanidad y proteger la vida de los testigos claves. Este proceso político pretende dejar las cosas como están, no investigar, patrocinar el olvido.

El verdadero enemigo del ejercicio público de la memoria –en el Perú– es la clase dirigente y los políticos de la derecha, cuya idealización es denigrar todo aquello que no esté en armonía con la “historia oficial” que promueven. Este comportamiento autoritario busca la impunidad a la violación de los derechos humanos, y obedece a una política que no reconoce los hechos del pasado ni denuncia la injusticia o la arbitrariedad cometidos en zonas de conflicto armado. Esta verdad, según Portocarrero, refiere a la efectividad de una dominación autoritaria, para quien el subordinado –la víctima y su entorno– obedece de una manera resignada la decisión del patrón. Por tanto, se hace visible que esta autoridad, en la práctica, se coloca por encima de la ley y no cumple con la *restitución del derecho* de la víctima y los afectados directos.

Un caso muy interesante para comprender este proceso son los múltiples eventos traumáticos acontecidos en el *conflicto armado interno* en Guatemala entre el año

1962 y 1996. En dicho conflicto las ejecuciones arbitrarias y desapariciones forzadas, entre hombres, mujeres y niños, fueron perpetradas por la dictadura militar según constan en los registros de la *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* de las Naciones Unidas (CEH). Lo pertinente en estas evidencias es que los eventos traumáticos propiciados por el régimen dictatorial fueron diferentes en intensidad para los grupos Mayas que los no Mayas. El poder dictatorial tuvo amplios márgenes de maniobra para violentar, reprimir y exiliar a los disidentes. Este orden arbitrario que se sostiene en una competencia ilegítima impacta negativamente en el ámbito personal, en las relaciones interpersonales e interacciones socioculturales y políticas de Guatemala. Para Cervantes (1989) este evento está relacionado con un patrón de dominación que corresponde a los agentes del Estado, que siendo los principales responsables de la violación a los derechos humanos, en Guatemala, apelan a la complicidad de las élites de poder dominante para bloquear el debate público de las *memorias* de los crímenes que ellos perpetraron. Por tanto, la recuperación pública de las *memorias* no ocupa un lugar central en las políticas del Estado Guatemalteco.

En lo que respecta al Cono Sur –América Latina— la tendencia autoritaria de los regímenes dictatoriales han generado actos de barbarie y terrorismo que vulneraron los derechos humanos. En este sentido, los *conflictos armados* y *dictaduras militares*, que cobran importancia son lo acontecido en Colombia, Argentina, Chile y Perú. Es necesario considerar que los procesos de conflicto tienen sus particularidades en cada país, pero en general hay una coincidencia en lo que respecta al lugar de la memoria y a la noción de autoridad y autoritarismo.

En el caso del Perú, el conflicto fue iniciado por Sendero Luminoso. A partir de 1982 las fuerzas del orden se hacen cargo de combatirlo. Con el transcurrir de los años el conflicto trasciende el territorio nacional generando grandes pérdidas económicas, y el debilitamiento del sistema político democrático. Las principales víctimas fueron campesinos de las comunidades rurales. La Comisión de la Verdad y reconciliación estimó un promedio de 70,000 personas muertas.

Hoy el espacio de la memoria –según Jelin (2002)— sigue siendo un espacio de lucha política «contra el olvido». Esta lucha se da en un contexto en que el ejercicio

político de la clase dirigente controla la esfera pública, y neutraliza las ideas –como la violación del debido proceso— que cuestionan su potencia soberana. A continuación voy a referirme brevemente al tema de la *autoridad y el autoritarismo* en el conflicto y la violencia en estos países.

En el conflicto armado colombiano la convención de la hegemonía política mediante la fuerza llevó a una pérdida de legitimidad del Estado. Esto produjo, según Tawse (2008), un cambio nefasto en las bases sociales, y generó numerosos conflictos sociales que alcanzaron un alto grado de violencia por la ausencia de un Estado capaz de controlar, canalizar e institucionalizar los problemas sociales. El papel del Estado colombiano que lo controla todo, pero que no genera consenso en la población, es la dinámica constante de un poder tiránico que excluye y fragmenta. En este contexto se hace presente una nueva opción de autoridad. Esto tiene que ver con la presencia del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC)” en zonas de conflicto. Los estudios de Pécaut (1981) sobre la violencia en Colombia, expone que la incapacidad del Estado por construir una legítima inclusión ha cimentado un conjunto de fuerzas políticas que desde su interior ha fomentado el proceder violento. Por tanto, este sentido de “autoridad autoritaria” ha limitado en Colombia el funcionamiento de la democracia y frenado la restauración del imperio del derecho.

El conflicto armado colombiano se ha desarrollado en zonas de población movida por el miedo. Por cierto, ni el Estado ni las FARC encajan en la figura de poder efectivo y legítimo para la población. Por sus actos se consideran más bien una autoridad que tiende a “llevar a las personas más allá de la ley”. Por ejemplo, la perspectiva de las FARC es luchar por el control de territorios. Pero Tawse dilucida que las demandas de la guerrilla giran en torno a la eliminación de herencias institucionales que limitan, restringen y constriñen el funcionamiento del régimen democrático. Sin embargo, ha sido necesaria la ampliación del sistema político y la profundización de la democracia para reconstruir los lazos de la ciudadanía y restituir los derechos a los afectados directos del conflicto armado colombiano.

El gobierno de Álvaro Uribe –apoyado por EE.UU.— profundizó la lucha contra las FARC y el narcotráfico a través del “Plan Colombia”. Esta política significó la intervención militar de las zonas controladas por el narcotráfico y las FARC. Los resultados fueron positivos. En efecto, se recuperaron las zonas “liberadas”, y el Estado se hizo presente en estas poblaciones. Actualmente, el gobierno de Santos ha abierto un proceso de negociación y diálogo con las FARC para poner fin al conflicto y la violencia.

No obstante, una autoridad autoritaria no está dispuesta a fortalecer la institucionalidad democrática ni asumir decisiones políticas que sean más inclusivas y democráticas. En el contexto de la **dictadura en Argentina**, por ejemplo, el régimen militar pudo reprimir de inmediato la demanda pública, dejar en suspenso el estado de derecho y condicionar el ejercicio ciudadano a su voluntad. Esta situación nos permite concluir que el propósito de todo gobierno autoritario es establecer la tiranía sobre una opción política contestaría, de esta forma pretende reprimirla e ignorarla públicamente.

Al decir de la dictadura militar en Argentina y la violación a los derechos humanos perpetrados durante el régimen militar de Videla, la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) creada por el Presidente Alfonsín en 1983, investiga y elabora el informe final *Nunca Más*, en el que señala puntualmente que *para restaurar la democracia es necesario que los crímenes –8961 desaparecidos— perpetrados por la represión militar, no quede impune sino se judicialicen*. Dicho informe, se convierte en el emblema de la justicia transicional y la democratización Argentina. Esto ha significado que la víctima tenga acceso al conocimiento de las circunstancias de tiempo, modo y lugar en que ocurrieron los hechos, el destino de sus familiares –en caso de que fueran desaparecidos y asesinados extra judicialmente— y el estado en que se encuentran las investigaciones oficiales. Pero, en un contexto no democrático la verdad es una garantía no oficializada y se bosquejan a la medida de los intereses de las élites gobernantes. Estos promueven una historia que no recoge la verdad de los hechos y obvia de forma arbitraria la memoria histórica de los individuos y de los pueblos afectados por

la violencia y la represión. En la Argentina esta verdad se despeja evidentemente. Al respecto Crenzel (2008) sostiene que las cúpulas militares fueron los principales responsables del ejercicio de la violencia política. El informe no solo reconstruye públicamente la verdad de los hechos sino que *restituye* —en base a la memoria histórica y la verdad de los familiares de las víctimas y de los pueblos— *sus humanidades* y su condición de sujetos de derecho. El informe, además, sitúa a las víctimas como sujetos inocentes que sufrieron abusos, detención arbitraria y violación del debido proceso. Esta figura política excluye a las víctimas de todo compromiso político y militancias que podría servir de argumento jurídico para un proceso legal.

En este contexto se puede ver que el esclarecimiento de la verdad apertura nuevas fronteras simbólicas y busca reafirmar la pertenencia a la comunidad política en un proceso fundacional en el plano institucional, el de la democracia recuperada. Para Jelin (2002) los testimonios de los afectados directos por las desapariciones introducen la narrativa como un valor de verdad. En este sentido, el *Nunca Más* se constituye, en Argentina, en una calidad de instrumento de justicia y *corpus probatorio* en el juicio a las juntas militares. En consecuencia, la memoria de la barbarie y la impunidad es —como dijera Ardila (2004)— “...el punto de partida de la actividad jurisdiccional como una respuesta legítima a la arbitrariedad...” cometida por un poder subterráneo y oscuro que valiéndose de su tiranía y el control de la esfera pública ha restringido el ejercicio de la ciudadanía y debilitado la institucionalidad democrática. Es en el contexto de la presentación pública del informe *Nunca Más* que la verdad adquiere una importancia significativa en las políticas de justicia transicional, no solo en Argentina sino también en otros países del cono sur de América latina. Esta dimensión es imaginada, en el contexto del proceso de democratización de la región, como vehículo para tramitar los pasados del conflicto armado interno por las que atravesaron los países de América Latina en los setenta, ochenta y noventa.

Al igual que en Argentina, en **Chile la dictadura militar** desató la violencia contra la población opositora al régimen de Pinochet, e identificada con la ideología socialista de Allende. El régimen totalitario impulsó a través de acciones militares a

significar el dominio y erradicar las ideas y prácticas del gobierno destituido; esto es, destruir el legado marxista con operaciones de *limpieza y corte*. Este propósito alude a un nacionalismo extremo que representa, según Errázuriz (2008), recuperar el patrimonio cultural y la reivindicación de la “*Chilenidad*”. El golpe militar del 11 de Setiembre de 1973 busca borrar cualquier indicio asociado al período de Salvador Allende, “detener política y militarmente la marea socialista”, así como una verdadera *operación limpieza* que tuvo efectos en el campo artístico cultural, atentados contra la integridad física y el derecho a la vida —muertes, torturas, encarcelamiento, exilio— y cambios de nombres de calles, villas, escuelas, etc. Estas acciones fueron recursos muy importantes para atemorizar y amedrentar psicológicamente a la población. Esta decisión es propia de un régimen autoritario ilegal que instituye un *orden político* que deriva en injusticias y abusos contra la *opinión* de los defensores de la democracia y la igualdad social. El orden militar experimenta una abrupta metamorfosis de la sensibilidad cotidiana chilena: cambian de rojo marxista al verde castrense, de las consignas políticas a los gritos y órdenes militares, de la canción comprometida a las tonadas folklóricas y las bandas de guerra.

Por cierto, esta política que niega el libre ejercicio de la ciudadanía produjo profundas heridas en la población chilena y en la identidad individual. La misma que ha propiciado la creación de la Comisión Nacional de la Verdad y Reconciliación, en el régimen democrático del presidente Patricio Aylwin. El objetivo de esta Comisión fue *contribuir al esclarecimiento global de la verdad sobre las más graves violaciones a los derechos humanos cometidos en el régimen Pinochetista, con el fin de colaborar a la reconciliación de todos los chilenos*. La investigación concluye que la muerte o desapariciones ocurridas entre 11 de setiembre de 1973 y 11 de marzo de 1990 son de responsabilidad de las fuerzas del orden. Este juicio de la verdad garantiza la penalización de los hechos y la recuperación pública de dignidad de las víctimas, además se restituyen el derecho a la salud, educación y vivienda. Aunque el fantasma de la dictadura militar ha causado un profundo dolor, hay marcas —como una amenaza latente a repetirse el pasado— que pervive en los afectados. Sin embargo, las acciones de reparación civil y el proceso de

reconciliación se profundizaron con el gobierno de Frei, Lagos y Bachelet. Además se tienen que en Chile la transición democrática puso en agenda el restablecimiento de libertad, la identidad, la vida familiar y la ciudadanía de la víctima. Según Wilde (1999) los dos primeros gobiernos de Centroizquierda con la Concertación (Patricio Aylwin y Eduardo Frei Ruiz Tagle) mantuvieron la estabilidad política dentro de un marco constitucional que le dio garantía a una población que mantienen viva los recuerdos traumáticos del pasado militar.

Esta política se profundizó con los gobiernos de Lagos y Bachelet. Ambos mandatarios luego de recibir informes de las Comisiones (la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, y Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura) que recogieron testimonios de las víctimas que han sufrido privación de libertad y tortura por razones políticas en el gobierno militar de Pinochet, dan pie al proceso judicial de los responsables, que son principalmente militares. Posteriormente, proponen medidas de reparación, tanto a las víctimas como a sus familiares. En mayo del 2007 la Presidenta Chilena, Michelle Bachelet anuncia la creación del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos. Luego de tres años que dura su edificación, en enero del 2010 Bachelet inaugura este lugar como un espacio destinado a visibilizar —a través de objetos, documentos y archivos en diferentes soportes y formatos— las violaciones a los derechos humanos cometidas por el gobierno militar Chileno entre los años de 1973 y 1990. De esta manera, se busca dignificar a las víctimas y a sus familias, asimismo se pretende estimular la reflexión y el debate sobre la importancia del respeto y la tolerancia, para que los hechos de violencia *nunca más se repitan*.

La experiencia peruana, en torno al tema de la memoria del conflicto armado, es ajena a las iniciativas gubernamentales propiciadas en Chile. En nuestro país, la memoria no tiene lugar públicamente, debido a que los afectados directos no encuentran canales de representación para exigir al Estado que esclarezca las causas que originaron las torturas, las desapariciones y los asesinatos extrajudiciales de las víctimas.

En el periodo del gobierno de Alan García (2006-2011), el gobierno Alemán decidió hacer efectivo un donativo para la edificación del Museo de la Memoria en homenaje a las víctimas del conflicto armado interno, pero el presidente peruano se negó a recibirla, debido a que esta propuesta podría «reabrir heridas» sobre los hechos del pasado. A pesar de que existan experiencias sobre espacios de la memoria creada, uno, por la Comisión de la Verdad y Reconciliación, como Yuyanapaq, y otro por la ANFASEP (Asociación Nacional de Familiares Víctimas Asesinados y desaparecidos Extrajudicialmente), el Estado peruano no se proyecta en la construcción de este espacio de la memoria que –por cierto— contribuye en la promoción de una cultura de respeto a la dignidad de las personas, y que los hechos del pasado violento –que trajo como consecuencia muertes y desapariciones de miles de personas— no se repitan *nunca más*.

Es necesario destacar que el espacio de la memoria y de la opinión pública no solo está referido al museo de la memoria, sino también al debate –y foros abiertos— que puedan sostener los afectados en los medios de comunicación, espacios en las que se haga evidente la argumentación de la verdad sobre los hechos del pasado violento. Sin embargo, esta esfera –según Gamio¹⁴— no busca convocar y movilizar a los ciudadanos. “En el caso de las empresas periodísticas, el dueño suele imponer su propia «línea» editorial en materia política, reduciendo de algún modo la «libertad de expresión» a la «libertad de empresa»”¹⁵. En consecuencia, cuando se trata de gestionar ante el Estado foros de debate abiertos sobre la recuperación pública de la memoria la clase política dirigente, así como la prensa televisiva y escrita con orientación política de derecha no permiten su apertura. Su posibilidad está condicionada a una verdad que no comprometa a políticos, y miembros de las fuerzas del orden, implicados en asesinatos extrajudiciales y desapariciones forzadas acontecidos durante el conflicto armado interno.

La clase política dirigente, en su afán de negar los hechos del pasado, proponen “políticas” del silencio que propugnan el olvido (para no reabrir viejas heridas), y

¹⁴ GAMIO, Gonzalo (2009). Tiempo de memoria, reflexiones sobre los derechos humanos y justicia transicional. CEP, IDEHPUCP, Lima.

¹⁵ Ibid. Pág. 48

plantean una amnistía para los agentes del Estado (militares y policías, principalmente) que participaron en zonas de conflicto. En otras palabras se trata «voltrear la página y seguir adelante». En el proceso de la recuperación de la democracia, y el Estado de derecho, las partes –familiares de víctimas y actores responsables— buscan consensuar sobre la base del ejercicio de la memoria en la construcción de la verdad, pero la clase política dirigente insiste en suprimir el derecho a la verdad y promueven la construcción de otra verdad que propugna la impunidad de los hechos del pasado, oculta las evidencias de los crímenes, atenta contra los testigos y desacredita su opinión desde los medios de comunicación. Para Portocarrero (2010) estas licencias son típicas de un “patrón despótico”, considerado como una figura poderosa que gobierna sin ningún límite. Esta autoridad sigue viendo a la gente como «siervos ignorantes e irracionales». La gente, por su parte, define esta dominación como arbitraria, de quien se debe desconfiar.

Por tanto, la acción autoritaria del Estado peruano al negar la identidad de los que la cuestionan (las víctimas y los afectados directos del conflicto) niega también la memoria histórica de los sucesos de violación a los derechos humanos, además se niega a desarrollar canales institucionalizados que reconozcan abiertamente los acontecimientos de violencia de Estado y la represión pasada. Jelin (2002) fundamenta que la falta de voluntad política para legitimar estos canales obliga a los afectados, en su afán por recuperar la verdad, apropiarse de la arena societal para efectivizar su lucha contra el olvido.

El conflicto armado interno que experimentó el Perú ha puesto en evidencia que la formación ciudadana era débil, y que la administración de justicia para la mayoría social del país era casi inexistente. Precisamente Sendero Luminoso logró suplir el orden en zonas donde la representación del Estado era nula. Para Sendero Luminoso, el Estado –considerado como el poder dominante— había negado los derechos legítimos de la gente pobre. Entonces, la lucha de los campesinos sería precisamente contra esta autoridad “abusiva y depredadora”. No obstante, la soberanía de Sendero Luminoso en las zonas de conflicto pierde fuerza cuando los campesinos son forzados a idealizar la tiranía del “partido” (la muerte como castigo de la

insubordinación a su autoridad) y usados como “carne de cañón” en su lucha contra los agentes del Estado. Este escenario es evidenciado en el Informe de la CVR como el lado más oscuro de la historia peruana. En efecto, el Informe de la CVR considera que la duración relativamente larga del conflicto armado interno, tuvo que ver con la fragilidad de nuestro sentido de comunidad nacional, que debía estar sustentado sobre la base de tener y ejercer derechos ciudadanos. Fragilidad que se sintió en las zonas rurales más pobres, y comprendió a la mayoría social del país. Por tanto, la dinámica de la representación política del país no fue un sinónimo de plena inclusión. Es evidente, que la conciencia de tener y ejercer derechos –a lo largo de la historia republicana del país— se desarrolló de manera desigual, abarcando tendencialmente primero los derechos sociales y más tardíamente los civiles y políticos.

No obstante, vivimos una crisis de autoridad, que no genera consensos ni está en la capacidad de promover logros colectivos. Aún así el «*fantasma del patrón*» –según Portocarrero— está presente en las mentalidades de la gente que siente que el ejercicio de su ciudadanía está condicionado a lo que dice el patrón: *no hay nada que reclamar, dejar las cosas como están, mirar el pasado significa reabrir las heridas*. En la perspectiva del patrón, la gente que reclama la recuperación pública de la memoria está atentando contra la democracia, lo pertinente es no decir nada y someterse a los propósitos del patrón. Precisamente, los afectados de la violencia política (familiares de las víctimas) están en una encrucijada: o seguir luchando contra las políticas del silencio que impiden el debate público de las memorias del conflicto, o voltear la página y seguir con sus vidas. *El primero*, implica persistir en la lucha contra el olvido, realizar eventos políticos y culturales que ayuden al ejercicio de la memoria como punto de partida para legitimar la verdad públicamente. *El segundo*, supone prolongar el duelo hasta enterrar los muertos y no resolver el trauma. En consecuencia, mientras persista el «*fantasma del patrón*» es posible que estas dos perspectivas no tengan un horizonte claro, así como situarse en lo público con mucha legitimidad y justicia.

1.1.2. PERSPECTIVAS SOBRE MEMORIAS DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN EL PERÚ.

Asistimos a una proliferación de estudios y debates centrados en la memoria, que está ligada a *la legitimación de la memoria oficial y la afirmación de la institucionalidad democrática*, y los *procesos socioculturales en marcha y la construcción de identidades*. En lo que sigue voy a referirme a estas perspectivas, haciendo referencia los aportes de autores que han investigado al respecto.

I

Quisiera referirme en *primer lugar* al debate de las memorias concernientes a *la legitimación de la memoria oficial y la afirmación de la institucionalidad democrática*, luego de los hechos sangrientos vividos en la sociedad peruana y en otros países del cono sur de América Latina. En el Perú los estudios sobre la *memoria* de la violencia política han coincidido en que la *memoria*, es un espacio de *lucha política* –de los afectados— *contra el olvido*, así como una *lucha* que se concibe –en los representantes de las fuerzas del orden— “*contra el recuerdo*”. El primero está situado en el ámbito privado y el segundo en lo público. La memoria, en lo privado, se constituye en la búsqueda del *sentido* del recuerdo contra el *sin sentido* del olvido. Mientras que en el ámbito público la memoria se convierte en un tema difícil de procesar por la indiferencia del Estado al negarse a esclarecer los hechos del pasado por las consecuencias políticas que ella genera. Este debate se presenta en el contexto de reafirmación de la institucionalidad democrática, cuya exigencia pública es aperturar el diálogo sobre las memorias del pasado en la posibilidad de imaginarnos como colectivos. Hamann (2003) coincide con esta propuesta, al señalar que el diálogo en torno a los hechos del pasado permite reafirmar la identidad colectiva, donde todos podamos *representarnos como sujetos iguales*, con los mismos derechos y con el mismo compromiso.

Los hechos del pasado son considerados como “guerra de las memorias”. Estas tensiones se caracterizan fundamentalmente por la lucha centrada en la legitimación y deslegitimación del orden social impuesto durante el conflicto armado interno en el

Perú. Siendo el principal detractor de esta memoria, la representación social de los afectados, quienes promueven la recuperación pública de la memoria de los crímenes perpetrados en las comunidades campesinas afectadas como una agenda política: *recordar para no repetir*. Esta perspectiva es un aporte muy significativo en nuestra investigación, porque nos permite explicar que *la memoria* no se resigna a quedar en el pasado, insiste en su presencia a través de la lucha «contra el olvido» que promueven los afectados –hijos de las víctimas de la violencia política— a principios del siglo XXI en la comunidad campesina de Tíclacayán, Cerro de Pasco, a través de: las conmemoraciones¹⁶ a los desaparecidos y asesinados extrajudicialmente, así como la organización de eventos culturales. Sin embargo, existen dificultades para recuperar públicamente la memoria, pues el Estado insiste en la legitimación del orden social impuesto durante el conflicto. Su prioridad no es situar en lo público el debate sobre las responsabilidades político-militar en torno a la violación de los derechos humanos, su interés es fundamentalmente la promoción de la arbitrariedad a favor de los efectivos del orden que participaron en los crímenes a campesinos inocentes. Los estudios de Gamio complementan este punto de vista. Su argumento sustenta que el Estado peruano promueve primordialmente las “*políticas*” del olvido y la impunidad –ligadas a la ley de amnistía—, la “*gloria y el silencio*” para las fuerzas del orden” (Gamio, 2009).

En este escenario, la representación política de los familiares de las víctimas es muy fragmentada –por tener posiciones divergentes en torno a la judicialización de los comuneros implicados en la violación de los derechos humanos— y precaria, debido a que el andamiaje del poder fáctico –como los medios de comunicación, las fuerzas del orden, incluido la iglesia— controla la esfera pública y obstruye esta representación. Evidentemente, las prácticas e ideologías dominantes se hacen efectivas y trascienden la esfera pública y privada: desde la vida íntima y la cotidianidad social hasta las decisiones políticas. Este escenario requiere un cambio

¹⁶ Los eventos más representativos son: 1. “Las jornadas de debate sobre las memorias de los desaparecidos y ejecutados extrajudicialmente”, llevados a cabo en la ciudad de Cerro de Pasco dos veces por año. Evento que se realiza hasta el año de 2005; 2. “Misa y romería al cementerio, donde se conmemora a los desaparecidos y ejecutados extrajudicialmente”. Esta actividad se realiza aún cada año, el día 29 de junio; 3. “Festividad religiosa en veneración a San Pedro y San Pablo (29 de Junio), donde los comuneros reafirman la unidad comunal y recuerdan los hechos del pasado”.

en las relaciones de autoridad, y permita que los afectados por los hechos del pasado reivindiquen sus derechos a ser tratados como ciudadanos, y el Estado garantice la efectividad de estas demandas. Sin embargo, en el contexto de la violencia política el Estado peruano pierde el privilegio sobre el uso legítimo de la fuerza, y da lugar a la violencia extrema: *las masacres, las torturas y las ejecuciones extrajudiciales son ejemplos que lo confrontan.*

El estudio de Castro, sobre este contexto, aporta una explicación que es importante asumirlo en nuestra investigación. Según el autor, lo extraño es que el Estado haya colocado el deber del individuo al límite de exigirle incluso *la vida en función de su deber ciudadano* (Castro, 2008). Efectivamente, el deber del Estado no es sembrar el terror y la cultura del miedo en la población, sino nace para garantizar *la vida y los derechos de la población*. No obstante, el conflicto armado interno en el país, lejos de garantizar la vida, ha provocado, más bien, las desapariciones forzadas, torturas y ejecuciones extrajudiciales perpetradas por las fuerzas del orden y Sendero Luminoso, las mismas que no ayudaron a crear un país viable en términos políticos, porque se impuso el terror y la represión antes que el *pacto social*.

En este sentido, se hace fundamental el debate de la *memoria* como una política que defina la *verdad* y responda a la afirmación de la institucionalidad democrática. Los estudios de Jelin sobre la memoria aseveran esta promesa. Por tanto, los debates acerca de “¿qué sucedió?” en periodos represivos –tanto en el cono sur de América y otros países— son planteados en la *necesidad de construir órdenes democráticos* (Jelin, 2002). Lo que se pretende con este debate es garantizar los derechos humanos para todos sin distinción de clase, raza y género, orientación ideológica, religión y etnicidad. Pero, *la memoria*, se evidencia en tanto haya agentes sociales –como el Estado, la sociedad civil, los medios de comunicación— que buscan materializar los sentidos del pasado en diversos productos culturales que se convierten en vehículos de la memoria, tales como: *libros, museos, monumentos, películas o libros de historia*. Sin embargo, la judicialización de los temas relacionados a los derechos humanos, y los crímenes perpetrados en dicho conflicto, promovidos por organizaciones de la sociedad civil y afectados directos por la violencia política es

una verdad perturbadora para sectores de la élite de poder político, la prensa que condice con ésta y las altas esferas del poder militar, que en un afán de desviar la atención pública intervienen los alcances de la memoria en lo público.

No obstante, frente al “no querer saber nada” sobre lo acontecido en los años ochenta y noventa en el Perú, hay una reivindicación de la sociedad civil pro derechos humanos que han demandado al Estado judicializar a los agentes de las fuerzas del orden y Sendero Luminoso como responsables de la violación a los derechos humanos. Estas demandas se constituyen como una política de la verdad y la recuperación de la ciudadanía de los afectados. Pero la defensa del Estado deslegitima esta opinión y considera que los agentes de las fuerzas del orden han contribuido –más bien— a restablecer el orden en las zonas de conflicto, donde Sendero Luminoso ha generado el terror y la violencia. Según esta perspectiva un conflicto armado trae como consecuencia víctimas –entre inocentes y responsables— que no implica necesariamente responsabilizar directamente a las fuerzas del orden, porque lo acontecido es resultado de acciones armadas que enfrenta al Estado con las organizaciones senderista.

El estudio de Gamio sobre este contexto asume una evidencia que esclarece el planteamiento del Estado en relación a la justicia transicional. En efecto, las acciones extrajudiciales perpetradas por las fuerzas del orden –más aún la de Sendero Luminoso— no son “simples eventos”, deben ser entendidas en términos de lenguaje de la *injusticia* y no en el de la *fatalidad* (Gamio, 2009). En este sentido, el Estado al apoyar la incursión violentista de las fuerzas del orden a las comunidades campesinas, hace evidente que no está preparado para pedir *perdón* por haber dimitido en sus funciones de gobierno en las zonas de conflicto. De esta manera intentan liberarse de toda culpa judicial.

Estas políticas frenan la democratización de la opinión pública y la movilización política de los afectados, y promueven la *memoria oficial* que propugna la impunidad respecto a la violación de los derechos humanos. Augusto Castro resalta esta noción al decir que la transición hacia la democracia no puede basarse en la injusticia, la

amnistía de criminales y en el olvido a la reparación de las víctimas. Esto hace innegable que los víctimas son considerados como *ciudadanos de segunda categoría* (Castro, 2002). En consecuencia, el rol del Estado es esclarecer lo acontecido, establecer las responsabilidades políticas y judicializar los actos violentados contra los derechos humanos. Esto podría ayudar a situar mejor públicamente las *políticas de reconciliación* y fortalecer la democracia. No puede haber perdón ni reconciliación si no se esclarecen los crímenes de lesa humanidad contra las víctimas.

Precisamente, el rescate del pasado implica una *lucha contra el olvido*, en la que los gobernantes sitúen su compromiso en la construcción de una memoria comprometida que haga posible el reconocimiento y reparación del dolor y el sufrimiento de los afectados. Que permita, a su vez, según Portocarrero *encarar el pasado* produciendo una memoria –como lo narrado en el Informe de la CVR— que lo reconstruya. Este proceso ayudaría a fortalecer la democracia, respetando la opinión de los sectores sociales afectados de las víctimas. Sería una lucha de la justicia contra el “silencio”, que implica –muchas— veces una respuesta de impotencia de un sector de los afectados frente a la incapacidad de resignificar las experiencias traumáticas del pasado. Frente a la propuesta del silenciamiento, las alternativas están dadas en la propia agencia de los afectados. Entonces es fundamental proponer un compromiso por hacer evidente en lo público una *contramemoria* que significa la voluntad de recordar los hechos del pasado y las condiciones adecuadas para ser narrada, evitando así la posibilidad –del Estado— de cercenar la evidencia pública.

II.

En segundo lugar, hago referencia al debate de la memoria en torno a los *procesos socioculturales en marcha y la construcción de identidades*.

El rol del Estado es movilizar políticamente a la mayoría social del país para conocer y dialogar sobre sus principales demandas, y sean atendidas en la medida de lo

posible. Esta comunicación permite considerarlo como uno de los componentes significativos del orden democrático. No obstante, en el Perú, el sentido de pertenencia a una comunidad política está bloqueado para los afectados, ellos son considerados ajenos a esta colectividad por presentar una posición contestataria, una verdad de los hechos del pasado distinta al orden institucional. En efecto, para el Estado, una *memoria histórica* sobre los hechos del pasado debe tender a estabilizar el orden democrático, a la participación y comunicación con sectores de la sociedad, y no a cuestionar la práctica del orden militar como una acción ilegal. Los estudios de Gamio (2009) sobre estos aspectos explicitan que las decisiones del Estado siguen siendo *partidarias* del *silencio*. Justamente, el Estado propone como política *cerrar el capítulo* sobre lo acontecido en el conflicto armado interno. Por tanto, investigar los sucesos del pasado y luchar contra el olvido significaría examinar y sancionar el camino trágico que hemos transitado. Su propuesta es que las memorias de la guerra queden en el olvido.

En los estudios de Jelin (2002) se puede constatar que la memoria tiene un papel cultural altamente significativo en el sentido de fortalecer *el sentido de pertenencia a comunidades*. Sin embargo, existen dificultades para sostener este orden debido a que la justicia contra los crímenes del conflicto es un proceso que tarda y se hace cada vez más espinoso, además nadie colabora para construir espacios de reconocimiento, diálogo, y compromiso entre los afectados y los responsables directos, de manera que esta afirmación podría construir —como dijera Jelin— *sentimientos de autovaloración* y mayor confianza en *uno mismo* y en *el otro*. En este sentido, se trata de hacer evidente la *memoria* promovida por los afectados. Su perspectiva busca reconstruir la identidad ciudadana de los afectados, exigir que se reconozcan sus derechos como parte de la comunidad política. Sin embargo, el Estado y otros poderes reales (medios de comunicación, las fuerzas del orden y la iglesia) bloquean su movilidad en lo público, conspirando de esta manera contra la democracia. Gamio (2009) presume que esta intervención funciona como un *instrumento para la concentración del poder*, y bloquea cualquier posibilidad hacia el fortalecimiento del *sentido de comunidad*.

En este sentido existen dificultades para reafirmar la institucionalidad democrática, que permitan además garantizar el ejercicio de la ciudadanía de los afectados, esto se debe fundamentalmente a que el Estado se niega hacer evidente públicamente las memorias del conflicto como fundamento de la verdad y punto de partida en la afirmación de la justicia contra la impunidad.

En una entrevista que sostuve con Víctor Torres, víctima de la comunidad de Ticlacayán, de Cerro de Pasco, pude confirmar que la negación del Estado por hacer evidente las memorias ha movilizó a los afectados a constituir organizaciones pro derechos humanos para luchar contra las políticas del silencio. En su afán por tener representación en lo público han organizado diversos eventos culturales como: la presentación de testimonios recopilados en investigaciones, foros sobre la memoria organizados en diversas provincias (Cerro de Pasco, Huancayo y Lima), las festividades religiosas (Ticlacayán, 29 de Junio) en devoción a San Pedro y San Pablo, que convoca a la comunidad de Ticlacayán para reafirmar la unidad comunal y recordar los hechos del pasado, asimismo realizar misa y romería al cementerio general (Cerro de Pasco, 29 de Junio) donde se evoca a los desaparecidos y ejecutados extra judicialmente, festival de canto a la memoria (Cerro de Pasco, Marzo) acompañados por hijos de las víctimas. Estas actividades se promueven para resarcir la identidad de las víctimas, visibilizar sus nombres, devolverles el lugar que le corresponde y expresar lo que ha significado –para ellos— su pueblo. No obstante, es necesario precisar que los afectados llegan a este nivel de convocatoria luego de un proceso de dificultades que no les permite ponerse de acuerdo sobre qué narrativas debía sostenerse la memoria: exigir al Estado tomar en cuenta los testimonios de los familiares de las víctimas para *llevar a cabo el debido proceso a los responsables, o anular los procesos judiciales* seguidos en contra de comuneros que colaboraron con Sendero Luminoso en los crímenes contra los dirigentes y un sector de la población. Luego de un proceso de debate, los comuneros, finalmente, acuerdan seguir la primera postura, priorizando la reafirmación de la unidad comunal que implica vincular a todos como parte de la organización comunal. Para ellos, es fundamental que nadie deje pertenecer al pueblo, incluso los que colaboraron

directamente con Sendero Luminoso, y aquellos que buscaron en el Ejército protección a sus vidas.

En este sentido, es fundamental hacer evidente *el derecho a tener derechos*, básicamente *el derecho a pertenecer* a algún tipo de comunidad organizada. Esto quiere decir, que las personas, en su búsqueda de pertenecer a una comunidad –por ejemplo política— pretenden reafirmar su humanidad.

En esta perspectiva, los afectados de la comunidad campesina de Tíclacayán, pretenden reafirmar la identidad de las víctimas, situar la memoria como una política de recuperación de su dignidad y el derecho al desagravio por parte del Estado, así como simbolizar la lucha colectiva de los afectados como una agencia que se enmarca en la reafirmación de la identidad comunal y en la restitución, a las comunidades, en el lugar que le corresponde, y ser considerada como: *un lugar próspero, de hijos vigorosos y emprendedores*. Por tanto, Pertenecer a una comunidad es una necesidad humana, *es un derecho humano* (Jelin, 2000).

1.2. METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN.

1.2.1. Del enfoque metodológico.

La memoria-olvido, la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se trata de reconstruir la identidad y los vínculos comunitarios –no para enmendar sino— para darle sentido a la vida e identidad colectiva en las zonas de conflicto armado interno en el Perú.

En relación a esta perspectiva el enfoque metodológico que planteamos en la investigación está basado en un trabajo *dialógico y analítico* en torno al sentido narrativo de *las memorias* de los afectados por la violencia política de la comunidad

rural de Tlclacayán y los anexos del distrito del mismo nombre¹⁷, Cerro de Pasco, y los efectos políticos que ha generado las *batallas por la justicia*¹⁸.

a. Lo dialógico.

En su definición voy a referirme a la propuesta teórica, que sobre *lo dialógico*, desarrolla Paul Ricoeur. En su coordenada teórica Ricoeur¹⁹ explica que a partir de la narración –del encuentro dialógico con el experto– el sujeto (testimoniante) crea el discurso. “Crear discurso es producir inteligibilidad, o sea, es compartir un saber histórico con la posibilidad de producir algo nuevo mediante la imaginación”.²⁰ Esta narratividad, la trama de la identidad del sujeto, son –según Ricoeur– episodios producidos a lo largo de su vida mediante el diálogo constante entre la historia y el suyo propio. En este sentido comprender estos eventos a través del diálogo con el testimoniante es situar lo dicho (la narrativa) y su historia a nuestro propio horizonte hermenéutico, desde donde intentamos construir una nueva explicación²¹ sobre la identidad del sujeto. Por cierto “toda acción creativa (desde el sujeto) es condición de posibilidad, por lo tanto, toda posibilidad pertenece al campo de lo no dicho, de lo no narrado. Solo mediante la realización de esa posibilidad en la práctica discursiva, la realidad se recrea”.²²

En nuestra investigación esta experiencia dialógica es portadora de saberes en torno a los efectos políticos y culturales que ha generado el conflicto armado interno propiciado por las fuerzas del orden y Sendero Luminoso en la comunidad rural de Tlclacayán y los anexos de Sunec, Yanacachi, Pucurhuay y Yanapampa del distrito

¹⁷ Los anexos son: las comunidades de Sunec, Yanacachi y Yanapampa. Sendero Luminoso se trasladaba a estas zonas para fortalecer su escuela de adoctrinamiento y expandir su dominación, tiene como centro de operaciones a la comunidad de Tlclacayán

¹⁸ Las *batallas por la justicia* implica construir una *narrativa diferente* sobre los sucesos del conflicto armado interno (acontecidos en el Perú entre 1980 y el año 2000) luego de tanta exclusión y de tanta sangre. HAMANN, Marita y Otros (2003). *Batallas por la Memoria: antagonismos de la promesa peruana*. PUCP, UP, IEP. Lima.

¹⁹ RICOEUR, Paul
1999. *Historia y Narratividad*. España: Edic. Paidós.

²⁰ ROMEU Vivian
2009. “Indeterminación y construcción identitaria. Reflexiones sobre lo estético como dimensión dialógica de lo sensible”. En *Análisis*. México, N° 39, p. 167.

²¹ “La narración que narra el historiador es la herramienta cognitiva que le permite explicar la acción humana, hacerla coherente y plausible, es decir comprender su sentido”. RICOEUR, Paul. Ob. Cit. Pág. 14.

²² ROMEU Vivian. Ob. Cit. P. 169.

del Tlilacayán. El sentido narrativo de este evento histórico invita al sujeto comprensivo (investigador) aperturarse al diálogo con nuevos saberes y sentidos sobre la guerra. Esta posibilidad es una dimensión estética que vincula la producción hermenéutica del sujeto dialogante (testimoniante) y el investigador, teniendo como horizonte una verdad histórica del conflicto interno del pasado.

En relación con lo anterior, “el sujeto que construye su identidad por medio de la narración tiene necesariamente que recurrir al lenguaje para poder narrarse”,²³ decir lo que no está evidenciado sobre su identidad. De esta manera intenta situar los episodios de su vida en la historia política y los conflictos de la comunidad a la que pertenece. Por consiguiente, en la narración se intenta decir algo sobre alguien y los sucesos que implicaron su concurrencia. Y es a otro a quien se busca para narrar las contingencias de la identidad del sujeto. En este contexto el lenguaje se establece como el cimiento de la experiencia dialógica. No hay diálogo sin lenguaje, sin la narrativa de los hechos del testimoniante, en la apertura al conocimiento de los hechos del pasado hacia el investigador. Este proceso está mediado por la cultura y nuestras identidades. Lo que quiere decir que la cultura es la instancia constitutiva para establecer la experiencia dialógica, en la que se presentan eventualidades ligadas a intereses y deseos del sujeto dialogante.

Por tanto, “el diálogo se da cuando el sujeto (testimoniante) se percibe incompleto, y ello a su vez no resulta de la conciencia de nuestra finitud, es decir, de la necesidad de frenar nuestra angustia frente a la muerte o la nada desconocida, sino de la conciencia del sujeto ante la necesidad del reconocimiento del otro, es decir, cuando necesita, en pocas palabras, narrarse a sí mismo para significarse ante el otro”²⁴. Solo esta búsqueda dialógica pone en marcha –en el testimoniante– una reflexividad autorreflexiva que atenúe sus traumas. Se trata por supuesto, de un diálogo que obedezca a la lógica de preguntas y respuestas que busca en el investigador interpelarse en torno a: *¿qué puede decirme (el testimoniante) sobre los hechos del pasado que contribuya a explicar el conflicto al interior de la comunidad?*

²³ Ibid. P. 175.

²⁴ Ibid. P. 176.

En nuestra investigación, *lo dialógico*, consiste en seguir la línea del encuentro conversacional –de ida y vuelta— íntima, amistosa y cotidiana, entre el investigador y el sujeto testimoniante, siguiendo el formato de *entrevista a profundidad*.

La perspectiva dialógica se realiza en un contexto íntimo de a dos, que ayuda al investigador a descubrir el pasado. Depende, entonces, de nuestra capacidad para generar confianza y empatía en el sujeto testimoniante, de manera que podamos participar con pasión en las experiencias que se nos relatan y comprender este contexto para construir nociones teóricas sobre los hechos de violencia en las comunidades en estudio.

En esta relación compartida buscamos rescatar *saberes*²⁵ que no han sido representados públicamente, debido a que el testimonio oculta una *verdad*²⁶ –*el activismo de un sector importante de comuneros en las filas de Sendero Luminoso y su participación en los asesinatos de pobladores de su propia comunidad*— que al ser revelado podría fracturar aún más la identidad comunal. Además el testimonio de los afectados –puesto en el dominio público— podría ser negado por miembros del Ejército o de Sendero Luminoso. Asimismo, el testimonio podría significar una represión inmediata por los miembros de estos grupos armados. En estas narrativas intentamos encontrar nuevos hilos conductores de la historia del pasado violento.

Lo dialógico toma en cuenta dos momentos muy significativos para nuestra investigación: 1. *El testimonio y la ética del testimoniante*; y 2. *El Campo: constitutivo de excepción y de representación histórica e identitaria*.

²⁵ Para Agamben, la autoridad del testimoniante radica en lo que dice. En este sentido, su testimonio niega el discurso hegemónico del poder fáctico: medios de comunicación de derecha, la iglesia conservadora y las fuerzas del orden.

Ver, **AGAMBEN Giorgio**

2000. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: pretextos.

²⁶ “Es claro que el concepto tradicional de *verdad* no tiene ninguna función allí donde la palabra no se entiende en absoluto como enunciado acerca de algo, sino que, en cuanto existencia propia, establece y realiza una pretensión en sí misma”.

GADAMER, Hans George

1998. *Arte y verdad de la palabra*. España: Paidós. P. 17.

a.1. El testimonio y la ética del testimoniante.

El testimonio es un corpus cultural, una suma de experiencias vividas a lo largo de un proceso social modelado por un sistema de autoridad y normativo, propios de una entidad política que la constituye. Su significado *ético* y *político* se sustenta en las imágenes simbólicas (e históricas) del contenido textual²⁷ y las posiciones asumidas por el *testimoniante* en el marco de las relaciones de poder (discurso hegemónico vs. discurso del testimoniante). Esta verdad —en tanto memoria y reflexión retrospectiva— adquiere una representación histórica en la medida en que su demanda se constituya en una agenda no solo de interés para los sectores sociales afectados, sino también movilizadora como un tema de interés público para los grupos de poder político.

Según Randall (1992), el deseo del testimoniante es narrar una verdad negada, hacer público la voz de aquellos que participaron en eventos traumáticos del pasado. “Su deseo es desmontar una historia hegemónica, a la vez que desea construir otra historia que llegue a ser hegemónica”.²⁸ En este sentido, “olvidar la relación que tiene el testimonio con la realidad es negar su proyecto político y la denuncia social inherente que tiene desde su nacimiento”.²⁹ Por tanto, “el principio constitutivo del testimonio es expresar la problemática de la colectividad en el mundo moderno en forma de experiencias de los que no tienen voz”.³⁰ Se trata darles voz a quienes participaron en la historia (del conflicto) sin concurrir en su interpretación.

En nuestra investigación esta *verdad* interesa en tanto el testimonio de los afectados da luz a una versión histórica (manifiesta y comprobada) de los hechos ocurridos en el contexto de la violencia en las comunidades de Tíclacayán que se enmarca en dos

²⁷ Al decir de Portocarrero, “entramar los hechos en una narrativa comprensiva, implica relacionar hechos que hasta antes estaban olvidados o desconectados entre sí”. Entonces, esta memoria puede abrirnos hacia la libertad y reconciliarnos entre sí.

Ver, PORTOCARRERO Gonzalo.

2011. *Perplejidades de la memoria*. Blog en la Web.

²⁸ RANDALL, Margaret

1992. “¿Qué es y cómo se hace un testimonio?”. En *Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima, N° 32. P. 34.

²⁹ TOBÓN, Natalia

2008. *La realidad y la ficción del testimoniante*. Bogotá: Universidad de los Andes. P. 58.

³⁰ ORTIZ, Lucía

1997. *Voces de la violencia: narrativa testimonial en Colombia*. Guadalajara. P.1.

momentos históricos muy significativos: *por un lado*, tenemos al proceso de recuperación de las tierras, la diferenciación social y el conflicto al interior de las comunidades que se desarrolla entre 1963 a 1983; *por otro lado*, tenemos la incursión de Sendero Luminoso y el ejército a las comunidades, los asesinatos y las desapariciones cometidas por estos grupos entre los años de 1984 a 1991. Como resultado de estos hechos a principios del siglo XXI los familiares de las víctimas retornan a dichas comunidades para emprender las batallas por la recuperación pública de la memoria del pasado.

En este sentido, lo que buscamos en los afectados (testimoniante) es situar en el dominio público *su ética testimonial* como un significado *ético* y *político*³¹ de las desapariciones y los asesinatos³² de sus parientes en sus comunidades de origen. Que los afectados sientan que su historia sobre los hechos del pasado pueda ser parte del debate público. Esta perspectiva procurará corroborar de que casi ningún principio ético –sobre los hechos del conflicto armado interno en el Perú— que nuestro tiempo ha creído poder reconocer como válidos ha soportado la prueba decisiva del testificante. En esta parte debemos decir que el compromiso político del Estado en el tema de derechos humanos aún está desvinculado de los gestos de reconocimiento de la verdad narrada por la población afectada. Estas acciones ponen en evidencia que el Estado al negar un proceso histórico documentado³³ y hecho público, niega también las fracturas sociales y formas de exclusión que produjeron las condiciones estructurales del conflicto armado y del poder autocrático.

³¹ *Lo ético*, se entiende como el compromiso del testificante de poner en el conocimiento público lo que dice sobre los hechos del pasado. Estos eventos son considerados como una verdad única que canaliza el pasado al presente. Mientras que *lo político* es la posibilidad de emprender una batalla por la justicia en torno a los crímenes perpetrados por Sendero Luminoso y el ejército en contra de comuneros de las comunidades de Tíclacayán. De esta forma definir las formas de reparación a los afectados.

³² La CVR toma en cuenta que “la comunidad internacional reconoce la existencia de un núcleo inderogable de derechos de la persona humana, establecido por normas imperativas de Derecho Internacional de Derechos Humanos del Derecho Internacional Humanitario, o del Derecho Penal Internacional. Este núcleo inderogable de derechos deriva y se funda en la dignidad de la persona humana”. Informe de la CVR, Capítulo Dimensión Jurídica. Pág. 196.

³³ Nos referimos concretamente a las evidencias que traslucen las narrativas de la literatura peruana y lo expresado en el informe de la CVR. Estos contenidos son asumidos como argumento jurídico por los organismos de derechos humanos para judicializar los crímenes de lesa humanidad, perpetrados por las fuerzas del orden y sendero luminoso.

Pero, *¿quién es el testimoniante en nuestra investigación?, ¿qué rasgos definen su ética?*. En nuestra investigación el *testimoniante* es el *testigo*³⁴, el sobreviviente que habiendo vivido los traumas de la violencia sobrevive para hacer evidente los hechos más recurrentes de sus heridas. Estas marcas que reprimen su identidad testimonian una desobjetivación; es decir, los crímenes de sus parientes que han presenciado, las torturas, las intimidaciones y el miedo por las que ha atravesado. Por eso es importante “reescribir la historia desde la perspectiva de sus protagonistas más afectados. Estas son voces sobrevivientes que confirman el desarrollo de una historia de violencia y caos político cuyas raíces se encuentran en el pasado”³⁵. Esto requiere ser explicado para acceder a situaciones y modos de pensamientos desconocidos o pobremente entendidos por la *cultura oficial*³⁶.

Los rasgos que definen la *ética del testimoniante* son básicamente dos: *lo constitutivo de su narrativa y la premisa de ser escuchado*. Para esto es importante que el investigador (sujeto comprensivo)³⁷, para quien se narra –desde el lugar de la víctima– asuma los acontecimientos relatados como una versión histórica de los hechos del pasado frente a la postura contaminada de la ética dominante del Estado que niega los crímenes.

En nuestra investigación buscamos hacer del relato un diálogo abierto que ha permitido a nuestros testimoniante ser parte de una postura fundada en la verdad que busca reflexionar sobre los problemas de la responsabilidad política y culpa de los

³⁴ Para Agamben, el testigo es “un tipo de testigo perfecto” porque su obra (el texto narrado) constituye una referencia central que se confronta con el discurso hegemónico del poder dominante. Ibid. P. 255.

³⁵ ORTIZ, Lucía
1998. “Pasado y presente de la violencia en las crónicas de Alfredo Molano”. En *Meeting of the Latin American Association*. Chicago: Setiembre. P.7.

³⁶ Según Sklodowska, “el testimonio sigue siendo un discurso de élite, si bien comprometidas con la causa de la democratización, y su consagración y difusión dependen de todo un aparato institucional letrado que es capaz de acomodar la voz del *otro subalterno*”.

SKLODOWSKA, Elzbieta
1992. *Testimonio Hispanoamericano: historia, teoría y poética*. New York: Peter PLang Publishing. P.86.

³⁷ El sujeto comprensivo es aquel que oye pacientemente la narrativa del testimoniante. Su propósito es construir un saber interpretativo del texto narrado, donde aparecen percepciones del investigador/escritor, con lo cual impregna al relato su esencia como autor. En esta versión teórica el investigador rememora los eventos más importantes del suceso, resaltando realidades que no eran evidentes y aparecían como invisibles.

hechos de violencia en lugar de asumir públicamente discursos justificatorios. En este sentido, la narratividad de esta memoria nos ayuda acceder al pasado, a la comprensión y la transmisión de los hechos de violencia en las comunidades de Tíclacayán. Entonces es importante que nuestros testigos representen lo inenarrable, de manera que puedan canalizar su sufrimiento. En este sentido, los testimoniantes testimonien la verdad sobre las desapariciones y asesinatos extrajudiciales. En fin, lo que buscamos es defender la experiencia de los sobrevivientes como un saber que permita aproximarnos a una verdad que revele hechos significativos de los conflictos del pasado. En este sentido, se haga justicia, se dignifique³⁸ el nombre de las víctimas y desarrollen su vida con normalidad.

No se trata de construir una verdad sobre otra verdad, se trata más bien de aproximarnos a la realidad histórica de los hechos del pasado en estas comunidades campesinas. Esto puede tener sus *sesgos*³⁹, pero la experiencia práctica del testimoniante es un saber que nos ayudará a reconstruir reflexivamente el pasado para explicar los problemas que implica la recuperación pública de la memoria en las comunidades rurales de Tíclacayán.

El testimonio puede deducir *qué sabe y qué no sabe* el testimoniante del pasado, pues su relato pudo haber obviado aquello de lo difícil que es narrar eventos traumáticos. Esto no significa que la reconstrucción de la historia se hace imposible, esto podrá ser en la medida que nos apoyemos de los enunciados más significativos y recurrentes del testimonio. Al decir de Pilar Calveiro (2006) el testimonio se exhibe como “fragmentario”.

³⁸ Según Rawls, “*La dignidad*, hace referencia al valor inherente al ser humano en cuanto ser racional, dotado de libertad y poder creador, pues las personas pueden modelar y mejorar sus vidas mediante la toma de decisiones y el ejercicio de su libertad.

RAWLS John

2001. *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. España: Paidós.

³⁹ Es que según Sklodowska (1992) “lo relatado por los testimoniantes no es fiel a la realidad; los testimoniantes interpretan su propia realidad, y ésta luego será reinterpretada por el testimonialista”.

NANCE, Kimberly

2006. *Puede la Literatura promover la Justicia*. University Press. P. 103.

Por eso es importante saber que “la suma de testimonios permite identificar algunos ejes que los conectan entre sí evidenciando su veracidad, su confiabilidad”⁴⁰.

Los testimonios son asumidos en nuestra investigación como una aproximación⁴¹ al entendimiento de los hechos del pasado en las comunidades en estudio. Por tanto pretendemos encontrar imágenes significativas que representan el contenido testimonial como experiencias concretas. Estas deben ser consideradas como horizontes del sentido narrativo y como un acto de desenterrar recuerdos de los hablantes. Claro está, ningún testimonio puede ser interpretado fuera de su contexto de producción y de las dimensiones políticas en que se sitúa el fenómeno estudiado.

a.2. El campo: en tanto *constitutivo de excepción y de representación histórica e identitaria*.

Para desarrollar este tema recurrimos a la *teoría del campo*, elemento central en la obra de Bordieu. Para él *el campo* “es un espacio dinámico y estructurado, conformado por puestos jerarquizados y reglas de juego propias; es decir, en calidad de sistema integral de posiciones, donde los agentes sociales se relacionan de manera permanente y dinámica”⁴². En el campo se establecen competencias por la posesión del poder. Muchas veces la competencia es conflictiva, se trata de defender la posición que se ocupa y aspirar a monopolizarla. En este contexto el poder está referido a la posesión de un bien cultural que Bourdieu denomina “capital simbólico”, cuya posesión constituye el fundamento de la autoridad y la dominación. Conservar este orden implica para el competidor haber adoptado estrategias culturales –conocimientos aprehendidos recurrentemente en el tiempo y espacio— que permitan la dinámica y el consenso con sus competidores. Sin embargo, esta

⁴⁰ Ver, CALVEIRO Pilar

2006. *Testimonio y memoria en el relato histórico. Acta Poética*. Argentina, N° 27.

⁴¹ Para Igoa, “los relatos son metarrepresentaciones del mundo, representación de otra representación”.

Ver, IGOA Juan Manuel

2004. *Memoria y Relato*. España.

⁴² TÉLLEZ IREGUI, Gustavo

2002. *Conceptos básicos y construcciones socioeducativa. Universidad Pedagógica Nacional*. Colombia. p. 65.

dinámica puede generar antagonismos y tender hacia la ruptura y la discontinuidad del campo. Los detractores cuestionan las relaciones de dominación que ejercen los “consagrados”⁴³ debido a que monopolizan el capital simbólico, el bien cultural que predomina en el campo.

El campo, constitutivo de la representación histórica e identitaria.

Estas manifestaciones públicas confirman, en los comuneros de la comunidad campesina de Tíclacayán, su capacidad de *agencia* que fue importante en la lucha por la recuperación de sus tierras –poseionadas por la Hacienda Algolán— entre los años de 1963 a 1968. Esta “vocación política”, permite, además, a los comuneros de esta comunidad reafirmar el *sentido de pertenencia* al lugar de origen. Se trata, entonces, de exigir al Estado la exhumación de las fosas comunes para sepultar cristianamente a las víctimas, promover la repoblación y el desarrollo de las comunidades con apoyo de los comuneros que migraron hacia Huánuco, Huancayo y Lima y restituirle la identidad a la comunidad, y pase a ser un espacio viable para la vida y el desarrollo social. Entonces, debemos decir que el sentido de pertenencia, la necesidad y capacidad de interacción, son el núcleo de la condición humana. Al respecto Jelin (2002) considera que las sociedades humanas están ancladas en el diálogo y la interacción con sus pares, con otros, dentro de un espacio común de significados compartidos. Justamente, el diálogo entre los afectados y el Estado en torno a la representación de la verdad importa para asegurar que estamos todavía en el ámbito de lo *humano*, pero la negación de su ejercicio en lo público por los intereses de las élites de poder político sería *una señal de deshumanización*, una posición autoritaria que frena el pacto social, que es importante en un escenario democrático.

En nuestra investigación, este campo está referido a la comunidad campesina de Tíclacayán y los anexos de Sunec, Yanacachi, Pucurhuay y Yanapampa del distrito del Tíclacayán como espacio de representación histórica e identitaria, de comuneros

⁴³ *Los consagrados* son quienes han acumulado mayor capital específico y ostentan el poder de definir la legitimidad como la clasificación de valores y gustos estéticos legítimos. TÉLLEZ Gustavo. Ob.Cit. P. 69.

que hicieron evidente su capacidad de agencia y los vínculos de unidad comunal en el proceso de recuperación de sus tierras acontecidas entre los años de 1963 y 1968. Este proceso da confianza a los comuneros, que a principios de 1970 logran abrirse económicamente hacia mercados regionales de Cerro de Pasco y Lima con sus productos agropecuarios. Pero el despegue económico resulta ser más un sector de familias, mientras que la mayoría social no logra prosperar. Si bien la competencia en el mercado se sostenía en la capacidad de redes de amistad y comunicación desarrollada por los hijos de las familias emergentes educadas en la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión de Cerro de Pasco, este capital simbólico es un poder deseado por la población no emergente que intenta poseerlo pero los medios económicos son insuficientes. Los que despegan económicamente buscan mantener este poder invirtiendo en la educación de sus hijos para que al término de su educación apoye a la empresa económica familiar.

Por consiguiente, la diferenciación genera discrepancias entre comuneros, que concluye –a principios de 1980— en conflictos internos de la comunidad. En efecto, la envidia y la desconfianza se imponen antes que la unidad comunal, entonces se genera el caos y la ingobernabilidad en estos espacios.

Sin embargo, los aprendizajes políticos que fue vital en la lucha por la recuperación de sus tierras –posesionadas por la Hacienda Algolán— entre los años de 1963 a 1968, ayuda a que los comuneros post violencia política luchen por reafirmar el *sentido de pertenencia* al lugar de origen. Los comuneros que migraron retornan para exigir al Estado la exhumación de las fosas comunes en que fueron enterrados sus parientes, y de esa manera darle cristiana sepultura. En su regreso, promueven también la repoblación y el desarrollo de la comunidad con apoyo de los comuneros que se quedaron, y de esta manera restituir la identidad comunal, y pase a ser un espacio viable para la vida y el desarrollo social. Entonces, debemos decir que el sentido de pertenencia, la necesidad y capacidad de interacción, en la comunidad de Tlacayán se constituye en el núcleo de la condición humana. Al respecto Jelin (2002) considera que las sociedades humanas están ancladas en el diálogo y la interacción con sus pares, con otros, dentro de un espacio común de significados

compartidos. Justamente, el diálogo entre los afectados y el Estado en torno a la representación de la verdad importa para asegurar que estamos todavía en el ámbito de lo *humano*, pero la negación de su ejercicio en lo público por los intereses de las élites de poder político sería *una señal de deshumanización*, una posición autoritaria que frena el pacto social, que es importante en un escenario democrático.

El campo, constitutivo de excepción (en cuanto espacio de suspensión del estado de derecho).

En su definición voy a referirme a la perspectiva teórica de Agamben⁴⁴, para quien *el campo de excepción* es el lugar en el cual se hizo realidad la más absoluta condición humana que jamás se haya dado sobre la tierra. Con esta perspectiva Agamben hace referencia lo sucedido en el campo de concentración de Auschwitz, donde fueron asesinados en masa los judíos (ancianos, mujeres, niños) enviándolos a la cámara de gas, disposición que fuera asumida por Hitler en 1943. Esta política significó que en un contexto de guerra interna, donde la violencia era cosa de todos los días, la *solución final nazi* fue aplicar “*el derecho de la víctima a una muerte sin dolor*”. En sus estudios sobre esta realidad, De La Escalera⁴⁵ explica que la solución mediante la cámara de gas era menos violenta –un asunto de salud pública— que disparar de frente a los judíos. Para el Stalinismo, en cambio, la idea de liberarse de las clases reaccionarias asesinandolos, y por otro lado, educando al pueblo, sería posible el forjamiento de la sociedad comunista.

Nuestra investigación está orientada en esta definición. Por tanto, el *campo de excepción* en la investigación que realizamos sería el espacio –las comunidades campesinas en mención, en tanto espacio suspendido de la protección jurídica en el período del conflicto interno— en el que se generan las torturas, desapariciones forzadas y los asesinatos perpetrados por Sendero Luminoso y el Ejército contra los comuneros de las comunidades campesina de Ticslacayán, acción que se sitúa por

⁴⁴ AGAMBEN Giorgio 2000. Ob.Cit.

⁴⁵ DE LA ESCALERA, Martínez
2000. *La mecánica del Genocidio, mentira y banalidad del mal. Instituto de Investigaciones filosóficas. México: UNAM.*

fuera del ordenamiento jurídico formal. Por tanto, este espacio en el que se generan las atrocidades, es el espacio constitutivo de la excepcionalidad en tanto queda excluida la norma jurídica para dar paso al *estado de excepción* que deviene en regla y se impone como estructura institucional y sistema de autoridad en dichas comunidades campesinas. En esta etapa, la excepcionalidad se significa como un orden especial permanente, en el cual las víctimas (asesinado extrajudicialmente) están desprovistas de todo estatuto político y quedan reducidas integralmente a una “vida desnuda”, a la privación de sus derechos ciudadanos. Para Agamben (2000) la excepcionalidad es el dominio del Soberano que decide sobre el valor o desvalor de la vida. En el contexto del conflicto armado los gobiernos de turno suspenden el estado de derecho para quitarle la condición humana al campesino, y de esta manera imponer una legalidad (excepcional) frente a las ejecuciones. Es un contexto donde se desprotege a las personas del marco jurídico para aislarlas de su derecho a la vida, e imponer una autoridad por encima de la legalidad.

La forma de proceder de Sendero Luminoso y el Ejército en la comunidad rural de Ticlacayán y los anexos de Sunec, Yanacachi, Pucurhuay y Yanapampa del distrito del Ticlacayán se sitúa en un contexto de ilegalidad, cuya soberanía busca suspender el derecho a la vida, y quiebra todo “estatuto político”. En efecto, las personas solo tenían derecho a vivir en la medida que acaten las reglas establecidas por estos grupos de poder. Esta cultura señorial comprime la organización comunal a la subalternidad y el respeto a la ideología dominante de los grupos hegemónicos.

b. Lo analítico.

En lo analítico pretendemos situarnos en la reflexión interpretativa de los documentos escritos consultados, así como el análisis comprensivo de la estructura testimonial relatado por los testimoniantes. En este último buscamos fijar el lugar de los comuneros en la historia de los hechos de violencia, y dar legitimidad al *sentido* del contenido testimonial que, sobre este proceso, rememoran los afectados de la comunidad rural de Ticlacayán y los anexos de Sunec, Yanacachi, Pucurhuay y

Yanapampa del distrito del Tíclacayán. Esta *poética*⁴⁶ dice algo sobre la relación entre lo que se dice y el lugar de las víctimas en el contexto del conflicto armado interno.

El sentido de este acontecimiento se constituye en el fundamento evidente de una historia espeluznante y sangrienta vivenciada por la población afectada, que a falta de su dominio público pretende ser confinado en lo privado. Sin embargo cada acontecimiento histórico ilustrado en la voz de la víctima no queda recluso por siempre en lo privado, sino que desborda lo público y proyecta su representación política a través de la narrativa, teniendo como aliado político al investigador. Esta agenda correspondería –según Molano– a la posibilidad de “una política de coalición”⁴⁷, cuya concurrencia pública, de los afectados, se forja como una posibilidad de intermediación política –apoyada por el sujeto comprensivo– para poner en el debate público las memorias de historias olvidadas o reprimidas. Este tipo de proyecto representa una nueva forma de lucha contra el olvido, que busca a través de la relación intelectual (historiador) y el sujeto subalterno (testimoniante) definir nuevas aproximaciones, una nueva forma de dilucidar la estructura de la violencia, especialmente en comunidades rurales, como Tíclacayán y sus nexos, en las que no hay documentación escrita ni fuentes secundarias accesibles, cuyo fin último es poner en el debate público la memoria de estos hechos.

A través de la narrativa pretendemos redescubrir la realidad de las comunidades rurales en estudio, afectadas por la incursión violenta de Sendero Luminoso y las fuerzas del orden. Esta irrupción ha generado en estos ámbitos conflictos internos entre comuneros y la crisis del sentido de la identidad comunal. Siguiendo a Ricoeur (2003) diríamos que esta construcción se hace a partir de la interacción dialógica entre testimoniante y el investigador teniendo como horizonte metodológico el relato histórico, constitutivo de la identidad individual. Esta representación dialógica es el

⁴⁶ Para Tzvetan Todorov, *la poética* es una ciencia que estudia el discurso literario, y apunta a una reflexión científica sobre el discurso literario.

TODOROV Tzvetan

1980. *Literatura y significación*. Argentina: Edit. Planeta.

⁴⁷ MOLANO, Alfredo

1989. *Siguiendo el Corte: relatos de guerra y de tierras*. Colombia: El Áncora Editores.

horizonte sobre el cual se constituye el sentido de la identidad narrativa. La cual se constituye en función de la comprensión del sujeto (experto y testificante). Esta interacción comunicativa es pertinente en tanto permite indagar la verdad de los hechos. Por tanto, el sujeto de la narración es terreno de indagación en la cual "comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida del sujeto. (...) comprender esta historia es hacer el relato de ella"⁴⁸, de hombres y mujeres afectados por la violencia política.

La narración –constitutiva de la propia identidad— es producto del reconocimiento individual, de su historia y la de su comunidad. La afirmación de esta identidad se expresa a través de la experiencia testimonial, esto permite reconocerlo como portador de una verdad, que no es sólo un reconocimiento individual sino colectiva, pues existimos no solo como individuos, sino que nos desarrollamos en una comunidad o al menos en pequeños grupos que nos reconoce, que han sido parte de una historia, de una realidad política.

Con Ricoeur debemos decir que el reconocimiento viene de la identificación a partir de la narración, en cuanto "la dialéctica de la identidad está enfrentada a la alteridad"⁴⁹. El acto de reconocimiento a fin de cuentas es la forma de acceder al yo del testificante, y lo que se le asigne será de lo que viene de mi ejercicio de comprensión de su ser en relación a mí. Sin embargo no todo del otro está dada en lo que dice, hay algo de lo que dice el otro que no está necesariamente simbolizado. Por tanto, no podemos olvidar nuestras propias limitaciones para acceder al yo del otro.

Se trata de emprender el análisis hermenéutico del proceso conversacional (testificante e investigador) y los archivos de las fuentes consultadas (revistas editadas por las comunidades, panfletos senderistas, textos sobre las luchas campesinas y la violencia política).

⁴⁸ RICOEUR, Paul
2003. *Los caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica. P. 42.

⁴⁹ RICOEUR, Paul. Ob. Cit. P. 136.

Esta metodología se abre a dos procesos.

Primer proceso, se realizó en tres momentos:

- Conversación con los principales afectados: esposa, hijos y parientes cercanos⁵⁰:
 - Afectados, familiares de víctimas asesinados por Sendero Luminoso.
 - Afectados, familiares de víctimas asesinados por el Ejército.
- Conversación con ex dirigentes comuneros que participaron en el proceso de recuperación de tierras (1960 y 1970).
- Conversación con ex dirigentes comuneros y militantes de partidos políticos de izquierda que radican en la comunidad y los que migraron a Huánuco, Huancayo y Lima.

Segundo proceso:

- Participamos (como observador y ponente) en eventos políticos y culturales sobre la memoria, promovidos por la *organización de afectados de la comunidad de Ticlacayán*.

En América Latina, África, Asia y Europa, la violencia propiciada por regímenes dictatoriales, guerras civiles, terrorismo e invasiones han dejado vestigios de duelos y sufrimientos imborrables. Pero la asunción al poder de gobiernos democráticos, apoyados por organizaciones de la sociedad civil, busca establecer la verdad sobre los crímenes perpetrados. En este proceso los familiares de las víctimas han exigido al Estado que esclarezcan las causas que originaron los genocidios, crímenes de lesa humanidad, tortura, ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas de sus parientes, de esta manera reconozca públicamente su dolor y el largo proceso de duelo. En este contexto, en más de 30 países del mundo los Estados han creado Comisiones de Verdad para indagar en los hechos del pasado violaciones a los

⁵⁰ En el año de 2009 y 2010 recopilamos alrededor de 10 testimonios de familiares, testigos directos de las torturas, desapariciones y ejecuciones de sus parientes y paisanos.

derechos humanos. El informe final, presentado por estas comisiones, formula recomendaciones y medidas de reparación y prevención, para que no se repitan atentados a la dignidad humana

En este sentido, en los espacios en que la guerra interna tuvo muchas repercusiones, la lucha por la reconstrucción de la historia de la violencia se hace necesaria para establecer compromisos cívicos de *no atender* contra los miembros que habitamos en una colectividad, o residen fuera de ella.

Las investigaciones sobre el conflicto armado interno, el autoritarismo militar y terrorista y las perspectivas sobre las memorias de la violencia política, así como horizontes teóricos sobre las narrativas del testificante, desarrolladas en este capítulo, contribuyen al análisis de la incursión de Sendero Luminoso y miembros del Ejército a la comunidad campesina de Tíclacayán, y la “agenda” de la recuperación de la memoria elaborada por la organización de afectados (familiares de las víctimas) de la comunidad campesina de Tíclacayán, Cerro de Pasco. Los estudios realizados sobre la perspectiva del autoritarismo y las dictaduras militares en zonas de conflicto armado interno consideran que este régimen desconoce la humanidad y el derecho del otro. En efecto, el comportamiento autoritario de Sendero Luminoso y las fuerzas del orden en la comunidad campesina de Tíclacayán, Cerro de Pasco, obedece a una política que no reconoce a las víctimas y su entorno. Están restringidos a ejercer sus derechos. Esta verdad narrada por los testificantes no es tomada en cuenta por la clase política dirigente, pretenden dejar las cosas como están y *denigran* toda verdad que no esté en armonía con la “historia oficial” que promueven. Debido a esto en el año del 2005, los comuneros afectados de esta comunidad construyen una “agenda” de la memoria, basada en tres eventos: *misa* y *romería* al cementerio general en honor a los asesinados y desaparecidos durante la guerra interna, *fiesta* y *misa* en devoción a San Pedro y San Pablo y el *banquete comunal* para reunir a todos los comuneros. Este acontecimiento, en que se descarta la exclusión y la elitización de la fiesta, se desarrolla el 29 de junio de cada año, en la festividad religiosa de San Pedro y San Pablo.

Indudablemente, la fiesta patronal se constituye en una *plataforma* simbólica. Efectivamente, las danzas que se representan en este escenario se definen como un «deber de la memoria». La idea es –según los comuneros– que solo recordando y teniendo una política activa en relación con el pasado, y una agenda elaborada en torno a la fiesta patronal San Pedro y San Pablo, pueden aproximarse al diálogo y convivir nuevamente como una sola familia, sin resentimientos ni represalias, de esta manera intentan consumir el duelo y recuperar la confianza entre ellos. Queda claro, que el encuentro dialógico entre los familiares de las víctimas –en esta comunidad campesina– abre el camino a confrontarse con la verdad, horizonte que les permite reconstruir la unidad comunal y reconciliarse con paisanos y parientes que de alguna u otra forma colaboraron, unos con Sendero Luminoso, y otros con los miembros del Ejército. En este contexto, los comuneros establecen el pacto de «recordar pero sin rencor», «de memoria sin odio», una medida determinante para reafirmar la unidad comunal. En efecto, la solución a sus heridas no estaba en la venganza, porque los divide, por eso eligen olvidar el pasado, pues vivir en comunidad fortalece el sentido de pertenencia, su familiaridad y la confianza entre comuneros.

En nuestra investigación buscamos hacer del relato –testimonial del afectado– un diálogo abierto sobre una postura que está fundada en la verdad como un saber que permita aproximarnos significativamente a los hechos históricos del pasado violento. Esta verdad permita construir un futuro mejor, no solo a los comuneros de la comunidad campesina de Tíclacayán, sino también a la población en general, que vivió periodos de violencia. Asimismo, este horizonte político ayude a mejorar el respeto a la vida y la *dignidad de las personas*.

CAPÍTULO II:

La Agenda de la Recuperación de la Memoria en la Comunidad Rural de Ticolacayán.

- ❖ Restablecimiento de la paz y elección de nuevas autoridades en la comunidad campesina de Ticolacayán.
- ❖ Retorno de los afectados por la violencia política a la comunidad campesina de Ticolacayán.
- ❖ Las narrativas en el proceso de la recuperación de la memoria
- ❖ La fiesta patronal San Pedro y San Pablo y el diálogo sobre la memoria en la comunidad campesina de Ticolacayán:
 - La “agenda de la memoria” y la organización de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo
 - La diferenciación social en la fiesta patronal San Pedro y San Pablo.

Este capítulo está centrado principalmente en el *sentido y significado* de las narrativas, sobre las cuales, los afectados directos, construyen *las memorias* en torno a las torturas, desapariciones y ejecuciones extrajudiciales⁵¹ perpetradas entre los años de 1984 a 1991 por *Sendero Luminoso* y *el Ejército* contra sus parientes en la comunidad rural de Tíclacayán y sus anexos, zona norte de Cerro de Pasco. No obstante, los afectados encuentran dificultades al momento de concebir el significado sobre los cuáles debe construirse las memorias del pasado violento. Efectivamente, en la reconstrucción de los hechos del conflicto hay historias e interpretaciones que tienen contenidos distintos. Esta lectura es –según Jelin (2002)— un espacio de lucha política acerca del *sentido* de lo ocurrido y de la memoria misma.

Por tanto, en la construcción de estas memorias los afectados establecen --desde su posición de víctima (tanto de *Sendero luminoso*, así como del *Ejército*)— dos narrativas bien marcadas: **1.** *exigir al Estado la acusación legal contra los responsables (militares)* de las desapariciones de sus parientes, y **2.** *anular las acusaciones a los comuneros que colaboraron con sendero luminoso* en el asesinato de sus familiares, pues lo que se pretende es fortalecer la identidad comunal.

Si bien esta representación los diferencia, pero buscan articularse –para encontrar un equilibrio— a partir de ciertas prácticas, ceremonias y rituales, promovidas por ellos en torno a la fiesta patronal San Pedro y San Pablo celebrada el 29 de Junio de cada año. Esta festividad se constituye en una «plataforma simbólica», en tanto permite a los afectados aperturar el diálogo sobre la memoria, y a su vez superar en lo posible sus diferencias e intentar recuperar los lazos de la unidad comunal. A continuación precisamos estas ideas.

⁵¹ En cumplimiento de su mandato la **Comisión de la Verdad y Reconciliación** considera imprescindible, para la calificación de ciertos **actos** –como las *desapariciones forzadas, torturas, asesinatos extrajudiciales*— como **crímenes y violación a los derechos humanos**. Su aplicación es concurrente al **Derecho Internacional de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario**. El Estado peruano al haber suscrito dichos ordenamientos jurídicos debe hacer cumplir cabalmente. Ver, **Informe de la CVR. Capítulo Dimensión Jurídica de los Hechos**.

2.1. Restablecimiento de la paz y elección de nuevas autoridades en la comunidad campesina de Ticlacayán.

En marzo de 2001, profesores, apoyados por el Alcalde y regidores de la municipalidad distrital de Ticlacayán, convocan a los comuneros a una asamblea para tratar la agenda de reconstitución de la organización comunal y la convocatoria a elecciones de autoridades.

En el libro de actas, se refiere, “...los participantes, la mayoría de comuneros, que asistieron a la asamblea comunal, aprueban la agenda para lo cual fueron convocados, y deciden apoyar las elecciones de nuevas autoridades en la comunidad”⁵².

Entre los concurrentes se hallan comuneros que migraron a Lima, Huancayo y Huánuco, y aquellos que se quedaron en la comunidad. En la asamblea aprueban la agenda para lo cual fueron convocados. Esta decisión exhorta a que los comuneros migrantes retornen a la comunidad y ayuden en esta acción política. Éstos, alentados por la convocatoria se comprometen apoyar en la reconstrucción de la comunidad. Esta oportunidad es propicia, pues mejora la asistencia de alumnos a las escuelas y los comuneros deciden residir con mayor frecuencia en la comunidad. Asimismo, el alcalde del distrito se propone a gestionar mejoras de la vía de comunicación que une a la comunidad con la carretera central, así como construir una nueva infraestructura de la escuela y canchas deportivas para la recreación de niños y jóvenes.

Los comuneros de Ticlacayán asisten a las urnas para elegir nuevas autoridades. La elección sigue los principios de una democracia electoral liberal con la participación de candidatos, planes de gobierno y campaña electoral. La misma que es procesada por la ODPE (Organización Departamental de Proceso Electoral, sede Cerro de Pasco), y tiene como veedores a la Municipalidad distrital de Ticlacayán y al colectivo de docentes de escuelas de la zona. Esta representación

⁵² Comunidad Campesina de Ticlacayán
2001 *Libro de actas*. Marzo. Ticlacayán, folio 3.

electoral se caracteriza por ser un proceso electoral democrático que convoca a la asistencia mayoritaria (y obligatoria) de la población para designar a la autoridad comunal mediante el voto secreto.

Este evento no distorsiona el sentido de representatividad en la comunidad, sino la enriquece, e involucra a nuevos actores en el proceso de elección a los representantes de la organización comunal. En Tlilacayán, nunca antes la ODPE había participado en la elección de su autoridad comunal, tampoco la Municipalidad del distrito y docentes se involucraron directamente en acciones de la comunidad. Para los comuneros este proceso político ayuda a que el Estado esté pendiente de la pacificación y del retorno del orden institucional en esta comunidad, de manera que la comunidad vuelva a la tranquilidad, y los comuneros a una vida normal y cotidiana.

Siguiendo a Huber⁵³ podemos decir que más allá de los efectos positivos o negativos que estas elecciones puedan tener, se trata de una nueva forma de hacer política a escala local, resultado tanto de la evolución de la sociedad peruana como del sistema de incentivos que propone implícitamente la legislación vigente, así como el interés de jóvenes profesionales que reivindican –en Tlilacayán– la idea de comunidad como perspectiva de *unidad*.

El gobierno de los dirigentes, según ley (comunidades campesinas) y estatuto de la comunidad, es por un período de dos años, etapa en que los ganadores intentan cumplir con las expectativas de desarrollo de la comunidad. Este régimen de gobierno reemplaza a la *democracia comunal directa*, que regía en la comunidad de Tlilacayán (y anexos) desde 1950 hasta 1983, la misma que es interrumpida con la incursión de Sendero Luminoso y el Ejército (1984-1991). La característica electoral de la *democracia comunal directa* consistía en elegir a sus autoridades mediante el voto directo, a mano alzada. El candidato debía ser una persona con experiencia de liderazgo en trabajo comunal (faenas), convocatorias a asambleas

⁵³ LUGWIG Huber y Otros
2011. *Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo*. Lima: IEP, Documento de Trabajo, N° 166.

comunales y defensa del territorio comunal. Además de esto, debía conocer la historia de la comunidad y el sentido de las luchas por la recuperación de tierras, proceso que –según refieren los comuneros– ayudó a fortalecer los lazos de la unidad comunal.

En las nuevas elecciones estas características prevalecerán en el candidato a ser elegido, pero su liderazgo y el reconocimiento legal –de una entidad del Estado como la ODPE– trascienden más allá de lo comunal, le permite establecer acuerdos, *primero*, con el municipio local para resolver el problema del saneamiento legal de sus propiedades, y *segundo* con la empresa minera Atacocha –quien había invadido sus tierras para el derrame de relave– para llegar a acuerdos que sean sostenibles para la comunidad, como emplear como obrero y técnicos a los comuneros, e indemnizar a la comunidad por daños cometidos por el arrojado de relaves.

Definitivamente, “...la directiva comunal aparecerá indirectamente como parte de la definición de la comunidad. La capacidad de solucionar conflictos es una de sus funciones características y necesarias de esta y una de las razones de su existencia. (...) no hay comunidad sin propiedad colectiva y sin reconocimiento estatal, pero tampoco sin dirigencia y sin liderazgo, pues este desempeña un papel importante en la naturaleza del ejercicio del gobierno comunal”⁵⁴.

Por tanto, las autoridades comunales elegidas en este proceso electoral (marzo de 2001) tienen como propósito reconstituir la organización comunal, de esta forma fortalecer la unidad comunal desarticulada por la violencia política y promover el retorno (temporal o definitivo) de los comuneros que migraron después del conflicto. El primer presidente comunal en esta etapa es Juan Matos Rímac, acompañan en el cargo Godofredo Calzada Rímac y Wilfredo Ángel Meza. Éstos reconstituyen la organización comunal aperturando un nuevo libro de padrón para

⁵⁴ DIEZ HURTADO, Alejandro
2007. “Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios”. En CASTILLO Pedro y Otros. *Qué sabemos de las comunidades campesinas*. Lima: Centro de Estudios sociales, Comunidad y Desarrollo ALLPA. P. 155.

la inscripción de comuneros residentes en la comunidad. Se proponen, asimismo, incluir a comuneros que migraron hacia las ciudades de Huánuco, Huancayo y Lima. En efecto, recorren estos lugares para registrarlos y trabajar de la mano con ellos en el desarrollo de la comunidad.

Estamos hablando de dirigentes con una trayectoria política muy importante. Juan Matos es profesor egresado de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión. Él integra la segunda escuela política (1979) promovida, nuevamente, en la comunidad de Tíclacayán por Teófilo Rímac Capcha. En 1984 es cooptado –al igual que Wilfredo Ángel Meza y Godofredo Calzada Rímac— por Sendero Luminoso para hacerse responsable de la escuela de adoctrinamiento con hijos (menores) de comuneros. Los tres fueron educados en un entorno familiar donde las ideas de izquierda fluían en las conversaciones que promovían sus tíos y padres. Son descendientes de las familias Meza y Rímac, cuya parentela está ligada a la experiencia de la lucha campesina por la recuperación de tierras, teniendo como referente a su tío Teófilo Rímac Capcha. Él buscaba en los jóvenes el cambio generacional en el liderazgo comunal. Precisamente, esta formación política les sirve (a los tres) en el 2001 para movilizar a la población a las urnas, y ser elegidos legítimamente como autoridades en votación secreta.

Para Alejandro Diez, “...la dirigencia comunal sería el locus de la reconstrucción del equilibrio y se constituiría en el punto nodal de la política comunal”⁵⁵. De su liderazgo y personalidad depende en gran medida el buen funcionamiento de la comunidad post violencia política.

La dirigencia en esta nueva busca, a través del diálogo, recuperar la confianza y el lazo entre los comuneros. En efecto, los primeros dos años (2001 a 2003) del nuevo gobierno comunal fueron importantes.

⁵⁵ DIEZ HURTADO, Alejandro. Ob. Cit. P. 121.

Algunos de estos eventos, que fueron trascendentes son:

- ❖ Restituyen la organización de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo el día 29 y 30 de junio, declarado días de reposo, júbilo y conmemoración. La aparición de los santos en la comunidad renuevan su fe católica, e inicia la realización de un conjunto de actividades religiosas, como: la construcción de la iglesia matriz, la celebración de la misa los días domingos y los sacramentos (comunión, confirmación y matrimonio), el adviento y la semana santa, la conmemoración central de los santos en su día el 29 de junio, procesión de señor de los milagros, y el anuncio del nacimiento de Jesús y la llegada de la navidad.
- ❖ Emprenden una intensa tarea de reconstitución de la organización comunal, diseñando un nuevo estatuto y abriendo el padrón para reinscribir a los comuneros
- ❖ Realizan convenios con la municipalidad distrital de Ticsacayán para formalizar la legalización de las tierras posesionadas por la comunidad. Esta posibilidad le permite a los comuneros tramitar el título de propiedad de sus posesiones (casas, tierras de cultivo) ante el registro público.

En esta nueva etapa, los dirigentes (ex colaboradores de Sendero Luminoso) tuvieron que dejar de lado las hostilidades hacia la religiosidad –que expresaron drásticamente en el contexto de la violencia, al negar la celebración de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo. En su decisión de apoyar la conmemoración apostólica en la comunidad, prima la devoción hacia los santos, que con fervor expresaban la mayoría de los comuneros.

Evidentemente, “...todo proceso de cambio legal y de implementación de nuevas medidas –post violencia política en la comunidad de Ticsacayán— produce un periodo de ajuste sobre el pasado...”⁵⁶. La intervención del municipio en materia de formalización de la propiedad ha reivindicado derechos a favor de los comuneros. Por cierto, los comuneros admiten ser “poseSIONARIOS” o

⁵⁶ DIEZ HURTADO, Alejandro
2003. “Interculturalidad y Comunidades: Propiedad Colectiva y Propiedad Individual”.
Debate Agrario. Lima diciembre: CEPES, N° 36. P. 80.

“usufructuarios” de sus propiedades a raíz de una serie de luchas y reivindicaciones, proceso de defensa o de recuperación (más no de adquisición) de sus tierras que ha estado por lo general marcado por el conflicto y el litigio con la hacienda Algolán. Esta representación se manifiesta, en la memoria individual y colectiva de los comuneros, como una afirmación de la unidad.

En materia de formalización de sus tierras, en las que residían, habían construido sus casas, y desarrollado actividades económicas, como la crianza de ganados y la siembra de productos agrícolas. Por cierto, legalizar el registro de sus propiedades “...le garantiza derechos de exclusividad de acceso —y garantía de defensa en caso de ser necesario— y que consideran en última instancia refrendado por el Estado. En la lógica de los comuneros el título significa garantía y seguridad en el acceso; por ello, cuanto más títulos y certificados (derechos refrendados) se tengan, mejor”⁵⁷.

De 2002 en adelante, la relación de la organización comunal con la municipalidad del distrito de Ticlacayán le favorece, principalmente, en el asesoramiento técnico de la crianza de ganados ovino y vacuno, así como en la promoción del turismo en Ticlacayán y anexos (Pucurhuay, Sunec, Yanacachi y Yanapampa). Por otro lado, debemos decir que la mayoría de comuneros tenía una vinculación con empresas mineras (Compañías Mineras de Atacocha, Milpo y Animón) donde laboraban. Trabajaban el mayor tiempo del año en estas empresas, y en sus días de descanso retornan a sus comunidades para ayudar a su familia en el pastoreo y mejora de sus ganados. Estas actividades correspondían principalmente a comuneros que radicaban en Ticlacayán y sus anexos, pero aquellos que habían migrado a Huánuco, Huancayo y Lima habían optado por otras actividades.

Según sus actividades los comuneros migrantes se concentran en tres grupos. *Primero*, tenemos a aquellos que laboran como obreros en entidades privadas. *Segundo*, los que laboran en empresas mineras de Atacocha, Milpo, Yauli (La Oroya-Junín), Oyón (Lima sierra) y Trujillo. *Tercero*, los que establecieron

⁵⁷ Ibid. P. 82.

pequeñas empresas familiares de: calzados, ropas, abarrotes. Estas ocupaciones fueron pilares para que los migrantes educaran a sus hijos que salieron de la comunidad con ellos luego de los sucesos de violencia. Efectivamente, los hijos se hicieron profesionales, y por decisión familiar se quedaron a trabajar en los lugares a las que arribaron.

El primer grupo de los migrantes –que vivían en Lima— retorna en su mayoría a la comunidad en junio de 2001. Tienen muchos inconvenientes laborales, y durante su permanencia en la capital no pudieron adaptarse. *El segundo y tercer grupo* retornan temporalmente a la comunidad. Las razones que motivan su regreso son: promover la festividad patronal de San Pedro y San Pablo y reconstruir los hechos del pasado violento. Este último objetivo está asociado al interés de formalizar la denuncia para sancionar a los responsables de los asesinatos y desapariciones de sus parientes. En el siguiente punto desarrollamos estas ideas tratando de dar cuenta sobre el retorno de los comuneros para promover la recuperación pública de la memoria.

2.2. Retorno de los afectados por la violencia política a la comunidad campesina de Tíclacayán.

Alentados por la promoción del retorno, que impulsan las autoridades de la comunidad campesina y la Municipalidad del Distrito de Tíclacayán, los familiares de las víctimas regresan al lugar de origen. Entre los retornantes es posible identificar a dos grupos: *uno*, que regresa para establecerse definitivamente en la comunidad; y el *otro*, que arriba solo en calidad de visitante, y transitoriamente. Ambos grupos están conformados por deudos víctimas de *Sendero Luminoso* y *el Ejército*.

La idea de recuperar la memoria de los hechos del pasado toma fuerza antes del retorno a la comunidad, pues los familiares requerían esclarecer las causas que originaron las desapariciones y los asesinatos de sus parientes, de esta manera

exigir colectivamente la judicialización de los casos para sancionar a los principales responsables. Los promotores son los hijos profesionales que se educaron en Lima, Huánuco y Huancayo, lugares a los que migraron con sus padres y/o otros parientes (tíos, hermanos, primos). Ellos tienen conocimiento del conflicto, no porque sus padres les narraron los hechos, sino porque presenciaron en vivo las torturas, los asesinatos y el arresto de sus familiares propiciados por el Ejército y Sendero Luminoso. Pero desconocen las razones, debido a que en la época de la violencia eran menores de edad (8 a 12 años de edad) y no comprendían el problema en su total dimensión.

Los afectados tienen como propósito esclarecer las desapariciones y los asesinatos de sus parientes, y exigir al Estado que establezca el debido proceso a los responsables. Esta propuesta se hace efectiva en abril del 2001 con la convocatoria a la primera reunión que se realiza en Lima. Asisten a esta cita sus paisanos que radican en Huánuco y Huancayo. En esta reunión acuerdan constituir la *organización de familiares afectados por la violencia política* de Ticsacayán, y empadronar de inmediato a sus integrantes. La organización se constituye con 10 familias afectadas, posteriormente se suman 30 más. Los representantes que lideran esta organización son las familias: Meza, Aranda y Torres⁵⁸.

La organización establece una red de comunicación con sus miembros, y convocan a una segunda reunión en mayo de 2001, ésta se lleva a cabo en Huancayo. Asisten a la convocatoria docentes y dirigentes sindicales (paisanos) que radican en Cerro de Pasco, no concurren los que viven en Ticsacayán. En su mayoría son familiares afectados por el Ejército. Los miembros invitan a los asistentes adherirse a la organización de afectados. Ante tanta cordialidad los concurrentes deciden firmar su filiación. La sesión concluye conviniendo la

⁵⁸ Es preciso subrayar que la élite de poder local estaba conformada por la familia Rímac, Meza, Torres y Salcedo. Gran parte de los miembros de estas familias lideraron acciones importantes en la comunidad campesina de Ticsacayán, entre los más resaltantes tenemos: *la fundación del distrito, y la formalización legal de la organización comunal en la década de 1950, la lucha por la recuperación de tierras entre los años de 1963 y 1968, el dinamismo económico y su relación con los mercados de Cerro de Pasco y Lima, la colaboración con Sendero Luminoso, la reconstitución de la comunidad y la elección de nuevas autoridades, la organización de afectados para recuperar la memoria del pasado y la organización de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo, etc.*

ejecución de jornadas de debate sobre la memoria, la misma que se llevaría a cabo en Huancayo y Cerro de Pasco de 2002 a 2005, una vez por año. En este evento los afectados ponen en debate los hechos traumáticos vividos durante la violencia política, asimismo cuentan su experiencia de migración y estadía en las ciudades. Además de esto concluyen denunciando las desapariciones y asesinatos de sus familiares perpetrados por miembros del Ejército y Sendero Luminoso.

Al decir de Alexia Sanz, "...la memoria, mediante la narración, rescata el tiempo de la acción de la indiferencia y da significado a las cosas "muertas". Al narrar se continúa con el proceso iniciado en el momento en el que la acción tuvo lugar y se crea un mecanismo ininterrumpido de refiguración del acontecimiento narrado, más cuando a relatos orales se refiere"⁵⁹.

Siguiendo esta perspectiva diríamos que los familiares afectados por el Ejército denuncian —en este evento— los hechos en base a pruebas que recogieron momentos en que fueron secuestrados sus parientes. Si bien intentaron formalizar la denuncia antes las instancias judiciales, pero no hubo acuerdo entre los miembros debido a que un grupo de comuneros (hijos) apoyó a Sendero Luminoso. Por tanto denunciar a los miembros del Ejército sabiendo que ellos tenían información sobre estas situaciones es forzar a que el Estado acuse a toda la comunidad de estar implicado en actos de terrorismo o colaborado con Sendero Luminoso.

Este escenario genera las primeras tensiones entre los miembros de la organización, los afectados intentan deshacer la organización en mayo del 2004, pero las reuniones que convocan posteriormente resuelven en conjunto persistir en su lucha.

Por su parte, los que fueron afectados por Sendero Luminoso, tuvieron interés en denunciar los hechos, pero su temor a fragmentar aún más la comunidad los

⁵⁹ SANZ HERNÁNDEZ, Alexia
1998. "Los recuerdos, la memoria colectiva y la historia, cómo un pueblo construye su ayer". *Hojas de Antropología Social*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

retracta, pues entre los autores de los atentados se encuentran parientes y paisanos que pertenecían a este grupo terrorista. Entonces, develar los hechos, hacer evidente que un grupo de comuneros participaron en atentados terroristas, implicaba –según narran los comuneros– hacer público su colaboración con Sendero Luminoso. “Si decían que ese fulano o aquel participó en asesinatos, es previsible que el gobierno involucraba a todos en este asunto, diría que todos somos «terrucos», por eso nadie ha querido decir nada, y no acudir a nadie. Para nosotros importa más llevarnos bien, olvidar lo que ha pasado. La gente decía: *acaso del pasado vamos a vivir*, se vive del presente, pensar en nuestros hijos, en nuestro pueblo, lo que pasó, pasó”⁶⁰.

A pesar de estas dificultades la organización de afectados sigue empeñado en la reconstrucción de la memoria. La perspectiva que siguen no se encamina en el marco de reconstrucción de la memoria que asume la CVR. La tarea que asume la CVR fue, sobre todo, “...contribuir al esclarecimiento por los órganos jurisdiccionales sobre los crímenes y violaciones de los derechos humanos, procurando determinar el paradero y situación de las víctimas, e identificando las presuntas responsabilidades; elaborar propuestas de reparación y dignificación de las víctimas y de sus familiares; recomendar reformas institucionales, legales, educativas y otras; establecer mecanismos de seguimiento de las recomendaciones y sentar bases para el proceso de reconciliación nacional”⁶¹.

Para los afectados de Ticslayán importa, principalmente, reafirmar los lazos de la unidad comunal, que la relación entre los comuneros vuelva a ser afable y próximo. Efectivamente, luego de tantas tensiones, los comuneros establecen una “*agenda*” de la memoria. La cual se instituye el 29 de junio del 2005, teniendo como *plataforma simbólica* a la fiesta patronal San Pedro y San Pablo.

⁶⁰ Américo Meza Salcedo
2012. *El*. Entrevista del 11 de agosto a Víctor Torres Salcedo.

⁶¹ MUJICA, Luis
2004. *ENTRE LA MEMORIA Y LA UTOPIA: Experiencias y perspectivas desde el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*. Lima: PUCP. P. 2.

Efectivamente, el 28 de junio del año 2005, los afectados por acuerdo de sus miembros, viajan de Lima a la comunidad de Tíclacayán para reunirse con autoridades de la comunidad y de la municipalidad del distrito. Esta fecha coincide con la fiesta patronal San Pedro y San Pablo (29 de junio). El mismo día se reúnen con Raúl Rímac Alcalde del Distrito, Juan Matos Presidente de la comunidad de Tíclacayán y Víctor Torres representantes de docentes del distrito.

La sesión se prolonga por tres horas, y concluyen acordando la siguiente **“agenda” (de la memoria)**: realizar una *misa y la romería* al cementerio general el 29 de junio de cada año en homenaje a los desaparecidos y asesinados en la etapa de la violencia política, organizar la *festividad* de San Pedro y San Pablo con el propósito de unificar a la población y promover el *banquete comunal* para compartir la comida preparada por los mayordomos y comprometer a los comuneros —con capacidad económica— en la organización de la fiesta al año siguiente.

Para Paul Connerton, “...la forma cómo las sociedades recuerdan parten también de la división de dos formas de entender la memoria: *la individual*, que en cada presente hay una interpretación desde el pasado, y *la colectiva*, la social en particular sobre la que se legitima determinado orden social. Suponer esto requiere entender que hay un “set” de memorias en cada generación que, sin embargo, es compartido, en la existencia una narrativa implícita que sirva de trasfondo a estas memorias”⁶².

En este proceso, para los comuneros reconstruir la unidad comunal es una perspectiva que es asumida como horizonte de la reconciliación, porque ellos perdieron la confianza entre sí al momento de apoyar, un grupo a Sendero Luminoso, y otro al Ejército. Al decir de Theidon, “...en el norte (de Huanta, Ayacucho), cuando describen el proceso de reincorporación de los arrepentidos, enfatizan que les hacían trabajar con la comunidad y a favor de la misma. Fue una

⁶² CONNERTON, Paul
2007. How societies remember. Cambridge: University Press.

manera de rehabilitar a los ex enemigos y de convertirlos en *runa masinchik*, “gente como nosotros”, “gente con la que trabajamos”⁶³.

Además, la “agenda” de la memoria, en particular la *misa y romería* al cementerio, tiene un significado meritorio para los afectados, porque es “...una ocasión de re-encuentro familiar y social, un rito de paso, pues según sus creencias el espíritu de los fallecidos sigue vivo y necesita compañía”⁶⁴.

Interesa también recuperar la confianza en el paisano, en el pariente. Esto implica aceptarlo nuevamente como miembro de la comunidad, se juntan para volver a compartir experiencias de su vida. Este interés empieza a hacerse más efectiva con la organización de la fiesta patronal que inicia en el mes de agosto (raja leña) y concluye el 1 de julio del año siguiente. Este acontecimiento se prepara con un año de anticipación, compromete –en su organización— a las autoridades del distrito, a la organización comunal y a los hijos migrantes de Ticslayán que residen en Lima, Huánuco y Huancayo. Este último grupo es el principal promotor de la inversión (económica) en la organización de la fiesta, y son los que lograron progresar al salir del lugar de origen desplazado por la violencia política. Su propósito es organizarla para unificar a la comunidad, volver a vivir en familia, sin rencores ni represalia. Más adelante volveremos a este punto.

Por tanto, la reconstrucción de los hechos del pasado violento en Ticslayán pasa por recordar la identidad y el aprecio que le otorgan los afectados a sus parientes, desaparecidos y asesinados extrajudicialmente. Lo importante –para ellos— es restaurar la dignidad de sus muertos, y dejar de estigmatizarlos como senderistas o colaboradores («soplones») del Estado. Por eso le dan mucha importancia a ciertos eventos como: *la misa y romería al cementerio en honor a los desaparecidos y asesinados, la representación de danzas alusivas a la violencia y el banquete comunal*.

⁶³ THEIDON, Kimberly
2004. *Entre prójimos, el conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

⁶⁴ MUJICA, Luis. Ob. Cit. P. 4.

Según Theidon, “...parte de la recuperación colectiva pasa por recrear la vida ritual que da sentido tanto a los años difíciles cuanto a la vida actual. Estuvimos presentes en momentos en los que los adultos celebraron fiestas que no habían festejado en una década. Tenían lágrimas en los ojos e indicaban que “es de todos los abuelos, así era antes”. Parte de la importancia de los rituales se debe justamente al puente que establecieron entre el presente y un pasado que no fue sólo tristeza y violencia política. Permiten la reelaboración de una identidad colectiva no sujeta exclusivamente a la guerra”⁶⁵.

2.3. LAS NARRATIVAS en el proceso de recuperación de la memoria.

Habiendo sido constituida en abril del 2001 la *organización de familiares afectados por la violencia política* de Ticslacayán, e inscrito a sus primeros miembros, sus promotores, hijos de los familiares afectados, deciden incorporar a su colectivo a los paisanos y parientes: docentes que residen en los distritos de Huachón, Yanahuanca y Paucartambo, de la provincia de Cerro de Pasco, y a dirigentes de sindicatos mineros que laboran en los asentamientos mineros de Atacocha, Milpo y Animón, situados en la misma provincia. Su incorporación es fundamental debido a que requerían de su experiencia política --en tanto, dirigentes de sindicatos de docentes y mineros— para fortalecer su organización y darle un sentido (político) a la agenda de la recuperación de la memoria. Importaba exigir al Estado que judicialice los hechos del pasado y procese a los responsables de atentaron contra sus parientes.

A inicios de marzo del 2001, reunidos en la ciudad de Huancayo, resuelven realizar jornadas de debate sobre la memoria priorizando la siguiente agenda:

- analizar los hechos de violencia, sus antecedentes, quiénes fueron las víctimas, las causas y efectos en el desarrollo de la comunidad.

⁶⁵ THEIDON, Kimberly. Ob Cit. P. 153.

- exigir al Estado la judicialización de los asesinatos y desapariciones de sus familiares perpetrados por el Ejército.

Según los organizadores, este evento se llevaría a cabo una vez al año, teniendo como sede la ciudad de Huancayo. Esta jornada se apertura en mayo del 2002. Convocan a los afectados que residen en Ticslacayán, a los que migraron a Lima, Huánuco y Huancayo, y a sus paisanos que laboran como obreros y docentes en las empresas mineras y escuelas de distritos de la provincia de Cerro de Pasco.

En dicho evento –según Julián Meza— los afectados demandan al Estado que “...esclarezca el pasado, lo que hizo el *Ejército*. Queremos que sancionen a los responsables que desaparecieron y torturaron a nuestra familia”⁶⁶.

El debate se realiza con frecuencia hasta marzo del año 2005, a partir de esta etapa tiene dificultades para continuar. El problema principal tiene que ver con que un grupo de sus miembros (aquellos que fueron afectados por Sendero Luminoso) no logra cuajar como parte de la organización. Se considera ajeno a los temas de debate. Protestan porque un sector de la organización priorizan acusaciones principalmente contra los miembros del *Ejército* y dejan de lado los cargos contra los senderistas que también participaron en atentados contra sus familiares. Esta particularidad se debe a que gran parte de la población que apoyó a Sendero Luminoso eran hijos de comuneros. Por tanto, denunciarlos implicaba acusar al pariente o paisano. Por eso deciden declinar en sus acusaciones e insistir que los culpables de los atentados en la comunidad son prioritariamente miembros del Ejército, y no tanto integrantes de Sendero Luminoso.

En la reconstrucción de los hechos del pasado violento es posible encontrar narrativas no compartidas por toda la comunidad, hay historias e interpretaciones que tienen contenidos distintos. En este sentido, los afectados por Sendero

⁶⁶ Américo Meza Salcedo
2011 E2. Entrevista del 12 de abril a Julián Meza.

Luminoso y el Ejército en la comunidad campesina de Tíclacayán tienen lecturas distintas sobre los atentados que fueron perpetrados en su comunidad. Siguiendo a Jelin podríamos decir que esta lectura sobre el pasado es un espacio de lucha política acerca del *sentido* de lo ocurrido y de la memoria misma⁶⁷. No obstante, los afectados de esta comunidad buscan convenir en una historia de los hechos que armonice con intereses que los beneficie colectivamente. Al decir de Halbwachs⁶⁸, para que una memoria se beneficie de la de los demás, es importante que haya concordancia, y suficientes puntos de contacto entre ambas partes, de manera que el recuerdo pueda ser reconstruido sobre una «base común». Lo que el autor quiere decir es que en la reconstrucción de la memoria las víctimas buscan aperturar un proceso de “negociación” en el intento de conciliar memoria colectiva y memorias individuales.

Siguiendo esta perspectiva, nos preguntamos: ¿por qué en la comunidad campesina de Tíclacayán los afectados pactan en torno a las narrativas sobre las cuales debe construirse las memorias de los hechos del pasado?, ¿qué intereses hay detrás de este pacto?, ¿a quiénes beneficia este proceso?.

Analizando los testimonios de nuestros informantes en torno a los hechos del pasado, podemos precisar las siguientes imágenes. Los afectados, --aquellos que apoyaron a Sendero Luminoso y los que colaboraron con el Ejército—, consideraron como un interés común no develar públicamente la participación activa de los dirigentes (docentes de la zona, estudiantes universitarios, comuneros y mineros) en las filas de Sendero Luminoso, y su intervención en los asesinatos y desapariciones de sus parientes, *debido* a que en Tíclacayán los comuneros se consideran una sola familia. Por tanto, acusar a alguien de algún delito es quebrar la unidad familiar y comunal. Para Julián Meza, el sentido de comunidad es muy significativo. Para él: “La comunidad somos todos, nadie es excluido. Aquí todos nos tratamos como familiares. Nadie puede decir quién es el

⁶⁷ JELIN, Elizabeth
2002. Los trabajos de la memoria. Lima: IEP.

⁶⁸ POLLAK, Michael
1989. “MEMORIA, OLVIDO, SILENCIO”. En *Estudios Históricas*. Río de Janeiro, Vol. 2, N° 3. P. 1.

malo y quien es el bueno. En la comunidad todos somos parientes, hemos vivido y seguiremos viviendo como hermanos”⁶⁹.

Este «pacto del silencio» tiene un origen, y está referido a la imagen de Teófilo Rímac Capcha. En efecto, él, y un grupo de dirigentes (docentes, mineros y estudiantes universitarios) miembros de su escuela política (1963) que lideran el proceso de recuperación de tierras entre 1963 y 1968, de la comunidad de Ticlacayán y sus anexos, contra la Hacienda Algolán son considerados figuras célebres de la lucha campesina porque este acontecimiento reafirma los lazos de la unidad comunal y el auge de su economía (agropecuaria) a lo largo de la década de los setenta. Por tanto, --para los comuneros— estos hechos tienen un significado político y social de gran envergadura que impide ponerlos en el sillón de los acusados a estos dirigentes.

Además, Teófilo Rímac era considerado «el maestro», «el que sabe», el líder comunal, el que había forjado en los comuneros la ideología de liberación de la dominación gamonal, que había invadido ilegalmente las tierras comunales.

Los comuneros de Ticlacayán le tenían mucho respeto a Teófilo Rímac, su palabra era «ley». Por tanto, su imagen y su presencia bastaban para apoyarlo en todo lo que se proponía. Precisamente cuando Sendero Luminoso incursiona a Ticlacayán, la comunidad vuelca su apoyo a este grupo creyendo en la representación y el liderazgo de Teófilo Rímac.

Víctor Torres precisa este contexto:

“Teófilo fue un líder muy respetado en la comunidad. Nadie quería verlo fuera de ella. Extrañaban su liderazgo. Nosotros los jóvenes requeríamos su aliento y sus consejos políticos. En la comunidad no cabía la idea de acusar a Teófilo Rímac, y a los dirigentes (mineros, docentes y universitarios) como senderistas. No podíamos decir que ellos son los que asesinaron a los

⁶⁹ Américo Meza Salcedo
2011 E2. Entrevista del 12 de abril a Julián Meza.

paisanos, o que tal o cual comunero fue víctima de ellos. Nadie apoyaba esa idea. Tales cosas solo se conversaban en familia, en casa, pero nadie hablaba públicamente. Él y los que trabajaron con él en lucha campesina contra la hacienda Algolán eran muy valientes al momento de enfrentarse a uno de los actores (los hacendados) que tenía mucho poder, y mucha influencia en el Estado. Teófilo tenían apoyo en la comunidad, la gente lo seguía, eso le daba mucha fuerza. Por eso debemos decir que nadie podía ir en contra de la imagen de Teófilo Rímac Capcha, tampoco de otros que colaboraron con Sendero Luminoso”⁷⁰.

Por tanto, el «pacto del silencio» beneficia principalmente a dos actores: a los familiares de las víctimas y a las víctimas asesinados y desaparecidos extrajudicialmente por Sendero Luminoso y el Ejército. Al primero, porque los afectados no querían que se develara públicamente la participación activa de sus parientes –dirigentes— en la filas de Sendero Luminoso, y que cesara las amenazas contra aquellos comuneros que colaboraron con el Ejército. Estos actos podrían ser evidencias que encaminen al Estado a sostener una acusación contra los parientes de las víctimas, para que ellos afronten una penalidad por los hechos del pasado en Ticlacayán. *Al segundo*, porque los familiares no quisieron que sus parientes asesinados y desaparecidos por Sendero Luminoso y el Ejército sean considerados como activos participantes de la guerra interna y tratados como terroristas. Para ellos importa dignificar a sus víctimas, y resarcir su imagen en la conmemoración a su muerte celebrada –cada año— en la fiesta patronal de 29 de junio en la comunidad de Ticlacayán.

En la fiesta patronal San Pedro y San Pablo de 29 de junio en Ticlacayán la figura de Teófilo es plasmada como una suerte de mesías que trajo unidad y familiaridad entre comuneros, siempre quiso que la comunidad progrese, y los hijos lideren el desarrollo del pueblo. Generaciones posteriores (en este siglo) siguieron su ejemplo de lucha. Actualmente, nuevas generaciones de profesionales que radican

⁷⁰ Américo Meza Salcedo
2011 *EI*. Entrevista del 11 de agosto a Víctor Torres Salcedo.

en la comunidad de Tíclacayán la defienden contra la invasión y la explotación minera, otros tienen una participación activa y gestionan el distrito del mismo nombre.

Por tanto, la imagen de Teófilo Rímac pesó para que los afectados por la violencia terminen «negociando» sobre qué contenido debe construirse la historia del pasado, sin que ésta los afecte. Este pacto les permite vivir en comunidad, reafirmando los vínculos de la unidad comunal.

Los comuneros negociaron qué memoria es la que debe hacerse evidente públicamente. En esta perspectiva no podían incriminar a nadie como activistas en los hechos del pasado. Esta representación quedó silenciada como un recuerdo (prohibido) inenarrable o negado a ser narrado. En consecuencia, los afectados optan plasmar públicamente los recuerdos del pasado a través de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo, donde los afectados conmemoran a los desaparecidos y asesinados en la guerra interna. En esta celebración buscan reconciliarse como una sola familia, rememorando la celebridad de sus muertos.

Según Pollak, “Estos recuerdos prohibidos, indecibles o vergonzosos, son celosamente guardados en estructuras de comunicación informales y pasan desapercibidos por la sociedad en general. Por consiguiente, hay en los recuerdos de unos y otros zonas de sombra, silencios, “no-dichos”⁷¹.

Al decir de Pollak, “En la ausencia de toda posibilidad de hacerse comprender, el silencio sobre sí mismo –diferente del olvido- puede incluso ser una condición necesaria (presumida o real) para el mantenimiento de la comunicación con el medio ambiente”⁷². Es el caso de los afectados comuneros de Tíclacayán, que para vivir como parte de una comunidad, de una sola familia, consideran que es importante silenciar hechos importantes del pasado como la participación activa de los dirigentes (comunales, docentes, mineros y estudiantes) en las filas de Sendero Luminoso y en la intervención de asesinatos de parientes.

⁷¹ POLLAK, Michael. Ob. Cit. P. 9.

⁷² Ibid, Pág. 17

Para los afectados por Sendero Luminoso –a pesar de haber identificado a los responsables— no tenían apoyo de la organización para formalizar el juicio. Los culpables --sus paisanos— viven en la comunidad, y tienen temor de denunciarlos porque podrían fragmentar aún más a la comunidad. Además se estremecían al no encontrar respuestas que develaran el misterio de los hechos del pasado: *por qué sus paisanos se ensañaron violentamente contra sus familiares?*. Sintieron mucho remordimiento por las crueldades que habían vivido sus parientes en manos de sus propios paisanos o su entorno familiar. Muchas veces quisieron vengar su muerte, pero con el tiempo aprendieron a superar el odio. Por cierto, en la comunidad tenían que comunicarse con el enemigo, participar de la fiesta patronal, viajar juntos por motivos de trabajo y negocios a la ciudad de Cerro de Pasco.

En la investigación que realiza Theidon concluye que en los campesinos “...la marca (del culpable) desaparece pero no la memoria que deja la marca (los asesinatos). Por consiguiente, en muchas conversaciones enfatizaron la necesidad de *«recordar, pero sin rencor»*. La meta es vivir con la memoria pero sin odio”⁷³.

Con el tiempo el misterio de los asesinatos de sus seres queridos fue revelándose poco a poco. Las respuestas proveían de los comuneros más ancianos. Los argumentos centrales fueron que: sus parientes eran dirigentes y no querían renunciar a sus cargos a pesar de la advertencia que le dieran los senderistas, otros eran abigeos y robaban propiedades a la comunidad, o eran “soplones” y habían dado aviso al Ejército de la presencia senderista en el pueblo. Estos eventos eran motivos suficientes para ser asesinados. Analizando estos hechos, y comprendiendo que la unidad comunal estaba en crisis, los afectados por Sendero Luminoso deciden no seguir hurgando sobre el pasado. Creyeron, entonces, que la solución a sus heridas no era la venganza, porque esta acción divide aún más a la comunidad, por eso prefieren *olvidar* el pasado en tanto vivir en comunidad fortalece la familiaridad y la confianza entre ellos.

⁷³ THEIDON, Kimberly. Ob. Cit. P. 208

Este pacto de «*recordar pero sin rencor*», «*de memoria sin odio*», fue determinado por la organización de afectados para reafirmar la unidad comunal. A pesar de haber colaborado con uno (el Ejército) y otro bando (Sendero Luminoso) los afectados se reúnen en marzo del 2005 en Lima para establecer el pacto de «no agresión entre ellos». Insisten en el perdón mutuo, y escogen la organización de la fiesta patronal de San Pedro y San Pablo como el lugar de la indulgencia y el camino a la reconciliación. De esta forma la fe hacia los santos es la devoción que ayuda a mantenerlos unidos, a recuperar la fe hacia el otro, tener confianza y volver a vivir en familia, y apostar por el desarrollo de la comunidad.

Este pacto, “...trata de restaurar la sociabilidad y de restablecer la confianza necesaria no solamente para tolerar la presencia del otro sino para poder cooperar con otros en proyectos colectivos. Es un estado social que responde a las exigencias de la vida cotidiana y la noción de que, después de arrepentirse, la persona ya no es lo que era antes. Más bien, los arrepentidos son *musaq runakuna*, “gente nueva”⁷⁴.

Por cierto, la memoria entendida “...como interpretación de hechos del pasado está mezclada con silencios, errores y contradicciones. Esto no apunta a la no fiabilidad de la memoria como fuente histórica, sino que da cuenta de la complejidad y riqueza de la experiencia humana”⁷⁵. Por tanto, las narrativas de los comuneros, son perspectivas que visibilizan un pasado, pero su interpretación no siempre coincide con los demás. Sin embargo, al momento de pensar en colectivo y poniendo como horizonte el ideal de comunidad, buscan convenir en una significación que los adhiere y defina el contenido de las memorias de los hechos del pasado. Esto se advierte en la fiesta patronal San Pedro y San Pablo. Más adelante volveremos a esta parte.

Por tanto, en la reconstrucción de las memorias del pasado violento los afectados establecen –desde su posición de víctima (de *Sendero luminoso* o del *Ejército*)—

⁷⁴ THEIDON, Kimberly. Ob. Cit. P. 210.

⁷⁵ SCHWARZSTEIN, Dora
2001. *Historia oral, memoria e historia traumáticas*. Universidad de Buenos Aires. P. 75.

dos narrativas bien marcadas. A continuación explicamos el contenido de estas narraciones.

Primera narrativa, es defendida por los familiares *afectados por el Estado, que actúa a través del ejército*. Su contenido refiere que es importante esclarecer las causas que originaron las desapariciones y asesinatos de sus parientes, por tanto se debe exigir al Estado tomar en cuenta su verdad (familiares-testigos) para llevar a cabo el debido proceso a los responsables.

Esta posición fue un argumento central para la organización, porque los miembros se consideraban perseguidos políticos. La mayoría de ellos han sido víctimas del Ejército, algunos fueron acusados y llevados a la cárcel por colaborar con Sendero Luminoso, otros abandonaron la comunidad —a escondidas— ante tanta violencia. Los hechos indagados revelan que un sector de (hijos) comuneros colaboró activamente con este grupo terrorista, otro grupo sólo acató su autoridad ante el temor de ser asesinado, a su vez entregó parte de sus bienes (ganados) para sostener la estadía de los senderistas en la comunidad. Ellos seguían órdenes de los terroristas no solo por temor a ser asesinados, sino también por petición de sus hijos que habían decidido colaborar con la “lucha armada” de Sendero, posición que habían abrazado en la primera (1963) y segunda escuela política (1980) constituido por Teófilo Rímac Capcha. Su posición se reforzó aún más al momento de ser captado por los senderistas --para conformar la organización terrorista— en el campus de la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión, en su centro laboral (docentes y dirigentes mineros) y en la comunidad de Tielacayán (dirigentes comunales).

Los familiares acataron las órdenes de Sendero Luminoso más por ingenuidad que por convicción, creían que sus hijos dejarían esta organización, pero en ellos la vinculación a este grupo se hizo más fuerte al asumir responsabilidades como: preparar a niños y adolescentes en la escuela de adoctrinamiento, organizar los

comités de apoyo popular y realizar propagandas subversivas en comunidades campesinas y centros superiores de estudio.

Antes de que el Ejército ingresara a la comunidad de Tíclacayán, y se enfrentara con los senderistas, los hijos fueron alertados –por comuneros que vivían cerca a la base militar de la Aurora (10 km que lo distancia de Tíclacayán), donde el Ejército se había asentado inicialmente antes de ingresar a la comunidad de Tíclacayán— para que tomen sus precauciones. Obviamente, la mayoría de ellos (30 comuneros aproximadamente) huyeron de la comunidad, otros que no previeron fueron arrestados, torturados, asesinados y desaparecidos (15 personas). Algunos familiares encontraron el cadáver de sus hijos (acusados de haber colaborado con Sendero Luminoso) en estado de descomposición y golpeados. Mientras que los desaparecidos nunca fueron hallados, es más ni siquiera supieron de su paradero. Ante esta situación los familiares que migraron, principalmente a Huánuco y Huancayo, exigieron que se haga justicia, pero el Estado fue renuente. Precisamente, la constitución de la *organización de afectados por la violencia* fue para avanzar en los intentos de judicializar los atentados contra los comuneros, pero la falta de acuerdo entre los integrantes ha impedido se proceda con la acción jurídica, de esta forma se frena una motivación temprana de la organización. Justamente, las razones que impedía este ejercicio era precisamente que un sector importante de hijos de comuneros había colaborado con Sendero Luminoso. Por tanto, proceder jurídicamente contra el Estado –sabiendo que el Ejército conocía estas informaciones— significaba un acto contraproducente. Además, el Estado podía acusar a toda la comunidad como colaboradores de Sendero Luminoso.

Sin embargo, hay afectados que persistieron en esta perspectiva. Es precisamente el caso de Doris Caqui. Ella ha decidido seguir el proceso de judicialización contra los responsables (miembros del Ejército) que desaparecieron a su esposo, el líder campesino y sindical Teófilo Rímac Capcha⁷⁶, originario de la comunidad

⁷⁶ A media noche del 23 de junio de 1986 efectivos del ejército irrumpen violentamente el domicilio Teófilo Rímac, ubicado en el Distrito de Yanacancha Cerro de Pasco. Luego de quedarse hasta las 2.30 de la mañana buscando evidencias subversivas, se lo llevan arrestado por actos de terrorismo rumbo hacia la base militar de Carmen Chico. Fue el día en que sus familiares lo vieron por última vez. Según Juan Santiago, secretario general de los mineros de Centromín, confesó a Doris Caqui que

rural de Tíclacayán. Debemos decir que Doris Caqui no pertenece a la organización de afectados de Tíclacayán, sino es miembro de ANFASEP (Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú). Como parte de esta organización ha salido al encuentro en la judicialización de la desaparición de su esposo.

Los afectados, comuneros de Tíclacayán no forman parte de esta organización. La razón principal es que ningún comunero quiere ser parte de la Política de Reparación Civil que promueve el Estado, debido a que temen que sus parientes, asesinados y desaparecidos, sean considerados activos colaboradores de Sendero Luminoso.

No es el caso de Doris Caqui. Ella sí está convencida que su esposo no colaboró ni fue miembro de Sendero Luminoso. Debido a esto exige que el Estado esclarezca la muerte de su esposo, el líder comunal Teófilo Rímac Capcha. Pero ella no encuentra respuestas en el Estado. En su perspectiva los afectados están convencidos de que en el Perú no se consideran parte de esta comunidad política debido a que no son dignos de recibir justicia. En su explicación, ella fundamenta que sus hijos "...quieren sentirse peruanos mereciendo justicia. Justicia, una palabra que suena conocida, pero ajena para nosotros"⁷⁷. Siguiendo esta perspectiva decimos que los afectados no se imaginan siendo parte de esta nación porque no son considerados sujetos de derechos, se sienten desprotegidos por la ley. El ejercicio de su ciudadanía es muy precario debido a que el Estado no garantiza la efectividad del orden jurídico vigente para esclarecer las desapariciones y las ejecuciones extrajudiciales de sus familiares cometidas (por el Ejército) en el contexto de la violencia política en la comunidad rural de Tíclacayán. Esta ineficacia prorroga el debido proceso a los perpetradores de la violación a los derechos humanos. Por tanto, los afectados sienten que su derecho a la defensa y protección jurídica han sido interrumpidos. En el caso que sigue

su esposo había fallecido el 27 de junio del mismo año luego de haber sido torturado. Si bien su cadáver no se halló se sabe que él fue enterrado en la misma base militar, los responsables, militares y el jefe de este sector el general Robles, no fueron procesados.

⁷⁷ CVR

2002

E12. Entrevista del 22 de mayo a Doris Caqui, testimonio.

Doris Caqui, el Estado –pese a la Resolución⁷⁸ de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos— no ha determinado legalmente ninguna sanción contra las personas (militares) comprometidas en la desaparición de su esposo. Por eso su lucha continúa para que los responsables señalen el lugar dónde han enterrado a su esposo, de manera que ella pueda velar su cuerpo y darle cristiana sepultura. Además ha recolectado “...testimonios suficientes para sustentar con pruebas quienes son los culpables del asesinato de mi esposo pero, la impunidad sigue vigente. Hay muchos casos de desapariciones archivados, el Estado sigue burlándose de nuestros sentimientos”⁷⁹.

En este caso, “...se trata de la familia que sufre el peor dolor imaginable, el de perder a un familiar por acción de un Estado que no solo mata y secuestra al ser amado, sino que se niega a responder al amor y dolor de la mujer (esposa) con información honesta, sensible y consecuente”⁸⁰.

Para Doris Caqui, el Estado no ha establecido judicialmente “...la denuncia a quien yo considero responsable (Comandante Robles Leo) de la muerte de mi esposo”. En este contexto el papel del Estado debe ser enérgico. Al decir del Estado, éste “...se debe caracterizar –según Burt— por ser una instancia que protege a sus ciudadanos de los peligros, principalmente de la muerte y por ende garantizar la reproducción satisfactoria de la vida humana...”⁸¹. En este sentido, el Estado nace para *garantizar la vida* de las personas, a que tengan una *vida digna*.

⁷⁸ El 12 de Marzo de 1993, ante la denuncia presentada por Doris Caqui, en torno al arresto y la desaparición de su esposo el profesor Teófilo Rímac Capcha por el ejército en 1986, **LA COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, RESUELVE**: 1. Declarar que el **Gobierno del Perú es responsable de la violación del derecho a la vida**, integridad personal, libertad personal y protección judicial, reconocidos por los artículos 4, 5, 7, y 25 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, respectivamente, como consecuencia de los **actos de los agentes del Estado peruano que privaron ilegítimamente de su libertad a Teófilo Rímac Capcha, hecho ocurrido en la ciudad de Cerro de Pasco, Departamento de Pasco el 23 de junio de 1986**, procedieron luego a torturarlo hasta provocar su muerte y luego desaparecieron su cadáver.

⁷⁹ Doris Caqui. Ibid.

⁸⁰ STERN Steve

2001. “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)”. En JELIN Elizabeth (comp.) *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas “in-felices”*. España: Siglo XXI Editores. P. 20.

⁸¹ BURT, Joe-Marie

2009. *Violencia y autoritarismo en el Perú, bajo la sombra de Sendero Luminoso, y la dictadura de Fujimori*. Lima: IEP.

Este argumento jurídico es respaldado por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que en su Art. 3 menciona que: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”. En consecuencia, el Estado está en la facultad de velar por el cumplimiento de este ordenamiento jurídico. Al respecto, la constitución peruana en su Art. 1 señala que: “la defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad, son el fin supremo de la sociedad y del Estado”. No obstante, este rol --según opinan los afectados— aún es improductivo. Se constata, además, que este principio nunca fue considerado por el Ejército ni por Sendero Luminoso.

Segunda narrativa, ha sido elaborada por los afectados, *víctimas de Sendero Luminoso*. Ellos asumen que tomar venganza contra los responsables que atentaron contra sus seres queridos es fragmentar aún más a la comunidad rural. Aspiran a vivir nuevamente en comunidad y familiaridad. Conocen a los comuneros que colaboraron con Sendero Luminoso, pero hacer público la identidad (de sus paisanos) es comprometer a toda la comunidad. Por tanto, el Estado podría tomar decisiones judiciales contra ellos. Esta decisión, por cierto, podría anular definitivamente todo intento de reconciliación que buscan los comuneros. Obviamente, en lo legal la denuncia podría concluir que el culpable de delitos contra la humanidad ya no sería una persona en particular sino la comunidad en su conjunto. Entonces, una acusación formal podría perjudicarlos. Lo que se requiere --según ellos— es reconstruir la unidad comunal, volver a tener confianza en los demás, y asumir que es pertinente la lección de los hechos del pasado para que los comuneros no atenten nuevamente contra los suyos.

Para este grupo lo primordial es *reafirmar la unidad comunal* (destruida por la diferenciación social al interior de la comunidad y la violencia política) que vincule a toda la población (los que migraron y los que se quedaron en el contexto de la violencia política). Este *pacto social* incluye también a aquellos comuneros que colaboraron con Sendero Luminoso en los asesinatos contra sus paisanos. Se niegan acusarlos públicamente porque estos cargos tienden a quebrar el *sentido* de comunidad. Lo que buscan es emparentar a la población, fortalecer la unidad y la

armonía entre los comuneros. Esto significa que en la comunidad todos son parientes, no hay diferencia entre los pobladores (no hay buenos ni malos), *han vivido y deben vivir como hermanos*. Para este grupo, la memoria, “...tiene un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia...”⁸² a su comunidad. Por cierto, la referencia de la unidad comunal permite –en ellos— reafirmar los sentimientos de mayor confianza en uno mismo y en el grupo.

Theidon dice que “...en los contextos posconflictos hay mucho que aprender si se estudia las prácticas conciliadoras ya existentes y que responden a las necesidades de la vida cotidiana y de la gobernabilidad en el ámbito local. La reconciliación es forjada y vivida localmente y las políticas estatales pueden facilitar o entorpecer estos procesos”. En el caso de Tlclacayán, y en la perspectiva de los afectados por Sendero luminoso, la narrativa reconciliadora apela a la sustitución de la historia de la violencia por una historia que busca reafirmar los lazos de la unidad comunal forjado en la lucha por la recuperación de tierras (1963-1968), contexto en que los comuneros tuvieron que lidiar contra la hacienda Algolán para volver a posesionarse en sus tierras. Esta perspectiva vuelve a ser establecida en el contexto del debate por la recuperación de la memoria. Asoma con mayor claridad cuando los familiares de las víctimas fundamentan que es necesario cerrar este capítulo aproximando el diálogo entre ellos y los que colaboraron con Sendero Luminoso. Esta representación busca vincularlos familiarmente haciendo olvidar los resentimientos y los odios por los asesinatos de sus parientes.

En su análisis sobre el tema de la reconciliación entre comuneros en las alturas de Huanta, Theidon explica, “...cuando conversamos con los campesinos sobre el significado del término “reconciliación”, éstos han inclinado las cabezas: “ésa es *pampachanakuy*”. En las comunidades norteñas de Carhuahurán. Uchuraccay y Huaychao, hicieron varios *pampachanacuy* durante y después de la violencia política como un intento de reconstruir relaciones sociales e implementar un

⁸² JELIN, Elizabeth. Ibid. P. 10.

nuevo orden moral⁸³”. En relación a este contexto, los afectados de la comunidad rural de Tlacayán buscan también reconciliarse, hacen el pacto de no agredirse, perdonar a quienes fueron enemigos de la comunidad, pues su prioridad es mantener unida a la población.

Para **Víctor Torres**, en la comunidad de Tlacayán los “...paisanos se negaron a dar sus testimonios a la Comisión de la Verdad, porque no querían abrir heridas. Decían, *si hablamos estamos acusando a nuestros paisanos, a nuestra familia. Para mis paisanos la comunidad es vista como una familia, para ellos todos somos parientes, nadie debe acusar a nadie, todo queda entre nosotros...*”. En consecuencia, para los afectados, las acusaciones contra los responsables, así como los resentimientos y la venganza contra ellos podría quebrar el sentido de la unidad, la tranquilidad y el bien común. Son conscientes de sus actos y piensan que la única forma de ayudar a subsanar la crisis de la unidad comunal es olvidando los hechos del pasado. Aún sabiendo que los perpetradores de los delitos fueron sus paisanos “...quieren borrar lo que ha pasado, quieren vivir el presente”⁸⁴, porque pretenden estar unidos como antes, reafirmar la unidad que fue significativa en la lucha campesina por la recuperación de tierras (1968) expropiadas por la Hacienda Algolán.

Por cierto, para los comuneros, ya no tiene sentido seguir luchando para hacer justicia por la muerte de sus parientes porque “...no podemos volver a hacernos daño entre nosotros, la venganza no sirve”⁸⁵, más bien dificulta la interacción y el diálogo entre los campesinos. “Hemos aprendido del pasado. Cuando conversamos con mis paisanos me dicen que la vida tiene su recompensa, y nuestra recompensa es volver a ser una sola familia”⁸⁶. Esta postura que tiende hacia *el olvido* es el evento que busca conciliar a los comuneros (entre víctimas y

⁸³ THEIDON, Kimberly. Ob. Cit. P. 216.

⁸⁴ Américo Meza Salcedo
2011 E4. Entrevista del 4 setiembre a Sixto Meza

⁸⁵ Américo Meza Salcedo
2012 E9. Entrevista del 12 de enero a Raúl Rímac

⁸⁶ Américo Meza Salcedo
2011 E2. Entrevista del 12 de abril a Julián Meza.

perpetradores). La realidad que viven actualmente los comuneros es mantener viva la unidad comunal.

Si bien estas narrativas dividen a ambos grupos, pero los afectados por Sendero Luminoso buscan reconciliarse con los demás, se trata de unificar a la comunidad de luchar contra los males del pasado que condujeron a socavar la organización comunal.

Por su parte, los afectados por el Ejército, que intentan persistir –después de marzo del año 2005— en su lucha por exigir al Estado que judicialicen los hechos del pasado van comprendiendo el mensaje que pregonan los afectados por Sendero Luminoso --que consiste en *volver a unir a la comunidad, reconstruir la organización comunal, hacer de Ticlacayán un pueblo habitable, que su población progrese, que tenga la visita de turistas*. Esto los anima volver a creer en la unidad comunal. Asumen que solo con la organización de la fiesta en honor a San Pedro y San Pablo podrían unificar a la población. Esta perspectiva alienta su retorno a la comunidad de origen para comprometerse en la organización de la fiesta, reencontrarse con los paisanos, dialogar sobre sus actividades, sus progresos y las posibilidades de inversiones económicas en la comunidad.

No obstante, Doris Caqui, viuda de Teófilo, persiste en su lucha por esclarecer los hechos que condujeron al arresto y desaparición de su esposo, por el Ejército. Que los responsables sean procesados judicialmente. Pero lo más importante para Caqui, es “...encontrar el cuerpo de mi esposo, de una u otra forma. Queremos saber dónde enterraron a mi esposo. Quiero que mis hijos vayan a llorar a la tumba de su papá, que no lo lloren en la casa. Porque el 1 de noviembre, todos acuden a visitar a sus muertos y mis hijos no tienen un lugar donde visitar a su padre”⁸⁷.

⁸⁷ Testimonio a la Comisión de la Verdad y Reconciliación, 22 de mayo de 2002, 3 p.m. a 6:30 p.m.

Conclusión.

El sentido de estas memorias –la primera y la segunda— está referido a ciertos acontecimientos que buscan ser fijadas públicamente por ambos grupos, quienes ponen en disputa el significado de la historia del pasado reciente, así como el debate sobre la idea de comunidad. Efectivamente, construyen las memorias con imágenes de los hechos del pasado que terminan siendo adaptadas –según Carlos Pescader (2003)— a las necesidades del presente. “Así la experiencia vivida, los traumas respecto de las torturas, asesinatos y desapariciones de familiares, se perpetúa en el tiempo pero no será la misma; estará renovada, alterada respecto de su constitución original. De ahí que el sentido de la memoria colectiva no se establezca de una vez y para siempre”⁸⁸. En relación al conflicto armado los comuneros de Ticlacayán tienden a modificar, el contenido de lo vivido, al momento de construir la memoria. Esto es evidente en lo que se proponen.

Ambas narrativas tienen en común el temor y miedo a ser acusados de colaborar, con Sendero Luminoso, y con el Estado. De ahí que hay terreno en común para el entendimiento, y se da la posibilidad para construir una «memoria negociada.»

Los que fueron violentados por el Ejército se sienten víctimas de la represión, y consideran injusto su acusación como terroristas. “Si el pueblo ha colaborado con Sendero Luminoso ha sido precisamente por presión a no ser asesinados, también por petición de los hijos. Ellos sí participaron activamente en sus filas. Los familiares dudaron en apoyarlos, pero lo hicieron por temor a no ser arruinados. Además, su rechazo podía ser asumido como un desacato a la autoridad senderista. Actuaron con recelo, pero dieron que tarde o temprano nos liberaremos”⁸⁹.

⁸⁸ PESCADER, Carlos
2003. “Cuando el pasado reciente se hace Historia. Notas sobre Teoría de la Historia”.
Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Comague: Universidad
Nacional del Comahue. Año 8, n° 9. P. 11.

⁸⁹ Américo Meza Salcedo
2011 *E2*. Entrevista del 12 de abril a Julián Meza.

En cambio los afectados por Sendero Luminoso, asumen que los asesinatos a sus familiares ha sido un proceso difícil de asimilar. Requerían que estos hechos se judicialicen, y procesen a los que atentaron contra sus familiares. Sin embargo consideran que el juicio tarda, mientras tanto sus testimonios dejan de ser relevantes. Es más, hacer público la identidad de los (comuneros) responsables, ensombrece –según ellos— la interacción comunicativa con sus paisanos. Por eso, sus interpretaciones buscan *silenciar* los hechos de terror y crímenes para hacer posible los lazos de la unidad comunal. Ya no quieren mirar a los paisanos como el enemigo, aquel que quitó la vida a su ser querido, sino buscan reconciliarse teniendo como perspectiva: *vivir unidos y confiar en el otro*.

En el momento de la narración de la memoria interesan más los lazos de unidad antes que acusar judicialmente a sus paisanos, aquellos que colaboraron con los subversivos. Para ellos la unidad comunal permite garantizar el orden en la comunidad, fortalece la confianza y el dialogo entre los comuneros. No obstante, este *silenciamiento del pasado* opaca la vista en perspectiva de los saberes del pasado violento, evade los recuerdos traumáticos, pero para los afectados esta lectura tiene una finalidad: vivir en comunidad, y recuperar la fe entre paisanos y parientes.

2.4. LA FIESTA PATRONAL San Pedro y San pablo y el diálogo sobre la memoria.

El 29 junio del 2005 los afectados se reúnen y acuerdan incorporar en la organización de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo una “agenda” sobre la memoria de la violencia política, la misma que está fundamentada en tres acontecimientos: *la representación de las danzas alusivas a la violencia política (el auquis danza, el inka wañuy y la capitania), la misa y romería* al cementerio general en honor a los desaparecidos y asesinados durante el conflicto armado, y *el banquete comunal*. Estos eventos --según los comuneros— les ayuda a reflexionar sobre los sucesos de violencia, y acuerdan no volver a atentar contra

sus parientes y paisanos. Por tanto, a través de la fiesta los afectados se congregan para volver a vivir como una sola familia. Es el camino que eligen para fortalecer la organización comunal y mantener unida a la población.

Consideran que la violencia los ha dividido, tuvieron que vivir alejados de la comunidad. Violentar contra los paisanos, estar del lado de Sendero Luminoso o del Ejército, ha propiciado en ellos la desconfianza, y el temor a ser asesinados o desaparecidos. Estos problemas influyen —en un grupo significativo de comuneros— en su decisión de migrar, dejar la comunidad y residir en otros lugares, donde podían sentirse seguros. Decidieron abandonar la comunidad e intentar superar sus traumas migrando en 1993 a Huánuco, Huancayo y Lima. En estos lugares abrigan esperanzas de una nueva identidad que implica el progreso económico, la educación y profesionalización de sus hijos, asimismo tejer nuevas redes de amistad, ampliar la familia y construir sus casas. En estas zonas se sentían seguros y protegidos de la violencia que vivieron en carne propia en su comunidad de origen.

Por tanto, volver a su comunidad —antes de 2001— no era oportuno en tanto el duelo por los hechos de crimen aún estaba latente en su diario vivir. Asimismo, retornar en esta etapa significaba vivir en la ruina económica, pues la única actividad —la agricultura— a la que se dedicaban antes de migrar acusaba su peor crisis en la década de 1990. Estaban más seguros en el lugar al que migraron, en el que lograron valerse de sus esfuerzos para vivir con bienestar, y apartado de la pesadumbres del pasado.

Sin embargo, con el restablecimiento de la paz y la transición a la democracia, —a principios del año 2001—, los afectados⁹⁰ retornan a su comunidad, un grupo lo hace para habitar definitivamente y otro solo de manera temporal. El retorno tiene como motivo reconstruir los hechos del pasado. Pero las versiones sobre el

⁹⁰ En esta etapa retornan aproximadamente 102 familias. De los cuales el 80 % decide quedarse a vivir definitivamente en la comunidad, y el 20 % arriba temporalmente, lo hace para ayudar a la organización de los afectados en el proceso de recuperación de la memoria. Pero más 300 familias aún vive en Lima, Huancayo y Huánuco. Éstos retornan solo para la festividad religiosa de San Pedro y San Pablo (29 de junio).

conflicto los dividen y aleja como colectivo, pues no se ponen de acuerdo sobre qué aspectos debe reconstruirse las memorias de la violencia.

Las narrativas que construyen es un relato que no logra sustanciarse inicialmente, pero el alejamiento entre ellos no es definitivo, vuelven a agruparse –el 29 de junio del 2005— para organizar la fiesta patronal San Pedro y San Pablo como una posibilidad de subsanar los problemas que los ha dividido y distanciado, de esta manera volver a emparentarse. Por tanto, la fiesta es el lugar de encuentro entre paisanos y familiares, es un espectáculo vital que convoca a quienes se enemistaron –por colaborar con uno y otro bando— en el contexto de la guerra interna.

Para Connerton (1999) la secularización de los rituales como mecanismo de integración es un elemento identitario propio de la modernidad, un sustento esencial para la cohesión social y, a la vez, un sustituto cívico de las funcionalidades aglutinadoras que anteriormente habían tenido las liturgias religiosas⁹¹. Efectivamente, la fiesta religiosa en Tlclacayán se define como punto de encuentro y “diálogo” sobre la memoria. Las actividades que se programan (misa y romería al cementerio central en honor a los desaparecidos y asesinados, las danzas alusivas a la violencia y el banquete comunal) rememoran la violencia, encamina la reflexión sobre el pasado y permite a los comuneros reconstruir una vida juntos, «sin agresión ni violencia».

Siguiendo a Connerton, exponemos que “...estas conmemoraciones (como la fiesta religiosa en Tlclacayán) no limitan su influencia al desarrollo de los actos propiamente dichos sino que, al transmitir significados y representaciones, y debido al carácter “poroso” del ritual, éste amplía su influencia más allá del momento conmemorativo para pasar a ser parte integrante de la memoria colectiva”⁹².

⁹¹ Paul Connerton
1999. *How Societies Remember*. Cambridge: University Press. P. 44.

⁹² Ibid. P. 45

Claro está, los ataques violentos que cometieron contra sus paisanos y parientes estando del lado de Sendero Luminoso o del Ejército los enfrenta y termina por desarticular la unidad comunal. Entre los comuneros hubo muchas rencillas, querían hacer justicia con sus propias manos, y que los culpables (comuneros) paguen por violentar contra sus familiares. La generación que propicia este hecho fueron los hijos, parientes (hermanos, primos, principalmente) de los desaparecidos y asesinados por ambos bandos.

Pero, al congregarse –en junio del 2005— en torno a la organización de la fiesta patronal deciden superar estas actitudes, y resuelven pedirse perdón mutuamente. De esta manera logran comprender que el odio ni la represalia serían horizontes que ayude a curar sus heridas. Evidentemente, la fiesta patronal es resarcida por los comuneros como un espacio de reflexión sobre la historia del pasado, así les permita sobresalir de la crisis (emocional). “La única forma de volver a confiar y creer entre nosotros ha sido pedirnos perdón, así podíamos olvidar las controversias. Creo que eso ha sido lo más importante para todos. Nos pedimos perdón, luego nos abrazamos, y ahora bailamos y gozamos todos sin problema en la fiesta”⁹³.

Volver a creer en los demás ha implicado pedir perdón con sinceridad, de esta manera podían superar los rencores, no acusarse mutuamente como responsables de las hechos que los ha aislado.

La organización de la fiesta y “la agenda” (sobre la memoria) que incorporan en su organización les permite convenir colectivamente «para que el pasado violento no vuelva a repetirse, y no quiebre los lazos de unidad familiar». Este espacio de la memoria es concebida como una perspectiva de reconciliación. En consecuencia, la fiesta asume un sentido político de: *«recordar para no repetir»*.

Según David Diaz, “...la función política asignados a estos eventos (como la fiesta patronal) queda materializado en ese deseo por institucionalizarlos dentro de

⁹³ Américo Meza Salcedo
2011 E10. Entrevista del 15 de agosto a Walter Niño.

un nuevo orden”⁹⁴. Por tanto, “...las tradiciones festivas modernas van a crear en su formalización y ritualización un nexo directo en el pasado, que permitirá utilizar los materiales e imágenes que ofrece lo antiguo, transformándolos o redefiniéndolos en su significado, de esta manera lograr conexiones con la identidad ligada a la comunidad”⁹⁵.

En la fiesta observamos la empatía entre los paisanos y familiares, vuelve a primar entre ellos el compañerismo. Colaboran entre sí para organizarla y extender su representación no solo para complacerse sino también para reconciliarse y olvidar las hostilidades que cometieron y los afectaron mutuamente. Esto los mantuvo distanciados.

La fiesta no es definida por los afectados como un escenario de derroche económico, sino más bien como una plataforma simbólica que permite el diálogo entre comuneros sobre el desarrollo de la comunidad, de esta forma Tlacayán vuelve a ser un pueblo concurrido por sus parajes turísticos (restos arqueológicos pertenecientes a la cultura Yarupayan).

Por tanto, la organización de la fiesta es simbolizada como el reinicio de una nueva vida y la renovación de la confianza entre la paisanada. En este escenario los comuneros vinculados por su fe hacia los santos religiosos asumen su convivencia convencidos de haber recuperado la seguridad entre sí, olvidan las querellas, buscan cerrar el capítulo del pasado pidiendo perdón e invocando --a las imágenes de San Pedro y San Pablo— que no volverán a violentar contra los paisanos y sus familiares.

Al presente, la comunidad de Tlacayán ya no es un pueblo próspero en el desarrollo agrícola y ganadero. La capacidad económica y los nexos comerciales que tuvo --con los mercados internos— en la década de los setenta y ochenta del

⁹⁴ DIAZ ARIAS, David
2006. *Memoria colectiva y ceremonias conmemorativas. Una aproximación teórica.*
Costa Rica: Universidad Indiana de Historia. P. 25

⁹⁵ Ibid. P. 25

siglo XX, ingresa a su crisis en los noventa como consecuencia de la violencia política y la migración masiva de su población. Actualmente, la mayoría de su población y la de sus anexos (Yanacachi, Pucurhuay, Yanapampa, y Malauchaca), desarrollan la actividad agropecuaria solo para el consumo familiar. Su principal fuente de ingreso económico es la actividad minera. Gran parte de esta población trabaja actualmente en asientos mineros de la gran minería como Atacocha, Milpo, Animón (Cerro de Pasco), Oyón (Lima sierra) y Trujillo. Esta actividad, y en menor cuantía la ganadería, cubre sus gastos en alimentación, educación y otros consumos familiares. Además su trabajo en la mina les permite la asistencia de su familia al seguro social, el cobro por CTS, y la asistencia por escolaridad. Mientras que las personas de tercera edad (hombre y mujer), no todos, solo un grupo pequeño ha accedido al programa asistencial pensión 65.

Viendo estas necesidades los migrantes así como los residentes en la comunidad buscan convenir –en la fiesta— el desarrollo de la comunidad. Hacen alianzas con los gobernantes locales –el Alcalde y el presidente comunal— para gestionar las mejoras en las vías de comunicación, apoyo técnico a los ganaderos, remodelación de las escuelas y espacios de esparcimiento y recreación para niños y jóvenes, asfaltado de las calles, instalación de agua y saneamiento. Según los comuneros, estas obras públicas podrá ejecutarse siempre y cuando la comunidad mantenga la unidad, prevalezca el diálogo y la voluntad de los gobernantes locales para efectivizarlas. Precisamente, la fiesta, apertura este encuentro entre los comuneros y los gobernantes locales, hace posible –al igual que la recuperación de los hechos violentos del pasado— el diálogo para reposicionar el progreso económico de la comunidad y su población.

Por consiguiente, la **fiesta patronal San Pedro y San Pablo del 29 de junio** es forjada como un espacio de diálogo sobre la memoria.

A través de ciertas prácticas, ceremonias y rituales –como la representación de las danzas: el “*auquis danza*”, “*el inka wañuy*” y “*la capitania*”— buscan fortalecer sus diferencias. Esta dimensión unificadora los vincula y restablece el diálogo

entre los comuneros en conflicto. Según Pescader, “...para cada grupo los acontecimientos, los lugares, la historia no revisten la misma importancia. Más aún, en pos de su identificación (común) es posible que a través de determinadas prácticas como la conmemoración religiosa pretendan afirmar sus diferencias”⁹⁶. Esto es lo que creen los comuneros de Tlclacayán. Habiendo vivido la violencia, y migrado intentan remediar sus traumas. Un grupo pudo sobresalir y estabilizarse económicamente, mientras que otros no logran adaptarse en las ciudades a las que migraron y retornaron al lugar de origen buscando empleos. Finalmente ingresan a trabajar en las minas en calidad de peones. La actividad agrícola en la comunidad ya no le garantizaba bienestar económico.

Tenían pendiente resolver el conflicto y la desconfianza que se había generado entre los comuneros. Se organizan, pero no logran convenir en una versión única de la memoria, la reconstrucción del pasado aún estaba irresuelta, finalmente vuelven a congregarse y establecer las pautas sobre la “agenda” de la memoria. Esta reunión es citada en la escena de la fiesta patronal de San Pedro y San Pablo el 29 de junio del año 2005, teniendo como representantes a los gobernantes locales (alcalde y presidente de la comunidad), los mayordomos de la fiesta y los docentes de escuelas de la zona. El nuevo *sentido de comunidad* post violencia política se estructura en función de la **fiesta patronal San Pedro y San Pablo**, este espacio se constituye en el eje del diálogo sobre la memoria y la reconciliación.

En la creencia popular el fervor hacia la religiosidad tiene muchos ejemplos en las comunidades rurales. Un caso particular son los estudios de Ediberto Jiménez, realizados en la comunidad de Chungui (Ayacucho). Para él, el fervor religioso que muestran los campesinos en la fiesta patronal está simbolizado en la devoción hacia la virgen del Rosario. Esta devoción los vuelve a congregar post violencia política. La fiesta patronal es la razón principal que los moviliza y los convoca a la reconciliación. Los que migraron retornan para participar de esta festividad: “Para su fiesta patronal, los Chunguinos de todas partes regresan desde Lima a

⁹⁶ Ibid. P. 12

Ayacucho. Nos llama y nos reúne la virgen”⁹⁷. En esta celebración los Chunquinos se convocan colectivamente para pedirle a la virgen que los cuide de los peligros, y consuma su duelo: “Esos años de violencia su carita estaba triste, no era alegre. Yo lloraba la desaparición de mi hijo Gabriel, pero en mi sueño se me apareció la Virgencita y me ha dicho: ‘Ya no llores tu hijo está debajo de una cabuya’. Eso me ha calmado hasta ahora”⁹⁸. En relación a nuestra investigación, en la comunidad de Ticolacayán, hay una dinámica organizativa en relación a la fiesta patronal que consiste en la preparación de eventos previos que involucra la participación de autoridades locales, representantes decisivos en Ticolacayán: Alcalde del Distrito de Ticolacayán, Presidente de la comunidad, Mayordomos (priostes, cófrades), profesionales de la salud de la posta médica, Directores de Escuelas y la Policía Nacional. En lo que sigue analizamos los hechos más relevantes de este acontecimiento.

2.4.1. “Agenda de la memoria” y la organización de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo en la comunidad campesina de Ticolacayán.

Teniendo en cuenta la importancia de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo para la población de Ticolacayán, el colectivo de afectados, con la participación de los comuneros de la comunidad, se reúnen durante un año (Agosto a Julio) para planificar la organización de la fiesta. Establecen una “agenda” que consiste en:

- ❖ **reunirse con el párroco para acordar la celebración de la misa.** Su papel es importante ya que con su participación se distingue libremente luego de que en el contexto del conflicto fuera impedido de ingresar a la comunidad. Para Sendero Luminoso las ideas religiosas que predicaba el párroco contravenían a sus propósitos y no iba en sintonía con sus ideas comunistas. Post violencia política el papel del párroco significaba preponderar la resistencia de la población en su fe cristiana durante la violencia política.

⁹⁷ JIMÉNEZ, Edilberto
2009. *Chungui, violencia y trazos de la memoria*. Lima: IEP, Comisión de Derechos Humanos. P. 132.

⁹⁸ Ibid. P. 132

- ❖ **representar las danzas** (el “auquis danza”, “el inka wañuy” y “la capitania”) **que identifican el conflicto del pasado violento**, visibilizando las crueldades que horrorizaron a la población. Esta representación les ayuda a mirar con optimismo la unidad y la convivencia entre los comuneros.
- ❖ **realizar la misa y romería al cementerio en honor a los desaparecidos⁹⁹ y asesinados¹⁰⁰** durante el conflicto armado, acto que ayuda a la reflexión de los comuneros, y ver con esperanza de <<no volver a atentar a los pisanos y parientes>>.
- ❖ **preparar la chicha de jora y masa para la elaboración de panes** que serán utilizados en el banquete, estos alimentos, que son bendecidos por el párroco, son compartidos por la comunidad en el entorno de la festividad.
- ❖ **la compra de toros y alpacas**, cuya carne será utilizada en la preparación de la comida que serán compartidas comunalmente durante la festividad religiosa.
- ❖ **contrata de orquestas** para acompañar la festividad y la celebración del encuentro entre pisanos y familiares.
- ❖ **compra de aguardiente** para realizar el brindis y acompañar a la festividad religiosa.

En estas actividades, los afectados, buscan unificar a los comuneros, y volver a reafirmar el sentido de pertenencia a la comunidad de origen. Un aspecto significativo que resalta en este proceso es que: “La población ha olvidado las muertes y los conflictos, y se prepara durante un año para recibir a la fiesta, todos participan, no hay envidia, no hay rencores”¹⁰¹.

Estas actividades, y la fiesta en sí, hermanan a los que migraron por la violencia política y retornan para esta festividad, a los foráneos que visitan por la

⁹⁹ Según versiones de los afectados tenemos un aproximado de 15 personas desaparecidas, los cuales no han sido registrados en el Informe Final de la CVR.

¹⁰⁰ Los datos recogidos de parte de los afectados, refieren que tenemos un aproximado de 30 personas asesinadas. Este dato tampoco es consignado en el Informe Final de la CVR.

¹⁰¹ Américo Meza Salcedo

2011 E2. Entrevista del 12 de abril a Julián Meza.

promoción de la fiesta y a los que se quedaron en la comunidad después de la violencia política. La fiesta los hermanan porque en esta celebración: “...todo es alegría, paz y tranquilidad, ya nadie acusa a nadie, todos se divierten y dicen que los santos San Pedro y San Pablo han *ayudado para que volvamos a vivir juntos, para abrazarnos y vivir nuevamente en familia*”¹⁰².

La fiesta patronal es el evento más representativo para la población de esta comunidad porque favorece el diálogo sobre la memoria. El evento dura 4 días (del 28 a 1 de Julio). En su organización podemos describir **tres momentos**, que a continuación la explicamos detenidamente.

A. **Primer Momento**, está referido a tres hechos importantes: el **izamiento de la bandera nacional** que se realiza el 28 de junio, la ceremonia de **bienvenida** a los comuneros y visitantes, y la apertura de la festividad religiosa.

El izamiento de la bandera es un evento que busca –en los afectados– reafirmar la pertenencia a la república del Perú. Por tanto, esta actividad promovida por la municipalidad distrital de Ticslayán y la organización comunal se constituye como un evento cívico patriótico que restituye el orden político, luego de una etapa de violencia (1983-1991) que se instaló en esta comunidad.

Con la presencia del Alcalde del Distrito, de representantes de la policía nacional, del presidente de la comunidad y mayordomos (prioste) se apertura la fiesta patronal San Pedro y San Pablo con el izamiento de la bandera nacional. Este acto protocolar se hace pertinente, es el evento que evidencia la vuelta a la democracia, la reafirmación del estado de derecho, y el reconocimiento del Estado (vencedor) en la lucha contra el terrorismo. En la etapa de la violencia política Sendero Luminoso prohíbe y pretende destruir todo acontecimiento y representación simbólica asociada al Estado peruano, e

¹⁰² Américo Meza Salcedo
2012 E2. Entrevista del 8 de marzo a Víctor Torres Salcedo.

impone la simbología del comunismo asociado al color rojo. Este suceso niega la democracia peruana. Precisamente, el propósito de Sendero Luminoso ha sido reemplazar las instituciones peruanas, que consideran *burguesas*, por un régimen revolucionario campesino comunista, presumiblemente iniciándose a través del concepto maoísta de la *Nueva Democracia*. En consecuencia, el izamiento de la bandera nacional es el símbolo del retorno a la democracia, evento que apertura la presencia del Estado peruano en comunidades afectadas por el conflicto armado.

Luego de este acontecimiento, el Alcalde del Distrito de Tielacayán (autoridad elegida democráticamente en el 2001) da el discurso inaugural, donde da apertura a la veneración de los santos y la festividad en su honor. El Alcalde hace alusión la importancia de esta fiesta, organizada con dos propósitos: *reafirmar la fe católica* de la gente y posibilitar *la reconciliación entre los comuneros* que atentaron contra los comuneros en la etapa de la violencia política.

El primer propósito, interesa a la población en tanto buscan reafirmar su fe religiosa hacia los santos.

Debemos recordar que en el contexto de la violencia política los comuneros no podían acudir a la iglesia, tampoco realizar la fiesta en devoción a San Pedro y San Pablo porque Sendero Luminoso se los impedía. A pesar de estas prohibiciones la gente se las ingeniaba para rezarle a sus santos, en su devoción prendían velas en la puerta de la iglesia, y oraban incansablemente pidiéndole a los santos que “les ayude a recuperar la fe en sí mismo y cese la violencia”. Según explica Julián Meza: “para Sendero Luminoso todo acto asociado a la creencia religiosa era nocivo para el desarrollo del pueblo y la construcción del comunismo. Nos conminaban a renunciar a nuestra fe cristiana para abrazar la ideología del “comunismo”¹⁰³ que propugnaban”¹⁰⁴.

¹⁰³ Según el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, **la meta de Sendero Luminoso** ha sido reemplazar las instituciones peruanas, que consideran burguesas, por un **régimen**

En la perspectiva de Sendero Luminoso, el sacrificio, dar la vida por el Partido y la creencia (ciega) en la figura de Abimael Guzmán se definían como una suerte de «religiosidad». Para Gonzalo Portocarrero, “En una sociedad recién secularizada, que está a la espera de una redención intramundana, y que es además autoritaria, pues se debate en la búsqueda de un gran hombre, de un amo, ese delirio se convierte para mucha gente en sentido para vivir, morir y matar. La obediencia fanática a Guzmán deviene en motivo de orgullo para sus seguidores. Y sentirse como un Dios es el goce del «Presidente Gonzalo»”¹⁰⁵. La convicción de sus seguidores estaba asociada a la violencia extrema de matar para afirmar la obediencia y «reforzar la autoridad del partido», asimismo implicaba avanzar hacia la revolución, «al establecimiento de una sociedad justa en el Perú». Por tanto la violencia fue entendida como un culto al sacrificio que es entendido como un deber. “Entonces, si la inmolación del militante era un deber, un camino hacia la gloria, bien se comprende lo poco que podría importar la vida de las personas ajenas o enemigas del movimiento”¹⁰⁶. Lo que interesaba era sacrificar a los demás en pro de una sociedad emancipada “futura”. Para Sendero Luminoso cualquier práctica ligada a la iglesia, a la creencia católica, es entendida como el «opio del pueblo». Según la CVR Abimael Guzmán había dicho en la «Entrevista del siglo», que “...la religión es «producto de la situación de explotación, y que se irá extinguiendo conforme la explotación vaya siendo barrida». La Iglesia, era considera una institución enemiga, parte de lo que ellos llaman «el viejo estado» que tratan de destruir...”¹⁰⁷.

revolucionario campesino comunista, presumiblemente iniciándose a través del concepto maoísta de la *República de Nueva Democracia*.

¹⁰⁴ Américo Meza Salcedo

2011 E2. Entrevista del 12 de abril a Julián Meza.

¹⁰⁵ PORTOCARRERO MAISCH, Gonzalo

2012. Profetas del Odio, raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso. Lima: FE. PUCP. P. 147

¹⁰⁶ Ibid. P. 11-10.

¹⁰⁷ Informe de la CVR.

2003. Capítulo III. Las organizaciones sociales: La iglesia católica y las iglesias evangélicas. Lima, Perú.

Por tanto, la devoción de los comuneros de Tíclacayán hacia los santos distorsionan los propósitos de Sendero Luminoso. Desde su perspectiva, la población se estaba alejando de la acción política orientada hacia el comunismo. Lo que Sendero buscaba era mantener la cohesión en la comunidad, pero esto se estaba perdiendo debido a que la población afianzaba su creencia hacia los santos. Según Castillo, “Degregori refería que Guzmán construyó un discurso político para cohesionar a sus huestes partidarios, convertirlos en una “máquina de guerra”, fanatizarlos a tal punto que, despreciando su propia vida, se fusionaban en una entrega total y absoluta, a la guerra que desataron en 1980. Guzmán tuvo la capacidad y habilidad para construirse como un mito viviente para sus partidarios. Fue profeta del terror, un Mahoma del mal”¹⁰⁸. “Y sus seguidores lo reclaman como autoridad infalible, como garantía del triunfo”¹⁰⁹.

Cualquier acto que quebrantaba los propósitos de Sendero Luminoso era sancionado con torturas, y en el extremo podían ser ejecutados. Según la CVR, Sendero Luminoso, “...buscaba romper los lazos de la Iglesia con la población, aislarla o desprestigiarla, porque sabía que era una institución con peso moral cuya palabra es (siempre) escuchada”¹¹⁰, por la población.

A pesar de estos sucesos los comuneros de Tíclacayán buscaban la forma de no alejarse de sus creencias religiosas. Prendían velas en la puerta de la iglesia o alrededor de ella, sólo el rezo los mantenía en pie frente a la violencia. Sixto Meza dice, “nuestra fe hacia los santos ha sido importante, esto nos dio la esperanza de resistir a la violencia. También nos daba fuerzas para aprender a vivir con el conflicto. Nosotros pensamos que algún día volveríamos a ser una

¹⁰⁸ CASTILLO OCHOA, Manuel
2009. “La insecularización y sendero luminoso”. *Revista cultural electrónica*, Año5. N°5.
Lima-Perú, Noviembre 2009. P. 3.

¹⁰⁹ PORTOCARRERO, Gonzalo. Ob. Cit. P. 11.

¹¹⁰ Informe de la CVR
2003. Capítulo III. *Las organizaciones sociales: La iglesia católica y las iglesias evangélicas*. Lima, Perú

comunidad (vivir en familia, unidos), reunimos con nuestros familiares, paisanos también”¹¹¹.

Pero no todos apoyaban esta devoción. Solo un sector estaba convencido de esta afirmación religiosa, mientras que otro grupo –los que colaboraban con Sendero Luminoso— no expresaban tal seguridad. El primero de ellos, tiene la expectativa de reafirmar la unidad comunal, y buscan estrategias para convocar a la población. En su afán de congregar a todos piden a los comuneros que en la fecha de la conmemoración (29 de junio) de San Pedro y San Pablo prendan velas en la puerta de sus casas y recen. La población imploraba su bendición con cánticos cristianos y con una vela encendida en asentimiento de los santos. Todos rezaban hasta la madrugada. En este acto se olvidaban por momentos que vivían presionados por las arbitrariedades (intimidaciones, saqueos de sus ganados y asesinatos) que cometía Sendero Luminoso. Su celebración estaba acompañada de bailes y tonadas de música vernacular (Huayno), así como la degustación de comidas y bebidas como el aguardiente (preparada de caña de azúcar). Al día siguiente nadie salía de su casa, pues todos dormían cansados por el júbilo religioso. Esta representación (con temor a ser sancionado por Sendero) es distintivo en la práctica de los campesinos de Ticlacayán, acto recurrente que busca resistir a los ataques violentos del terrorismo. Esta práctica es la vitalidad que intenta sobrellevar las tiranías de este grupo armado. En fin esta fe no permite que, la forma violenta de proceder de los senderistas, gobierne su pensamiento, tampoco logra cuajar en ellos el triunfo de la revolución y el reino de la justicia del comunismo.

Precisamente, post violencia política la organización de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo intensifica esta fe. Claro está, su fervor se inicia en el contexto de la violencia política (1983-1986), y se afirma a medida que Sendero Luminoso desata la violencia contra los que considera sus enemigos: *dirigentes y comuneros opositores*. En esta etapa en que la organización comunal es desmantelada y la comunidad requería mantenerse unida, un sector

¹¹¹ Américo Meza Salcedo
2012 E4. Entrevista del 10 de enero a Sixto Meza Rímac.

de la población se niega a apoyar al senderismo, busca en los santos su resistencia a la violencia. Esta iniciación es importante para la comunidad.

Al hacer su arribo el Ejército, la comunidad --apoyado por el jefe militar y bajo estrictas medidas de vigilancia— reaperturan la procesión de las imágenes. Los comuneros celebran su fe religiosa hacia los santos de la manera más dispensada. Evidentemente, la población creyente, sobre todo, aquellos que no apoyaron a Sendero Luminoso vuelve a sacar en procesión a los santos. Más adelante, con el retorno de la paz, a principio del 2001, se unen a esta celebración los que apoyaron abiertamente al senderismo. La religiosidad se afianza a medida que pasan los años –del 2001 en adelante.

Si bien el Ejército no prohibía la procesión, pero la gente sentía recelos de su presencia en la comunidad. Aún así se daba la libertad de venerar a sus santos. Sus rezos se centraban en el cese a la violencia y el restablecimiento de la paz. Claro está, la violencia no derivó sólo de las acciones de Sendero Luminoso sino también del Ejército. Éste último buscaba a los culpables que habían desatado atentados en la comunidad, al identificarlos los interrogaban con torturas o decidían sus traslados a otra base militar (Carmen Chico – Cerro de Pasco) para seguir interpeándolo. Su propósito fue inculparlos y enviarlos a un penal de máxima seguridad o desaparecer el cuerpo del inculpado si éste llegara a morir de tantas torturas. De los 30 detenidos entre 1987 y 1990, solo 15 fueron procesados judicialmente, 5 escaparon del penal de Cerro de Pasco, 1 huyó del hospital con dirección desconocida, 5 fueron dejados en libertad al no haberlos encontrado pruebas, y 4 fueron desaparecidos. En relación a este último grupo, hay versiones –de licenciados del ejército que actualmente viven en Huancayo— que describen que los detenidos fueron torturados cruelmente. Luego de las torturas la mayoría de ellos murieron desangrándose, y sus cuerpos enterrados en una fosa común. El lugar en que fueron enterrados no es esclarecido hasta la fecha, mientras tanto sus parientes siguen el proceso de búsqueda.

Estas situaciones desesperaban a sus familiares. Exigían a los militares la liberación de sus parientes, pero casi nunca encontraban respuestas a sus demandas. Se sentían impotentes al no saber el paradero de sus familiares, y su consuelo era precisamente rezarles a los santos. En sus plegarias sostenían que los militares les devuelvan a sus parientes. Muchas veces sus oraciones se prolongaban hasta muy avanzada la noche. Acostumbraban prenderles velas con peticiones que se tornaban en llantos y melancolías que no cesaban inmediatamente. Tenían mucha fe, por eso mantenían la esperanza de reencontrarse con sus parientes que fueron arrestados por el Ejército. Algunos comuneros sacaban en procesión a los santos para afirmar su devoción, recorrían las calles de la comunidad con la ilusión de volver a ver a sus parientes. Esa fe se hizo intensa en la medida que sus familiares no aparecían o los militares no querían dar razón de su paradero. Esta actividad era muy importante para los comuneros, dado que su convicción hacia los santos los mantenía alerta ante situaciones de peligro en la comunidad, y con la esperanza de seguir viviendo para contarle todo a las nuevas generaciones.

Con la organización de la fiesta post violencia política, que se reinicia de la manera más vehemente y apoteósica en junio del año 2001, --luego de que se restableciera la paz y la democracia política en el país habiendo vivido dos décadas de violencia política— los comuneros hacen reminiscencia del fervor religioso que afirmaron en el contexto de la violencia política. En esta fiesta se reactivan esa ferviente religiosidad que los mantuvo resistentes ante la violencia, y vuelven a aseverar su fe hacia los santos. Ahora su petición está referida, principalmente, a la reconciliación con sus paisanos y parientes. Pretendían recuperar la confianza para que vuelvan a ser una sola familia. Por eso el fervor hacia los santos se hace cada vez más intenso. La población se halla vigilante de esta religiosidad y la glorifica jubilosamente.

La población ahora se siente con mayor libertad para celebrar la fiesta patronal y realizar la procesión en devoción de los santos. Ya no están agobiados por la violencia extrema de Sendero Luminoso, que los arrinconaba en sus casas.

Si bien con la llegada del Ejército se reactivó fervorosamente la procesión de los santos pero tenían mucho control, pues el Ejército también los acosaba, los intimidaba buscando pruebas de culpables que habían desatado el terror en la comunidad. No obstante, esta conminación es superada post violencia política (2001), pues vuelven a tener confianza en sí mismos, salen a las calles a transmitir su prédica cristiana, y pedir apoyo para organizar la fiesta con la participación de toda la población.

En la población, el júbilo es la fortuna de organizar la fiesta para compartir todos como una sola familia. Por tanto, la fiesta es el contexto de la efusión y la aproximación entre los comuneros, es el espacio del diálogo y el encuentro para afirmar el perdón por los problemas que han causado en contra del pariente o del paisano.

El segundo propósito de la organización de la fiesta es reafirmar la unidad comunal y la confianza entre los comuneros. En su discurso el alcalde del distrito de Ticlacayán resalta las etapas muy duras por las que ha atravesado la población, pero la fe hacia los santos –según opina la población– los ayudó a tener la esperanza de vivir para contarlo. Estas reseñas son aclamadas por la población, que asisten con entusiasmo y devoción a la apertura de la fiesta patronal.

La participación discursiva del presidente de la comunidad es un acontecimiento más concurrido y recibido con mayor aclamación por la población devota de los santos religiosos. La autoridad comunal recapitula la unidad en la lucha por la recuperación de las tierras (1963 y 1968) y la crisis de este componente en el contexto de la incursión senderista y el Ejército a la comunidad. La conclusión de su alocución resalta la convocatoria de la población a *reafirmar los lazos de unidad comunal*. En este sentido, “...la fiesta patronal es unidad, es comunidad, es satisfacción. Ahí estamos todos. No

hay resentimiento, no hay rencores, todo tiene su momento. En esta fiesta todos practicamos comunidad. Nadie quiere hablar de la guerra”¹¹².

El presidente comunal cree que organizando la fiesta patronal la comunidad volverá a ser una familia unida. Efectivamente, en la fiesta la población se encuentra dispuesta al diálogo entre los suyos, porque es un evento que consagra la alegría y la paz. El júbilo que los pobladores desbordan, les permite volver a tener fe en los paisanos, quienes se confunden entre abrazos y expresiones de reconciliación. El presidente comunal intima con los visitantes, e invita a la iniciación de la fiesta con bailes y saludos fraternales. La población no se siente forzado a compartir la recepción, al contrario tienen voluntad de aprobar la amistad de quien atentó contra la vida de sus parientes.

La fiesta inaugural se prolonga hasta altas horas de la noche con cánticos, bailes y tonadas festivas de orquestas que acompañan el júbilo. Las autoridades, comuneros y visitantes (invitados foráneos) se confunden entre bailes y cantos jubilosos. Por cierto, este inicio y los días de la fiesta son importantes para la población, porque los eventos que encierran serán situaciones que ayude a la población a recordar el pasado a través de representaciones de las danzas alusivas a la violencia. Este recuerdo ayudará a la reflexión y a establecer compromisos en la población para no volver a repetir los mismos resultados del pasado violento.

En esta fiesta inaugural los comuneros migrantes, que retornan para este acontecimiento, buscan la proximidad con sus paisanos y familiares, los visita a sus casas, e intercambian vivencias del pasado y del presente, tratan de resaltar momentos más decisivos de su vida antes y después de la migración. En su visita, los comuneros migrantes retornantes, llevan consigo aguardientes para brindar, bailar y compartir anécdotas del pasado y del presente. Esta visita es el principio de la reconciliación, porque los comuneros se vuelven a encontrar después de largos años de ausencia. Luego, regresan a la plaza

¹¹² Américo Meza Salcedo
2012 E4. Entrevista del 10 de enero a Sixto Meza Rímac.

principal para bailar con la satisfacción de haberse reunido nuevamente en la comunidad, donde compartieron momentos de lucha (campesina), el progreso económico y la violencia subversiva y represiva.

Así, los comuneros articulan su memoria en función de su pertenencia a la comunidad y la familiaridad con sus paisanos. En este contexto los recuerdos adquieren significados. Siguiendo a David Díaz¹¹³, para recordar el individuo necesita de otros individuos, necesita construir relaciones sociales para reconstruir el pasado violento y elaborar las memorias que los identifique como colectivo, como comunidad.

La plaza principal, lugar en el que fueron torturados y asesinados sus familiares, ahora se constituye en un espacio de encuentro y reconciliación. Es una reunión que principia los momentos de complacencia, que congrega a todos, nadie se siente ajeno, todos son bienvenidos: visitantes, comuneros migrantes y los que se quedaron en la comunidad. En la fiesta la amistad está por encima de la violencia, el odio y la venganza. La fe hacia los santos se renueva luego de que los pobladores invocan paz y tranquilidad.

B. Segundo Momento, está referido a dos acontecimientos fundacionales: la *misa* y *romería* al cementerio general, en honor a los desaparecidos y asesinados durante la violencia política, y *misa* en devoción a los santos San Pedro y San Pablo y *representación de las danzas alusivas a la violencia política*. Este evento se realiza los días 29 y 30 de junio.

El primer hecho, se refiere a la misa –así como la romería al cementerio general— en honor a los desaparecidos y asesinados por Sendero Luminoso y el Ejército durante su incursión a la comunidad rural de Tíclacayán. En esta actividad las autoridades locales (Alcalde, presidentes de la comunidad, mayordomos y policía nacional) acompañan a los afectados al cementerio

¹¹³ DÍAS ARIAS, David. Ob. Cit. P. 28

general. En este lugar los comuneros rememoran las acciones –políticas— más importantes que realizaron en vida los desaparecidos y asesinados, y concluyen con una evocación general: *la comunidad es una familia, todos somos parientes, todos somos culpables de alguna u otra manera*. “Nadie denuncia a nadie, pero sí visitan a sus muertos al cementerio. Ahí cantan y bailan, luego vuelven a la plaza principal y adoran a San Pedro y San Pablo”¹¹⁴.

Para los afectados este evento se realiza para recordar el pasado violento, a su vez abrir el camino de la reconciliación para que las futuras generaciones no vuelvan a cometer estos hechos. La alocución que dan los afectados está dirigida a dos grupos. *Primero*, a los que fueron *víctimas y perpetradores*. En este espacio los dirigentes (de los afectados, de la organización comunal y el Alcalde) congregan a los comuneros para convenir en un pacto de *<<no agresión contra parientes y paisanos, y convivan armónicamente>>*. Los comuneros se acercan y se abrazan afectuosamente declarándose el perdón mutuamente, de esta manera tienden puentes hacia la reconciliación. *Segundo*, el discurso está dirigido también a los *jóvenes*, para que tomen la iniciativa de no realizar actos que fragmenten a los comuneros, y aprendan a vivir en paz sin rencor ni remordimientos, con confianza y en unión familiar. En este evento, los jóvenes se comprometen a llevar la voz de la reconciliación, entienden que deben seguir el camino de la paz, y hacer que la comunidad encuentre el rumbo del desarrollo. Esta invitación los asume luego que sus familiares expongan los aspectos más relevantes de la vida de las víctimas.

En la *romería* los afectados no buscan revivir sus traumas sobre la violencia, sino resaltan el lado más positivo (haber sido un hombre luchador, concertador y preocupado por el progreso de la comunidad) de las víctimas, que esto sirva como lección para vidas futuras. Además se leen cartas y apuntes que las víctimas escribieran. En base a estos hechos se evalúa el tipo de persona que ha sido en vida, y hacer saber a la gente que sus seres queridos están vivos. Sus recuerdos suscritos en cartas y apuntes son huellas de su memoria. Al

¹¹⁴ Américo Meza Salcedo
2012 E2. Entrevista del 12 de abril a Julián Meza.

mencionar sus nombres el público lo enaltece con exclamaciones y llantos. Para los afectados los llantos no son signos de sufrimiento y desconsuelo, no es un sentimiento de impotencia ni preámbulos de odio y venganza a los culpables, sino son síntomas de un proceso de consumación del duelo, y la apertura del diálogo y la reconciliación entre los comuneros. En fin, *la romería* es una peregrinación de devoción a las víctimas, es la actividad que pretende magnificar la reconciliación entre los comuneros luego de que estuvieran apartados del pueblo.

Al concluir la ceremonia los pobladores regresan a la plaza con cánticos y bailes. En sus rostros se expresan alegrías y satisfacciones. En la plaza se desata la euforia, allí bailan alentando la amistad y el afecto. Danzan rodeando a las imágenes de San Pedro y San Pablo, se expresan el perdón abrazándose mutuamente.

En consecuencia, la fiesta es el inicio de un proceso de reconciliación, cuya iniciativa es la perseverancia de los que migraron. Ellos retornaron a su pueblo para resignificar la fiesta como un espacio de encuentro jubiloso y diálogo entre la población. Este empuje es el *umbral de la memoria*, porque a través de ciertas prácticas --como las danzas alusivas a la violencia y la romería al cementerio general— buscan recapitular los sucesos del conflicto armado para que ayude a la reflexión y a la consumación del duelo. Estos sucesos permiten a los comuneros recuperar la imagen del buen vivir. La población se vuelca a la fiesta recuperando el sentido de la unidad y la identidad comunal. Todos deciden vivir preponderando la familiaridad, la tranquilidad la paz.

El segundo hecho, está referido a la *misa en honor* a San Pedro y San Pablo y la representación de las *danzas alusivas a la violencia política*.

El primer acontecimiento, la misa, es trascendente para los comuneros porque se trata de un suceso que renueva sus devociones hacia los santos. Su primera tarea es exponerle al párroco lo importante que es la misa para la comunidad,

pues su celebración y la fiesta son hechos que preparan la alegría y el reencuentro entre los comuneros que se alejaron de la comunidad por la violencia política. Según Martínez Montoya, la celebración de la misa puede entenderse como, “...como un ritual performativo, en el que se renueva el espacio y el tiempo de la vecindad. Los ritos cristianos, con el santo patrón a la cabeza, no hacen más que insertarse en este ritmo estacional, incorporando las actitudes y los comportamientos de las personas al esquema comunitario”¹¹⁵.

Esta iniciación, según los inversores de la fiesta (migrantes hijos) es el pacto que busca el retorno de los comuneros (que migraron) y la posibilidad de iniciar el diálogo —no solo entre migrantes sino también con aquellos que se quedaron en la comunidad— sobre el desarrollo de la comunidad. Este pacto se anticipa al propósito que tiene la organización de la fiesta patronal: *la unión y el desarrollo de la comunidad, ser una sola familia, una comunidad unida*. El compromiso que buscan los comuneros, a través de la misa, es una promesa que anula los hechos de violencia, es una disposición católica de no agresión contra el otro. La misa es una invocación a la cordura, a la tranquilidad en la comunidad, a no hacer daño a los demás, “amar al prójimo sobre todas las cosas”.

Según Augé, para “...recomenzar una nueva vida, además para poder vivir el presente, tanto el individuo como la sociedad, deben poder olvidar ciertas experiencias y vivencias pasadas”¹¹⁶. En este caso, la memoria sobre el pasado se produce en tanto los comuneros de Tlacayán buscan <<materializar>> los sentidos del pasado en diversos productos culturales como es la fiesta patronal San Pedro y San Pablo. En este sentido, “...hablar de memoria implica pensar en una diversidad de formas de interpretar y construir el pasado. (...) esas interpretaciones requieren marcos sociales y culturales para que puedan ser

¹¹⁵ MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu. Ob. Cit. P. 347.

¹¹⁶ AUGÉ, Marc
1998. *Las formas del olvido*. España: edit. Gedisa.

construidas, narradas y transmitidas (en este punto es fundamental el rol del lenguaje)”¹¹⁷.

La fiesta reactiva el pacto, porque una parte significativa de los hechos del pasado sigue siendo silenciada. Efectivamente, durante la conmemoración (misa y romería al cementerio) a los desaparecidos y asesinados en la guerra no se hace evidente la participación de los dirigentes (comunales, mineros docentes y estudiantes universitarios) en las filas de Sendero Luminoso, más bien se resalta su activismo y liderazgo en el progreso de la comunidad post recuperación de tierras comunales (década de los setenta) y el intento de unificar a los comunidad (antes del ingreso de Sendero Luminoso a la comunidad).

Por tanto, en la fiesta los comuneros intentan olvidar el conflicto entre parientes y paisanos, y buscan reafirmar los lazos de la unidad comunal. Este patrón cultural fue su fortaleza en su lucha contra la hacienda Algolán y la recuperación de sus tierras. Esta identidad pretende ser reafirmada con la fiesta, acción que busca el progreso de la comunidad. “Lo importante no ha sido pensar en nuestros recuerdos, el pasado fue violento, pero teníamos que pensar en nuestros hijos, en la familia, tener un futuro mejor para todos. La gente decía, *para qué seguir viviendo del odio*, para qué pensar en la venganza, acaso debemos seguir viviendo peleados entre nosotros, no. Queríamos paz, la gente pedía eso”¹¹⁸. Obviamente, la población afectada no quería detenerse en sus recuerdos del pasado, sino mirar el futuro con optimismo, suprimir la venganza contra los responsables que violentaron a sus parientes y consumir el duelo para dejar de descansar en paz a sus víctimas. Estos hechos buscan ser superados a través de su fe hacia los santos, cuya devoción les ayuda a reconsiderar el sentimiento de familiaridad y compañerismo con los paisanos. En su plática se esmeran a tenerse confianza para culminar las rencillas, actitud

¹¹⁷ MONKEVICIUS Paola C. y MAFFIA Marta M.
2010. “Memoria y límites étnicos entre los caboverdeanos de Argentina”. *Boletín de Antropología*, Vol. 24 N.º 41. Antioquía: Universidad de Antioquía. P. 8

¹¹⁸ Américo Meza Salcedo
2012 *EI*. Entrevista del 8 marzo a Víctor Torres.

que no les ha permitido vivir en familia, tener frente a sí al culpable, aquel que se ensañó contra sus familiares tan solo por seguir una ideología extrema, la de Sendero Luminoso.

Entonces, la celebración de la misa central de la fiesta tiene el propósito de subsanar el sufrimiento de los afectados por sus víctimas, y se proponen a regir en la comunidad rural la armonía y el bienestar, pues el conflicto entre los comuneros produjo resentimientos y oposiciones que mantuvo en el atraso (económico) a la comunidad de origen. Después de la violencia política nadie quería apoyar en su desarrollo, muchos declinaban en reconstituir la organización comunal, nadie postulaba al cargo de Alcalde del distrito. El temor a no tener legitimidad y apoyo de la población, así como el miedo a ser amenazados por miembros de Sendero Luminoso bastaban para descartar cualquier aspiración política.

El segundo acontecimiento *está referido a la fiesta en sí, y la representación de las danzas que simbolizan, el conflicto del pasado. En las danzas están expresadas el contenido de la violencia que se generó entre Sendero Luminoso y los comuneros, entre el Ejército y los comuneros. Entre las danzas más distintivas que visibilizan estos hechos tenemos el “Auquis Danza” (baile viejo), “El Inka Wañuy” (la muerte del Inka) y “La Capitanía”. Estas danzas son representadas por los hijos de los afectados.*

La primera danza, el “auquis danza”, reseña la invasión española, los actos de dominación de los colonizadores y el sometimiento de los indios a la crueldad. A partir del año 2001 (post violencia política) esta danza ha incorporado en su representación otros elementos, ahora se observa que el vasallo, el subalterno, ya no es el indio sino el comunero, y está sometido a la crueldad y a la tiranía de los militares. En su representación *los auquis*¹¹⁹ danzan camino al calvario,

¹¹⁹ *Los auquis*, son considerados los sabios de la comunidad, los que poseen mucha experiencia en la organización comunal, participaron en la lucha por la recuperación de las tierras.

a la muerte. La danza y el jolgorio es el adiós, la despedida, el último compartir con su comunidad, que llora y los despide desconsoladamente.

Los auquis están condenados por los militares –sin juicio ni proceso legal— a la ejecución por haber colaborado con los invasores (los senderistas) indeliberadamente. Los militares, al ingresar a la comunidad buscaban en *los auquis* (comuneros) lealtad, y que colaboraran voluntariamente en delatar a los enemigos (Sendero Luminoso), pero su silencio fue entendido como cómplices de la guerra. Estas acciones trajeron como consecuencia las torturas y las desapariciones forzadas.

El rictus de júbilo que muestran en sus rostros –los danzantes— simula su destino, pero no piensan en lo cruel que será su ejecución, por eso danzan para olvidar los sucesos que les acercan a su calvario. Sus llantos no son actos de arrepentimiento por haber colaborado con los invasores (Sendero Luminoso), sino son expresiones de angustias por el abandono a sus familiares, a sus hijos que no dejan de llorar, y se resignan a la muerte de su padre. Los danzantes avanzan rumbo al sufrimiento.

Al llegar al borde del estrado –lugar en el que serán ejecutados— lloran desconsoladamente, ya no sonríen, su semblante ahora muestra un aspaviento lánguido y quejumbroso. Los militares, por su parte, esperan la llegada de los acusados, y exigen que ellos asuman la sanción como muestra de su culpabilidad y escarmiento para que los demás (el público observador) no vuelvan a quebrantar el orden.

En esta danza *los auquis* suben al estrado, y antes de ser ejecutados, dan su última voluntad: *dejar como herencia sus bienes (propiedades en tierras y casas) a los hijos y esposa*. Un soldado, con la voz castrense que lo caracteriza, lee la carta escrita por el inculpado. Al término de esta ceremonia *los auquis* son ejecutados por los militares sin piedad, ni arrepentimiento. En los militares no hay indicios de algún sentimiento de culpa. Su formación militar, expresada

en su mirada y en la postura corporal, no le inmuta a exponer su debilidad –si es que lo hubiera— más bien se muestran seguros de lo que hacen, es más con total frialdad exhiben el cuerpo de los asesinados.

Estas escenas son muy dolorosas, pues los comuneros vuelven a revivir los sucesos de violencia del pasado. En la población hay una catarsis de llantos y gritos, de desesperación, de impotencia porque nada pueden hacer ante las tropas militares que se encuentran armados. La población pretende subir al estrado, pero el riesgo es que pueden ser asesinados. Ni siquiera su sufrimiento motiva a los militares a cesar las ejecuciones de sus víctimas. Más bien sienten que deben continuar armados y disparar hasta acabar con todos los culpables.

Al término de las ejecuciones, el jefe militar pretende dirigirse al público para recibir el apoyo y la aclamación, pero sus intenciones son rechazadas. La población quiere hacer justicia por su propia mano, hacer lo mismo que hicieron con sus *auquis*: ejecutar a los militares. Pero, la población se da cuenta de su actitud, y decide no dar este paso, más bien exige a los militares que huyan de la comunidad si no quieren vivir la misma experiencia –de muerte— que sus familiares.

Estas escenas de violencia, de tortura y asesinatos, marcan un precedente en la población: *no atentar nuevamente contra sus parientes, ni familiares*. Por cierto esta danza también una representación moral: *no repetir los hechos de violencia, nunca más atentar contra los parientes y paisanos de la comunidad, porque son hermanos*. El ideal de la población es, ahora, defender los derechos de aquellos que fueron atentados. Además, “...elaborar lo traumático implica poner una distancia entre el pasado y el presente, de modo que se pueda recordar que algo ocurrió, pero al mismo tiempo reconocer la vida presente y los proyectos futuros”¹²⁰.

¹²⁰ JELIN, Elizabeth
2010. *Los trabajos de la memoria*. Lima: IEP. P. 99.

Esta danza revive “tiempos de miedo”, de terror. Su representación restablece en la población las escenas de dolor, y le ayuda a reflexionar sobre este contexto, la finalidad es no volver a repetir el terror y la violencia en la comunidad. Con la representación de la danza la población busca cerrar el capítulo del terror, y los afectados establecen compromisos para no volver a atentar contra la población de su comunidad de origen. Las lecciones que evidencian la danza es no volver a agredir contra los que consideran sus parientes y paisanos. Esta danza es la expresión viva del terror y la muerte, también es el camino que siguen para consumir la reconciliación entre los comuneros.

Otra de las danzas que representa la violencia es el *Inka Wañuy*. En esta danza Pizarro, el colonizador, ejecuta al Inka para afirmar su dominio y la autoridad colonial.

Con el tiempo esta danza también ha sufrido cambios. Actualmente, el Inka es representado por un campesino afectado por la violencia, y el asesino ya no es Pizarro sino un militar. Él recorre las calles de la comunidad acompañado de militares buscando al Inka para ejecutarlo porque ha traído desgracias y tribulaciones al pueblo. En la perspectiva del mundo andino esta muerte significaría la escenificación de la muerte del último Inka (Túpac Amaru I en 1572) y la decapitación y el descuartizamiento en 1781 del líder indígena Túpac Amaru II. Para los nativos, estas muertes significaron el final de la resistencia de los últimos incas de Vilcabamba. Al decir de **Elicenia Ramírez**, “...ante la imposibilidad de cambiar los hechos (de violencia contra los Inkas), surge en la comunidad andina otra resistencia, esta vez ideológica. Según el mito (del inkarrí) los pedazos del inca, enterrados en distintos puntos del Perú, están creciendo para reunirse. Cuando encuentren la cabeza, el inca renacerá y el imperio del Tahuantinsuyo resurgirá”¹²¹. Sendero Luminoso intentó encarnar

121 RAMÍREZ VÁSQUEZEL. Elicenia
2004. *Mito de inkarrí: ideología y violencia en las novelas la tumba del relámpago de Manuel Scorza y Abril Rojo de Santiago Roncagliolo*. Colombia: Universidad del Valle, Escuela de Estudios Literarios. P. 139.

el mito andino del inkarrí, y buscaba ser una figura mesiánica, emprender una lucha contra el Estado peruano. El propósito ha sido reemplazar las instituciones peruanas, que consideraban burguesas, por un régimen revolucionario campesino comunista, presumiblemente iniciándose a través del concepto maoísta de la *Nueva Democracia*¹²². Según Portocarrero¹²³, la postura de Guzmán fue implantar la «república de la nueva democracia» como un régimen de gobierno donde la clase obrera canalizaría el impulso campesino, el cual iría acompañado por la burguesía nacional.

Precisamente, el Inka –en la danza— representa al mando político de Sendero Luminoso, es el comunero que quiere asumir el papel del cambio en la comunidad. Su autoridad –en la danza— se la debe al mandato de su Dios, que vino a gobernar a la comunidad, pero su poder es tan cruel que trae desdichas a la comunidad.

Los militares lo buscan para hacer pagar sus culpas, por haber matado a los “súbditos”, torturado a sus opositores, e instalado en la comunidad el miedo. Cuando el militar encuentra al campesino que viste de Inka, le captura y le sube arrastras al proscenio, ahí lo expone al público observador, le lee los delitos que ha cometido y lo sentencia a la ejecución. La comunidad rechaza el fallo, no quiere que se cumpla porque el Inka es comunero del pueblo, pide clemencia y que perdone sus delitos. “El (Inka) sabe entender, ha aprendido de lo que hizo, eso es suficiente para perdonar su vida, eso me gusta de la fiesta”¹²⁴. La aclamación del público es que el Inka sea llevado a la cárcel, que no sea ejecutado, pero los militares no saben perdonar, cumplen órdenes superiores, y deben cumplir con la sentencia: *la muerte del Inka*.

122 ARANDA, Gilberto y otros
2009. *Del regreso del Inca a Sendero Luminoso. Violencia y política mesiánica en Perú*.
Primera Edición. Santiago de Chile: RIL Editores.

123 PORTOCARRERO, Gonzalo. Ob. Cit.

124 Américo Meza Salcedo
2011 *E2*. Entrevista del 12 de abril a Julián Meza.

En su agonía el Inka llora y pide perdón a la comunidad, ante sus suplicios la comunidad termina por ceder, y lo perdona.

De esta escena podemos concluir que el conflicto entre el Ejército y los comuneros son extremos que termina en el aniquilamiento del Inka. El Inka representa al comunero –preparado y educado— de la comunidad, quien asimila la violencia y pide clemencia, la población lo perdona por ser hijo de la comunidad, por ser pariente, y también porque la violencia los fragmenta como comunidad, quiere la paz y vivir en armonía, eso importa, por eso rechaza la ejecución de su pariente (El Inka) a manos de los militares.

Esta danza está representada por escenas de dolor y penuria, pero su espectáculo es el camino –según los comuneros— a la reconciliación. En sus escenas se evidencian la colaboración de la comunidad con Sendero Luminoso. El Inka se arrepiente y pide disculpas por haber atentado contra sus familiares. Los campesinos esperan clemencia de los militares para que no se consuma la sentencia, pero ellos no acceden a las peticiones de los campesinos y efectúan la condena. Los militares, piensan que esta decisión traerá paz a la comunidad. Sin embargo, esta barbarie son escenas que no frenarán la violencia ni el odio. La danza es representada precisamente para aplacar el dolor en los comuneros, de esta forma la tiranía y la crueldad no vuelvan a repetirse, y sobresalga entre ellos el respeto.

Para Raúl Rímac (comunero afectado), el campesino debe enseñar a los demás a valorar el respeto, y deberle fidelidad al familiar. Precisamente, en esta danza observamos la reconciliación del Inka (agonizante) con su comunidad, más no una proximidad entre los militares y los campesinos. Los militares son representados como seres desalmados, alguien que no respeta la ley ni los procedimientos formales, imposibilita el derecho del campesino a ser juzgado debidamente. Es un ser que establece la justicia con sus propias manos, de esta manera busca restablecer la paz, pero su accionar advierte que ante la muerte del Inka volverá a instalarse en la comunidad el miedo y el sinsabor. Los

militares quieren hacer saber que el que no obedece debe morir, aquel que comete delitos debe ser ejecutado. En fin, el camino de la reconciliación se hace más próximo entre campesinos y el Inka, pero es muy distante entre militares y campesinos.

Estas memorias reflejan –según Jelin— una búsqueda de restablecer la dignidad humana, de reconstruir la imagen de la víctima y de los hechos, consumir el duelo y dar sentido a sus vidas futuras.

Una tercera danza que grafica la violencia es *La Capitanía*. Esta danza representa la invasión colonial, y el sometimiento de los nativos. En la danza se muestra al colonizador ingresando a la plaza principal de la comunidad, su arribo es recibido con temor por la población. Los colonizadores están acompañados de caballos que cabalgan galante y desafiantemente, asumiendo la conquista como una posibilidad de dominio. Al llegar a la plaza piden a la gente que los halague. La gente no se identifica con colonizadores, protesta, los quiere fuera de la comunidad, pero los conquistadores avanzan hacia la población para responderles con látigos y miradas envalentonadas. La población no logra responder, se queda quieto.

La danza puede ser graficada también como la llegada de Sendero Luminoso a la comunidad. En la época de la violencia los senderistas habían llegado a la comunidad en caballos, por eso la población no podía diferenciar si los que llegaban eran comuneros o visitantes. Claro está, entre los senderistas también se encontraban personas de la comunidad. Si bien esta situación no les garantizaba tranquilidad, tampoco estaban seguros que los senderistas – conformado por sus parientes y paisanos— no podían atentar contra ellos.

En esta danza el poder y la autoridad de Sendero Luminoso están visibles. Los senderistas transitan cabalgados en caballos para imponer su dominación y someter a la población. Una desobediencia significaba castigo. Utilizaban el látigo como una forma de imponer la autoridad y consumir su soberanía. En

este pasaje, los pobladores no tienen otra opción sino someterse al mandato de un poder que logra tener el dominio de lo público. Nadie puede detener su arremetida, porque la gente está atemorizada, asustada. Una posición contraria es castigar su falta a la autoridad.

La danza es representada para mofarse de la autoridad del colonizador, para expresarle a Sendero Luminoso y al Ejército que al fin y al cabo la comunidad ha triunfado, ya no cree en el poder de la dominación, en la violencia. En la danza se observa que el pueblo tiene agencia, puede reclamar, puede hacerse respetar, ya no quiere someterse a la dominación del Ejército ni a las tiranías de Sendero Luminoso. Ahora están más unidos. Los Capitanes en la danza bailan y bailan en medio de la multitud, su mirada desafiante ya no es razón para temer y huir, porque ahora la comunidad está preparada.

En conclusión, las tres danzas, expresadas en la fiesta patronal, buscan reconciliar a la comunidad, asimismo tienen un contenido moral (nunca más se repita los hechos de violencia contra los comuneros, todos deben vivir hermanados). En la fiesta los afectados renuevan el pacto del silencio, no narran que los dirigentes participaron en las filas de Sendero Luminoso y en los asesinatos de los paisanos y parientes. No obstante, en las danzas, principalmente en el Inka Wañuy y el Auquis Danza, los comuneros no buscan la reconciliación con el Estado, sino más bien entre ellos. No se descarta esta posibilidad, por eso hay una vinculación con el municipio del distrito a través de la organización de la fiesta. Esto se concreta con el izamiento del pabellón nacional como acto inaugural de la fiesta patronal. Además el Alcalde, y sus regidores, colaboran en la difusión de la fiesta religiosa.

Es importante precisar que los danzantes son familiares de las víctimas de la violencia política. Están conformados por aquellos que migraron a Huánuco, Huancayo y Lima durante el conflicto armado y posterior a éste, asimismo están integrados por los comuneros que se quedaron en el pueblo a buscar a sus

parientes desaparecidos por efectivos del ejército. Según Sixto Meza, “dejar la comunidad es perder el rastro de mi hijo que secuestraron, por eso nos quedamos, a velarlo día y noche hasta tener noticia de su paradero”. La mayoría de estos comuneros encontraron en la minería oportunidades laborales, que de alguna forma alivió su situación de pobreza. Los que migraron lograron asentarse en el lugar al que desplazaron, pero no se desconectaron definitivamente de su comunidad, más bien deciden retornar una vez por año, en el mes de junio para participar de la festividad patronal San Pedro y San Pablo. En esta fecha festiva se involucran en el festejo ya sea como mayordomos (organizador de la fiesta), danzantes o aportantes en la inversión de la organización de la festividad.

En las danzas se observa a la población participar con entusiasmo, está organizada, ya no está dividida. Por ejemplo, en la danza del *auquis danza*, Pizarro (vestido con ropa de militar) sentencia a muerte a los comuneros (*auquis*) por haber colaborado con Sendero Luminoso, pero su decisión es reprochada, el pueblo pide a viva voz que huyan porque la población está dispuesta a tomar represalias. Este juego de reprensiones es significativo, pero la amenaza no se consume porque la danza es solo un espectáculo que llama a la reflexión sobre la violencia. En la danza del *Inka Wañuy*, también está presente la violencia. El Inka es sentenciado a muerte, pero la gente pide clemencia, que lo deje vivir, porque es paisano, es comunero. El Inka, sentenciado a la ejecución por los militares, es acusado como senderista, intentaba reconquistar a la comunidad para declararlo una “zona liberada” e implantar un nuevo gobierno, pero no logra su propósito, porque es delatado por sus paisanos. Los militares llegan a la comunidad a quebrar este pensamiento, y descubren que entre los colaboradores se hallan también comuneros del pueblo de Tíclacayán, a quienes debe identificarlos. Sin embargo, no tienen que buscar al implicado por mucho tiempo, porque sus paisanos lo delatan. El Inka (el senderista, el mando político) es entregado por sus paisanos, pero cuando está a punto de ser fusilado el Inka reconoce sus delitos y pide disculpas. La población reacciona ante las clemencias del

violador, y acepta sus razones, pero existe la sospecha que los senderistas podrían retornar y tomar venganza contra los “soplones”, aún así la comunidad lo acepta nuevamente como miembro de la comunidad. Para los militares el Inka no debe ser absuelto de sus culpas, entonces ejecuta la sentencia aniquilándolo. Esta decisión es implacable, y nadie debe reprocharla, porque los demás también podrían seguir la misma desgracia.

En fin, esta danza, y las otras, buscan reconciliar a la población, que se hallaba dividida debido a los enfrentamientos que tuvieron en el conflicto armado.

En la representación de las danzas hay un «*deber de la memoria*», “...la idea de que hay que recordar para no repetir, de que solo recordando y solo teniendo una política activa en relación con el pasado...”¹²⁵, una “agenda” elaborada en torno a la fiesta patronal San Pedro y San Pablo, pueden los comuneros aproximarse al diálogo y convivir nuevamente como una sola familia.

Las represalias que vivieron los comuneros en la época de la violencia no es lo mismo que en la fiesta. La representación de las danzas no es sino un ejercicio teatralizado, evento en que se simula la violencia teniendo como actores a los comuneros que fueron víctimas en el conflicto armado. La violencia en las danzas son simulacros que intentan poner en el debate la crueldad del pasado, así como la posibilidad de superar esta eventualidad para reconciliar a la población. La población que ha vivido estas experiencias ya no quiere más escenas de violencia, por eso reclama la liberación del Inka, del comunero que representa al mando político senderista, pero el jefe militar no renuncia a su decisión, quiere que el Inka pague por todo lo que ha hecho. Ejecuta el fallo. Al terminar su propósito el militar anuncia que nadie debe comentar públicamente de este hecho, porque también sería liquidado. Sin embargo, el público rechaza esta disposición. La población ya no está dispuesta a seguir observando la violencia en la danza, a soportar las intimidaciones, está organizada y dispuesta a arremeter contra la represión, ahora están unidos y podrán luchar para hacer

¹²⁵ JELIN, Elizabeth. Ibid. P. 27.

respetar sus derechos. Ante la presión de la población el jefe militar y sus soldados se bajan del estrado, y se marchan sin mirar a nadie ni responder a los insultos.

Estos hechos que se escenifican son importantes para entender la forma en que la población fue sometida a la represión del Ejército y el ataque senderista, la población no tenía otra opción que aceptar la autoridad y las decisiones que se imponían en la comunidad. Estaba sujeta a obedecer sus mandatos. Esta posición dominante amenazaba su libertad de opinión y la predisposición a participar, se ceñían a lo que resolvía la autoridad del Ejército y el senderismo.

En estas danzas los comuneros exponen la violencia senderista y represiva, y las consecuencias que ha generado su incursión en la organización de la comunidad. Estas danzas son representadas para reflexionar sobre el pasado violento, para que no vuelva a repetirse este hecho, y en la comunidad se revalore la amistad y la confianza.

Entonces, en la fiesta patronal podemos encontrar dos momentos muy representativos. *Primero*, está la escenificación de las danzas, donde los danzantes representan a los que violentaron contra la comunidad, al poder tiránico que sojuzga y vulnera los derechos de los comuneros. En estas danzas los comuneros están sometidos a un poder que absorbe hasta su propia cotidianidad, no cree y confía en nadie sino en su propia capacidad para someter al pueblo a su autoridad.

En la danza el militar y el senderista están representados por los comuneros, ellos se visten con indumentarias de militar y de Inka. Éste último --personaje mítico encarnado en la fiesta por un comunero—, representa al mando político senderista. El Inka en la danza es el senderista que funge ser el elegido del pueblo, busca apoyo, pero al no encontrarlo, termina aniquilando a quien cree que es su enemigo (sus paisanos, su pariente). Estas acciones lo delatan como

un ser cruel y sanguinario, pero su autoridad termina debilitado, pues nadie quiere apoyar sus designios.

La representación, de las danzas, es un preámbulo para recordar los hechos del pasado, que develan las consecuencias desastrosas a las que fue sometida la comunidad rural de Tíclacayán y otras comunidades. La comunidad rural de Tíclacayán fue fragmentada para imponer un sistema de autoridad sanguinario y violento, y los comuneros terminen odiándose.

Segundo, la fiesta tiene que ver también con el tema de la *reconciliación*, pues luego de que las danzas son representadas para escenificar los hechos del pasado, la población busca reconstruir los lazos de unidad comunal. En las danzas la gente analiza que el odio ha llevado en el pasado a la desorganización de la comunidad, con la fiesta mantienen la esperanza de restablecer la unidad comunal, y no repetir los hechos de violencia.

Durante los cuatro días de la fiesta (del 28 de junio al 1 de julio) los mayordomos ofrecen a la comunidad la representación de las danzas que analizamos. En esta celebración los comuneros a través de su fe religiosa recomponen la confianza entre sí aún sabiendo que todos participaron del conflicto armado siendo parte de uno u otro bando. Este es el momento fundacional que da pie a los afectados a una nueva forma de imaginarse a sí mismos como una *comunidad*. Los comuneros apelan a la fiesta como una forma de renacer la identidad comunal. Efectivamente, en la fiesta “...todos se estrechan las manos, todos se dan un abrazo, porque llegan gente de todas partes, no hay odio, no hay resentimiento, más bien cuando mis paisanos se encuentran todos quieren sentarse a conversar sobre la vida, sus experiencias fuera del pueblo, pero ya no hablan del pasado, el Santo Patrón San Pedro y San Pablo nos ha bendecido para vivir en el amor y en la amistad...”¹²⁶.

¹²⁶ Américo Meza Salcedo
2012 E9. Entrevista del 9 de enero a Raúl Rímac.

C. **Tercer Momento**, está referido al *banquete comunal y la despedida* (ayhualá) a los visitantes y comuneros que asistieron a la fiesta patronal. Esta actividad se realiza el 30 de junio y el 1 de julio.

Los mayordomos y las autoridades locales (presidente comunal, alcalde, docentes) invitan a la población a compartir de un banquete comunal donde se sirven platos típicos de la zona, la reunión está colmada de gente y se realiza en la casa de los mayordomos. Pedro Salcedo explica que en esta festividad los mayordomos encargan la preparación de comida para la comunidad. En esta fecha festiva no hay diferencias para nadie, “...no hay barrio arriba ni barrio abajo, todos somos uno solo, unidos siempre estaremos”¹²⁷.

En esta reunión los comuneros comparten el banquete cuya comida es preparada con la carne del ganado vacuno, que se cría en Tíclacayán y sus anexos. Alrededor de la mesa están sentados los mayordomos, el presidente de la comunidad, el alcalde, los regidores, los comuneros y visitantes. Todos comparten el banquete alegremente, nadie conversa sobre historias del pasado violento, la reunión se hace amena, hay intercambio de opiniones y anécdotas sobre la fiesta patronal, todos se involucran en la conversación, nadie queda de lado. Es una reunión tan apacible que nadie interrumpe. En esta mesa nadie es anfitrión, ni siquiera el mayordomo por ser el organizador de la fiesta. El alcalde o el presidente de la comunidad, por ser autoridades del pueblo, no exigen algún plato en especial que le sirvan. Todos comen lo que les sirven, nadie las rechaza.

En el proceso de desarrollo del banquete hay dos acontecimientos muy significativos: *la designación de los nuevos mayordomos* que organizarán la fiesta al año siguiente y *el reconocimiento a los cocineros, meseros y a los mandadores* (mayor, el que administra el gasto en la comida, organiza el banquete y la distribución de aguardiente, bebida que es utilizado para el brindis).

¹²⁷ Américo Meza Salcedo
2012 E8. Entrevista del 20 de enero a Pedro Salcedo.

Primero, los mayordomos salientes proponen al nuevo organizador de la fiesta. Los designados son familiares de víctimas por la violencia política que tiene estabilidad económica, cuya fe hacia los santos sea fervorosa, que estén predispuestos a viajar permanentemente a la comunidad para preparar la fiesta y estén convencidos de sí mismos para convocar a los comuneros que residen en distintos lugares y acudan a la fiesta patronal. Teniendo en cuenta estas características los mayordomos salientes, en acuerdo mutuo, designan a 4 nuevos mayordomos, los convoca y se presentan ante la población para su aprobación. Luego de este acto, los elegidos agradecen por la confianza y asume el compromiso de organizar este acontecimiento al año siguiente. Los meseros (comuneros) sirven el aguardiente (bebida hecha de la caña de azúcar) para realizar el brindis. En medio del bullicio los asistentes avivan la designación. Los mayordomos salientes, acompañados del presidente de la comunidad, ponen la banda de prioste a los mayordomos entrantes, finalmente éstos juramentan ante el aplauso de los asistentes. La ceremonia concluye cuando los nuevos mayordomos besan el manto de los santos San Pedro y San Pablo, cuyas imágenes son llevadas en procesión al banquete. Con esta ceremonia se afirma el compromiso de los nuevos organizadores de la fiesta.

Como si fuera un enviado de Dios, como si las imágenes de los santos hubieran derramado alguna bendición sobre ellos, los nuevos mayordomos se sienten regocijados y se comprometen a arreglar la iglesia e invitar a los comuneros a la fiesta patronal. Los asistentes ovacionan esta decisión, pero exigen que no se olvide de los que viven fuera de la comunidad, aquellos que han migrado, también a quienes se quedaron a vivir en la comunidad.

Un segundo aspecto que se realiza durante el banquete comunal es el reconocimiento que reciben los cocineros, meseros y meseras y mandadores. El cocinero, se encarga de preparar el banquete con los productos e ingredientes (carne de res, papa, abarrotés, etc.) proporcionados por el mayordomo de la fiesta. Los mandadores distribuyen y racionalizan el gasto de los víveres en la

preparación del banquete, proporcionan bebidas para el festejo, y están pendientes en la atención al público durante el banquete. Finalmente, los meseros y meseras se dedican a la atención del público, distribuyen los alimentos y las bebidas durante el banquete, se aseguran que nadie deje de comer.

Su desempeño es reconocido por el público asistente al banquete. Los mayordomos vuelven a comprometerlos para la fiesta del próximo año. El Alcalde, los mayordomos y el presidente de la comunidad lo reconocen como huésped ilustre de la fiesta, y en agradecimiento le proporcionan carne, víveres y aguardiente. La finalidad de este reconocimiento es para comprometerlos a retornar a la fiesta al año siguiente. Este trato es vitoreado por la población. Este momento trasluce que en la comunidad rural de Ticlacayán nadie queda al margen de la fiesta, todos son considerados.

Por tanto en el banquete todos están involucrados, se sienten con derechos a recibir alimentos, a compartir de la comida que se sirve y a brindar como miembros de la fiesta. Los mayordomos no se sienten la autoridad de la fiesta, sino que la realizan para unir a los comuneros y que todos compartan el banquete y la fiesta.

En la mesa del banquete todos se consideran hermanos, paisanos, familia. Esta convivencia hace olvidar el pasado violento, y las familias tienen que continuar con su proyecto de vida. Los hijos deben seguir su vida, su educación y ser profesionales para contribuir con el desarrollo de la comunidad. Los hijos reciben el compromiso de continuar con la fiesta patronal, de mantener unida a la gente. Ese compromiso la asume en el banquete.

En conclusión, la fiesta patronal es una representación de la memoria que busca ser inclusiva, porque la agenda que proponen incorporar –los afectados– en su organización vincula a toda la comunidad. No es una fiesta elitista, sino un evento organizado con la finalidad de hacer bailar y gozar a la

comunidad, para que todos se junten, donde la alegría termina borrando el odio y el rencor entre los comuneros.

Si bien el pasado los mantuvo divididos por haber colaborado con el Ejército o Sendero Luminoso, trajo el rencor y la posibilidad de vengar al responsable que asesinó o desapareció al pariente, ahora en la fiesta se juntan para resolver sus conflictos, dar fin a un proceso que fue traumático, y reconciliarse frente de la imagen de San Pedro y San Pablo. Este acto ceremonial es un hecho muy pertinente, porque los afectados asumen el compromiso de respetarse y tenerse confianza. En fin, la fiesta no excluye a nadie, todos son parte de este acontecimiento. Es un evento que resalta la fe que la gente tiene hacia y la esperanza de volver como una comunidad.

La organización de la fiesta religiosa es pensada como una memoria de los sobrevivientes en la que los comuneros buscan traer al recuerdo las memorias del pasado representando danzas alusivas a la violencia como el *auquis danza*, *el Inka Wañuy* y *la Capitanía*. En estas danzas se parodian la imposición del poder del Ejército y de Sendero Luminoso sobre la comunidad, y la crueldad que viven los comuneros ante la violencia que generan estos grupos represivos. En la comunidad hay actos de perdón y reconciliación. En la escena de la danza el Inka Wañuy, el Inka se delata responsable de los hechos de violencia, hay un arrepentimiento y busca el perdón de la comunidad por los atentados realizados en contra de sus paisanos. La comunidad lo perdona, pero los militares no revocan la sentencia, finalmente el Inka es liquidado por los militares. Estas escenas de dolor, en que la población revive los hechos del pasado, ayuda a que la gente aperture el diálogo, mediten sobre el pasado y buscan superar los conflictos. En la plaza los comuneros se reúnen para bailar y beber mucho aguardiente.

En fin, la fiesta de San Pedro y San Pablo, y la representación de las danzas, son memorias de los sobrevivientes, de aquellos que tuvieron la esperanza de volver a ser una comunidad unida luego de haber vivido momentos difíciles en

el pasado. La fiesta es una memoria que ayuda a los comuneros a ilustrar el pasado como un aprendizaje para afrontar el futuro con amistad y sinceridad, sin rencores ni vacíos. Estas enseñanzas les transmiten a los hijos un compromiso con el pasado, y se comprometen a continuar con la organización de la fiesta tradicional, para mantener unida a los comuneros. Esta oportunidad sirve a los comuneros como un camino a la reconciliación.

Con la fiesta patronal los comuneros intentan resolver sus diferencias y volver a creer en el paisano, en el pariente. Por tanto, la fiesta es una memoria que busca ser inclusiva porque los comuneros se proponen a recuperar la unidad en la población. Precisamente, en muchos momentos históricos, como las que analizamos en esta investigación, “...hay propuestas estatales y sociales (como la fiesta patronal) para «cerrar», «suturar», cicatrizar las heridas abiertas por conflictos violentos. Hay momentos en los que parecería que se ha llegado a algún tipo de equilibrio y calma”¹²⁸. Esta calma se hace evidente en la fiesta patronal San Pedro y San Pablo. En consecuencia, los afectados transitan en estas posiciones ante la proximidad de este evento comunal, consideran que es una manera de recuperar la unidad comunal, la dignidad de sus víctimas y la confianza entre comuneros.

2.4.2. La diferenciación social en la fiesta patronal San Pedro y San Pablo

En esta festividad el tema de la diferenciación social –que surge y genera conflictos al interior de la comunidad post recuperación de tierras comunales (1975)— asoma con mayor énfasis, pero no genera conflictos como el pasado. En la comunidad los principales inversionistas de la fiesta patronal son comuneros que migraron a Huancayo, Lima, Huánuco y Cerro de Pasco (zonas mineras) que alcanzaron el logro económico. A pesar de haber sido afectados por la violencia política su fe hacia San Pedro y San Pablo los moviliza para organizar la fiesta.

¹²⁸ JELIN, Elizabeth. Ibid. P. 16.

Encontramos cuatro grupos que se diferencian de acuerdo al rubro económico al que están vinculados, estos son:

- **Primer grupo**, empresarios de servicios de autos y hostales.
- **Segundo grupo**, fabricantes de calzados y ropas
- **Tercer grupo**, trabajadores mineros (encargados y capataces de personal de mina).
- **Cuarto grupo**, comerciantes de ropas y calzados, de abarrotes y verduras.

Algunos comuneros que no logran ubicarse en esta estructura económica y social, trabajan en las empresas mineras en calidad de peones, y en su tiempo libre labran la tierra y crían ganados vacunos y ovinos en pequeña proporción. En la fiesta ellos son los principales colaboradores y se desempeñan como: cocineros, cuidadores de las imágenes de San Pedro y San Pablo, asistentes de apoyo en la atención a los visitantes sirviéndolos alimentos y hospedaje.

El que realiza e invierte en la organización de la fiesta no mira a los demás con arrogancia, tampoco son motivos para excluirlos de este acontecimiento. Al contrario, todos participan como si fueran una sola familia. Los organizadores no hacen halago de su orgullo económico, bajan al llano, actúan como una persona común y corriente para vivir con el mismo fervor que los demás la devoción hacia los santos y la fiesta.

Una cosa particular y significativa en la fiesta es la misa y la procesión de las imágenes de los santos. A la misa son invitados toda la comunidad. En agradecimiento los mayordomos invitan a los comuneros a servirse aguardientes y la chicha de jora, bebidas que son preparadas para brindar por la unión de la comunidad. En la procesión de las imágenes la población canta canciones celestiales y cristianas, todos se disponen a cargar la imagen de los santos y rezan fervorosamente frente a éstas. La población no quiere estar ausente en este acontecimiento, quiere rendirles devoción a los santos y besar su manto (milagroso) que llevan puestos. Por cierto, nadie es retirado de la adoración a las

imágenes de los santos, incluso los grupos sociales más pobres son bien recibidos para cargar y leer la biblia en cada parada que hace la procesión. Los mayordomos no rechazan ningún apoyo, todos acuden a su llamado para colaborar en la procesión de las imágenes. Ellos también cargan las imágenes, cantan y leen pasajes de la biblia para resaltar su fe cristiana

Si bien en la fiesta la inversión es faustuosa, pero –según los comuneros— vale la pena porque la población busca estar unida. Este contexto es una apertura a la amistad que durará y se prolongará por mucho tiempo, no importa el dinero que tengan, importa más la alegría de la gente luego de muchos años de silencio y abandono.

Debemos recordar que la veneración a los santos fue prohibido durante la incursión de Sendero Luminoso a la comunidad, pero fue revalorado y sacado en procesión durante la presencia del Ejército en la comunidad. Sin embargo, su procesión y el fervor de su devoción crecen con énfasis a principios del año 2001 en adelante. En esta etapa la procesión se hace fervorosa debido a que la gente se siente más liberada de la presión tiránica y opresora de Sendero Luminoso y el Ejército. La alegría en el baile demuestra que la violencia ya no los asusta, ahora están juntos y unidos, sólo así podrán luchar sin temor a nada. Requieren estar unidos, sin diferenciar a los que no tienen y poseen recursos económicos. En la fiesta estas diferencias dejan de exponerse.

Si bien la fiesta es organizada por los migrantes prósperos, pero la celebración es pensada para la diversión de toda la población. La gente asume que los santos son las imágenes que convocan a la unidad, a la reconciliación. No se descarta la exclusión de los pobres, de los que tienen necesidades económicas. En la fiesta los necesitados son los más considerados, les proporcionan alimentos y recursos económicos.

En consecuencia, en la fiesta hay una diferenciación social, una gran distancia entre los que invierten y aquellos que no han progresado, pero el orgullo

económico no prevalece, la vanidad queda descartada y sobresalen los lazos de familiaridad. Importa el buen vivir, y compartir lo que se tiene con aquellos que tienen necesidades. Este patrón cultural primaba en la comunidad de Tielacayán antes del conflicto. En la fiesta, y después de ella, vuelve a reafirmarse la unidad basada en el apoyo a los demás.

En fin, en la comunidad la diferenciación ya no genera conflictos, los que tienen más comparten con los que no tienen posibilidades económicas, de esta forma aprenden a vivir en familia. La población baila y goza dejando de lado sus actividades económicas, pues trabaja todo un año para recibir con alegría la fiesta patronal.

En la fiesta se confunden los inversionistas (mayordomos) de la fiesta y los comuneros pobres, no se genera ninguna envidia entre ellos. Los que no tienen capacidad para invertir en la fiesta colaboran con los mayordomos, de esa forma se involucran en esta actividad. De ahí que este compromiso religioso no compete solo a las familias con capacidad de inversión sino a toda la comunidad. Los que tienen invierten en el gasto de la contrata de orquesta, en la preparación de comidas para la comunidad, hospedaje para los visitantes, etc. Y los que no tienen colaboran ayudando en la preparación del banquete y atención a los visitantes, pero no se sienten menos, asumen que el papel que realizan es primordial para la organización de la fiesta. Por tanto, la fiesta es de todos, en recompensa esperan recibir las bendiciones de San Pedro y San Pablo.

Pero hay un pequeño grupo de personas que no participa de la celebración religiosa en devoción a San Pedro y San Pablo. Entre ellos tenemos a la viuda de Teófilo Rímac Capcha, Doris Caqui. Ella como miembro de ANFASEP sigue en su lucha por la recuperación pública de la dignidad de su esposo. Asimismo, encontramos a docentes en inactividad y comuneros que –por evidencias de los propios pobladores de la comunidad—, aún colaboran con Sendero Luminoso. Estos se han alejado de la comunidad de Tielacayán, tienen juicios penales

pendiente, debido a que el Estado los ha acusado de participar en acciones terroristas.



CAPÍTULO III:

Imágenes y Lugares de la Memoria.

- ❖ Lugares emblemas de la hegemonía y dominación: el poder de Sendero Luminoso y el Ejército.
- ❖ San Pedro y San Pablo: santos que reconcilian a los comuneros.
- ❖ Ofrecimientos: en devoción a San Pedro y San Pablo.
- ❖ La iglesia matriz: símbolo de la resistencia contra la violencia en la comunidad.
- ❖ Víctimas y familiares: afectados por Sendero Luminoso y el Ejército.
- ❖ Danzas sobre la violencia política: El Inka Wañuy, el Auquis Danza, y la Capitanía.

Según Poole, “...nuestra incapacidad ética para *ver* el sufrimiento del «otro» contribuyó a la proliferación de la violencia en los años ochenta y que, por lo tanto, el acto de mirar la evidencia del sufrimiento ocasionado por esta violencia nos llevaría *ahora* a compartir una memoria determinada sobre los orígenes y las causas de una violencia que no se debe repetir”¹²⁹.

Efectivamente, es importante comprender los sucesos del pasado como un punto de partida en la democratización de la *esfera pública* donde la memoria de las víctimas deba ser representada como una verdad histórica que refiere «a sucesos ocurridos en la historia del Perú y a procesos sociales ligados a una memoria conflictiva y fragmentada». El sentido ético de esta verdad se afianza en el relato fehaciente que testimonian los afectados. Para el informe final de la CVR, lo fehaciente se asevera en el sentido de «la fidelidad de los hechos (relatados)». Éstos son dignos de fe, dignos de crédito, «para todos los peruanos y peruanas».

En este capítulo presentamos imágenes sobre las memorias de la violencia y sufrimiento del pasado, las representaciones simbólicas de identidad y pertenencia en la fiesta patronal San Pedro y San Pablo. Estas imágenes muestran escenarios y lugares de la violencia, emblemas de hegemonía y control de la comunidad propiciados por Sendero Luminoso y el Ejército.

Asimismo, presentamos imágenes de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo, y la representación de las danzas concernientes a la violencia. En estas imágenes y performance los comuneros buscan representar el pasado como una expresión de diálogo y reconocimiento de las responsabilidades de los atentados cometidos contra el pariente, el paisano, el compatriota. Esta reflexión les permite reafirmar los vínculos entre comuneros, entendiendo que no deben repetirse los hechos de violencia.

¹²⁹ POOLE, Deborah e Isaías PÉREZ
2005. “Fotografía y memoria en el Perú de la posguerra”. En CÁNEPA KOCH, Gisela.
Imaginación Visual y cultura en el Perú. Lima: FE PUCP. P. 265.

3.1. LUGARES EMBLEMAS DE LA HEGEMONÍA Y DOMINACIÓN: el poder de Sendero Luminoso y el Ejército.



CERRO PILLOGAGA, lugar utilizado por Sendero Luminoso para mantener vigilado a la comunidad campesina de Ticlacayán. Es un lugar estratégico donde los senderistas aguardaban el ingreso de cualquier contingente militar para emboscarlo. El Ejército utilizó este mismo lugar para enfrentarse a Sendero Luminoso. Horas antes de su ingreso (principios de marzo de 1986) a la comunidad rural de Ticlacayán, el mando militar de Sendero Luminoso y un contingente numeroso de sus miembros se trasladan a otras comunidades a realizar acciones de proselitismo subversivo y adoctrinamiento, sin presagiar el enfrentamiento. Esta oportunidad es alertada al Ejército por un grupo de comuneros opositores a Sendero. El Ejército, comandado por 50 militares, inicia su accionar sorpresa. En su ataque hace huir a un grupo de 10 senderistas que no pueden repeler la embestida. En su huida toman el camino de Condorhuaín rumbo

hacia la comunidad de Pucurhuay, donde se ocultarán brevemente y se enrumbarán a la selva central.



Así como el Cerro Pillogaga, **EL CAMINO DEL CERRO MATISH**, también es utilizado por el Ejército para ingresar a la comunidad de Ticlacayán y enfrentarse a los senderistas. El Ejército al vencer a los subversivos –quienes huyen— toma control de la comunidad. En la foto aparece (derecha) Julián Meza dirigente sindical minero. Él forma parte de la segunda escuela política (1979) promovida por Teófilo Rímac Capcha. Es sindicado como colaborador de Sendero Luminoso, pero el Ejército no le encuentra pruebas que lo inculpan. Actualmente se desempeña como obrero minero, y es secretario general del Sindicato Minero de Trabajadores de la Cía. Minera Atacocha.



Camino que une al barrio de **Chihuanhuai**, lugar por donde huyen los miembros de Sendero Luminoso luego de que el Ejército tomara el control de la comunidad campesina de Tíclacayán. Este camino –conocido al dedillo por los senderistas debido a que algunos de sus miembros eran hijos de comuneros— comunica a la comunidad de **Pucurhuay**, anexo donde se refugiaron por un mes los senderistas, de ahí se enrumban hacia la selva central. De esta manera dejan las comunidades que en su incursión Sendero Luminoso declarara como “zonas liberadas”.



PLAZA PRINCIPAL de la comunidad de Tlacayán, lugar donde Sendero Luminoso asesinaba a sus opositores. Reunía a toda la comunidad para realizar sus asambleas populares. En este lugar tomaban medidas drásticas (ejecuciones) contra sus opositores. Los castigados eran: los que se resistían a dejar sus cargos en la comunidad, los abigeos que robaban a la comunidad y aquellos que llevaban información al Ejército. Una de sus medidas más extremas fueron las ejecuciones públicas (30 personas, aproximadamente), éstas servían de escarmiento a los que desobedecían a su autoridad. Cuando el Ejército ingresa a esta comunidad, propone que en este lugar se lleve a cabo el desfile cívico militar y el izamiento del pabellón nacional, como una forma tranquilizar a la población e instalar la paz. Esta actividad se realiza todos los días, más adelante se determina que este evento se lleve a cabo solo los días domingo.



LA ACTUAL COMUNIDAD DE TICLACAYÁN, la mayoría de las casas, tal como se observa en la foto, son de ladrillo. Una de las construcciones que aparece en forma desmedida es el coliseo municipal. En esta infraestructura se representan las danzas alusivas a la violencia política, y es muy concurrida por los comuneros que arriban en esta fecha festiva. Un sector de su población labora actualmente como obrero y empleado en empresas mineras de Cerro de Pasco, Yauli-La Oroya, Oyón-Lima y Trujillo. Otro sector de comuneros ha establecido microempresas en Huánuco, Lima y Huancayo. Entre sus habitantes podemos encontrar también a profesionales que laboran en entidades públicas y privadas situadas en lugares como Cerro de Pasco, Huánuco, Lima y Huancayo. La mayoría de éstos fueron víctimas del Ejército y Sendero Luminoso.



LOCAL DE LA MUNICIPALIDAD DISTRITAL DE TICSLACAYÁN. Su construcción (moderna) concluye hace tres años (2009) cuando fuera Alcalde Ronald Meza Díaz. El local anterior era de adobe, fue destruido en 1986 por Sendero Luminoso, desde entonces las autoridades que se sucedieron gestionaban en casas alquiladas, se temía el retorno de los senderistas. El 29 de junio de cada año, fecha en que se realiza la fiesta patronal San Pedro y San Pablo, el Alcalde Municipal, el presidente de la comunidad de Ticslacayán, los dirigentes de los afectados y docentes de la zona se reúnen en este local para recordar a los comuneros que fueron desaparecidos y asesinados extrajudicialmente por el Ejército y Sendero Luminoso.

3.2. SAN PEDRO Y SAN PABLO: santos que reconcilian a los comuneros.



SAN PABLO, santo patrón de la Comunidad Campesina de Tlclacayán. El anda es conducida por los fieles devotos. En la imagen aparecen los danzantes de la chonquinada. Los devotos hacen plegaria por el bienestar de la población, de los visitantes y aquellos que fueran víctimas de la violencia. En el contexto de la violencia política, Sendero Luminoso prohibió que el santo saliera en procesión. La gente se las ingeniaba para rezarle. En efecto, prendían velas en la puerta de la iglesia matriz, e invocaba al santo que cesara la violencia. El Ejército al ingresar a esta comunidad permite la procesión del santo, pero puso estrictas medidas de vigilancia, creía que los senderistas podrían infiltrarse en la fiesta y generar enfrentamientos. Por cierto la comunidad busca reconciliarse a partir de la fiesta

patronal, bailan, beben aguardiente y se abrazan mutuamente confundiendo entre ellos. En esta festividad se reconocen y se reencuentran los paisanos, parientes, dejan de lado las rencillas que los enemistaron en el pasado violento y se divierten jubilosamente.



SAN PEDRO, --al igual que San Pablo— santo patrón de la comunidad de Ticlacayán. Los pobladores cargan su imagen para recorrer --junto a San Pablo— alrededor de la plaza de la comunidad. La festividad religiosa organizada en su honor y la de San Pablo busca convocar a todos los comuneros residentes en la comunidad y los que migraron en el contexto de la violencia política. Con esta festividad la

población busca reafirmar los lazos de su unidad comunal. Su devoción convoca a muchos paisanos a retornar para participar de su celebración. Precisamente, los que retornan son los principales promotores de la fiesta, ellos asumen el gasto económico en la contrata de orquesta, compra de víveres y aguardiente (bebida de caña de azúcar) para compartir con toda la comunidad.

3.3. OFRECIMIENTOS: en devoción a San Pedro y San Pablo.



OFRECIMIENTO a los Santos Patronos San Pedro y San Pablo, preparada en forma de cruz, en la que se exhibe la carne de vacuno donado por familiares y paisanos a los mayordomos de la fiesta. La carne es utilizada para cocinar los alimentos durante los días que dura la fiesta, asimismo para el banquete comunal como parte de la reconciliación. Si la

carne llegara a sobrar se distribuye a los bailantes y visitantes, con la finalidad de comprometerlos a regresar el año siguiente y continuar con la tradicional fiesta patronal.



LA ENTREGA DE TRUCAY (panes preparados de harina de maíz y trigo) a los nuevos Mayordomos, quienes organizarán la fiesta patronal al año siguiente. En la foto aparecen familiares (hijas), afectados por la violencia política. Los panes serán repartidos a todos los comuneros para que contribuyan con dinero o víveres en la organización de la fiesta. De esta manera los comuneros participan de la organización de la fiesta, se divierten, bailan y cantan alegremente.

3.4. LA IGLESIA MATRIZ: símbolo de la resistencia contra la violencia en la comunidad de Ticlacayán.



LA IGLESIA MATRIZ DE LA COMUNIDAD CAMPESINA DE TICLACAYÁN, fue muy emblemática en el contexto de la violencia política. La gente acudía a su establecimiento para orar y pedirles a San Pedro y San Pablo que los protegiera de la violencia. Sendero Luminoso se opuso a que esta iglesia se abriera para que los comuneros saquen en procesión a los santos, además el párroco encargado de celebrar la misa estuvo ausente debido a las amenazas que sufría. Su alejamiento de las labores pastorales fue hasta el retorno de la paz. Con la presencia del Ejército las personas encargadas de realizar la misa son comuneros aficionados al evangelio, aquellos que acudían al cementerio a cantar responsos a los muertos. El ejército, a la diferencia de Sendero, decide que la comunidad participe a las misas los

días domingo. La iglesia es considerada como emblema de la memoria, pues en época de la violencia los comuneros iban a prender velas alrededor de esta casa santa en devoción de los santos, de esa manera pedían que cese la violencia y haya paz.

3.5. VÍCTIMAS Y FAMILIARES afectado por Sendero Luminoso y el Ejército.



FAMILIARES DE VÍCTIMAS de la violencia política, realizan la romería hacia el cementerio general, llevan arreglos florales que las dejarán en la capilla del cementerio. Este evento se realiza el 29 de junio de todos los años en honor a las víctimas que fueron asesinados por Sendero Luminoso y el Ejército durante el conflicto armado. Esta actividad coincide con la festividad patronal de San Pedro y San Pablo. Este evento es preparado con anticipación por los comuneros, y busca evocar la trayectoria política de las víctimas, su contribución al desarrollo de la comunidad y lo que ha significado como persona para sus familiares.



FAMILIARES DE AFECTADOS por la violencia política, reunidos en el cementerio central, luego de la romería, Junio 29, durante la fiesta patronal San Pablo y San Pedro. En este lugar rememoran los hechos del pasado y establecen acuerdos de no agresión entre ellos, su propósito es vivir en familia y comunidad.



COMUNEROS AFECTADOS POR LA VIOLENCIA POLÍTICA, hoy residentes en Huancayo. Descansan luego de asistir a la romería al cementerio de la comunidad. En la foto aparece de izquierda a derecha: Sixto Meza Rímac (dirigente sindical minero y comunero de Tlacayán), Saturnino Espinoza (dirigente sindicalista), Américo Meza (investigador y afectado) y Guillermo Salcedo (sus primos fueron víctimas del Ejército). Están en frontis del establecimiento de abarrotes de la familia Palomino, que fue saqueado por la comunidad ordenado por Sendero Luminoso.



TEÓFILO RÍMAC CAPCHA, líder comunal y sindical, nació en el distrito de Ticlacayán el 15 de septiembre de 1942. Se desempeñaba como profesor, pero siempre tenía una activa participación sindical. Era Sub Secretario General de la Federación Departamental de Comunidades Campesinas de Pasco y Secretario General del Comité Departamental del Frente Obrero, Campesino, Estudiantil y Popular de Pasco (FOCEP), partido político que pertenecía a la alianza Izquierda Unida. Lideró a su comunidad en 1963 y 1968 la lucha por la recuperación de tierras, éstas se encontraban en posesión de la hacienda Algolán. Su activismo político le permitió constituir (1963 y 1979) *escuelas políticas* en las comunidades campesinas para la formación de los jóvenes y orientar su accionar en la lucha por la defensa de la tierra comunal.

No obstante, todas sus actividades fueron abruptamente interrumpidas el 23 de junio de 1986 al ser detenido por efectivos militares. Desde entonces nunca se le ha vuelto

a ver. En su detención –según le confiesa Juan Santiago Atencio, dirigente sindical de Centromín- Perú a Doris Caqui esposa de Teófilo— sufre salvajes torturas dentro del cuartel Carmen Chico, en Cerro de Pasco. El Ministerio de Defensa, e incluso el comandante Javier Robles Leo, responsable del Cuartel de Carmen Chico, aceptaron que el Ejército había detenido a Teófilo Rímac, pero sostuvieron que éste se había fugado del cuartel. Sin embargo, el 22 de febrero de 2001, en comunicado conjunto con la CIDH, el Estado aceptó su responsabilidad en la desaparición del dirigente y se comprometió a investigar los hechos. Sin embargo, hasta el momento no se ha nombrado al fiscal que se hará cargo de las pesquisas.

3.6. DANZAS SOBRE LA VIOLENCIA POLÍTICA: *El Inka Wañuy, el Auquis danza y la Capitanía.*





LA REPRESENTACIÓN DEL INKA HUAÑUY (la muerte del Inka). En la primera foto aparecen, primero el Inka (personificado por un familiar de víctimas de la violencia) acompañado de la princesa (representado también por un afectados por la violencia política), detrás de ellos lloran sus súbditos, presagiando la agonía de su amo. En la segunda foto se muestran las pallas, princesas del Ayllu, acompañan al Inka en su calvario, lloran su muerte y piden clemencia a Pizarro.

La ejecución del Inka es público y ordenado por Pizarro (vestido de militar). El Inka es acusado de traer desgracia y violencia a la comunidad. Esta escena sugiere el contexto de la violencia política que vivió la comunidad de Tlacayán. El Inka representa al mando militar de Sendero Luminoso, quien es buscado por los militares para darle muerte debido a que instala el terror en la comunidad y asesina a sus súbditos (los comuneros) por desobediencia a su autoridad. Su imagen es relacionada con la figura de Teófilo Rímac Capcha, quien lideró el proceso de la lucha por la recuperación de tierras de la comunidad de Tlacayán, y un activista político que colaboró con Sendero Luminoso.



EL AUQUIS DANZA, representa a los comuneros que danzan rumbo a su calvario. Son acusados por el Ejército de haber colaborado con Sendero Luminoso. La sentencia de muerte es la sanción extrema que se le impone. Danzan alegremente sin presagiar que la pena de muerte es el castigo que cesará su júbilo. Al llegar al escenario son aniquilados sin piedad por los miembros del Ejército, en este lugar agoniza la esperanza del perdón y la reconciliación, y la violencia y el crimen se prolonga. No hay una luz de esperanza que permita la pacificación y la afirmación del vínculo entre víctimas y perpetradores. Sin embargo, esta performance sirve para establecer el diálogo entre los comuneros sobre la historia reciente, permite el reconocimiento de las responsabilidades y ayuda a mirar el futuro con optimismo.

Bajo los acordes de una orquesta típica los auquis, las pallas, bailan alegremente ante el poderío del soberano Inca: el, muy viril, acompaña a sus danzantes en medio de adoraciones y estimaciones de sus súbditos. Visitan a las autoridades del distrito,

familiares y al pueblo en general durante los días 29 y 30 antes de ser ejecutados. El día 01 de julio se escenifica la muerte del Inka, acto para el cual se prepara un estrado en la plaza principal. En este acto los *Auquis* presagian la muerte de su soberano y la suya, mientras que las pallas con cánticos rituales y melancólicos adoran a su monarca. Llegados a la plaza de distrito, el Inka es apresado por Pizarro y conducido al patíbulo donde es acusado de muchos delitos, pese al ruego de las pallas y la defensa de los *Auquis* el Inca es dado muerto por el invasor. Conocida la tragedia los súbditos del Inca se lamentan de El destino de su pueblo, envolviéndolo en mantos al soberano para ser sepultado. El invasor, en este caso Pizarro dueño de la plaza y vencedor del Inka, ordena a la orquesta que toquen los huaynos y se inicie el gran baile popular, el pueblo contagiado de la emoción vivida se vuelcan a la plaza a bailar con las simpáticas pallas, con los *Auquis*. Es preciso mencionar que los mayordomos de esta fiesta además de la danza ofrecida se complementa con las costumbres del pueblo, invitando a la población al banquete comunal y la entrega del TRUCAY, consistente en panes, bizcochos, frutas licor, a los nuevo mayordomos.



LOS DANZANTES DE LA CAPITANÍA, hacen su ingreso a la plaza principal de la comunidad de Tíclacayán. Los comuneros refieren que en esta danza hay un intento de representar a los miembros de Sendero Luminoso. En la época de la violencia los senderistas ingresaron a la comunidad de Tíclacayán cabalgados en caballo tratando de confundir a la población. Se concentran en la plaza principal, desde aquí convocan a la población a colaborar con la lucha armada. En la festividad de San Pedro y San Pablo la danza es representada por comuneros afectados por la violencia política, hacen su ingreso a la comunidad a punta de látigos y prepotencia, la población entra al juego de la representación y huye para no ser alcanzado por el látigo que fustigan los danzantes. Al término de la representación los danzantes piden perdón a la comunidad por los atropellos cometidos en la historia reciente. La comunidad extiende su mano y se unen para bailar alegremente, pues la danza es solo un simulacro de la violencia que ayuda a la reflexión sobre el pasado buscando vincularse nuevamente como una sola comunidad.

CAPÍTULO IV:

Proceso de recuperación de tierras, el dinamismo económico y la diferenciación social en la comunidad de Tíclacayán (Cerro de Pasco).

- ❖ La comunidad Campesina de Tíclacayán y sus orígenes
- ❖ El proceso de recuperación de tierras en la Comunidad de Tíclacayán.
- ❖ Proceso de redistribución de tierras y el dinamismo económico en la comunidad de Tíclacayán post recuperación de tierras (1969-1976).
- ❖ La diferenciación social y conflictos al interior de la comunidad de Tíclacayán (1976-1983).

4.1. La Comunidad Campesina de Ticlacayán y Orígenes.

4.1.1. La denominación de Ticlacayán, las tribus y su expansión territorial.

Se dice que en el lugar donde se asienta el pueblo de Ticlacayán existía –en los albores de su formación— una gigantesca roca de color rojizo con manchas negras y con apariencia de un hombre. Debido a esto, el nombre del pueblo se denomina –inicialmente— TICLAHUANCA. Esto significa:

- TICLA = Rojizo con manchas negras, y
- HUANCA= Piedra

Su denominación significa finalmente piedra rojiza con manchas negras.

Al transcurrir el tiempo, la denominación HUANCA fue cambiada por CAYÁN, significado que señalaba el lugar donde se encontraba el monolito. Este nombre es asumido al crearse la organización comunal en el año de 1950 y se oficializa con la fundación del distrito del mismo nombre el 14 de junio de 1958.

La historia narra¹³⁰ que los primeros hombres que poblaron este territorio pertenecieron a los pueblos denominadas: Yarushyanayacus, Calacha, Cóndorhuain y Misharán. Según datos recogidos por Víctor Torres, estos pueblos se habrían establecido en 800 d.c. Los vestigios arqueológicos encontrados están conformados por palacios con patio construidos a base de piedras medianas canteadas y pequeñas lajas que a manera de mosaico completan los aparejos de los parámetros. Tienen planta rectangular o cuadrangular con accesos en el centro de uno de sus muros.

Posesionados estratégicamente en las alturas, en los cerros denominados Pillogaga y Matish. Se caracterizaron por ser tribus guerreras. Para expandir su dominación estas tribus invadieron territorios de la actual provincia de Daniel

¹³⁰ TORRES SALCEDO Víctor
1997. *Rimay Marka*. Cerro de Pasco. Nº 1.

Alcides Carrión, Pasco. Formaron nueve canchas en diferentes partes de su territorio con el fin de realizar en ellas los trabajos agrícolas, ganaderos, y artesanales. Estas canchas tenían como capital a la comarca de Yarush, situada más o menos a mil doscientos metros de la actual población, camino hacia el distrito de Huariaca.

Las mencionadas canchas son las siguientes:

1. PUMACANCHA.
2. MARCACANCHA.
3. MATACANCHA.
4. ATOGCANCHA.
5. ANTACANCHA.
6. URUSHCANCHA.
7. CHACHAGROCANCHA.
8. HUINCUYCANCHA.
9. CHUCHUCANCHA.

Según narran profesores de escuelas de la zona las tribus más numerosas que dieron sustento inicial a la formación del pueblo de Tielacayán fueron las de Calacha y las de Yarushyanayacus.

La tribu Calacha, le daba preeminente importancia al aspecto guerrero, estaba comandado por el cacique apellidado Alzamora. Esta tribu guerrera y valiente, era también laboriosa, se dedicaba a la agricultura y ganadería. En cambio los Yarushyanayacus, estaban comandados por un cacique llamado Chiquillo Quinto, natural de Huariaca. La tradición asegura que éste era un cobrador de impuestos que visitaba continuamente las tribus de aquel lugar. Un día al llegar a la tribu Calacha para cobrar impuestos observó que su población estaba reunida realizando una asamblea popular con la participación de todo el pueblo. Mientras termine la asamblea se sentó a descansar en un rincón donde pudo escuchar el debate. La discusión era importante para tomar decisiones sobre la tribu, pero notó que la población no se ponía de acuerdo y la reunión se tornó

lleno de conflictos, una situación sin salida. En eso Chiquillo Quinto, pidió permiso para intervenir y, al ser autorizado para hacerlo, dio soluciones inmediatas a los problemas –hasta entonces estaban muy enredados. Los presentes se quedaron muy admirados por la forma de intervenir y concertar. La población le invitó a quedarse en la tribu, al poco tiempo, en razón de su inteligencia y dinamismo, fue elegido Cacique.

Actualmente, sólo han quedado ruinas de la residencia de las cuatro tribus que dieron origen al pueblo de Tíclacayán.

Las ruinas de Calacha, están ubicadas a 2 500 metros de distancia de la actual población. Son cerros de fuerte estructura rocosa, ubicadas a una altura prominente, de donde se puede apreciar todo el bello panorama del distrito de Tíclacayán. Este fue un lugar estratégico para el ingreso de Sendero Luminoso y el Ejército a la comunidad.

Las ruinas de los Yarushyanayacus están ubicadas aproximadamente a 800 metros de la parte oriental y encima de una roca. Fue muy agradable y propicio lugar para vivir, y fue altamente primordial para la defensa.

Las ruinas de Misharán están más o menos a 14 kilómetros de la población y apostada frente al imponente nevado de Huaguruncho, donde se han hallado fósiles, herramientas, armas y cerámica de restos vivientes.

Las ruinas de Condorhuaín están ubicadas en la parte norte a 1 800 metros de la actual población; es una altitud que permitió, en tiempos inmemoriales, aposentar sus trojes (cosechas almacenadas) que guardaban para las épocas de escasez. Su nombre se debe a que, en tiempos remotos, vivía allí una nube de majestuosos cóndores.

4.1.2. El Distrito de Ticlacayán, ubicación geográfica y población.

Creación del Distrito.

El Distrito peruano de Ticlacayán pertenece a la Provincia de Cerro de Pasco, ubicada en el Departamento de Pasco, perteneciente a la Región Pasco. Su primer Alcalde fue don Eugenio Torres Santos. Dicho distrito se creó el 14 de junio de 1958 con la Ley 13013, en el gobierno del Presidente de la República Manuel Prado. Sus barrios son: Plaza, Huancapucro, Marcahuashán, Cushpi, Huarin y Chihuanhuay, además tiene 4 centros poblados: El centro poblado de San Isidro de Yanapampa, San Juan de Yanacachi, Malauchaca y Pucurhuay.

Ubicación y Altitud.

Ticlacayán está ubicada al norte de la provincia de Cerro de Pasco a unos 30 Km. De la ciudad de Cerro de Pasco. Su traslado recorre la carretera marginal que comunica el distrito de Huariaca, la provincia de Ambo y Huánuco hasta la selva oriental. Tanto Ambo, Huariaca como Ticlacayán son lugares que Sendero Luminoso recorrió para sostener su base de apoyo a la lucha armada que habían iniciado en 1980. En estos lugares Sendero Luminoso y el Ejército perpetraron desapariciones y asesinatos extrajudiciales contra los comuneros.

Altitud. Está situada a 3500 msnm. Es una zona de clima templado, seco.

La fiesta patronal.

La festividad religiosa más importante es la veneración a San Pedro y San Pablo, santos que han fortalecido la unidad comunal. Su feligresía y la organización de su festividad han sido más trascendentes después de la violencia política, a partir del año 2001.

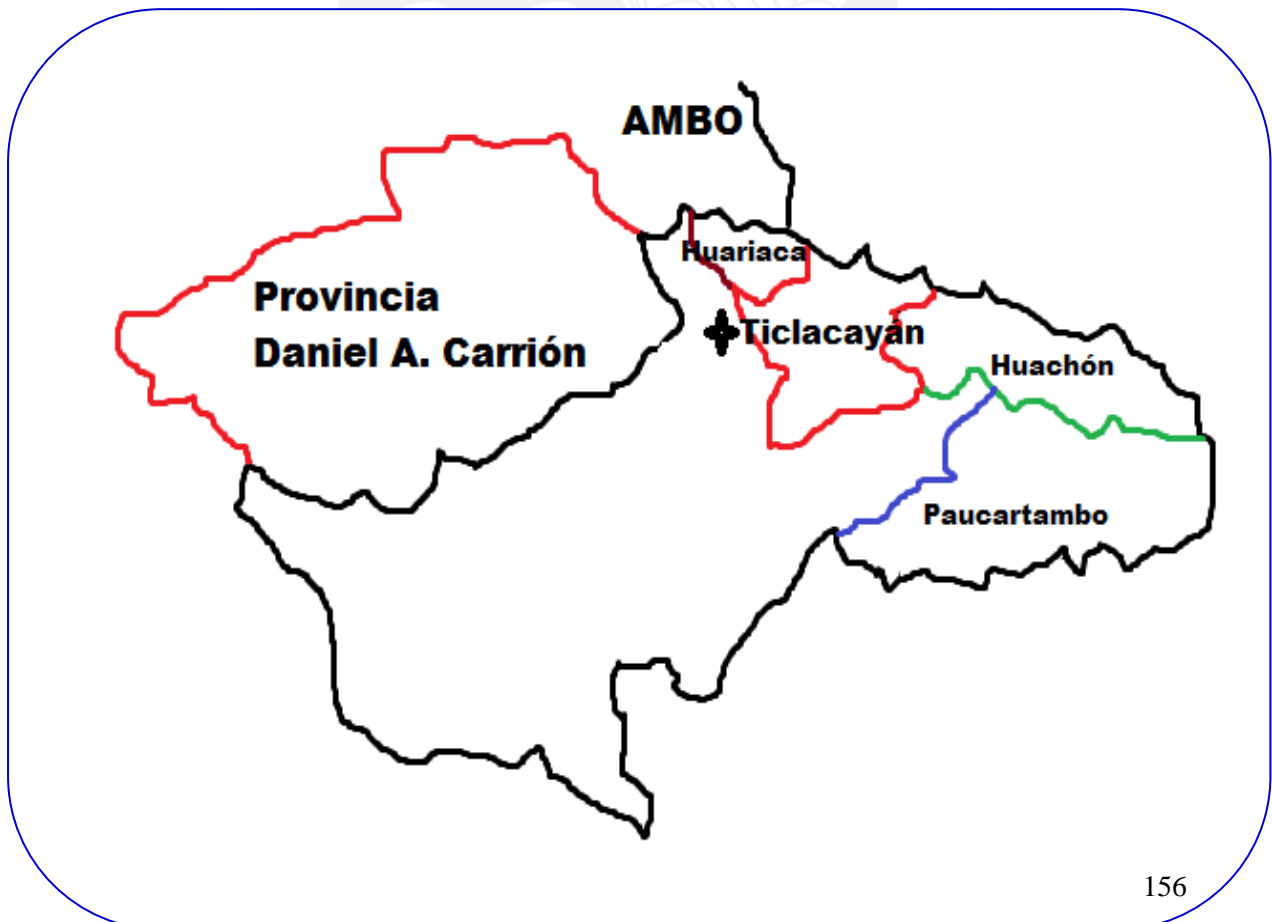
Esta fiesta se inicia el 28 de junio y culmina el 1 de julio. El día central de este acontecimiento es el 29 de junio.

Número de Población.

La población total, hasta el año del 2010, es de 7 545, de los cuales 3 834 son hombres y 3 711 son mujeres. Pero no todos residen en la zona, una buena parte radica en diferentes lugares del país, principalmente Huánuco, Huancayo y Lima. Quienes retornan para la festividad de San Pedro y San Pablo.

Principales actividades económicas. Las actividades económicas más importantes son la agricultura y la ganadería, pero su producción es solo para el consumo interno, algunas veces son llevados al mercado. Es más, la mayoría de la población está vinculada a labores de la minería en empresas como Atacocha, Milpo, Animón (Cerro de Pasco), Oyón (Lima sierra) y Trujillo. Esta actividad, así como la agricultura y la ganadería en menor escala, son el sustento económico de las familias, y sirven de apoyo a la educación de los hijos

MAPA DE UBICACIÓN DE TICLCAYÁN



4.2. El proceso de recuperación de tierras en la Comunidad de Ticlacayán (1963-1968).

El poder de decisión en la comunidad rural de Ticlacayán y sus anexos, zona sur de Cerro de Pasco, en la actualidad aún está representado por el presidente de la comunidad y la Asamblea Comunal. Estos constituyen el símbolo de la autoridad comunal tanto por su capacidad de movilidad como por su liderazgo en el proceso de recuperación de tierras hasta el periodo en que Sendero Luminoso y el Ejército irrumpen en estas zonas (1984 y 1991).

A partir de 1950¹³¹ en adelante la *Asamblea Comunal* se constituye en un espacio de diálogo y decisión democrática, que trasciende con el liderazgo de un sector importante de personalidades e hijos de comuneros. Entre los líderes más visibles tenemos a: Teófilo Rímac Capcha, Fidel Rímac Capcha y Fidencio Rímac (estudiantes), así como a Donato Rojas, Julio Colca y Máximo Meza (líderes comunales).

En particular, los hijos de comuneros, migran a principios de 1961 a la ciudad de Cerro de Pasco para recibir una educación universitaria. En el proceso de su formación en la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión¹³², forjan una identidad política de izquierda. Esta formación ideológica les permite establecer, en la comunidad de Ticlacayán en el año de 1963, una escuela política con estudiantes de colegios de la zona, a la que se integran también algunos dirigentes sindicales y trabajadores de la Compañía Minera Atacocha¹³³, provenientes a la

¹³¹ TORRES SALCEDO, Víctor
1987. “La comunidad de Ticlacayán en la Historia”. En *Rimay Marka*. Cerro de Pasco. N° 2.

¹³² Inicialmente esta Universidad fue creada como Universidad Comunal de Pasco en 1961, filial de la Universidad Comunal del Centro de Huancayo. El 12 de abril de 1965, se expidió la ley N° 15527, que se independiza y se crea la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión. Está ubicada en la Ciudad de Cerro de Pasco, llamada capital minera del país, existe cierta especialización en el rubro minero. Con el creciente rubro de actividades agropecuarias en la región se está desarrollando también como centro de competencias en Ciencias Agrícolas para el ámbito andino-amazónico.

¹³³ En los archivos del Sindicato Minero de Atacocha, encontramos registros que detallan el año en que empieza a operar esta empresa minera. Esta inicia sus operaciones de exploración y explotación en el año de 1935, siendo propietario Francisco Gallo y familia. Colaboran con este proceso campesinos que vivían en las comunidades de Machcán y Cochicharao. Gran parte de los comuneros

comunidad. Esta escuela es dirigida por Teófilo Rímac Capcha, un estudiante muy entusiasta e identificado con los problemas de las comunidades campesinas. De esta escuela sobresalen Víctor Torres Salcedo, Pedro Salcedo Urcos, Aquiles Rímac y Leandro Rímac Delgado. Estos, apenas tenían entre 12 y 14 años de edad.

Su activismo contribuye en la formación política de los comuneros, y les ayudan a tomar conciencia sobre la importancia de la recuperación de sus tierras --contexto de la reforma agraria de Belaunde y Velasco Alvarado 1963-1968— para el desarrollo y progreso comunal.

El proceso de recuperación de las tierras en la comunidad de Tíclacayán tiene dos etapas: *la primera*, se realiza de 1963 a 1965; y la segunda, de 1966 a 1968. Luego de este período se desarrolla e intensifica un dinamismo económico muy importante en torno a la actividad agropecuaria, proceso que es aprovechada por un sector de familias que tenían a su favor el haber establecido nexos de intercambio comercial con intermediarios mayoristas de Cerro de Pasco y Lima. Este *capital* permite a estas familias una seguridad económica que es aprovechada para invertir en la adquisición de propiedades y educación de los hijos en la ciudad de Cerro de Pasco y Huánuco. Este ascenso social *genera la diferenciación social* y redefine la estructura social e identidad en la comunidad de Tíclacayán.

Primero, la diferenciación marca la distancia social y económica entre las familias emergentes (que cuentan con propiedades inmuebles, ganados vacunos, ovinos y acémilas, así como con vehículos y las oportunidades de educar a los hijos en la ciudad de Cerro de Pasco y Huánuco) y las familias que no progresan (que cuentan con tierras de cultivo, ganado ovino y acémilas en menor cuantía, educación de los hijos en escuelas de la comunidad).

que participan en este trabajo alientan a sus hijos y parientes a seguir con esta labor, e invitan a otros de otras zonas a emplearse en este trabajo. Después de 20 años de labor sostenida, los trabajadores fundan en 1954 el Sindicato Minero de Trabajadores de Atacocha con la finalidad de hacer efectiva sus demandas laborales a la empresa minera. Uno de los miembros fundadores fue Elocario Meza y Sixto Meza, provenientes de la comunidad campesina de Tíclacayán, principales afectados por la violencia política.

Segundo, la diferenciación social produce fisuras en las relaciones entre comuneros. *La confianza*, --un valor cultural que definía la convicción en el liderazgo de la autoridad comunal y en la simpatía entre comuneros— se diluye y da apertura al proceso de individualización en la comunidad. En efecto, las familias emergentes se desentienden de la organización comunal, y aspiran hacia un progreso más individual antes que colectivo. Este proyecto de vida más personal, más individual quiebra el sentido de comunidad que se practicaba en Tíclacayán; esto es: *la ayuda mutua, el progreso de uno es el progreso de todos*.

En el proceso de recuperación de tierras (1963-1968) y post recuperación (1970-1976), los pobladores de esta comunidad logran mantenerse unidos y trabajan coordinadamente en el desarrollo de la comunidad, asimismo valoran la ayuda mutua, el compadrazgo y el parentesco como símbolos de reciprocidad y familiaridad. Con la *diferenciación social* estos patrones culturales se quiebran y da paso a la emergencia económica individual, al progreso de un grupo de familias que se desligan de la comunidad para pensar en su bienestar. En los párrafos que siguen busco profundizar la explicación de estos argumentos.

La lucha por la recuperación de tierras promovida por la comunidad de Tíclacayán contra la Hacienda Algolán comprende dos etapas, *la primera* se desarrolla entre los años de 1963 a 1965, y la segunda se hace efectiva de 1966 a 1968. A continuación exponemos estas etapas.

4.2.1. Primera etapa de recuperación de tierras (1963 a 1965).

Esta etapa deriva de los abusos contra la población y las usurpaciones de tierras comunales que realiza el Hacendado Fernandini, (propietario de la Hacienda Algolán). Las arbitrariedades que comete el hacendado se hacen recurrentes entre 1930 y 1950, período en que esta hacienda se afirma como el poder local más influyente e incisivo en las comunidades rurales de Tíclacayán, Paríamarca, La Quínuá, San Miguel, Cajamarquilla y La Aurora, zonas ubicadas en el norte de la

provincia de Cerro de Pasco. En esta etapa, la organización comunal era muy frágil y su capacidad de movilización demostraba mucha fragmentación. En cambio la Hacienda Algolán se consideraba una organización muy dominante y colonizadora, debido a que la extensión de tierras en que se asentaba --por usurpación de propiedades comunales— comprendía dichas comunidades. Los comuneros, por su parte, eran propietarios sólo de pequeñas parcelas, y no podían defenderse legalmente porque el hacendado tenía a su favor la protección de Jueces, a quienes sobornaba con dinero y productos como carne y lana de ganados vacuno y ovino. En un proceso judicial por usurpación de tierras que sigue la comunidad de Ticlacayán a la hacienda Algolán, este último sale bien librado luego de que el Juez le diera la razón. El fallo determina que “...la hacienda Algolán no ha usurpado las tierras comunales sino las ha comprado, el cual se justifica con documentos probatorios de compra y venta que le fue otorgado por delegados comuneros” (Act. F345: 1950). Sin embargo, los representantes de la comunidad de Ticlacayán advierten al Juez que este documento es ilegal, el hacendado las habría obtenido engañando a los delegados comuneros, quienes en su nulo acceso al conocimiento letrado, por ser analfabetos, fueron engañados a aprobar. Los delegados accedieron debido a que el hacendado les habría prometido que una parte de sus cosechas agrícolas beneficiaría a la comunidad, capital que les ayudaría económicamente. Para Sixto Meza, este acuerdo no habría sido escrito, “...solo fueron compromisos de palabra, y los engañados fuimos todos, no solo los representantes de la comunidad. Lo justo era que el juez saliera a favor de los comuneros, porque fuimos engañados. Pero el Juez ya estaba comprado, mis paisanos comentaban que el administrador de la hacienda le había llevado carne, queso y no qué cosas más, y el Juez lo consintió. Es una vergüenza, la autoridad se dejó comprar y eso me molesta”¹³⁴.

Esta indignación no desembocó en una violencia, pero fue vital para entender la valentía de la comunidad de Ticlacayán por acudir a una entidad del Estado para exigir justicia, pero un fallo en su contra profundiza la ira que luego sería

¹³⁴ Américo Meza Salcedo

2011 E4. Entrevista del 4 de setiembre a Sixto Meza Rímac.

canalizado en una movilización pacífica para exigir al hacendado que les devuelva la tierra. No obstante, la negativa del hacendado termina generando la confrontación violenta que concluye en la recuperación de las tierras comunales. Más adelante profundizamos esta explicación.

La acción judicial de la que sale bien librado el hacendado Fernandini le motiva a establecer una intensa actividad agropecuaria, cuya producción se enviaba al mercado regional de Cerro de Pasco y Lima. Esta fluidez económica ayuda a la hacienda a incrementar su capital, así como fortalecer su poder de decisión local y perpetrar abusos permanentes contra los comuneros de Tielacayán, Paríamarca, San Miguel, Cajarmaquilla, Huamanmarca y Pucurhuay.

Su dominación desbordaba la hacienda, y se hacía evidente en estas comunidades. Esto le da licencia para seguir usurpando tierras comunales y ganados que dañaban su cultivo. Respecto a este último debemos decir que los peones -- guardianes de la hacienda— solían apropiarse ilegalmente los ganados de los comuneros haciendo saber que habían quebrado los linderos de la hacienda e ingresado a los sembríos malogrando de esta manera la plantación. Ante esta infracción el administrador de la hacienda decidía que los animales fueran enviados al “coso”¹³⁵. Esta decisión afectaba a los comuneros, porque tenían que pagar por el “supuesto” daño que habían ocasionado sus ganados. Esta medida no podía ser contrarrestada pese a las evidencias que tenían los comuneros, de que sus ganados no habían producido tal delito. La hacienda tenía poder y control sobre las comunidades, porque les daba trabajo a los comuneros y les alquilaba sus propias tierras, a cambio los comuneros debían pagar por el alquiler la mitad de sus cosechas, asimismo tenían que realizar trabajos forzados en las tierras de cultivo del hacendado.

Para los campesinos estas arbitrariedades eran constantes. Al respecto Sixto Meza refiere que el hacendado no aceptaba ningún reclamo, por tanto “...los animales que ingresaban a sus tierras terminaban apropiándose. Estas tierras nos

¹³⁵ El “coso” era una suerte de corral, hecha para los animales, y considerado como un sistema de control interno instituido por el hacendado Fernandini contra los infractores del orden impuesto por él.

pertenecían antes de que las usurparan, después nos alquilaban como si ellos fueran propietarios”¹³⁶.

Una de las modalidades de apropiación de tierras de los comuneros era precisamente la invasión. La estrategia consistía en sembrar en terrenos que le pertenecían a los comuneros, o pastar ganados en dichas propiedades. Progresivamente terminaban apropiándose ilegalmente. Esta operación era efectiva para la hacienda, pues los comuneros no tenían argumentos para neutralizar la invasión, la hacienda tenía respaldo del Estado. Si bien los comuneros se quejaban –ante las autoridades jurisdiccionales— para denunciar a los administradores de las haciendas por haber invadido sus tierras poniendo como “cercos” alambres de púas, pero su demanda no era favorable. Cualquier litigio por tierras era muy conveniente para la hacienda porque salían ganando el juicio. El juez sancionaba a los comuneros con pagos de indemnización a favor del hacendado. Éste exigía que se le pagara con tierras comunales. Generalmente, sus quejas eran individuales, y se extendían hasta la prefectura de Cerro de Pasco. Es el caso de Gumercindo Mayta, quien al asentar su denuncia expresó su molestia por los trabajos forzados que realizaban los campesinos en la hacienda. Él decía, “...tenemos que utilizar doce días para el corte de combustible que conocemos también como champa, seis días para la esquila de ganado, seis días para el sembrío y recojo de alcacer. Todos estos días son obligatorios durante el año, y lo hacemos sin remuneración de ninguna clase en nombre de las faenas que exigía el hacendado”¹³⁷. Claro, las faenas las realizaban para compensar el daño realizado por los ganados que habían invadido los sembríos de la hacienda.

La costumbre que tenía el hacendado para apropiarse de los ganados de campesinos es mediante el rodeo. Esto consistía en recoger los ganados de los comuneros que se hallaban comiendo el pasto en los linderos de las haciendas. Para su devolución exigían trabajos forzados en las propiedades de la hacienda. El trabajo realizado por el campesino debería cubrir en días la tasa asignada a su

¹³⁶ Américo Meza Salcedo

2011 *E4*. Entrevista del 4 de setiembre a Sixto Meza Rímac.

¹³⁷ Gumercindo Mayta, denuncia asentada en la Prefectura de Cerro de Pasco en 1945. F. 345.

ganado. Para Sixto Meza lo hecho por la hacienda no era legal, aún así exigían que paguen con su fuerza de trabajo para recuperar sus ganados. “Teníamos que trabajar hasta pagar el costo por el daño, yo fui varias veces a trabajar. Otra cosa que recuerdo es que ellos ponían sus cercos en nuestras tierras, exigían esas tierras porque decían que habían comprado, pero era mentira. No podíamos hacer nada, tenían al Estado que apoyaba su decisión”¹³⁸.

Muchas veces, la infracción implicaba una multa impagable para los comuneros, porque era un monto muy elevado. Sin embargo, los campesinos buscaban formas de pagarlas, y lo hacían realizando trabajos forzados en el campo de sembrío de la hacienda. Negarse a pagar era muy provechoso para el hacendado, porque podrían apropiarse de los ganados que pastaban en sus propiedades, luego venderlas en el mercado local sin que los comuneros recibieran compensación alguna.

La dominación de la hacienda afecta económicamente a la población campesina. Estas dificultades influyen para que los comuneros terminen sujetándose en calidad de peones a la hacienda. Las obligaciones laborales de los comuneros en la hacienda se concentran principalmente en trabajos agrícolas y de pastoreo de ganados. La forma de pago que reciben por su trabajo consiste en pequeñas raciones de productos agrícolas como papa, trigo o habas secas. Muchas veces este estipendio no compensa a su jornal diario, aún así terminan aceptándolo. En ocasiones su desempeño no lograba convencer al hacendado, entonces dejaban de recibir la paga o simplemente les disminuían la ración por no cumplir con el trabajo.

Estas arbitrariedades trajo como consecuencia la reacción de los comuneros. Precisamente, en 1950 la comunidad de Tíclacayán cansado de tantos abusos legitima su primera autoridad local para rechazar estas injusticias. Esta representación tiene como liderazgo al presidente de la comunidad y a la Asamblea Comunal. Su primer presidente elegido democráticamente en reunión

¹³⁸ Américo Meza Salcedo
2012 *E4*. Entrevista del 10 de enero a Sixto Meza Rímac.

comunal es Julio Colca, acompañan en la junta directiva Eugenio Torres y Jacinto Palacios. El apoyo masivo que reciben de la comunidad les permite dar vida institucional a la organización. En 1952 se hace efectiva la inscripción de la organización comunal ante Registros Públicos de Cerro de Pasco. Con esta institucionalidad la organización comunal se constituye en una “...instancia de (...) regulación y solución de conflictos entre sus miembros, de interrelación con el exterior y los agentes externos, y de defensa de su integridad territorial frente a terceros”¹³⁹.



Julio Colca, en 1950 fue elegido primer presidente de la comunidad campesina de Tíclacayán. En esta foto aparece con Néstor Valqui (de camisa color blanco, actual Congresista de la República por Pasco, 2011-2016) y otros comuneros, reunidos en la casa del mayordomo que organizara la fiesta patronal San Pedro y San Pablo el 29 de Junio del 2011. Meses después --el 12 de Marzo de 2012— fallece en esta comunidad.

¹³⁹DIEZ HURTADO, Alejandro
2007. “Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios”. En CASTILLO, Pedro y otros. *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?*. Lima: Grupo Allpa, P. 119.

A principios de 1961 la Asamblea Comunal decide darle respiro y descanso a la dirigencia liderada por Julio Colca, porque se encontraban muy agotados por las múltiples gestiones que realizan para legalizar la organización comunal, y exigir al Congreso de la República la creación del Distrito de Tíclacayán, la misma que se hace efectiva el 14 de junio de 1958.

El descanso de esta dirigencia propicia la elección de nuevas autoridades en marzo de 1961. En esta etapa la Asamblea Comunal respalda con su votación la elección de Donato Rojas como presidente de la comunidad y a Máximo Meza Patillunco como inspector. Acompañan a esta junta directiva Sixto Urcos y Julio Colca. Este último participa solo en calidad de asesor consultivo de la directiva por su experiencia en el manejo de la organización y su capacidad de concertación.

El presidente y el inspector de la comunidad eran considerados comuneros notables, muy respetados en la comunidad de Tíclacayán. Su liderazgo es respaldado por universitarios (hijos de comuneros), dirigentes mineros de esta comunidad que trabajaban en la Compañía Minera Atacocha y docentes de la zona. Este acercamiento se hace más consecuente cuando Teófilo Rímac Capcha (estudiante universitario) plantea a la comunidad la lucha por la recuperación de tierras, las mismas que fueron invadidas ilegalmente por la hacienda Algolán. La comunidad, en una reunión democrática, hace suya esta propuesta y se propone a emprender la intervención de la hacienda de manera articulada (comuneros, estudiantes, docentes, y trabajadores mineros).

Tal como refiere Kapsoli, “Los líderes (en la recuperación de tierras), por lo general, han sido los mismos comuneros influenciados, a veces, por abogados, obreros, estudiantes o directamente relacionados con los licenciados del ejército (ex-comuneros)”¹⁴⁰.

¹⁴⁰ KAPSOLI, Wilfredo
1975. *Los movimientos campesinos en Cerro de Pasco: 1880 1963*. Huancayo: P. 92.

Este conflicto –al que se refiere Kapsoli— corresponde a la lucha campesina por la recuperación de tierras que se agudiza en la sierra central y sur del Perú iniciado en el año de 1960. Esto se prolonga hasta 1963 en algunos casos, y en otros (comunidades de Cerro de Pasco, en particular la zona norte) se extiende hasta 1968. Este fenómeno acusa su mayor incidencia a partir de la promesa de Reforma Agraria promocionada por Belaunde Terry en su campaña electoral previo a las elecciones de 1963. Según Kapsoli, la promesa electorera de Belaunde, así como la politización campesina debido a los abusos que hacían los hacendados en las comunidades y la invasión de sus tierras fueron los móviles que desataron el movimiento campesino por la recuperación de sus propiedades. Precisamente, "...los 100 primeros días del Gobierno de Belaúnde significaron para la Sierra Central del país (y también para otros lugares) la erupción del volcán social contenido durante largos años"¹⁴¹.

Previa a la lucha contra la hacienda Algolán, universitarios –hijos de comuneros— aperturan a inicios de 1963 la primera escuela política en la comunidad de Tíclacayán. Esta acción fortalece el liderazgo de la comunidad y “la agenda” de recuperación de sus tierras. A esta actividad se suman docentes de escuelas de la zona, dirigentes y trabajadores mineros de la Cía. Minera Atacocha. En esta escuela se forjan nuevos activistas políticos que ayudan en la lucha campesina. Lideran la escuela política: Teófilo Rímac Capcha, Fidel Rímac Capcha y Fidencio Rímac. Los alumnos más visibles –en su mayoría adolescentes entre 12 y 14 años— son: Leandro Rímac, Fidel Rímac, Víctor Torres, Pedro Salcedo, Alejandro Rímac y Saturnino Rojas. Estos llegar a ser activos colaboradores de Sendero Luminoso en la comunidad de Tíclacayán, en el capítulo III examinaremos estos hechos.

Los eventos de la escuela política y la organización de la población para recuperar las tierras de la comunidad se prolongan hasta fines del año 1964. En la madrugada de 12 de marzo de 1965¹⁴² inicia la ofensiva. Los comuneros avanzan

¹⁴¹ KAPSOLI, Wilfredo. Ob. Cit. P. 92.

¹⁴² En 1964, durante el primer gobierno de Fernando Belaúnde Terry, se promulgó la Ley de Reforma Agraria, que afectaría principalmente a los latifundios no cultivados de la sierra y la costa, pero sin

armados de “huaraca”, palos y herramientas de trabajo (azada y chaquitacla) para enfrentarse al enemigo (el hacendado Fernandini) y los peligros que podría generarse. Los manifestantes querían dar un golpe efectivo a la hacienda, pero al arribar a la hacienda se llevaron una sorpresa: la hacienda estaba resguardada con efectivos policiales, y era imposible la toma inmediata. Los comuneros se miraban entre sí buscando una respuesta, e intentando dar con los culpables. Es posible – así pensaban los comuneros— que alguien ligada a la comunidad alertara del conflicto al hacendado, pero no había forma de averiguar a los responsables del complot.

La comunidad estaba preparada para enfrentarse, en esta lucha, a cualquier eventualidad, si para esto tenían que recurrir a la violencia y hasta perder la vida lo importante fue recuperar sus tierras. No obstante, los estudiantes universitarios advierten que esta lucha es un proceso largo, apenas empieza, por lo que consideran replegarse para establecer nuevas estrategias. Ellos decían que no era conveniente enfrentarse a la policía, y poner la vida en peligro antes de haber alcanzado el propósito: recuperar sus tierras. Los efectivos policiales tenían más ventajas de ganar la contienda por la posesión de armas con que contaban. Evaluando el contexto, y analizando lo dicho por los estudiantes, los comuneros acuerdan retirarse de la zona de conflicto.

Otro de los aspectos que hace retroceder a los manifestantes es la declaración que hace el hacendado, esto está referido a la sanción que establece el Estado en casos de invasión de propiedad ajena, porque es considerado atentatorio a la vida (del hacendado) y posesión privada. Esta penalidad –lo entienden así los comuneros— podría perjudicarlos organizativamente. Los primeros responsables serían los dirigentes. Esta acusación podría dejarlos sin liderazgo en la comunidad, y debilitarlos organizativamente. Por eso, requerían establecer una nueva forma de lucha, para imponerse al poder gamonal. El hacendado tenía las de ganar en lo legal y lo ilegal, experiencias de este resultado aún están frescas en su memoria y está referido a los litigios legales que impusieron en 1950 contra la hacienda por

tocar a los que tenían un rendimiento eficiente, como los agroindustriales de la costa, algunas de la sierra. La idea era indemnizar a los propietarios afectados, sin confiscaciones violentas.

haber usurpado sus tierras, pero esta acción no fue tan alentador sino muy esquivo, debido a esto deciden retirarse a planear nuevas formas de retomar posesión sobre sus tierras.

En fin, el retiro de la zona del conflicto no fue tan perjudicial para los comuneros, la asumen como una experiencia política muy significativa, porque la lucha les ayuda a forjar una identidad colectiva basada en lazos de la unidad comunal “por la tierra”. Esta situación les da tiempo a los comuneros para fortalecer la organización comunal, al mismo tiempo proponen buscar aliados en otras comunidades para aumentar la fuerza de choque, tener la capacidad de inserción y ganar la contienda.

4. 2.2. Segunda etapa de recuperación de tierras (1966 a 1968).

La agenda de recuperación de las tierras no se disipa. Los comuneros se reúnen para realizar un balance sobre la primera experiencia y deciden emprender una nueva ofensiva a la Hacienda Algolán. Esto se hace efecto entre los años de 1966 a 1968. Los principales promotores de esta contraofensiva siguen siendo los líderes de la comunidad (docentes, estudiantes universitarios, dirigentes mineros y comuneros que participaron en la *primera etapa* de la lucha).

La comunidad busca aliados para fortalecer su ofensiva. Una situación muy conveniente para esto ha sido convocar a otras comunidades afectadas, también, por la hacienda, y de esta manera sostener una mayor presencia y fuerza colectiva en su lucha contra el gamonal. Acuden a esta convocatoria las comunidades de: Cajamarquilla, La Aurora, La Quinua, San Miguel y Paríamarca.

Queda claro, entonces, que en el transcurso de los movimientos campesinos realizados en los años de 1960 se producen cambios fundamentales en su forma de la lucha. Las comunidades, “...de un lado abandonan los planteos individuales y comienzan a organizarse para luchar en conjunto. De otro lado, deciden pasar a la recuperación directa de las tierras, sin esperar ninguna intermediación de tipo

legal”¹⁴³. En lo legal los litigios seguidos, en los años 50, contra la hacienda Algolán les fueron muy perjudiciales, el juez que procesó el caso no solo falló a favor del hacendado, sino que exigió que se pagara con tierras comunales la indemnización por haber difamado al hacendado. Este camino no era muy favorable, por eso se prepararon para enfrentar de manera directa al gamonal e invadir a la hacienda, recuperar sus tierras y dinamizar la actividad agropecuaria en la comunidad. Pero esta forma de lucha requería un estudio minucioso de la zona a ser invadida. También era importante saber quiénes eran los aliados con que cuenta la hacienda.

Los encargados de planear estos trabajos son los estudiantes universitarios. Ellos realizan muchas visitas a los linderos de la hacienda. Luego de varias visitas se contactan con los peones de la hacienda y logran convencerlo a colaborar a cambio de proporcionarles tierras de cultivo cuando concluya la lucha. Los peones y los estudiantes universitarios ratifican el trato a través de un documento, en el que firman ambos grupos. Esta alianza da muchos frutos para la comunidad de Ticslacayán y las comunidades socias, porque los peones —previo a la lucha— les asisten con mucha información. Precisamente, este apoyo debilita la fuerza combatiente de la hacienda, que el día del enfrentamiento la fuerza combatiente de la hacienda se hallaba disminuida, ya que los peones pasan a apoyar a los comuneros en lucha. La razón de este desaire se debe a que el hacendado no trataba bien a los peones, no eran considerados como jornaleros sino vistos como vasallos, y trabajaban hasta muy entrada la tarde. Tampoco percibían un salario, solo podían tener comida y protección. Algunas veces pastaban ganados desde el amanecer hasta muy entrada la noche, llevaban como alimento un poco de maíz tostado, un pedazo de queso o charqui (carne ahumado de res). Su tarea consistía estar en alerta en el cuidado de los ganados, y evitar los robos o la pérdida. Al final de su jornada el administrador de la hacienda contaba los ganados, y si llegara a faltar, el culpable (peón) era sancionado con trabajos forzados en las tierras de cultivo de la hacienda. El peón no podía evitar la sanción, y las acataba

¹⁴³ CELADEC

1983. “La lucha por la recuperación de la tierra en Pasco”. *Cuadernos populares*. Lima: setiembre, N° 3. P. 8

sin reclamo. Muchos querían escapar de la hacienda, pero no podían debido a que el hacendado los amenazaba con acusarlos por robos, y acaso pedirles al Juez sancionarlos con pena de cárcel. Esta forma de trato permitió que los peones de la hacienda se alíen a los campesinos para luchar contra la hacienda. Facilitando, de esta manera faciliten la derrota del hacendado.

Ticlacayán y las comunidades aliadas se organizan para movilizarse y recuperar sus tierras. El apoyo de los profesores y estudiantes universitarios se hace fundamental. Ellos "...tenían experiencia en estas cosas, sabían mucho de política y nos hacían entender que esas tierras nos pertenecían, que la hacienda se había apropiado indebidamente. Decían: «*con la recuperación de las tierras tendríamos para alimentar y educar a nuestros hijos, la comunidad progresaría*». Todos estábamos entusiasmados con esta lucha"¹⁴⁴. La recuperación de tierras ayudaría a la mejora económica de la población campesina y de aquellas que apoyan en este proceso.

En esta segunda etapa, la lucha por la recuperación de tierras se hace viable. El hacendado Fernandini no logra el respaldo de los agentes (policías) del Estado ni del gobierno central para contrarrestar la ofensiva del movimiento campesino.

Los campesinos, impulsados por desprenderse de la colonización del hacendado, promueven una intensa lucha para rodear a la hacienda, y exigir el retiro inmediato del hacendado. Pero el hacendado no se resigna a la pérdida, intentan salir al encuentro, pero esta resistencia no dura mucho tiempo, los comuneros quiebran el cerco de la hacienda y toman posesión. El conflicto concluye a fines de 1968 (periodo de gobierno de Velasco Alvarado)¹⁴⁵ positivamente para los comuneros, pero con un saldo negativo para la hacienda, sus propietarios y administradores abandonan el lugar definitivamente.

¹⁴⁴ Américo Meza Salcedo

2011 E4. Entrevista del 4 de setiembre a Sixto Meza Rímac.

¹⁴⁵ Se conoce que el 3 de octubre de 1968 Velasco Alvarado dirigió el golpe de Estado que depuso al presidente Fernando Belaúnde Terry, electo democráticamente. Ocupó la presidencia de facto del Perú entre 1968 y 1975.

Finalmente, los comuneros, con optimismo, se posesionan en tierras que les fueran arrebatadas por la hacienda, y obligan al hacendado a desalojar sin ninguna violencia. Para el hacendado dejar sus propiedades no fue fácil, habían invertido un fuerte capital para impulsar la actividad agrícola, y mejorar las tierras de pastizales para los ganados. La crianza de ganados fue una de las actividades que más réditos le generaba, porque criaban, por ejemplo, ganado vacuno y ovino mejorado. La invasión de sus tierras interrumpió estos proyectos, pero resolvió el problema del conflicto: *devolver las tierras a sus verdaderos propietarios*. El hacendado ya no podía recurrir a una acción judicial, porque el gobierno de turno abría una lucha legal por la recuperación de tierras. Esta decisión política beneficiaba a los comuneros y les garantizaba la recuperación de sus tierras que fueron invadidas ilegalmente por la hacienda.

La oleada de recuperación de tierras en Cerro de Pasco, en particular en la comunidad de Tíclacayán, conmueve todo el panorama político del país. “Las fuerzas democráticas; los gremios y sindicatos clasistas despliegan una febril actividad política tendiente a evitar la represión. (...) la toma masiva de las tierras usurpadas en la sierra central adquiere el carácter de hecho político nacional”¹⁴⁶.

Además de esto, con la reforma agraria de 1969¹⁴⁷, “...el Gobierno del general Juan Velasco Alvarado culminó un ciclo que puso fin al largo periodo en el que las haciendas tradicionales organizaban la sociedad y la economía provincianas en gran parte del país, fin al que contribuyeron en gran medida la expansión de los mercados –aunque fuese incipiente– en las áreas rurales; el mejoramiento de la comunicación vial, que vinculó territorios aislados y permitió la circulación de bienes y personas, (así como) las intensas movilizaciones campesinas”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ CELADEC. Ob. Cit. P. 23.

¹⁴⁷ La Ley de Reforma Agraria fue promulgada el 24 de junio de 1969. Velasco Alvarado precisó que la reforma agraria debería «poner fin a un injusto ordenamiento social que ha mantenido a la pobreza y en la iniquidad a los que labran una tierra siempre ajena y siempre negada a millones de campesinos» y que debía cancelar los sistemas de latifundio, reemplazándolos «por un régimen justo de tenencia de la tierra que haga posible la difusión de la pequeña y mediana propiedad en todo el país».

¹⁴⁸ EGUREN, Fernando

2006. *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina*. Lima: CEPES. P. 11-12.

Esta lucha es muy significativa para las comunidades. Particularmente, para la comunidad de Tíclacayán esta experiencia es un hito importante en la construcción de la identidad comunal, porque los comuneros *fortalecen la confianza entre sí, legitiman la organización comunal como espacio de poder decisional e impulsan una economía comunal*.

En adelante “...el buen funcionamiento de la comunidad depende en gran medida del liderazgo y la personalidad de sus dirigentes y de las coyunturas de las que se desenvuelven”¹⁴⁹. La comunidad de Tíclacayán utiliza sus tierras de cultivo y pastizales recuperadas de la hacienda Algolán para generar una intensa actividad agropecuaria, cuya producción se orienta hacia mercados regionales (Cerro de Pasco y Lima, ciudades capitales). Esta actividad se intensifica, y es aprovechada con mayor audacia por un grupo de familias (Niño, Meza, Rímac, Torres y Aranda), debido a sus fuertes nexos con comerciantes de estos mercados. El rendimiento económico que promueve este grupo produce la *diferenciación social* al interior de la comunidad de Tíclacayán. En la siguiente sección desarrollamos estas ideas.

4.3. Proceso de redistribución de tierras y el dinamismo económico en la comunidad de Tíclacayán post recuperación de tierras (1969-1976).

Luego de la lucha por la recuperación de tierras las comunidades de Cajamarquilla, La Aurora, La Quinoa, San Miguel, Paríamarca y Tíclacayán llevan a cabo urgentes reuniones de trabajo para decidir la distribución de tierras. Luego de muchas jornadas de trabajo las autoridades de estas comunidades acuerdan los siguientes puntos: distribuir las tierras de acuerdo a la ubicación de la comunidad, establecer los hitos correspondientes: *los ganados no deben cruzar los linderos acordados y la no agresión entre comuneros vecinos*. En concordancia al pacto establecido las autoridades redactan estos acuerdos y firman su aprobación.

¹⁴⁹ DIEZ HURTADO, Alejandro. Ob.Cit. P. 121.

Acompañados de docentes de escuelas de la zona, estudiantes universitarios, dirigentes mineros de la Cía. Minera Atacocha que participaron en la lucha campesina las autoridades de Ticslacayán regresan a la comunidad para redistribuir las tierras recuperadas a sus comuneros en partes iguales.

Las tierras recuperadas por la comunidad de Ticslacayán son para fines: 1. pastoreo de ganados vacunos, ovinos, acémilas y llamas, 2. cultivos agrícolas con riego y de secano, y 3. sembríos de árboles.

El espacio territorial recuperado es distribuido a todos los comuneros en partes iguales, reciben tierras de cultivo y pastizales. *Las tierras de pastizales* destinadas fundamentalmente a la alimentación de los animales, beneficia sobre todo a la población que cría ganados vacunos, acémilas y ovinos. En cambio *las tierras de cultivo* consideradas como uno de los principales bienes que más atrae al comunero, es un capital que genera mayores ganancias que los ganados. Las cosechas que obtenían de sus sembríos podían ser comercializadas en el mercado o venderlas a los comerciantes intermediarios, que eran personas de la misma comunidad. Este dinamismo económico era muy alentador para los comuneros, invertían en la siembra seguros de obtener ganancias con sus cosechas. La agricultura era el principal motor de la economía rural, el capital sobre el cual se sostenía la estabilidad social, la educación de los hijos y el capital de ahorro para construir la casa familiar y comprar animales de carga (acémilas y caballos).

En Cerro de Pasco, esta actividad no solo dinamizaba la fluidez del capital financiero, sino que mucha gente con dinero arribaba a las comunidades rurales para invertir en la agricultura. Invertir en la siembra de tubérculos como la papa era una actividad muy provechosa para aquellas personas que buscaban ganancias e inversión. Esto fue, precisamente, el norte de algunas familias en la comunidad de Ticslacayán que arriesgaron sus ahorros y préstamos de dinero que obtuvieron de prestamistas para invertir en la producción de papa, trigo, olluco y oca en gran cantidad. Las ganancias vendrían después de las ventas de las cosechas, pero esta

actividad requería tener una red de comunicación con intermediarios que faciliten el camino para comercializar los productos agrícolas en el mercado. Obviamente, las familias (emergentes) de Tíclacayán establecieron estos nexos, entonces estaba garantizado los beneficios que obtendrían sus relaciones mercantiles.

En fin, la comunidad de Tíclacayán al recuperar sus tierras pasa, de ser una comunidad con ciertas dificultades económicas a una comunidad que dinamiza de manera intensa la actividad agropecuaria. La riqueza de sus tierras y la experiencia de su población permiten dinamizar la economía agropecuaria y con esto se establece una relación fluida con el mercado de Cerro de Pasco y Lima. Esta apertura trae como consecuencia la *diferenciación social*, unos aprovechan esta coyuntura para despegar económicamente, otros en cambio quedan sumergidos en su conformismo y en su lenta reacción frente a la fluidez del mercado; es decir, se convencen con lo poco que obtienen, piensan que la oportunidad económica (de la agricultura) es duradera, pero no se advierten a la crisis de principios de 1980 que afectaría a la economía nacional, tampoco auguran que la actividad agropecuaria ingresará, en esta década, a su peor trance, debido a la escasa demanda de la producción agropecuaria en los mercados de Cerro de Pasco y Lima. Estos mercados prefieren productos provenientes de otras zonas (Huánuco, Cañete principalmente).

La población (familias emergentes de Tíclacayán) que se dedica a esta actividad se apresura a los cambios, decide utilizar nuevas tecnologías para trabajar la tierra y dotar tres cosechas al año con fines mercantiles; mientras que otras familias, aquellas que trabajan con lentitud a pesar de los cambios, políticos y económicos, que experimenta el Perú y el mundo, no se orienta en estos rumbos.

En la siguiente sección nos ocupamos de la diferenciación y sus repercusiones en la comunidad. Damos a entender que este contexto trae como consecuencia la crisis de la identidad comunal, y la prevalencia de un individualismo que quiebra las relaciones de convivencia entre los comuneros.

4.4. La diferenciación social y conflictos al interior de la comunidad de Ticlacayán (1976-1983).

Las oportunidades económicas con que cuenta la comunidad campesina de Ticlacayán permite la constitución en 1970 de una cooperativa comunal que denominan “San Pedro y San Pablo” (llamada así en honor al santo patrón católico de la comunidad campesina de Ticlacayán) para la crianza de ganados vacuno y ovino, de cuyas producciones (carne y lana) y derivados (leche, queso, mantquilla) podían beneficiarse colectivamente. Los principales administradores de la cooperativa –por su experiencia en actividades agropecuarias y comerciales— son encargados a la familia Niño Ángel y Aranda.

En los primeros cinco años, de 1970 a 1975, los comuneros reciben utilidades en carne, queso y lana, pero de 1976 en adelante la producción y los beneficios se hacen muy escasos. La administración reporta --en su informe semestral— que los problemas se debían a la presencia de abigeos y muertes de los ganados producto de enfermedades. No obstante, los comuneros estaban disconformes con esta información. Sospechaban que los robos habrían sido generados por los propios administradores.

Debido a esto los comuneros piden apoyo a los docentes y dirigentes mineros que participaron en la recuperación de tierras para que ayuden a resolver el problema.

Los actores que participaron en la recuperación de tierras aparecen nuevamente en esta época, para ayudar a resolver los problemas de la comunidad. Por cierto, ellos se habían realizado profesionalmente, y trabajaban en la ciudad capital de Cerro de Pasco, mientras que los docentes y dirigentes sindicales decidieron retornar a sus trabajos. En este retorno (1977) Teófilo Rímac Capcha, el líder comunal que condujo la lucha por la recuperación de tierras de su comunidad, convoca a docentes y alumnos que participaron en la primera (1963) escuela política para reconstituirla y formar nuevos líderes con la finalidad de apoyar en el desarrollo

político de la comunidad. Los convocados son: Fidel Rímac Capcha y Fidencio Rímac, así como Pedro Salcedo, Leandro Rímac, Víctor Torres, Alejandro Rímac y Saturnino Rojas. En esta escuela se forjan nuevos jóvenes líderes cuyas edades oscilan entre 17 y 19 años. Algunos estudiaban en la Universidad Daniel Alcides Carrión, otros trabajaban como obreros en empresas mineras. Entre ellos tenemos: Pedro Ramírez, Marcial Torres, Rosa Rímac, Isabela Torres, Máximo Salcedo y Julián Meza.

Estos actores –que forjan una identidad política de izquierda– buscan esclarecer el problema de la cooperativa comunal. En efecto, con conocimiento de causa, viajan a la comunidad de Chiric, lugar en que se situaba la cooperativa, para indagar la verdad de los hechos. Las investigaciones que realizan dilucidan sus sospechas: los administradores habían establecido –sin conocimiento de la comunidad– fuertes nexos comerciales con los principales mercados de Cerro de Pasco y Lima para comercializar carne, lanas, cuero, leche y queso sustraídos de la cooperativa comunal.

Esta realidad impacienta a la comunidad, pero lo que más los indigna es que los administradores habían obtenido bienes y capitales con la venta de los productos robados de la cooperativa. Al acumular ganancias los administradores logran invertir –en beneficio propio– el dinero obtenido en la adquisición de propiedades como terrenos, casas y camiones, asimismo compran ganado vacuno considerablemente. Las camionetas adquiridas por la familia Niño Ángel (uno de los administradores de la Cooperativa) realizaban servicios de transporte de pasajeros y carga hacia las principales circuitos comerciales de Cerro de Pasco, teniendo como política tarifas muy altas sin ninguna consideración. Las ganancias que obtienen les dan la estabilidad social, pero no eran muy considerados públicamente por haber obtenido riqueza robando a la empresa de la comunidad.

En consecuencia, el saqueo que hicieron los administradores a la cooperativa San Pedro y San Pablo importunan a la población. En Abril de 1977, reunidos en Asamblea Comunal, los comuneros les retiran la confianza a los administradores

(Familia Niño Ángel y Aranda) de la Cooperativa. Pero, esta decisión no desalienta los deseos económicos de estas familias. En su afán de seguir acumulando capital continúan expandiendo su crianza de ganados vacunos y ovinos, asimismo realizan servicio de transporte de carga de los intermediarios a los mercados de Cerro de Pasco y Lima.

No obstante, la gente de la comunidad les recuerda que su patrimonio no es producto del esfuerzo y trabajo, sino lo consiguieron por medio de la corrupción. Para Víctor Torres “...no era justo que los administradores de la cooperativa se paseen con sus camionetas y no quieren hacer servicio de transporte a los comuneros, el dinero con el que se dan de “gran señores” es producto del robo a la cooperativa, propiedad del pueblo, el dinero que ellos tienen es del pueblo...”¹⁵⁰.

Al igual que Víctor Torres, mucha gente no aceptaba las presunciones de la familia Niño Ángel y Aranda, por eso se enfrentaban. Pero, estas familias no se ofuscaban ni les respondía, más bien se encaminaban a abrirse hacia el mercado, de esta manera adquirirían más camionetas para realizar servicio de transporte de productos de la cosecha, asimismo compraban ganados vacunos y ovinos mejorados para criarlos, y luego vender su carne, la lana y el cuero. Los hijos de estas familias aprenden el oficio del negocio de transporte, y a la vez administran la granja de ganados vacunos y ovinos. Aunque no estudian una profesión, pero sí poseen habilidades en el manejo del negocio y la administración del dinero.

A la muerte de los padres (Elías Niño y Manuel Aranda), asesinados por Sendero Luminoso en 1985, los hijos continúan con el negocio y la crianza de animales, pero buscan reconstruir la confianza y el sentido de pertenencia hacia la comunidad. En el caso de la familia Niño Ángel, los hijos se abren paso hacia el servicio de transporte de comuneros teniendo en cuenta una tarifa promedio que podía ser pagado por la gente, igualmente se comprometen a trasladar las cosechas de los comuneros hacia el mercado. Mientras que la familia Aranda decide donar ganados vacunos y ovinos para la fiesta patronal de San Pedro y San

¹⁵⁰ Víctor Torres Salcedo, entrevista en Cerro de Pasco agosto 2011 y marzo 2012.

Pablo. Esta acción se prolonga hasta fines de 1990. Al término de este período la familia Aranda decide cortar las donaciones debido a que su granja sufre robos permanentes por los abigeos, lo poco que le queda son encargados a un administrador para su crianza, ya que los hijos migran hacia Texas (EE.UU.), por contactos con algunos paisanos, donde trabajan actualmente pastando ganados.

En resumen, los hijos decidieron romper el cerco establecido por los padres y se reinsertaron a la comunidad. Los comuneros, por su parte, dejan de inculparlos como responsables de los robos a la cooperativa, en su afán de considerarlos como parte del pueblo deciden olvidar lo que hicieron sus padres: robar ganados de la comunidad para beneficiarse. Esta decisión alienta —a los hijos de la familia Niño Ángel y Aranda— a colaborar económica y frecuentemente con la organización de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo. Han olvidado los rencores del pasado y se asoman como los principales colaboradores de esta festividad.

Si bien la familia Aranda y Niño Ángel aparecen como familias que logran estabilizarse gradualmente, pero es evidente que su capital económico ha sido logrado de manera ilegal. Esta imagen es cuestionada y no es bien recibida en la comunidad de Tíclacayán. Los hijos, ante la muerte de sus padres, buscan más bien enmendar esta infracción, y se presentan como los principales benefactores de la fiesta patronal San Pedro y San Pablo.

En cambio, aparecen otras familias que con esfuerzo laboral y habilidades para el comercio despegan económicamente. Estas familias son: Salcedo, Rímac, Torres y Meza.

El progreso económico producto de la intensa actividad agrícola augurado para todos los comuneros da mayores frutos en este sector (emergente) de la población. Esta coyuntura es aprovechada por estas familias para educar a sus hijos en escuelas de las ciudades de Cerro de Pasco y Huánuco, y en la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión de Pasco. Su despegue económico se debe a que se constituyen en los principales proveedores de compuestos químicos para la

producción agropecuaria de la comunidad, y en importantes intermediarios en la compra de cosechas. Compraban las cosechas de los comuneros a precios ínfimos con la finalidad de venderlas en el mercado a costos muy favorables. Este proceso mercantil, así como la capacidad y el nexo de intermediación comercial que establecen con los mercados regionales de Lima y Cerro de Pasco les permite progresar rápidamente.

Por cierto, la reforma agraria de la segunda mitad del siglo XX no fue tan alentador para potencializar el desarrollo rural. Si bien con la reforma se buscaba una distribución más equitativa de la tierra, pero “...respondieron sobre todo a una estrategia de desarrollo urbano-industrial, en relación con lo cual al sector agrario le correspondía una posición subordinada, como proveedor de alimentos baratos —el principal bien salario— para las ciudades...”¹⁵¹.

El progreso económico de las familias emergentes genera la envidia en la población. En junio de 1978, la Asamblea Comunal decide que los comuneros no les vendan más las cosechas de los productos agrícolas a estas familias —que hacían de comerciantes intermediarios—, sino que ellos mismos viajen a los mercados para comercializarlos directamente. Esta posición no quiebra el ascenso económico de las familias emergentes, continúan realizando sus relaciones mercantiles con algunos comuneros que aún les confiaban sus cosechas.

Pero, la verdadera razón de este conflicto no era sino la envidia que generaba el ascenso económico de estas familias. La población que no progresa considera que estas familias habían obtenido sus patrimonios engañándolos. Sixto Meza, cree que la gente de su pueblo quiere desconocer en estas familias la perseverancia en el trabajo diario por progresar. Para él, “...la verdad es que nosotros comprábamos a la gente la cosecha de papa en gran cantidad, nuestro objetivo era llevar a venderlas a Lima. Recogíamos de varias personas, además nosotros teníamos varias chacras donde sembrábamos y cosechábamos en gran volumen. (Todo) lo que teníamos ha sido en base a nuestro esfuerzo. Fuimos una familia

¹⁵¹ EGUREN, Fernando. Ob. Cit. P. 15.

unida, organizada, no había problemas ni envidia entre nosotros. Mi padre (Máximo Meza) organizaba la siembra, la cosecha, las ventas y las compras de productos. Nosotros apoyábamos su forma de proceder, por eso funcionaba bien, eso no le gustaba a la gente”¹⁵².

Para los demás comuneros, estas familias se habían aprovechado comprando sus cosechas a precios ínfimos y luego obtener buenas ganancias con su venta en el mercado. Esta disconformidad se hace evidente al momento de que las familias emergentes logran obtener propiedades (terrenos, casas, vehículos de carga) y ganados vacunos y ovinos mejorados, a su vez decidir que sus hijos estudien en escuelas públicas de Huánuco y Cerro de Pasco (ciudades capitales de provincia). Para los comuneros esta realidad no se justifica, opinan que el patrimonio obtenido por estas familias ha sido por medio del engaño, porque “...compraban las cosechas a los comuneros y luego las vendían en cantidad en la Capital, Lima. De esta forma ganaban más dinero. El precio que pagaban a los comuneros al comprarles sus productos era una miseria. Sabían y conocían su trabajo. Así se hicieron la plata”¹⁵³.

El rechazo de los comuneros tenía sustento en tanto el monto que pagaban los intermediarios por la compra de las cosechas era un precio ínfimo, muchas veces no cubría la inversión asumida en el proceso de producción. Para el intermediario era conveniente obviar esta realidad, de eso dependían sus ganancias, pero este acto no puede entenderse como un engaño, nadie obligaba al campesino vender sus productos a los intermediarios, ellos podían trasladar sus productos hacia el mercado de Cerro de Pasco y venderlas a precios que podían pactar con el comprador. Sin embargo, el campesino no tenía contactos en el mercado, además el traslado y el pago de transporte era muy elevado eso significaba perder algunos ingresos. Esto era la verdadera razón que impide a los comuneros llevar al mercado sus productos y venderlas.

¹⁵² Américo Meza Salcedo
2011 *E4*. Entrevista del 4 de setiembre a Sixto Meza Rímac.

¹⁵³ Américo Meza Salcedo
2011 *E8*. Entrevista del 20 enero a Pedro Salcedo Urcos,

Es evidente que la *diferenciación social* termina trastocando el *pacto social* constitutivo de la identidad comunal, esto es: *el compromiso del comunero es reafirmarse hacia el desarrollo económico que genere el bienestar comunal más no individual*. Según este pacto, Tíclacayán debía caracterizarse por ser una comunidad modelo que forje la igualdad para todos. Por tanto, “...la consigna era ayudarse mutuamente, *si el otro no tiene debe pedir a quien le sobra, el que tiene más debe dar al necesitado*”¹⁵⁴. Esta suerte, de salvoconducto, no habría sido tomada en cuenta por las familias emergentes. Para este grupo, el progreso se logra en base a la organización y a la unión familiar.

En definitiva, el progreso y la acumulación de propiedades por las familias emergentes es un camino no reconocido, es visto como algo malo por los demás, por aquellos que no logran progresar, porque *el progreso de uno debe ser el progreso de otros*. Si alguien progresa se sospecha que el capital ganado es producto del robo, del engaño al ingenuo (el comunero), entonces se debe castigar la codicia, porque quiebra el sentido de convivencia con el otro (el paisano, el pariente). Lo que se espera es que nadie acumule capitales, porque el privilegio quiebra la unión, la familiaridad entre los comuneros. Esto quiere decir que el patrimonio acumulado por las familias emergentes debe ser compartido con otras personas o ayudar a aquellas que lo requieran, de lo contrario la comunidad “...deja de ser unida. Entre los campesinos ya no se miran amablemente, hay mucho resentimiento, odio. Algunas veces, cuando se encuentran en la calle hay ofensas que terminan en peleas”¹⁵⁵.

Estas tensiones son expresiones de la crisis de la identidad comunal. Su acento principal tiene que ver con el quiebre de la *idea* de comunidad. La vitalidad de convenir con el *otro* (el paisano, el pariente, la familia, etc.) se hace ambiguo, en tanto el *otro* es considerado como el conspirador, aquel que se ha aprovechado de los comuneros al despojarles las ganancias que pudo obtener con la venta de sus

¹⁵⁴ Américo Meza Salcedo
2011 E8. Entrevista del 20 enero a Pedro Salcedo Urcos

¹⁵⁵ Ibid.

cosechas. Esta acción individualista presupone cambios en el orden social de la comunidad. Efectivamente, la representación del diálogo y la proximidad hacia el *otro*, como forma de gobierno y convivencia, ya no son viables en la comunidad, estas *máximas* son sustituidas por el proyecto de vida personal, articulada a intereses propiamente íntimos, familiares. Si bien el interés por progresar era una acción legalmente definida, pero no encajaba necesariamente con los intereses de la población que no progresa. Al decir de Bauman, esta sociedad (individualizada) “...está marcada por la dilapidación de los vínculos sociales, el cimiento mismo de la acción solidaria”¹⁵⁶.

Por tanto, en la comunidad campesina de Tíclacayán la proximidad entre los comuneros es sustituida por la distancia, en su población se hace presente la impaciencia y la envidia hacia las familias emergentes. Los comuneros se envuelven en una contradicción, y no se ponen de acuerdo para resolver el conflicto. Pesa más el orgullo antes que acceder al diálogo. Nadie quiere ceder, entonces el silencio amerita que la Asamblea comunal delibere (en junio de 1978) quitándoles la membrecía a las familias emergentes. Esta decisión los distancia, quiebra la identidad y deshumaniza el sentido de comunidad y de la convivencia. Siguiendo a Bauman diríamos que esta medida, “...se vuelve cruel por la tentación de cerrar la apertura (a la proximidad), de retractarse de abrirle los brazos al otro...”¹⁵⁷.

Este conflicto se prolonga, y concluye fracturando los *vínculos* de la unidad comunal. En este contexto un grupo de profesionales, docentes y universitarios (nueva generación que emergen a mediados de los años 70 en las aulas de la Universidad Daniel Alcides Carrión) se reúnen para ayudar a resolver estos problemas. Sin embargo las opiniones que tienen se divide y asumen dos posturas: volverlos a incluir en la organización comunal porque “...son *nuestros paisanos, nuestra familia, con ellos vivimos mucho tiempo, delito no es ganar dinero para*

¹⁵⁶ BAUMAN, Zygmunt
2007. *Miedo líquido, la sociedad contemporánea y sus temores*. España: Paidós. P. 35.

¹⁵⁷ BAUMAN, Zygmunt
2005. *La Ética Postmoderna*. México: Siglo XXI Editores. P. 104.

educar a los hijos”¹⁵⁸, o, expulsarlos definitivamente de la comunidad porque quebraron la unidad comunal, en tanto “... aquel que teniendo no ayuda a los demás, a los que lo necesitan, entonces deja de ser miembro de esta comunidad”¹⁵⁹.

Lo cierto es que las familias emergentes comprendieron que la compra de cosechas a los comuneros era conveniente para progresar, entonces se valieron de su experiencia comercial para adquirirlos y luego venderlos en el mercado a un precio mayor de lo obtenido. Por eso aprovecharon esta circunstancia de inmediato. Entendieron que en la vida social actual (moderna), la noción de (nuevos) estilos de vida adquiere una particular importancia. Por tanto utilizaron el capital acumulado para enviar a sus hijos fuera de la comunidad e invertir en su educación. “En la comunidad solo había una escuela, el colegio tenían que estudiarlo en Huariaca o Cerro de Pasco. Mis hijos mayores fueron (a estudiar la escuela) a Huánuco, los menores a Cerro de Pasco. Más adelante la Universidad en Huancayo. Este avance era envidia para la gente, no siguieron nuestro camino por eso nos envidiaban”¹⁶⁰. Con Giddens debemos decir que “...los individuos se ven forzados a elegir estilos de vida entre una diversidad de opciones”¹⁶¹. Efectivamente, un estilo de vida tiene una importancia creciente para la constitución de la “identidad del yo” y para la actividad de cada día.

Los otros (familias que no progresaron) también lograron educarse, pero a diferencia de las familias emergentes, tuvieron que conformarse en asistir en la escuela de la comunidad de Tlacayán y sus anexos, así como concurrir a comunidades vecinas (Huariaca, por ejemplo). Sus limitaciones en dinero no permitieron las mismas oportunidades educativas que los demás (familias emergentes), aún así avanzaron. Esta diferencia generaba la envidia de este grupo,

¹⁵⁸ Américo Meza Salcedo
2011 *E1*. Entrevista del 11 agosto Víctor Torres Salcedo.

¹⁵⁹ Américo Meza Salcedo
2012 *E1*. Entrevista del 8 de marzo a Víctor Torres Salcedo.

¹⁶⁰ Américo Meza Salcedo
2012 *E4*. Entrevista del 10 enero a Sixto Meza Rímac.

¹⁶¹ GIDDENS, Anthony
1997. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Edic. Península. P. 14.

les importunaba que las familias emergentes progresaran tan de prisa, por tanto debían frenar el progreso.

En conclusión, si bien el desarrollo de la economía comunal en Tlclacayán está basado en la unidad y los lazos entre comuneros como parte de la identidad, esto se fortalece con la recuperación de las tierras, pero se fragmenta con la diferenciación social que surge precisamente con el dinamismo de la economía agrícola en ascenso –post recuperación de las tierras— y su apertura hacia los mercados regionales de Lima y Cerro de Pasco aprovechadas principalmente por un grupo de familias (emergentes). Evidentemente, hay progreso económico pero no todos sobresalen y aprovechan. Entonces, aparece la envidia y el encono de comuneros que no progresan. Esta actitud pone en cuestión la identidad comunal. Este es el campo sobre el cual actúa Sendero Luminoso.

En el siguiente capítulo desarrollamos la incursión de Sendero Luminoso a la comunidad de Tlclacayán. En su intento de resolver el conflicto buscan conciliar a los grupos, pero los comuneros no se ponen de acuerdo y no logran convenir. Las familias emergentes, en su afán de seguir progresando, se desentienden de la comunidad y se encaminan de manera individual, ya no apuestan por un desarrollo colectivo sino por un avance económico más singular. Esta posición debilita el sentido de la comunidad, y hace que el liderazgo de la autoridad pierda legitimidad. En este contexto se posesiona Sendero Luminoso, e impone su autoridad, quebrando definitivamente la organización comunal y su hegemonía en la comunidad. Al decir de Alejandro Diez, “Si la comunidad está en crisis es porque no logra resolver satisfactoriamente las demandas de sus comuneros y sus grupos de interés y las exigencias del contexto...”¹⁶²

¹⁶² DIEZ HURTADO, Alejandro. Ob. Cit. P. 121.

CAPÍTULO V:

La incursión de Sendero Luminoso y el Ejército, violencia y violación a los derechos humanos en la comunidad rural de Ticlacayán.

- ❖ **PRIMER MOMENTO:** incursión y permanencia de Sendero Luminoso (1983- 1986).
 - Sistema de autoridad impuesto por Sendero Luminoso en la comunidad de Ticlacayán.
 - La escuela de adoctrinamiento en la comunidad de Ticlacayán
 - La formación de izquierda de los estudiantes universitarios que apoyan la incursión senderista a la comunidad de Ticlacayán.
 - Teófilo Rímac Capcha, su liderazgo en la comunidad de Ticlacayán y su vinculación senderista.

- ❖ **SEGUNDO MOMENTO:** la irrupción e instalación del Ejército (1986-1991):
 - La imposición de un nuevo sistema de autoridad militar en la comunidad de Ticlacayán.
 - Torturas y desapariciones de comuneros.
 - El miedo como figura del terror y privación de libertad.

- ❖ **Migración y asentamiento de familiares de las víctimas en la urbe.**
 - La decisión de migrar.
 - Migración a Lima
 - Migración a Huánuco y Huancayo

Este proceso está referido a los actores de la violación de los derechos humanos perpetrados en la comunidad rural de Ticlacayán. Comprende dos momentos: *la incursión de Sendero Luminoso a estas zonas en 1983 y su permanencia hasta el año de 1986; y, la irrupción e instalación del Ejército que se efectúa en 1986, prolongándose hasta el año de 1991.*

5.1. PRIMER MOMENTO: incursión y permanencia de Sendero Luminoso (1983- 1986) en Ticlacayán.

La presencia de Sendero Luminoso en otras comunidades rurales.

Antes de ingresar a la comunidad de Ticlacayán, y sus anexos, Sendero Luminoso¹⁶³ ya tenía presencia e influencia en otras comunidades rurales de la Provincia de Ambo, perteneciente al Departamento de Huánuco. En 1983 había incursionado a las comunidades de, Huácar, Matihuaca, Santa Rosa de Pillau, Corralcancha, Santa Ana, Pueblo Libre, Ocuccalla, Queroccamanan, Huaraccalla y Chaucha. En estas comunidades establecen comités de apoyo popular y escuelas de adoctrinamiento para contribuir a la “guerra popular”. En este contexto, jóvenes y niños de familias pobres con escasas oportunidades para aspirar y ascender educativa y económicamente son convencidos para enrolarse al ejército de Sendero Luminoso.

Para ellos Sendero Luminoso era una esperanza a su frustración económica, pues el triunfo de la revolución les daría un lugar importante en la política.

Al decir de Degregori, “...la principal base social potencial de SL en el campo la constituía la población rural descampesinada y desindianizada, mientras que las poblaciones más indias y más campesinas parecían menos propensas a la

¹⁶³ BARRUETA ASTUPIÑÁN, Wilmer
2003. “Matihuaca: entre el horror y la esperanza”. En BRACAMONTE, Jorge y Otros, *Para no olvidar, testimonios sobre la violencia política en el Perú*. Lima: PUCP, UP, IEP.

influencia senderista”¹⁶⁴. Efectivamente, el apoyo que Sendero Luminoso encuentra en pobladores rurales, se debe fundamentalmente a las aspiraciones que tenían los campesinos: mejorar su condición social y económica. Las comunidades de la provincia de Ambo según refiere Barrueta experimentaban una pobreza que no permitía una adecuada forma de vida. Los productos alimenticios que provenían de los cultivos de la tierra no garantizan un porvenir promisorio, los hijos apenas culminaban la primaria y decidían migrar hacia la ciudad de Huánuco para trabajar y afrontar su educación secundaria, y si es posible, la formación universitaria. Según Barrueta, el pueblo de Huatihuaca, lugar donde realiza su investigación sobre la violencia política, tenía hasta 1985 “720 personas entre niños y adultos, y estudiantes más de ciento setenta muchachos, de los cuales solo veinte hicieron secundaria, dos son profesionales, uno es estudiante universitario y uno estudia en un instituto”¹⁶⁵. Esta realidad era característica de la población en su mayoría, solo un sector pequeño tenía tierras de cultivo muy prósperos y ganados vacuno y ovino en gran cantidad. Esta diferenciación era tan evidente que termina generando la indignación de algunos campesinos, quienes buscando resolver su indignación pasan a ser miembros de aniquilamiento de Sendero Luminoso, posteriormente se convierten en los principales cabecillas y perpetradores de los asesinatos a los principales dirigentes de las comunidades de Ambo.

Al decir del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, “...la pobreza no explica por sí sola el estallido de la violencia sin precedentes que vivió el país. (...). Tanto o más que la pobreza misma, importa la inequidad, las abismales diferencias entre los que más tienen y los que sobreviven”¹⁶⁶. Sin embargo, la pobreza sigue siendo uno de los aspectos más importantes para explicar el inicio del conflicto armado y la incursión de Sendero Luminoso a las comunidades rurales. Además es importante subrayar que Sendero Luminoso,

¹⁶⁴ DEGREGOI, Carlos Iván
2010. *Qué difícil es ser Dios, el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: IEP. P. 57.

¹⁶⁵ BARRUETA ASTUPIÑÁN, Wilmer. Ob. Cit. P. 54.

¹⁶⁶ COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2003. *Informe final: Capítulo, Explicando el conflicto armado interno*. Lima Perú. P. 21

según el informa final de la CVR, “...ofreció a sus seguidores un *discurso* que producía la ilusión de abarcar toda la realidad, así como la posibilidad de hacerse escuchar y silenciar”¹⁶⁷.

Estas experiencias trascienden en otras comunidades, como Tíclacayán de Cerro de Pasco. En el siguiente punto explicamos el nexo que tuvo las comunidades de Ambo con la comunidad de Tíclacayán.

La incursión senderista a la comunidad de Tíclacayán.

Los senderistas que incursionaron a las comunidades de Ambo y atentaron contra los comuneros de estas zonas son los mismos que incursionan en 1983, a la comunidad campesina de Tíclacayán y sus anexos, liderando una columna de 30 senderistas. Teófilo Rímac Capcha el líder más visible de la comunidad —según testimonios de personas de su entorno— apoya esta incursión. Colaboran con él docentes y comuneros que se forjaron políticamente en la primera y segunda escuela política (universitarios, dirigentes mineros y comuneros). La mayoría de estos son provenientes de las familias emergentes, estaban convencidos y muy de acuerdo con la ideología comunista de Sendero Luminoso, consideran que una nueva sociedad podría ser propicioso, y en las que ellos seguirían siendo dirigentes.

Un grupo, entre ellos Teófilo Rímac Capcha, Fidencio Rímac y Fidel Rímac, tenían una formación política de izquierda, habían pertenecido inicialmente al Partido Comunista Peruano¹⁶⁸, pero luego por sus fuertes simpatías con la “lucha

¹⁶⁷ Ibid. P. 21

¹⁶⁸ En 1964 el Partido Comunista Peruano, sufre una ruptura. De esta manera, y liderado por Saturnino Paredes, se funda el partido Bandera Roja, de concepción campesina y ubicado ideológicamente en la esfera de influencia pekinesa. Desde ese momento se comenzó a hablar de pro-soviéticos y de pro-chinos. En 1969 un grupo de militante de Bandera Roja se separan y fundan el Partido Comunista-Patria Roja, y en 1970 se escindirá de éste el Partido Comunista del Perú ---<<por el luminoso sendero de José Carlos Mariátegui>>, y conocido mucho tiempo después como Sendero Luminoso—. El Partido Comunista Peruano-Unidad lideraba Jorge del Prado mantenía nexos con la Unión Soviética. Muchos estudiantes universitarios de Cerro de Pasco, provenientes de las comunidades rurales, viajaron a este país para recibir una formación ideológica de vanguardia revolucionaria. A su retorno algunos se desligan y se hacen militantes del PCP-Sendero Luminoso, otros continuaron con su activismo político, siendo más adelante fundadores de nuevas organizaciones políticas. Uno de activistas fue precisamente el profesor Teófilo Rímac Capcha, quien fundó el FOCEP junto a Genaro Ledesma. El ejército lo sindicó como uno de los mandos políticos de Sendero Luminoso. En la

armada” terminan desligándose de este partido. Este grupo –que participara activamente en la escuela política organizada en 1963 en la comunidad de Ticlacayán— asevera un liderazgo que evoluciona con la incursión de Sendero Luminoso a ésta comunidad.

Según Víctor Torres dos aspectos son las razones por la que Sendero Luminoso ingresa a la comunidad de Ticlacayán. **La primera**, tiene que ver con el desarrollo interno de la comunidad y los conflictos entre comuneros producido por el proceso de *diferenciación social*.

Sendero Luminoso busca unir a los grupos en conflicto (familia emergente y no emergente), pero los comuneros no colaboran entre sí. Entonces se acrecienta la desconfianza entre ellos y se generaliza la crisis de la organización comunal. Por cierto, las familias emergentes se desvinculan de la organización comunal, pero no abandonan su residencia en la comunidad, tampoco dejan de desarrollar la actividad agropecuaria y sus nexos comerciales con los mercados de Cerro de Pasco y Lima. No obstante, la crisis económica que experimenta el país y el mundo en 1980 genera efectos negativos en la agricultura, y en la comunidad campesina de Ticlacayán no era la excepción, las ventas de sus cosechas ya no eran muy rentables para los campesinos de este lugar, productos proveniente de otros lugares (Huánuco, Cañete, Huancayo) compiten con mayor ventaja en el mercado de Lima, esto se debe a que estos productos tienen mayor acceso a nuevas tecnologías –como maquinarias y productos químicos— que contribuyen en la mejora de la productividad agrícola. Esta realidad propicia –en un grupo de familias emergentes— a buscar otras opciones laborales como la minería, sin dejar de lado la inversión de su economía en la mejora de sus ganados (vacuno y ovino) y la siembra de productos agrícolas. Otro grupo, continúan trabajando como comerciantes intermediarios, valiéndose de sus contactos en el mercado de Lima para comercializar sus cosechas, a su vez se preocupa en seguir invirtiendo en la educación (superior) de sus hijos.

comunidad de Ticlacayán encontramos opiniones que desmienten esta versión. Sus promotores son comuneros, cuyos parientes colaboraron con Sendero Luminoso. Pero, los afectados por este grupo terrorista lo acusan de organizar los asesinatos de sus parientes y paisanos.

Asimismo, aquellos campesinos que no logran progresar persisten –un grupo– en sus labores agrícolas, mientras que otro sector se emplea en calidad de peones en las empresas mineras. Las labores que realizan fuera de la comunidad no los desvinculan de la organización comunal, regresan a la comunidad intentando sostener reuniones y trabajos colectivos (faenas) para mantener unida a la población. Pero, la población está dividida entre los que apoyan a las familias emergentes y exigen la restitución de su membrecía en la organización comunal y aquellos que rechazan esta propuesta. En consecuencia, los dirigentes pierden legitimidad, los comuneros viven desconcertados por la desorganización, mientras que las familias emergentes hacen su vida al margen de estos problemas.

La segunda razón (incursión de Sendero Luminoso), ha sido establecer una base de apoyo a la “lucha armada”, forjar nuevos líderes a través de la *escuela de adoctrinamiento*, y orientar estas acciones hacia la construcción de un nuevo Estado. Los docentes, dirigentes mineros y estudiantes universitarios que apoyan esta operación animan a sus familiares a apoyar a la lucha armada, los persuade a colaborar con víveres para sostener la permanencia de Sendero Luminoso en la comunidad.

Los actores que apoyan esta incursión estaban convencidos con la ideología que propugnaba Sendero Luminoso. Asumían que este camino era la única forma de unificar a la comunidad de Tíclacayán y sus anexos, y resolver el conflicto al interior de la organización comunal.

Nos preguntamos, ¿por qué Teófilo Rímac decide apoyar la incursión de Sendero Luminoso a la comunidad de Tíclacayán?. Según Marcial Torres (víctima de la violencia armada) hay dos motivos que pesan en su decisión. **Primero**, Teófilo Rímac y su grupo de apoyo (docentes, universitarios, dirigentes mineros y comuneros) asumen que el *sentido* de la comunidad se había debilitado a consecuencia de la diferenciación social, y requería fortalecer esta unidad. Consideraban que el apoyo político y militar de Sendero Luminoso podía

ayudarlos a reafirmar la organización comunal. “Para Teófilo Rímac, Sendero Luminoso fue una «organización política» que buscaba sostenerse en los comuneros como base de apoyo a la lucha armada, para este propósito era importante que las comunidades campesinas estén organizadas”. Pero, la comunidad campesina de Tielacayán estaba debilitada organizacionalmente, había vacío de poder y la autoridad comunal era casi inexistente. Por tanto, se requería una mano dura que haga sostenible el *ser* de la autoridad. En efecto, Sendero Luminoso sería el aliado político y militar para Teófilo Rímac Capcha. ***Un segundo motivo***, que pesa en su decisión de apoyar la incursión senderista es con la organización social debilitada y la autoridad comunal en crisis, la delincuencia se había acentuado en la comunidad. Las familias Díaz, Aranda y Palomino habían hecho del robo de ganado vacuno y equino una organización muy bien montada. Estas familias no solo les robaban a sus propios paisanos, sino habían expandido sus fechorías a otras comunidades vecinas, además eran los principales opositores al liderazgo de Teófilo Rímac en esta comunidad. Según Marcial Torres, “Teófilo se había opuesto a que estas familias sigan afiliados a la comunidad campesina, porque eran grandes abigeos, y habían instigado a otros para apoyarlos. Recuerdo muy bien que una vez quisieron atentar contra su vida, pero los comuneros le dieron aviso y él se salvó”. Teófilo Rímac quería restablecer el orden en su comunidad, eso fue –según Marcial Torres— el motivo que se impuso para que él pudiera apoyar la incursión de Sendero Luminoso a la comunidad, de esa forma podía fortalecer la organización comunal y mantener el liderazgo en la población. Sendero Luminoso no solo incursionó a esta zona, sino aniquiló públicamente a las cabezas de familia de los abigeos, así como a quienes se opusieron a su lucha armada.

Según Víctor Torres, Teófilo Rímac y el grupo que lo apoya (docentes, estudiantes universitarios, dirigentes mineros) sostenían –en el marco de la reapertura de la escuela política (1979)— que “*la identidad comunal se nutre del respeto y lealtad entre comuneros, del desarrollo comunal basado en el trabajo colectivo, y la lucha contra la putrefacción y la delincuencia*” (atentado contra la propiedad y el comunero). Esta perspectiva es retomada por Sendero Luminoso,

pero los comuneros no logran reconciliarse entre sí. Entonces Teófilo Rímac y su grupo de apoyo asumen que el “mando” político de Sendero Luminoso debía establecer un nuevo sistema de autoridad, colocando personas de su entera confianza en cada decisión. Por cierto, este camino termina concretándose acaso como una medida de imponer la unidad entre los comuneros, de esta manera preparar el apoyo de los comuneros a la lucha armada. Posteriormente, la mayoría de comuneros termina apoyando esta línea de acción.

En su afán de concretar la línea de acción antes señalada, el “mando” político de Sendero Luminoso (Camarada Hernán) propuso que Teófilo Rímac y su grupo de apoyo se encargaran de instar a sus parientes y paisanos apoyar a la lucha armada. Entonces se preguntaron: ¿cómo convencerlos?, pues amenazarlos no sería oportuno. En este proceso, los padres y parientes, al no querer generar ningún conflicto entre sus hijos (que se unen a las filas de Sendero Luminoso) y los miembros de este grupo terrorista, deciden voluntariamente colaborar con las decisiones que sus hijos han asumido al momento de pertenecer a Sendero Luminoso. Igualmente, los hijos menores –instruidos en las escuelas de adoctrinamiento— pasaron también a formar parte de esta organización.

Precisamente, este grupo no quiso dar su testimonio a la CVR, pues si llegaban a declarar posiblemente terminaban acusándose mutuamente y el Estado podía abrirles un proceso judicial. Gran parte de familias que colaboraron con Sendero Luminoso tuvieron a sus hijos en las filas de este grupo terrorista.

Sistema de autoridad impuesto por Sendero Luminoso en la comunidad de Tíclacayán.

Al no poder reconciliar a los comuneros, Sendero Luminoso instituye un nuevo sistema de autoridad en esta comunidad, que denomina *comités de apoyo popular*. Estos sustituyen a la autoridad tradicional vigente¹⁶⁹, debilitado y desgastado por

¹⁶⁹ Según el Informe Final de la CVR, “El objetivo estratégico central de la acción senderista era la total destrucción de las estructuras políticas existentes y su reemplazo por organismos sujetos al control directo del PCP-SL, como gérmenes de un régimen político alternativo en el que esta organización ejercería un control total del poder del Estado”. Informe Final CVR. 2003. Capítulo referido a La dimensión Jurídica de los Hechos. Lima.

los conflictos de los comuneros al interior de las comunidades. La dirección de estos comités es asumida por estudiantes universitarios, y dirigentes mineros, y es apoyado por un sector de comuneros que se hacen consecuentes con la “lucha armada”.

La organización de *comités populares* tenían como propósito imponer a los comuneros y sus dirigentes opositores compromisos con “la guerra popular” y lealtad al “partido”. Del mismo modo, bloquear la comercialización de productos agropecuarios que realizaba la comunidad de Tíclacayán con los mercados de Cerro de Pasco y Lima. Intentan hacer prevalecer una economía de auto sostenimiento, fundamentalmente comunal. Esta hegemonía choca con los propósitos de progreso de las familias emergentes, y no concuerda con la razón de ser de la identidad comunal que establece como fundamento el respeto a la *dignidad del comunero y la confianza entre sí*. Esta perspectiva es defendida por los principales dirigentes, el sector social emergente y aquellas familias que saquearon la cooperativa de comunal, porque sus bienes estaban en peligro de ser despojado por la comunidad. Por tanto se resisten a acatar la autoridad impuesta por Sendero Luminoso. Esta intransigencia advierte al “mando”¹⁷⁰ político de Sendero Luminoso --el camarada Hernán— quien de inmediato toma medidas para hacer prevalecer su autoridad.

En su afán de hacer prevalecer su tiranía, Sendero Luminoso ordena la captura de los “enemigos de la lucha armada”. Los campesinos “enemigos” son obligados a salir de sus casas, y llevados a golpes a la plaza principal de la comunidad. En este lugar sus manos son maniatados y los ojos vendados con trapo de color rojo. Allí, realizan el «juicio popular», en el que mencionan los delitos por los que son juzgados: desobediencia a la autoridad, no renunciar al cargo que ejercían y por robar bienes de la comunidad. Según la CVR para reprimir toda resistencia Sendero Luminoso optó por una política de aniquilamientos selectivos contra dirigentes y población opositora. Esta estrategia preveía la acción restablecedora

¹⁷⁰ La comunidad de Tíclacayán y otras comunidades (Distrito de Huariaca y la provincia de Ambo-Huánuco) irrumpidas por Sendero Luminoso estaba al mando del “camarada” Hernán.

del orden. En este sentido, las torturas y ejecuciones públicas¹⁷¹ de los opositores, se realizaban como “escarmiento a la insubordinación”, “y *entiendan que los enemigos de la revolución deben ser aniquilados*”¹⁷².

La población no entendía las razones de estos excesos, era un procedimiento cruel, una experiencia no contemplada en la comunidad. Una sanción con llamada de atención era suficiente.

Pero, la pena que impone Sendero Luminoso es ejecución pública para los que robaron la cooperativa comunal y los dirigentes que no renuncian a sus cargos, entre estos tenemos a los comuneros: Walter Niño, Elías Niño y Manuel Aranda. Antes de asesinarlos los senderistas expresan lo siguiente: «traidores de la patria, lacayos del Estado, corrupto y podrido» «no merecen vivir, han robado a los pobres», «se sirven de ellos en vez de servirlos» gritaban como si fueran los justicieros. Los mataron de varios balazos”¹⁷³. Una cosa curiosa es que Sendero Luminoso no ejecuta a las cabezas de familia de los emergentes, sino solo los tortura como una forma de hacer que obedezcan. A estas personas, les perdonada la vida porque se convencen de apoyar la lucha armada debido a que sus parientes (hijos) conformaban la organización senderista.

Asimismo, se castiga con torturas a comuneros por desobediencia a la autoridad de Sendero Luminoso, que consistía en hacer torniquetes en el cuello del comunero. Los implicados o acusados se desmayaban momentáneamente, luego volvían a la vida. Esta acción era una advertencia a que en un futuro podían ser ejecutados, entre los castigados tenemos a: Juan Meza, Juan Salcedo, Antonio Palomino, Timoteo Meza.

¹⁷¹ Según la CVR para reprimir toda resistencia Sendero Luminoso optó por una política de aniquilamientos selectivos contra dirigentes y población opositora. Esta estrategia preveía la acción restablecedora del orden. Ibid.

¹⁷² Extracto de una entrevista que recogí en abril del 2003 con Ángel Rojas Quispe, ex senderista y mando militar en la zona de Santa Cruz, Alto Huallaga. Según sus familiares falleció en esta zona en enfrentamiento con el ejército en 2006. Su cadáver fue reconocido y traído por sus familiares al distrito de Huariaca, donde le dieron cristiana sepultura.

¹⁷³ Américo Meza Salcedo

2012 E9. Entrevista del 12 enero a Raúl Rímac Delgado.

Estos hechos se repitieron en otras comunidades anexas, buscaban someter a los dirigentes, y que los comuneros acaten la autoridad senderista. La insubordinación de alguna autoridad comunal que significaba rechazo a sus propósitos políticos, se imponía el «el juicio popular» para reprimirlos. En efecto, en el anexo de Huamanmarca, perteneciente al distrito de Ticslacayán el asesinato de Benancio Chamorro generó zozobra y miedo. “La familia, el pueblo estaba desconcertado. Fue de madrugada, lo asacaron de su casa a golpes, no quería salir, se agarraba de los brazos de su familia. Lo llevaron a la plaza, ahí delante de toda la gente intentaron matarlo con un cuchillo en la nuca. No moría, y uno de ellos lo concluyó tirándole un balazo en la sien. «Soplón enemigo del pueblo y del partido», «cobarde no quieres servir a tu pueblo», «sigues sirviendo al Estado, te has negado a renunciar», eran palabras de sentencia de muerte”¹⁷⁴. Lo hecho por Sendero Luminoso es una cosa muy cruel y sanguinaria, una experiencia única para los comuneros de Ticslacayán. Mucha gente fue obligada apoyar a sus propósitos. Intimidados a sufrir las mismas consecuencias que sus paisanos, los comuneros proporcionaban sus ganados para el banquete de los senderistas, otras veces acataban la designación a algún cargo.

En otros casos los comuneros “...aceptaron los nuevos cargos, ya sea por temor a ser asesinados o de muy buena gana, pues ello les permitía administrar justicia y garantizar un mínimo de control social. (...), era la oportunidad de resolver viejos problemas y conflictos personales mediante el abuso de poder”¹⁷⁵.

Para Sendero Luminoso no bastaban las ejecuciones de los opositores a su guerra, por eso se apropiaban de las posesiones que habían dejado las personas asesinadas. Estas propiedades --adquiridas con esfuerzo y dedicación en épocas de abundancia económica— son transferidas a los *comités de apoyo popular*. Sus parientes son torturados y --los hijos que promedian entre las edades de 8 a 13 años— son obligados a enrolarse en el frente senderista.

¹⁷⁴ Américo Meza Salcedo
2012 E9. Entrevista del 12 enero a Raúl Rímac Delgado

¹⁷⁵ Informe Final de la CVR.
2003. Capítulo *El proceso de los hechos y las víctimas*. Lima Perú: P. 223.

Acatar el mandato de un “orden tutelar”, y sancionar con crueldad la desobediencia, era una medida superior que no podía ser quebrantado. Esta obstinación instala en la población el temor a la barbarie, a la muerte. La población se consideraba susceptible al mandato “omnipotente” del sistema de autoridad. El temor de la gente a que su bienestar colectivo resulte perjudicado, es el miedo que había causado Sendero Luminoso en la población de la comunidad de Ticlacayán. El miedo engendra respeto por el imperio de una dominación que intimida y exige acatar el orden de la ley. El terror de Sendero Luminoso no se orienta en función de la moralidad y la ideología, sino de la violencia y la imposición del orden. El objetivo del miedo es la intimidación interna, esto se hace efectivo al momento de “...aplicar sanciones o amenazar con sanciones para asegurarse de que un grupo conserva o aumenta su poder a expensas de otro”¹⁷⁶. Muchas veces estas sanciones significaban atentar contra la vida de los comuneros. La población vivía atemorizada por el miedo a ser asesinada, a sufrir la crueldad de un poder que no razonaba sobre la importancia de la vida. “Naturalmente que la vieja consigna maoísta, difundida por los senderistas, de «estar dispuesto a estallar en mil pedazos para conquistar el trono» ponía el papel de la muerte y del sacrificio humano como lugar decisivo y central de la acción política”¹⁷⁷.

La violencia, la hegemonía y el control de la comunidad significaron los aliados más visibles en la dominación de Sendero Luminoso. De ahí, el que tiene poder “...puede hacer uso «racional» de la violencia y puede «terrorizar» a la población con ella o provocar que se desate la represión para obtener beneficios políticos, manipulando así los sentimientos y los miedos naturales de las personas. En realidad, el terror no ha estado jamás ausente del manejo del poder” (Castro, 2008). Esta práctica ha sido recurrente en el accionar de Sendero Luminoso en la comunidad de Ticlacayán.

¹⁷⁶ ROBIN, COREY

2009. *El miedo, historia de una idea política*. México: FCE. P. 45.

¹⁷⁷ CASTRO, Augusto

2008. “El terror como ejercicio del poder”. En ROSAS LAURO, Claudia. *El miedo en el Perú siglo XVI al Siglo XX*. Lima: FE. PUCP.

Mucha gente no estaba muy de acuerdo con la “guerra popular”, pero colaboraban por temor a ser asesinados. No podían salir de la comunidad, estaban vigilados, nadie comentaba lo que sucedía. Los que salían de la comunidad para ir a trabajar en los asentamientos mineros negaban la presencia de Sendero Luminoso en la comunidad. “Nuestros compañeros de trabajo nos preguntaban sobre sendero en mi comunidad, nosotros decíamos que no hay nada, todo está tranquilo. Una sola palabra podía significar una sentencia de muerte, los senderistas nos matarían”¹⁷⁸.

Estas acciones tuvo mucho peso en la derrota de Sendero Luminoso, las comunidades inicialmente estuvieron de acuerdo con lo que pregonaban los senderistas, por eso apoyaban su doctrina, pero el punto de inflexión fue el aniquilamiento de paisanos y parientes, y el saqueo de ganados para repartírselos a la comunidad.

La escuela de adoctrinamiento en la comunidad de Ticlacayán.

Al igual que los *comités de apoyo popular*, Sendero Luminoso busca fortalecer la escuela política formada por Teófilo Rímac Capcha. La escuela pasa a denominarse “*escuela de adoctrinamiento popular*”, y es dirigida por profesores que apoyan a Teófilo Rímac en la primera (1963) y segunda escuela política (1983), donde se impartía la perspectiva de la revolución, proceso que debe ser desarrollado para construir un «nuevo Estado» que pasaría a denominarse la «*república de la nueva democracia*» que debe sustituir al «viejo orden». El gobierno de este régimen tendería hacia la equidad en la distribución de la riqueza, y en la activa participación de los campesinos en la dirección política del Estado. Esta acción política significaba una esperanza de inclusión pública de los comuneros, invisibilizados por la diferenciación social. Por tanto, era importante «la lucha armada» para transformar el «viejo Estado» y acabar con las desigualdades. “Su propuesta logró aceptación especialmente en comunidades con profundos conflictos internos –como Ticlacayán—, baja de legitimidad de sus autoridades y envidia por el acceso diferenciado a recursos escasos, con una

¹⁷⁸ Américo Meza Salcedo
2011 E4. Entrevista del 4 de setiembre a Sixto Meza Rímac.

propuesta de fin de la marginación, igualmente hacia abajo, destrucción de infraestructura productiva y repartos, especialmente de ganados”¹⁷⁹.

Este discurso que giraba en torno a la desigualdad social aparece en Sendero Luminoso como una promesa que busca acabar con la construcción de un nuevo orden. La escuela de adoctrinamiento es portador de esta ideología. Los mandos senderistas deciden que todos los comuneros debían asistir a la escuela. Nadie podía negarse, principalmente, los hijos menores, entre las edades de 8 a 13 años, estaban obligados a concurrir a la formación de la doctrina sobre “la militancia y la revolución armada”. El propósito de esta preparación ha sido constituir una nueva generación de militantes senderistas convencidos con la revolución armada y la lucha por el poder. 10 de los 30 niños adoctrinados fueron llevados forzosamente por los senderistas al momento de que el Ejército irrumpiera a esta comunidad. De lo contrario hubieran sido reclutados la mayoría de niños que participaron de la escuela.

El adoctrinamiento de los niños consiste en:

- Cantos alusivos a la revolución socialista: la internacional.
- Lecturas de citas textuales de autores como Mao Tsetung, Marx y Lenin
- Arenga de compromiso con la “guerra popular”.

La presencia de los profesores en la escuela de adoctrinamiento era una pieza clave para persuadir a los nuevos militantes (niños). Sendero Luminoso confiaba en ellos porque eran considerados líderes de la comunidad, además porque conocían de cerca la realidad de cada familia y la forma de ser de los niños. Podían inducir a los padres de que sus hijos no serían víctimas de maltratos, sino educados para la “revolución social”. Muchos padres no estaban convencidos de esta orientación ideológica, pero la aceptaban bajo presión, porque negarse apoyar a la “lucha armada” significaba atenerse a las amenazas de Sendero Luminoso. En este sentido fue importante el protagonismo de los profesores. A través del

¹⁷⁹ CVR
2003. *Informe Final. Capítulo, Explicando el conflicto armado interno*. Lima Perú. P. 31

magisterio, “...el discurso del PCP-SL podía llegar a los jóvenes, que eran su interés central, de tal forma que podían ganar prosélitos y formar futuros cuadros. Otra razón es la del prestigio popular ligado a la escuela, el que en zonas rurales andinas pueden incluso llevar a identificar la falta de educación con la ceguera. Abrir los ojos, ver, despertar, tomar conciencia: he ahí las virtudes atribuidas a la educación que son útiles al PCP-SL sí y solo sí este despertar y toma de conciencia pasan por el filtro del dogma ideológico”¹⁸⁰.

La formación de izquierda de los estudiantes universitarios que apoyan la incursión senderista a la comunidad de Ticlacayán.

La formación de izquierda que abraza esta nueva generación de estudiantes universitarios se debe al liderazgo y a la ideología que pregona Teófilo Rímac Capcha en la escuela política forjada en la comunidad (1979). Debemos recordar que los universitarios que participaron en la primera escuela política que apertura Teófilo Rímac en 1963 no se desligan. 20 años después, en 1983, estos universitarios participan activamente en la incursión de Sendero Luminoso a la comunidad. A 1983, los estudiantes universitarios que participaron en la recuperación de tierras en 1963 y 1968, tienen entre 32 y 33 años. Son profesionales graduados como ingenieros Zootecnistas, Abogados y profesores. Y la nueva generación de estudiantes universitarios (1983) es proveniente de carreras profesionales en Docencia, Agronomía, Derecho e Ingeniería de Minas. Un grupo de estos ya trabajaba como profesor en escuelas de la zona, en la comunidad campesina de Chinchán (distrito de Huariaca), en los distritos de Huachón, Paucartambo y Yanahuanca, todos pertenecientes a la provincia de Cerro de Pasco y Daniel Alcides Carrión, del departamento de Pasco. Según sus propias versiones –entrevistas abordadas en Cerro de Pasco—, su identificación con la ideología de izquierda la habían forjado en la escuela política constituida por Teófilo Rímac Capcha en la comunidad. En su ingreso a la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión, y en sus espacios laborales, fueron captados por

¹⁸⁰ CVR.
2003. *Informe Final. Capítulo, El sistema educativo y el magisterio a partir de 1950. Tomo III, El proceso, los hechos y las Víctimas.* Lima: agosto. P. 547.

Sendero Luminoso para desarrollar tareas de proselitismo. En esta tarea buscan captar alumnos y profesores convencidos de incorporarse a las filas senderistas.

La relación de mandos senderistas con estudiantes de la universidad era muy visible en el discurso que pregonaba el movimiento estudiantil a través de la federación de estudiantes. Su presencia en las Universidades fue muy visible. Dirigentes, estudiantes y docentes, rápidamente son persuadidos y terminan vinculándose a la ideología senderista. La incursión de sendero a la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión de Cerro de Pasco no es la excepción. En su ingreso a esta universidad capta cuadros importantes que tienen mucha relación con las comunidades rurales. En este contexto es captado los dirigentes estudiantiles Marcial Torres, Alejandro Salcedo y Pedro Ramírez. En las escuelas rurales Sendero Luminoso suma a otros dirigentes entre los cuales encontramos a profesores de escuelas y campesinos, que son originarios de la comunidad de Ticlacayán. Entre ellos tenemos a: Víctor Torres, Pedro Salcedo y Leandro Rímac.

El caso de Teófilo Rímac es una cuestión muy particular, su experiencia sindical y sus relaciones muy sólidos con las organizaciones comunales son importantes para Sendero en su intento de organizar a las comunidades campesinas como base de apoyo.

Teófilo Rímac Capcha agrupa a los estudiantes universitarios captados por Sendero y decide reabrir la escuela política (1979) en la comunidad —la misma que formara en 1963 para la lucha por la recuperación de tierras comunales. Él seguía pregonando que el propósito de estas acciones —y el ingreso de Sendero Luminoso a la comunidad— es ayudar a resolver la crisis de la organización comunal y el problema de la autoridad.

Pero los comuneros no logran reconciliarse entre sí, desconocen a la organización comunal como el fundamento de la autoridad local. Entonces Teófilo Rímac y su grupo de apoyo consideran que el “mando” político de Sendero Luminoso debía

instituir «los comités de apoyo popular» como un nuevo sistema de autoridad ante la crisis de la autoridad comunal, de esta manera organizar a la comunidad como base de apoyo a la lucha armada, asimismo fortalecer la escuela política creada por el líder comunal como una «escuela de adoctrinamiento» para formar nuevos cuadros y renovar «la fuerza local» de Sendero Luminoso.

Esta organización es apoyada por dirigentes comunales (Rosa Rímac, Juan Rímac y Saturnino Rojas) y profesionales (Fidencio Rímac, Leandro Rímac, Víctor Torres y Pedro Salcedo que en 1963 eran estudiantes universitarios) que participaron en la lucha por la recuperación de tierras comunales, así como dirigentes universitarios que cursaban los últimos semestres (Marcial Torres, Pedro Ramírez y Alejandro Salcedo). Asisten a la formación doctrinaria –además de los estudiantes universitarios— alumnos de las escuelas de la comunidad. Este activismo político se anticipa al ingreso de Sendero Luminoso a la comunidad de Ticslacayán, y funciona como una organización política abierta a la comunidad. Esta organización cumple un papel preponderante en la formación de cuadros que, luego, colaborarán con Sendero Luminoso en su ingreso a Ticslacayán y otras comunidades.

Teófilo Rímac Capcha, su liderazgo en la comunidad de Ticslacayán y su vinculación senderista.

Nos preguntamos: ¿quién es Teófilo Rímac Capcha?, ¿por qué decide reaperturar en 1979 la escuela política, que organizara en 1963 para recuperar las tierras comunales?, ¿su proyecto tenía nexo con la ideología de Sendero Luminoso que ingresa a la comunidad de Ticslacayán en 1984?. Estas cuestiones asoman al analizar la trayectoria dirigencial de Teófilo Rímac Capcha en la comunidad y su liderazgo en los sindicatos mineros de Milpo, Cerro de Pasco.

Teófilo Rímac, nació el 15 de setiembre de 1942 en el distrito de Ticslacayán. Se casó con Doris Caqui, de esa relación nació tres hijos (Iván, Carla y Tania). Aspiró, desde joven, al liderazgo de los movimientos campesinos, le fascinaba

conversar con los adultos y ancianos de la comunidad para recoger sus opiniones sobre la identidad comunal.

Estudió en la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión a principios de 1960, se graduó de profesor en la Facultad de Educación, en la especialidad de Filosofía y Ciencias Sociales. Su activa participación en eventos políticos, le permite fundar en los 60s el Sindicato Minero de Milpo. En esta misma década llega a ser subsecretario General de la Federación Departamental de Comunidades Campesinas de Pasco, inquieto por su cercanía ala Perú profundo gesta el Frente de Defensa de los intereses del pueblo de Pasco junto a reconocidos activistas políticos y profesores cerreños como Eladio Yalico Bravo y Félix Rivera. Amigo cercano de Genaro Ledesma, con quien fundan el Frente Obrero, Campesino, Estudiantil y Popular (FOCEP), partido político que pertenecía a la alianza Izquierda Unida, donde asume el cargo de Secretario General del Comité Departamental de Pasco. En 1970 viaja a Moscú a recibir una formación ideológica de vanguardia y la revolución socialista. Él cruza el viejo mundo por invitación de Jorge del Prado Secretario General del Partido Comunista Peruano-Unidad, pero quien lo recomienda es Genaro Ledesma por ser uno de los líderes sindicales más reconocidos y queridos en Cerro de Pasco. Su paso por este país fue de un año, regresa a fines del año de 1970. A su retorno decide fortalecer la organización comunal de Tíclacayán, su lugar de origen. Los acompañan en este proceso Fidel Rímac Capcha y Fidencio Rímac, Saturnino Rojas. No obstante, las actividades políticas lo vuelven a alejar, con frecuencia, de su comunidad. Se traslada a menudo a Lima, y a asientos mineros para transmitir enseñanzas y experiencias a los miembros de sindicatos.

Según Víctor Torres, sus constantes charlas y fortalecimiento de organizaciones sindicales es visto por Sendero Luminoso como una de los líderes muy influyentes en las comunidades campesinas y zonas mineras. Estas cualidades llaman su atención y les persuaden para ser parte de sus filas. Para Torres, a 1977 Teófilo Rímac ya habría tomado decisión de ser parte del grupo senderista, pero no era un

“cuadro político” visible, pues sus vínculos con los sindicatos mineros y comunidades campesinas se mantenían intactos.

Su lazo con Sendero Luminoso, le da pie para reabrir, en 1979, la escuela política en la comunidad campesina de Tielacayán con estudiantes universitarios, es el inicio de la acción senderista en la comunidad, lo cual se hace más visible en 1983 con la incursión senderista a esta comunidad. En este contexto aparece Teófilo Rímac Capcha como uno de los colaboradores más importante de este grupo terrorista.

Sixto Meza, primo de Teófilo, narra lo que fue este personaje, “...considerando su recorrido en la comunidad, era un líder nato, tenía dotes de un buen dirigente, tenía palabras que convencían. Veía en él su buen trato, su amabilidad, su forma de dar la mano a la gente, eso era lo que lo caracterizaba. Todos querían ser como él, no ha necesitado ir a la Universidad para dirigir masas, él ya sabía su destino. Tenía experiencia en estas cosas, sabía mucho de política y nos hacían entender (en el contexto de la recuperación de tierras) que las tierras de cultivo nos pertenecían, y que la hacienda se había apropiado. Él organizó a la comunidad para luchar contra el hacendado Fernandini, por su carisma muchos jóvenes lo apoyaron y se aliaron con él para organizar a la comunidad. Leía muchos textos. Era una persona preparada. En mi comunidad la mayoría (sobre todo adultos) apenas había estudiado la primaria, otros ni siquiera estudiaron. Teófilo enseñaba con el ejemplo, no sabía decir, «tú eres analfabeto, tú eres ignorante», tenía un trato igual para todos”¹⁸¹.

La impresión que Teófilo Rímac deja en la comunidad campesina de Tielacayán está referida a una persona que se identificó con su comunidad, que se propuso a enseñar a la gente a valorar la amistad y confianza, a quererse a sí mismo y no rechazar a los demás por su condición social y cultural.

¹⁸¹ Américo Meza Salcedo
2011 *E4*. Entrevista del 4 de setiembre a Sixto Meza Rímac.

Para Doris Caqui, Teófilo fue un gran padre, dirigente y amigo. “No solamente pensaba en avanzar él era un gran líder sindical, un gran dirigente, quería también que como esposa (yo) llegara a ocupar espacios desde donde pudiera apoyar a los sectores más necesitados. En ese sentido, Teófilo era también muy amigo de toda la gente. Teófilo era un compañero de los mineros. Teófilo era el dirigente campesino que los hermanos campesinos buscaban y necesitaban. Era, como los campesinos solían decir, *el compañero Rímac*, el compañero Rímac estaba presente en los momentos que requerían de su presencia. (En fin) Teófilo Rímac era un maestro de profesión”¹⁸².

Por su trayectoria sindicalista, y las movilizaciones campesinas que direccionó para recuperar las tierras comunales en 1963 y 1968 fue considerada una persona adulada y reconocida. Según Doris Caqui, Teófilo Rímac no permitió que las tierras siguieran en manos de los gamonales, por eso “...dirigió la recuperación de las tierras de manos de muchos latifundistas, de muchos patronos de la tierra y entregó a cada campesino tierra para cultivar, lugar donde forjar a sus hijos y vivir, sobretodo, con dignidad; el sector más empobrecido, la clase más marginada, que son los hermanos campesinos”¹⁸³.

Sin embargo, su interés por reaperturar la escuela política en 1979 en la comunidad de Tielacayán (fachada senderista), así como colaborar en la organización y movilización de los sindicatos mineros son evidencias que considera el Ejército para acusarlo como senderista. En efecto, el 23 de junio de 1986 fue arrestado, luego acusado por el Ejército de pertenecer a Sendero Luminoso. Sus familiares le consideran inocente, pero las evidencias que muestra el Ejército contrastando con nuevas informaciones que recoge de los detenidos acusados por delitos de terrorismo pesan para acusarlo como “mando político” de Sendero Luminoso, zona Cerro de Pasco. En adelante, la referencia de su paradero se hace incierta. Pero, fuentes confidenciales de jóvenes que hicieron servicio militar, así como dirigentes mineros y comuneros que fueron arrestados con él,

¹⁸² CVR

2002 E12. Entrevista el 22 mayo a Doris Caqui.

¹⁸³ Ibid.

testificaron a sus familiares que murió torturado, cuyo cadáver –y entre otros— habría sido enterrado en una fosa común en el anexo de “Carmen Chico”, lugar en el que se instaló la base militar contrasubversiva (Cerro de Pasco), que permaneció hasta mediado de los noventa.

Conclusión.

Los ajusticiamientos, así como utilizar a los comuneros como “carne de cañón” en su enfrentamiento contra el Ejército diluye gradualmente la autoridad impuesta por Sendero Luminoso y el apoyo de un sector importante de la población. Su poder se quiebra definitivamente con la intervención del ejército a la comunidad de Ticlacayán en el año de 1986.

Los principales nexos del ingreso del Ejército a la comunidad fueron familiares de las víctimas asesinada por Sendero Luminoso. El propósito de estos comuneros fue que el Ejército restablezca el orden en la comunidad, que haya paz, cese los asesinatos y frene los raptos de los adolescentes que Sendero se los llevaba para su organización.

Algunos familiares se las ingenian para salir de la comunidad y dar aviso al Ejército de la presencia senderista en la comunidad. Las indagaciones que éste realiza confirman esta información. Obviamente, estaban preparados para enfrentar a los grupos senderistas, pero era muy complicado ingresar a la comunidad. Sendero vigilaba el ingreso y salida de personas desde el cerro Pillogaga, un lugar estratégico desde donde este grupo terrorista podía emboscar al Ejército si decidiera ingresar a la comunidad. Precisamente, este es lugar por donde ingresa el Ejército e impone la fuerza militar para derrotar a Sendero Luminoso.

El ingreso del Ejército se realiza en marzo de 1986. “Una noche ingresó el ejército, ya tenía planeado, se desató la balacera. Sendero tenía poca gente, y

decide huir de la comunidad”¹⁸⁴. Además gran parte de sus miembros habían salido a otras comunidades, y no tenía la fuerza necesaria para enfrentarse a los militares que eran numerosos. Después de estas acciones el Ejército decide regresar una y otra vez a la comunidad, pero recién en abril de 1986 instala una base militar en el Centro Educativo de la comunidad. Ahí permanecieron hasta 1991. A continuación explicamos la instalación del Ejército, el proceso de represión y operaciones que realizan en la comunidad. El resultado de estas acciones concluye en desapariciones y torturas de los principales colaboradores de Sendero Luminoso.

5.2. SEGUNDO MOMENTO: la irrupción e instalación del Ejército (1986-1991).

Instalación de la base militar en la comunidad de Ticlacayán.

El enfrentamiento del Ejército con los miembros de Sendero Luminoso fue una acción que terminó de quebrar el poder y la dominación de éste último grupo en la comunidad de Ticlacayán. Este hecho se suscita en marzo de 1986. El enfrentamiento militar habría durado –según explican los entrevistados– aproximadamente 1 hora. Los militares ingresaron por el cerro Pillogaga sin saber a qué cantidad de senderistas se enfrentarían, aunque tenían información –proporcionada por comuneros opositores– que el día de su ingreso este grupo podía quedar reducido debido a que el cabecilla senderista, el camarada Hernán, había decidido salir a adoctrinar y fortalecer su apoyo en otras comunidades, dejando al mando de la comunidad de Ticlacayán a la “camarada” Victoria.

La información proporcionada por los comuneros fue acertada para el Ejército. Efectivamente, el día del enfrentamiento la “camarada” Victoria había dejado sin resguardo el Cerro Pillogaga porque no tenía mucha gente, apenas eran 15 miembros que vigilaba la comunidad de Ticlacayán. Estaban armados solo con

¹⁸⁴ Américo Meza Salcedo
2011 E2. Entrevista del 12 de abril a Julián Meza Salcedo.

Fal, en cambio el Ejército tenía más de 50 hombres armados con Fal, Instalaza y granadas de guerra.

Los terroristas se enfrentaron con lo poco que tenían, pero tuvieron muchos problemas para resistir a la arremetida del Ejército. Éste no solo ingresó a través del cerro Pillogaga, otro grupo de militares accedió también a la comunidad por el cerro Matish, de esta manera los senderistas se vieron rodeados. Finalmente, terminaron replegados y huyeron por el cerro Condorhuaín (casa de cóndor) rumbo hacia la comunidad de Sunec, y de ahí hacia la cordillera Huaguruncho ruta que conecta la selva central.

En el enfrentamiento murieron 4 senderistas. El Ejército indagó, a su vez, que entre los que huyeron hubo al menos tres heridos, pero no se sabe si llegaron a morir. El Ejército, por su parte, tuvo varios heridos, y ni una sola baja.

El Ejército se quedó en la comunidad hasta que amaneciera, luego se propuso a buscar a los senderistas. Indagó su paradero a través de los comuneros, pero nadie sabía nada, ni siquiera podían mencionar palabra alguna porque estaban aterrados por lo que había sucedido. Esa noche de terror la gente tuvo que encerrarse en sus casas, no podían huir, debido a que el Ejército lo acusaría como terroristas o sospechosos de ocultar a los senderistas. Estaban aterrados sin saber qué hacer, o a dónde ir. Pensaban que el Ejército podía protegerlos, pero después de una noche de terror, y habiendo los militares ingresado a sus casas con violencia buscando a los senderistas, ya no estaban seguros de confiar en ellos. Mucha gente presumía que la presencia del Ejército significaría mayor violencia, y no traería la paz ni la tranquilidad. No se equivocaron. Víctor Torres, explica que, "...con el ejército la comunidad casi desaparece. Llegaron con sed de venganza, recogieron datos y buscaron culpables. No respetaban nada, ingresaban a nuestras como si fuera suya, asustaban a todos. Nuestros hijos vivían aterrados, no sabíamos qué hacer. Fue un peligro para la tranquilidad, decían que iban a traer la paz, pero trajó espanto y venganza. Se pagó con la humildad de la gente"¹⁸⁵. Como dice Víctor el

¹⁸⁵ Américo Meza Salcedo

Ejército no ingresó a la comunidad para aquietar la calma y restablecer el orden, crea más desconfianza y establece el terror desde el principio, la gente vivía a la espera de lo que podía hacer el Ejército.

Después de que el Ejército se enfrentara a Sendero Luminoso, y éste huyera de la comunidad de Ticolacayán, decide regresar una y otra vez generando la violencia y buscando a los culpables. Finalmente decide instalar una base militar contrasubversiva en este lugar en abril de 1987, y se quedan hasta 1991. Esta acción militar facilita su desplazamiento hacia las comunidades anexas: Pucurhuay, Yanapampa, Sunec y Yanacachi y Malauchaca. Zona con presencia senderista.

El día del enfrentamiento los estudiantes universitarios, docentes y los dirigentes mineros que apoyaron activamente a Sendero Luminoso no estuvieron en la comunidad. Un grupo (docentes, dirigentes mineros y dirigentes comuneros) de ellos retorna a laborar a sus respectivas unidades de trabajo (compañía minera Atacocha, escuelas del distrito de Yanahuanca, Cerro de Pasco, Huachón y Paucartambo), y otros (estudiantes universitarios) regresaron a estudiar a la universidad, luego de haber concluido el periodo vacacional. Se enteran de los sucesos en su comunidad por informaciones de sus familiares que viajan a comunicarles. Con esta información deciden permanecer en sus lugares de trabajo y estudio, y tratar en lo posible evadir las acusaciones que pesaban sobre ellos. Debemos recordar que el Ejército había elaborado una lista de comuneros e hijos que apoyaron a Sendero Luminoso. Para el Ejército este grupo era peligroso, y debían ser sancionados por ser responsables de actos de terrorismo, asesinatos y torturas de comuneros en Ticolacayán y comunidades vecinas.

La imposición de un nuevo sistema de autoridad militar en la comunidad de Ticolacayán.

Su accionar instituye un nuevo sistema de autoridad basada en tres acciones concretas, que por su forma de proceder son bien determinantes. Por tanto,

desarrolla una agresiva estrategia político-militar contrasubversiva que busca suprimir definitivamente la dominación impuesta por Sendero Luminoso en estas comunidades.

Estas estrategias son:

Primero, cancela las ideas comunistas propugnadas por Sendero Luminoso como la presencia de la bandera roja con símbolos de la hoz y el martillo que flameaba en la plaza principal, asimismo destruyen los comités de apoyo popular y la escuela de adoctrinamiento. En su lugar, establece como orden la figura castrense: izar de forma diaria la bandera nacional, realizar los días domingos el desfile cívico-militar y la entonación del himno nacional con la concurrencia de alumnos de la escuela.

Segundo, organiza “operaciones de rastrillaje” irrumpiendo las viviendas en su afán de encontrar pruebas que intente incriminar a los comuneros como senderistas. El propósito de los militares es hallar culpables en la comunidad, interesa encontrar algún indicio que los acusa. El Ejército sabía que no encontraría pruebas debido a que los comuneros no estaban dispuestos a acusar a nadie. En vista de este silencio, el Ejército decide apelar a ciertas presunciones¹⁸⁶ que son de índole castrense; esto es, *en el contexto de la guerra, todos son culpables y “terroristas”*. Esta decisión justifica las operaciones militares de violación de domicilio. Según la CVR¹⁸⁷, el objetivo de restablecer el orden interno no podía cumplirse sin hallar al enemigo oculto entre la población. Más frecuente fue el uso de las armas para tomar control de poblaciones inermes y también se practicaron interrogatorios para obtener inteligencia predictiva en el mismo escenario de las operaciones militares. Operación corriente era cercar un pueblo, sacar a toda la

¹⁸⁶ Este argumento ético, es la figura del *Estado de Excepción*. Al respecto Agamben refiere que “...la excepción es índice y factor de soberanía en un doble sentido: por un lado, por cuanto en la excepción se da una decisión que prescinde de la norma, es decir que no necesita tener derecho para crear derecho; por otro, porque la propia regla vive de la excepción, ya que ésta cuestiona la posibilidad de validez de la norma y así crea situación que el derecho necesita para su vigencia, definiendo el propio concepto-límite de «ordenamiento jurídico». Ver, Galindo Alfonso. 2005. “Política y mesianismo, Giorgio Agamben”. Madrid.

¹⁸⁷ CVR.

2004. *Hatun Willakuy, versión abreviada del informe final de la comisión de verdad y reconciliación Perú*. Lima.

población de sus casas e identificar, por lista negra de «inteligencia», supuestos terroristas.

Tercero. Según los militares en un contexto de guerra, las operaciones y los atentados contra campesinos se justifica. La tercera estrategia es precisamente el arresto violento de comuneros que –según el Ejército– colaboró con Sendero Luminoso. Este arresto permite al Ejército seleccionar a los que colaboraron y no colaboraron con Sendero Luminoso. Esta decisión está basada en la lista elaborada con apoyo de comuneros opositores a este grupo político. Entre *los que colaboraron* están estudiantes universitarios, dirigentes y trabajadores mineros, profesores y un grupo de comuneros que estuvieron al “mando” de los comités de apoyo popular de Sendero Luminoso. Los acusados son conducidos a la base militar de Carmen Chico. “Fuimos arrestados y trasladados a este lugar (base militar de Carmen Chico) preparado para la tortura, el asesinato, nos capturaron a mí, a Marcial Torres, Pedro Ramírez, Alejandro Rímac y Saturnino Rojas”¹⁸⁸. La captura de Teófilo Rímac Capcha se realiza recién en junio de 1996. Su acusación se debe a que los detenidos lo inculpan como mando político de Sendero Luminoso. El Ejército indaga estas versiones y afirma que el argumento es válido, por lo tanto es intervenido. En el siguiente punto explicamos estos hechos.

Torturas y desapariciones de comuneros.

El Ejército, con la finalidad de encontrar culpables, violentaba las casas de los campesinos. Buscaba evidencias para acusarlos. Con la ayuda de comuneros que se opusieron a Sendero Luminoso elabora una lista de supuestos colaboradores de este grupo armado. El Ejército arresta a los culpables (un promedio de 15 personas, entre dirigentes, universitarios y trabajadores mineros), y los traslada hasta la base militar contrasubversiva de Carmen Chico. Ahí los detenidos son torturados con el fin de obtener autoinculpaciones de asesinatos a dirigentes comunales y comuneros. Los castigos físicos, que reciben los comuneros, son tan violentos que terminan delatando a los principales cabecillas de Sendero Luminoso. Su detención se prolonga. Mientras tanto, los familiares de los

¹⁸⁸ Américo Meza Salcedo
2011 E8. Entrevista del 20 enero a Pedro Salcedo.

detenidos indagan su presencia, y les informan que serán trasladados a la cárcel y procesados judicialmente por delitos de terrorismo y asesinatos a comuneros. Sin embargo el caso queda sin formalizarse, y los detenidos están no habidos. Más adelante, algunos acusados aparecen muertos, con signos de haber sido torturados y magullados, salvajemente, en zonas descampadas de la ciudad de Cerro de Pasco. Los cuerpos de otros detenidos desaparecen definitivamente¹⁸⁹.

Según Doris Caqui la detención de su esposo y la posterior desaparición –en la base militar de Carmen Chico, Cerro de Pasco a donde fue trasladado al ser arrestado— fue una acción que no encuentra explicación. Para ella: “casi tres meses después de la desaparición de mi esposo, Genaro Ledesma y yo hablamos con el comandante Robles Leo, que pertenecía a la base militar Carmen Chico y quien fue responsable político militar de Pasco en estado de emergencia. Robles Leo dirigió la detención de mi esposo, por eso yo lo responsabilizo de la muerte de mi esposo. Aceptó que lo habían detenido, pero dijo que mi esposo se había fugado del cuartel de Carmen Chico.(...) ¡Qué cobarde, cómo se había burlado de nosotros!. Mi esposo ya había muerto”¹⁹⁰. Esta desaparición se hizo público a través de los diarios locales en Cerro de Pasco, luego a nivel nacional, aún así el Estado no dio explicaciones las razones de esta detención.

Entre los comuneros que no colaboraron están familiares de dirigentes y comuneros de base asesinados por Sendero Luminoso. Estas familias fueron interrogadas para indagar a los culpables, pero no dieron mayores indicios para acusar a los responsables de los asesinatos. Su temor fue que podían ser asesinados. Algunos conocían a los que colaboraron con Sendero Luminoso asesinando comuneros. “Las personas que hicieron esto (los asesinatos) son de mi comunidad, los nombres me lo reservo, porque ya no vale la pena acusar han pasado muchos años, además el pueblo ha querido olvidar su pasado, quiere vivir

¹⁸⁹ Para Doris Caqui es importante que el cuerpo de su esposo aparezca de manera que puedan darle cristiana sepultura. Mantiene la esperanza, y de esa manera recuperar su dignidad. Solo así ella y sus hijos sean tratados como ciudadanos.

¹⁹⁰ CVR

2002 E12. Entrevista el 22 mayo a Doris Caqui..

el momento, la alegría, la paz”¹⁹¹. La presencia del Ejército no garantizaba la paz, sino significaba vivir aterrorizados por el allanamiento violenta del domicilio, por la detención inesperada y acusaciones sin fundamento.

El miedo como figura del terror y privación de libertad.

Quienes ejercen el poder —como el Ejército— provocan el miedo con solo poner en riesgo la vida. Muchos miembros del ejército —principalmente los soldados—, acantonados en esta comunidad, disfrutaban con lo que hacían: privar la libertad, torturar y atentar contra la vida. El miedo más destacado en la comunidad de Ticslacayán es haber privado a los comuneros las posibilidades de tener una vida tranquila y normal. Pero, “...no basta con establecer las reglas que han de ser obedecidas, sino que también es necesario señalar el castigo que conlleva la desobediencia. (...).Y el poder no sólo oprime, sino que también puede matar”¹⁹². Para los campesinos la vida significa una experiencia de lo vivido, de la construcción de un conjunto de hechos al que están vinculados. Esta experiencia no puede ser catapultada con la muerte, y la única garantía en que se sostiene la vida es en el rol del Estado. Al decir de Augusto Castro, el Estado nace del «miedo a la muerte» significa que nace para afirmar el derecho a la vida. Esto significa que el objetivo del Estado “...no es la guerra sino la paz. La paz es la forma en que puede desarrollarse la vida humana”¹⁹³. Por tanto, la vida es valorada, en tanto el miedo a la muerte --a vivir una experiencia cruel porque el Ejército se apoderó de la vida— es la barbarie que quiere acabar con lo vivido, con lo que somos, con lo que significa el ser: el reconocimiento de nuestra vitalidad.

La impotencia de no poder hacer nada era latente en la comunidad. “Una vez llegaron a mi casa de noche, ingresaron empujando mi puerta, nos asustamos, levantamos apresurados, querían llevarse a mi hija, decían que era por orden del Capitán, yo le dije primero mi vida antes que mi hija. «*Terruco conchatumadre, te*

¹⁹¹ Américo Meza Salcedo
2011 *E10*. Entrevista el 15 agosto a Walter Niño

¹⁹² GONZALES DURO, Enrique
2007. *Biografía del miedo*. España: Edic. Debate.

¹⁹³ CASTRO, Augusto. Ob.Cit. P. 279.

estamos haciendo el favor, no queremos acusarte de nada, tu hija a cambio de tu vida». Me puse frente a ellos, le pedí que me mataran, que no hagan nada a mi familia, les supliqué, pero no comprendían. Me golpearon hasta romperme las costillas, mi familia lloraba”¹⁹⁴.

Conclusión.

La derrota de Sendero Luminoso en esta comunidad no sólo se debe a la intervención violenta del Ejército para enfrentarlo, otros hechos, como las torturas y los asesinatos que comete contra los comuneros, también contribuyen a su caída. La presencia de Sendero Luminoso en la comunidad campesina de Ticlacayán implicaba miedo y obediencia. El apoyo de los comuneros no era deliberado sino influenciado por los hijos que habían resuelto pertenecer a las filas Sendero Luminoso por decisión propia. En la comunidad las órdenes senderistas se acataban sin objeciones, cualquier desobediencia se resolvía mediante el «juicio popular», contexto en que se decidía la vida de los insubordinados, generalmente concluía en una advertencia, pero un delito grave como informar a los militares del accionar senderista sí implicaba «ejecución pública».

Al principio, gran parte de los comuneros apoyaron su permanencia en la comunidad, eso se debía a que “...establece el equilibrio entre los que tienen más y los que tenían menos, ellos decían que el que tiene más debe dar a los que le hacen falta. Una vez, (1985) recuerdo que abrieron la puerta de la tienda de abarrotes de la familia Palacios y pidió a la genta que se llevaran todo lo que pudieran. La gente no lo pensó dos veces y agarrando todo dejaron limpia la tienda”¹⁹⁵. Esta acción senderista era fundamental para que la gente creyera en ellos, buscaban motivos que los identificaran. Entonces asumieron que asesinando a los dirigentes de la comunidad (por no querer renunciar a sus cargos en la comunidad) y a los encargados de la administración de la cooperativa comunal

¹⁹⁴ Américo Meza Salcedo
2011 E9. Entrevista del 12 enero a Raúl Rímac.

¹⁹⁵ Américo Meza Salcedo
2011 E2. Entrevista del 12 abril a Julián Meza Salcedo.

(por robo a la comunidad) podrían fortalecer su representación en la comunidad, pero fue una derrota adelantada. Finalmente, terminó siendo aniquilado por el Ejército.

El problema de la violencia no terminó resolviéndose con la intervención militar a la comunidad. El Ejército ingresó para buscar culpables y vengarse de quienes consideraba su enemigo: Sendero Luminoso. Arrestó a quienes consideraba culpables. Los tuvo detenidos, y torturó buscando información que les incriminara o acusará a alguien como responsables de los hechos de violencia, pero los comuneros negaron cualquier apoyo a los senderistas. El arresto de aquellos que participaron activamente con Sendero Luminoso son procesados judicialmente, algunos fueron desaparecidos y otros asesinados. Esta situación propició el desplazamiento, de los familiares de las víctimas. Decidieron buscar otros lugares para vivir y dejar atrás los hechos de violencia. Gran parte de las familias afectadas migran hacia Huánuco, Huancayo y Lima. Algunos se establecieron definitivamente en estos lugares, otros retornan a vivir a la comunidad. Los primeros, regresan únicamente para participar de las celebraciones de la fiesta patronal del 29 de junio. En el capítulo siguiente analizaremos la migración de los afectados a estos lugares, su asentamiento, la forma de vida que llevan y el intento de retorno a su lugar de origen.

5.3. MIGRACIÓN Y ASENTAMIENTO DE FAMILIARES DE LAS VÍCTIMAS EN LA URBE.

La decisión de migrar.

La incursión de Sendero Luminoso y el Ejército, y la imposición de nuevos sistemas de autoridad, extienden el caos y el desgobierno en la comunidad de Ticslayán y sus anexos. Estos incidentes propician, a inicios de 1992, la migración de los familiares de las víctimas de violencia política a Huánuco, Huancayo y Lima. Este éxodo permite a este sector social mirar en adelante, y en forma individual, nuevos horizontes económicos y sociales. Permanecen en estos

lugares, un grupo (los que migraron hacia Lima) hasta principios del año 2001, y otro grupo (los que migraron hacia Huánuco y Huancayo) reside en estos lugares hasta la actualidad. Este último retorna temporalmente para impulsar la lucha por la recuperación de la memoria de sus familiares que fueron asesinados y desaparecidos por Sendero Luminoso y el Ejército, asimismo retornan para la festividad religiosa de San Pedro y San Pablo, que se realiza del 28 de Julio al 2 de Julio.

En el contexto de la violencia política, frente al terror y al miedo¹⁹⁶, sembrados por la acción política de Sendero Luminoso y del Ejército, los comuneros no establecen una estrategia para contrarrestar la violencia, en cambio terminan sometidos a la dominación represiva impuesta al interior de la comunidad de Ticsacayán y sus anexos. Frente a la vida y a la muerte, la población opta por la vida antes que insubordinarse y terminar destruido por la tiranía. La destrucción de la vida implica ser solo un objeto que, castigado por la dominación, termina siendo nada. Para Castro, la decisión sobre las vidas de las personas asumidas por agentes del Estado y Sendero Luminoso es una decisión impropia y escabrosa que busca quebrar el sentido del derecho a la vida. Por tanto, decir “...que el Estado nace del «miedo a la muerte» significa que nace para afirmar el derecho a la vida”¹⁹⁷. Pensar en otras opciones era también válido para los comuneros, por eso sobrellevaron la violencia y el terror esperando que estos grupos armados se retiraran de la comunidad para migrar a otros lugares y no volver a vivir las mismas atrocidades que allanaron su vida, dejando de esta manera trancos los proyectos familiares. La mayoría de afectados se orientó en esta dirección. Esta decisión significaba interrumpir los proyectos de vida en torno a la comunidad de origen, vender o abandonar las propiedades adquiridas, así como pensar en nuevas actividades y opciones que podrían encontrar en las ciudades a las que pensaron migrar.

¹⁹⁶ ROSAS LAURO, Claudia
2008. *El miedo en el Perú siglo XVI al Siglo XX*. Lima: FE. PUCP.

¹⁹⁷ CASTRO, Augusto. Ob.Cit. P. 279.

Los afectados migran a inicios de 1992, un sector a Lima (los afectados por Sendero Luminoso), y otro grupo a Huánuco y Huancayo (las víctimas del Ejército). La población estaba preocupada de que Sendero Luminoso, o el Ejército, podía regresar a la comunidad, entonces volvería a instalarse el terror y la violencia, por eso deciden migrar y buscar oportunidades de vida. Resolvieron migrar a estos lugares porque sus familiares ya vivían en estas ciudades, y de esta manera podían adaptarse rápidamente. Además, migran porque la vida en la comunidad de origen se torna muy complicada. Efectivamente, la vida en esta zona de conflicto no estaba garantizada, en cualquier momento podía hacerse efectiva la amenaza de muerte de Sendero Luminoso y el Ejército.

Una de las cosas que preocupaban a los padres de familia es que la inestabilidad y el desconcierto en la comunidad afectaban en la formación educativa de sus hijos. El terror y las constantes violencias que generaban los grupos armados influyen a que los hijos dejen de asistir a la escuela, y los padres (en su mayoría) se desvinculen de su trabajo en los campos de cultivo. Además el trabajo agrícola ya no era tan rentable económicamente, y no ayudaba a sostener las necesidades de la familia. Por otro lado, los padres que trabajaban en las empresas mineras de Cerro de Pasco también dejan de laborar debido a que eran constantemente estigmatizados --por sus compañeros de trabajo— como “terrucos” y “mata gente”.

Los sufrimientos y las perturbaciones las sentían con mayor incidencia los hijos (niños y adolescentes). Ante esto preferían permanecer en casa que salir a las calles y ser incriminados como hijos de “terrucos” y “asesinos”. Estas marcas no les ayudan --a los familiares de las víctimas— vivir con tranquilidad en la comunidad campesina ni en los asentamientos mineros, lugar en que trabajaban. En su decisión de migrar se valieron de los ahorros que tenían, y los ingresos que obtuvieron de la venta de algunas propiedades (casas, animales como vacunos, acémilas y ovinos) que poseían en la comunidad.

En fin, migrar a Lima, Huancayo y Huánuco significaba construir nuevas amistades, adaptarse a las formas de vida de la ciudad, así como construir nuevos proyectos de vida, ahorrar y mantener unida a la familia. En párrafos que siguen explicamos las diversas situaciones que implicaron la permanencia, las dificultades y las oportunidades de vida que logran construir en los lugares de destino. Entre los migrantes encontramos a dos grupos: 1. los familiares de las víctimas afectadas por Sendero Luminoso, que migran hacia Lima, y 2. los afectados por el Ejército, que tienen como lugar de migración a Huánuco y Huancayo.

Migración a Lima.

Un primer grupo (afectados por Sendero Luminoso) migra hacia Lima. Para este sector la situación económica y la adaptación a la forma de vida de esta ciudad es muy complicada, pues están más habituados a desplazarse por el campo, a la dependencia económica de la actividad agropecuaria y a las oportunidades que establecieron con el mercado local para vender los productos de su cosecha, así como a labores de mina, que a los quehaceres de la vida urbana. Los ingresos que obtenían para sostener el hogar, e invertir en la educación de los hijos, dependían en gran parte de estas actividades.

Este grupo migra a la ciudad con los escasos recursos con que cuentan. Desconocen la forma de vida de la ciudad a la que migran. Aún así deciden migrar. Para ellos, estaba claro que vivir en la ciudad era mejor que hacerlo en la comunidad. Al menos así podían dejar atrás el terror en que vivían. A pesar de que Sendero Luminoso y el Ejército se habían alejado de la comunidad de Tlacayán, la población sentía que el miedo –al pasado vivido, el pánico a la violencia— inquietaba su tranquilidad y dominaba su pensamiento. A veces sus noches se hacían difíciles. Los padres de familia, por ejemplo, no podían conciliar el sueño, y se disponían a conversar entre ellos sobre las situaciones difíciles que vivieron en la comunidad. Se mantenían despiertos pensando en que miembros de Sendero Luminoso les habían seguido hasta la ciudad para asesinarlos, de esa

manera ajustar cuentas con ellos por ser “soplones” (sin serlos). No encontraban explicación a tanta crueldad impuesta por Sendero Luminoso, haberse ensañado con las víctimas y sus familiares tan solo por obedecer a una tiranía o no estar de acuerdo con propósitos que amenazaban sus derechos a opinar y pensar de distinta manera. Sus noches --que se extendían en diálogos angustiosos— concluían en llantos de impotencia, de imposibilidad a ser escuchados por el Estado o por alguna entidad pública, para que sus testimonios sean tomados en cuenta como un argumento fehaciente en procesos de justicia, y de esta manera recuperar su dignidad y su identidad personal. Para los padres estas situaciones eran angustiosas y tormentosas, y para los hijos (hermanos menores de las víctimas) hechos imborrables que se sucedían como pesadillas al dormir.

César Aranda --cuyo padre, Manuel Aranda, asesinado por Sendero Luminoso— tenía miedo conciliar el sueño, porque en sus sueños se le aparecían los terroristas. Según cuenta él, después de la muerte de su padre todo se había hecho difícil para él y su familia, tenían miedo volver a la comunidad, sentían que los asesinos de su padre aún vivían en la comunidad, y si se quedaban podían correr la misma desgracia. “Mi mamá decía que había visto a los “tucos” que asesinaron a mi padre, pero no quería darme sus nombres. Esto me hacía pensar mucho. Una noche de tanto pensar me quedé dormido y soñé que habían venido a buscarme, me decían que yo también moriría porque había ido a contar al Ejército lo sucedido con mi padre. Yo me veía corriendo, corría desesperadamente hasta que me alcanzaban y me ataban las manos, y delante de mi mamá me apuntaban como queriendo matarme, en eso despertaba asustado y gritando. Veía a mí alrededor y no encontraba a nadie, entonces me preguntaba: ¿acaso esto es solo una pesadilla?. Le pedí a mi mamá que nos fuéramos del pueblo. Ella tampoco quería quedarse, me pedía que nos fuéramos a Lima, y un día salimos de noche. En Lima pensé que sería diferente, pero sufrimos muchos, no teníamos a mi papá, mi mamá lloraba mucho, eso me hacía sentir mal. Casi a diario lloraba pensando en que los “tucos” vendrían a buscarnos y asesinarnos”¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Américo Meza Salcedo
2011 *EII*. Entrevista del 20 de diciembre a César Aranda.

La angustia post violencia política fue constante, y los más afectados eran los hijos. Según César, los hijos, atemorizados por lo que había pasado con su padre, presentían que los responsables del crimen los había seguido hasta la ciudad a donde habían migrado. En su desesperación buscaban alguna salida, pero su temor a vivir nuevamente el martirio los indignaba, se sentían perseguidos y sin salida alguna, en el peor de los casos querían aguardar a la muerte. La angustia se prolongaba hasta en los sueños, soñaban que Sendero Luminoso los encontraría en la ciudad y terminaría con sus vidas, pero este delirio era producto de sus temores, de su impotencia de no hacer nada para volver a la serenidad, la tranquilidad y la vida normal. César creía que la muerte del padre los alcanzaría a su madre, a él y a sus hermanos, estaban en la mira y en cualquier momento podían ser asesinados. No escaparían, ni siquiera irse a la ciudad sería la salvación, porque los “tucos” le habrían dado el alcance y los buscaban para asesinarlos. Estas situaciones de intranquilidad no alumbran una esperanza, no les permite encontrar un rumbo que les devuelve el equilibrio. Se encuentran acorralados por la injusticia, por la muerte de sus parientes que no son aclarados, y por los días que transcurren sin que los llantos fueran cesados por la ausencia del familiar que ya no volverá. En fin, los migrantes, transitan por estos trances, sin haber despejado el camino, y encontrar el rumbo a seguir.

A partir de estas situaciones podemos colegir que los migrantes afectados, en su asentamiento en la ciudad, encuentran dificultades al momento de buscar un trabajo que le asegure el sostenimiento de sus necesidades primarias. Asimismo, tienen problemas para establecer nuevas amistades y relaciones de pertenencia en el nuevo espacio. Por tanto, migrar a la ciudad involuntariamente, movidos por la violencia y el terror, implicaba adaptarse a nuevas actividades a las que no están acostumbrados, pero este proceso requería tiempo y voluntad de hacerlo. Obviamente, no tenían mucha paciencia, se desesperaban al ver que no habían logrado superar sus temores por el pasado, ni siquiera adaptarse a la forma de vida de la ciudad. Su escasa experiencia en empleos que proyecta la ciudad, no les permite sino encontrar trabajos eventuales, además no disponen de una vivienda estable que les permita ciertas comodidades. En fin su futuro se torna incierto. Al

decir de Luis Mujica, “...los desplazados intempestivamente por la violencia vivían en la ciudad una verdaderamente tragedia. Vivían en la ciudad como “extranjeros en su propia patria”, y en las peores condiciones de sobrevivencia”¹⁹⁹.

A los problemas antes señalados, se sumaban los escasos ingresos económicos que obtienen de sus trabajos eventuales. Estos recursos no les ayudan a lograr la estabilidad familiar. Los hijos en edad escolar abandonan la educación para trabajar y ayudar a sostener el hogar. Estos problemas, y los temores del pasado que no los deja vivir, los desvaría permanentemente. Frente a esto quieren conciliar el sueño, pero al cerrar los ojos vuelven una y otra vez a enfocarse en el conflicto armado, las torturas y las desapariciones. Se consideran “fugitivos del orden”, de la tiranía (de Sendero Luminoso) que puso en aprietos su vida y su identidad. Quieren alejarse de todo cuanto comprende la realidad del pasado, pero se sienten sitiados por el poder que los ha dominado, han asimilado que no pueden escapar de esta tiranía, por eso se sienten menos, y acorralados sin salida, sin defensa, sin armas para luchar contra el despotismo. Asimismo, se consideran ajenos a esta ciudad y a los proyectos económicos emprendidos por sus familiares que radican en este lugar desde principios de 1960.

Estos problemas, y la esperanza de emprender la justicia contra los responsables que atentaron contra sus parientes, así como recuperar sus propiedades y su identidad de comunero, alientan su retorno al lugar de origen a principios del año 2001. A su regreso, un grupo, se contacta con familiares que laboran en empresas mineras. Su objetivo es emplearse en trabajos de mina, finalmente lo consiguen. Mientras que el resto reanuda sus labores de crianza de ganados (vacuno, cordero, llamas) y la producción agrícola en la comunidad. El resultado, reaniman su sustento económico, así como la instalación y la vivencia en la comunidad y el retorno de los hijos a la educación.

¹⁹⁹ MUJICA, Luis
2004. *ENTRE LA MEMORIA Y LA UTOPIA, Experiencias y perspectivas desde el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*. Lima: PUCP. P. 4.

Migración a Huánuco y Huancayo.

En segundo grupo (afectados por *el Ejército*) migra hacia Huánuco y Huancayo. Al igual que el primer grupo, consideran que sus primeros años fueron muy difíciles.

En estos lugares buscan refugiarse de las persecuciones y de la violencia generada por el Ejército, al mismo tiempo se hacen un lugar en algunos oficios laborales. Estos lugares, se definen como espacio de oportunidades, de la superación del pasado vivido, de progreso y desarrollo personal.

En la idea de progresar --y no ver el pasado violento como obstáculo—, todos los miembros de familia tuvieron que trabajar, pero sin que los hijos dejen de estudiar. Tenían como perspectiva: hacer de los hijos profesionales y lograr la estabilidad económica familiar. En efecto, a pesar de las heridas del pasado, y lo penoso que ha sido abandonar la comunidad --por la desaparición y asesinato de sus parientes— los hijos --principalmente— no flaquean, se esfuerzan en trabajar y estudiar. Podemos encontrar que un primer grupo de ellos, se consagran como comerciantes ambulatorios. Un segundo grupo, sigue la carrera militar y policial. Un tercer grupo, estudia derecho, educación, ciencias sociales y enfermería. Finalmente, un cuarto grupo de hijos que acompañan a sus padres, desplazados por violencia política, deciden aprender un oficio para establecer microempresas (de calzados, prendas de vestir, y restaurantes).

Los padres auguran con buenos auspicios su estabilidad económica. En este intervalo motivan la migración de otros parientes que se quedaron en la comunidad. Este afán --por progresar y realizarse profesionalmente— hace evidente en los hijos, y su familia, el despegue económico. Estos propósitos les ayudan a instalarse con mucha rapidez en la ciudad a las que arribaron. Los ingresos que obtienen los invierten en su perfeccionamiento profesional, en su actividad económica, en la compra de terrenos y en la construcción de sus casas.

En el aspecto privado, conocen a sus parejas y extienden la raíz familiar al casarse y tener hijos.

Sin embargo, estos migrantes no olvidan el pasado, los hechos de violencia que motivaron su movilización desde el lugar de origen hacia Huánuco y Huancayo. Los recuerdos importunan, de alguna forma, su estadía en estas ciudades. A pesar de su auspicio por el progreso, los recuerdos del pasado se definen como temores frecuentes que no les permitieron vivir con tranquilidad. Se acuerdan que las irrupciones permanentes del Ejército a sus casas, en la comunidad, no les dejaban realizar sus habituales ocupaciones agropecuarias, y ha sido motivo para abandonar o vender sus propiedades (tierras, casas, animales) y migrar hacia un lugar ajeno a sus proyectos de vida. Estos hechos asoman permanentemente en su estancia en la ciudad.

Uno los hechos que asocian al pasado vivido tiene que ver con la intervención del Ejército --en 1993— de las Universidades Nacionales Del Centro del Perú de Huancayo y Hermilio Valdizán de Huánuco, donde estudian los hijos. En este escenario vuelven a vivir la violencia que perpetra el Ejército, y se restablece en ellos el proceso traumático que vivieron en sus comunidades. Este pasaje describe a los padres (dirigentes comunero) colaborando involuntariamente, y bajo amenazas, la intervención del Ejército en la comunidad. Una insubordinación concernía someterse a las torturas, amenazas y desapariciones forzadas por “colaborar” en el accionar de Sendero Luminoso. Estos sucesos reaparecen en los recuerdos de los hijos en el proceso de formación universitaria. Estas razones limitan su participación en el movimiento estudiantil. Los hijos se disponen a seguir las advertencias que le hacían sus padres: “hijos, ser dirigente peligra la vida, toma como ejemplo lo hecho por tu hermano”, “tú hermano fue dirigente de la comunidad, pero lo acusaron como senderista, eso harán contigo, no participes en la dirigencia” “estudien, para eso han venido a esta ciudad”. Si bien esta exhortación es fundamental para asociar el pasado como un proceso traumático, como un recuerdo que está manchado de sangre, los hijos optan por la vida. Claro, no se alejaron completamente de la vida política, porque participan de los debates

académicos y políticos sin encarnar necesariamente alguna opción política extrema o radical.

En fin, la violencia política en la Universidad no frenó la formación universitaria de los hijos que migraron con sus familiares, más bien concluyeron sus estudios y se graduaron como profesionales. La mayoría de ellos, actualmente, ocupan cargos públicos (regidores, agentes municipales), son funcionarios públicos (Municipios locales, Gobierno Regional, Universidades), son comerciantes. En consecuencia, Huancayo y Huánuco, son las ciudades que los acogieron, donde aprendieron a superar los sucesos del pasado violento y a valorarse a sí mismos, al mismo tiempo a considerar y a respetar al otro (a aquellos que no vivieron la violencia política). La mayoría de estos migrantes retorna temporalmente a su lugar de origen, en épocas de fiestas patronales de San Pedro y San Pablo. Su decisión no es retornar definitivamente, pues sus ocupaciones profesionales y laborales los limitan. Pero, no se desligan del pueblo, y mantienen su filiación a través de sus organizaciones como son: Club Departamental de Cerro de Pasco, Asociación de hijos Residentes de Tíclacayán. Estas se constituyeron como organizaciones solidarias de apoyo a los paisanos.

Estos migrantes tuvieron un fuerte arraigo hacia el lugar de origen. Si bien muchos de ellos no retornaron definitivamente a sus lugares de origen, pero mantienen lazos de comunicación a través de paisanos y parientes que se quedaron. Retornan para la fiesta patronal de San Pedro y San Pablo que se realiza el 29 de junio. Se comprometen a realizar esta festividad para continuar con la tradición de sentido de pertenencia a la comunidad de origen. Esta experiencia festiva-religiosa es reescenificada en las ciudades –Huancayo y Huánuco— a las que migran. Efectivamente, en Huancayo y Huancayo se reproducen las festividades en veneración al Santo Patrón San Pedro y San pablo. Su perspectiva es mantener viva las costumbres que fueron vitales en la construcción del sentido de comunidad, pues solo a partir de estas festividades –según explican los afectados— pueden expresar la identidad comunitaria, el estar unidos por el desarrollo de la comunidad, por mantener viva las representaciones culturales de

su lugar de origen, y olvidar los hechos de violencia. A estas representaciones festivas recreadas en las ciudades se asume como propósito institucionalizar una organización de migrantes y clubes departamentales que congregate a todos los paisanos (los afectados y no afectados por la violencia política). Estas organizaciones se establece principalmente para ayudar a los paisanos que se asientan en las ciudades (Huancayo y Huánuco) y tienen dificultades económicas, así como: sostener los sepelios, enfermedades, procesos judiciales de los paisanos, y ayudar en la festividad de San Pedro y San Pablo. Sin embargo, no dejan de apoyar en el desarrollo de la comunidad. Un caso muy importante es, por ejemplo, enviar recursos –al presidente de la comunidad— para mejorar el local comunal, escuelas y canchas deportivas. Si bien estas obras son de competencia de la municipalidad de Ticslacayán, para los migrantes esta acción representan el sentido de pertenencia a la comunidad de origen, el desarrollo no es solo individual sino también colectivo.

En este grupo, el sentimiento de pertenencia al lugar de origen está fuertemente arraigado. Trasladan estas experiencias al espacio donde migran. Efectivamente, en Huancayo y Huánuco, actúan como comunidad culturalmente afincado, más no como una comunidad en formación. Esta representación cultural favorece la asistencia entre sí, permite distinguirse socialmente de los demás habitantes de la urbe. De esta forma logran imponerse en la ciudad. Por ende, han institucionalizado, notoriamente, su representación cultural; esto es: *proceder colectivamente teniendo en cuenta la comunidad de origen, afirmarse mutuamente y cooperar en el progreso de los demás, ser modestos y afables con los demás sin considerar el lugar de procedencia*. En este sentido, migran a estas ciudades no como turistas, sino como una posibilidad de establecerse definitivamente.

En conclusión, al principio, este grupo, no tiene mucho afán de retornar a su lugar de origen, pues volver significa para ellos perderlo todo nuevamente, éstos son: *el espacio social que construyeron en la ciudad, los lazos que fueron tejiendo, el trabajo que consolidaron con esfuerzo y dedicación y las*

oportunidades que se presentaron luego de concluir la formación profesional. Pero, la pacificación emprendida por el gobierno de transición de Valentín Paniagua que alienta la elección de nuevas autoridades en la comunidad de Tíclacayán, y el sufragio para elegir a las autoridades locales –en Tíclacayán se vota también para designar al Alcalde del distrito del mismo nombre--, permite que este sector de afectados retorne a la comunidad temporalmente para reconstruir las memorias de sus parientes desaparecidos y asesinados extrajudicialmente por Sendero Luminoso y el Ejército entre los de 1984 y 1991.



VI. CONCLUSIONES.

1. La investigación, busca explicar el *sentido* y *significado* que le dan los afectados directos a las memorias del conflicto armado. En este proceso la producción de un pacto narrativo que silencie la verdad de los hechos del pasado permite a los afectados de la comunidad campesina de Tíclacayán reafirmar los lazos de la unidad comunal, y fortalecer: *el apoyo mutuo entre los comuneros* (“el progreso de uno es el progreso de otros”), *el respeto a la organización comunal como fundamento de la autoridad local*, y *la celebración de las fiestas patronales de San Pedro y San Pablo, como símbolo de la unidad y la fe cristiana*.

En la reconstrucción de las memorias del pasado violento los afectados de este pueblo establecen –desde su posición de víctima (de *Sendero luminoso* o del *Ejército*)— *dos narrativas bien marcadas*. **La primera narrativa**, es defendida por los familiares *afectados por el Estado, quien actúa a través del ejército*. Su contenido refiere que es importante esclarecer las causas que originaron las desapariciones y asesinatos de sus parientes, por tanto se debe exigir al Estado tomar en cuenta su verdad (familiares-testigos) para llevar a cabo el debido proceso a los responsables. **La segunda narrativa**, ha sido elaborada por los afectados, *víctimas de Sendero Luminoso*. Para ellos tomar venganza contra los responsables que atentaron la vida de sus seres queridos es fragmentar aún más a la comunidad rural. Por tanto asumen que es mejor olvidar el pasado, lo que importa es reafirmar los lazos de la unidad comunal.

Estas narrativas se presentan como la disputa de la verdad de los hechos. La defensa de estas posturas se manifiesta en los debates (públicos) que organizan los afectados (del 2001 al 2005) en la ciudad de Cerro de Pasco y Huancayo. Pero, en marzo del 2005 estas jornadas tienen dificultades para continuar. El problema: ambos grupos no se ponen de acuerdo *qué narrativa* debe prevalecer como la verdad de los hechos del pasado.

Luego de tantas tensiones, los afectos vuelven a reunirse en Huancayo en mayo del 2005. En esta reunión, luego de un prolongado debate, deciden realizar un proceso de “negociación” en el intento de conciliar memoria colectiva y memorias individuales. Finalmente, resuelven modificar el contenido de lo vivido para proponer una memoria que «silencie» la verdad de los hechos. Este contenido considera como interés común *no develar* públicamente la participación activa de los dirigentes (docentes de la zona, estudiantes universitarios, comuneros y mineros) en las filas de Sendero Luminoso, y su intervención en los asesinatos y desapariciones de comuneros y parientes, *debido* a que en Ticslacayán los comuneros se consideran una sola familia. En efecto, acusar a alguien de algún delito es quebrar –en esta comunidad rural– la unidad familiar y comunal. Importa: *vivir unidos y volver a confiar en el otro*. Por tanto, la unidad comunal permite garantizar el orden en la comunidad, asimismo fortalece la confianza y el dialogo entre los comuneros.

Una vez concluida el pacto del silencio, los afectados por acuerdo de sus miembros viajan a la comunidad de Ticslacayán el 28 de junio del año 2005 para reunirse con autoridades de la comunidad y de la municipalidad del distrito. Esta fecha coincide con la fiesta patronal San Pedro y San Pablo (29 de junio).

La sesión que convoca y reúne a las autoridades locales (presidente de la comunidad, y Alcalde del Distrito) y los directivos de los afectados se prolonga por tres horas, y concluyen acordando la siguiente “**agenda**” (de la memoria): realizar una *misa* y la *romería* al cementerio general el 29 de junio de cada año en homenaje a los desaparecidos y asesinados en la época de violencia, organizar la *festividad* de San Pedro y San Pablo con el propósito de unificar a la población, y promover el *banquete comunal* como símbolo de alegría y armonía.

2. En la festividad de San Pedro y San Pablo, la actividad principal es la representación de las danzas que simbolizan, la guerra interna. Estas danzas son el “Auquis Danza” (baile viejo), “El Inka Wañuy” (la muerte del Inka) y “La

Capitanía”. En las danzas están expresadas el contenido de la violencia que se generó entre Sendero Luminoso y los comuneros, entre el Ejército y los comuneros.

EL Auquis Danza, representa a los comuneros que danzan rumbo a su calvario. Son acusados por el Ejército de haber colaborado con Sendero Luminoso. La sentencia de muerte es la sanción extrema que se le impone. Danzan alegremente sin presagiar que la pena de muerte es el castigo que cesará su júbilo. Al llegar al escenario son aniquilados sin piedad por los miembros del Ejército, en este lugar agoniza la esperanza del perdón y la reconciliación, la violencia y el crimen se prolonga. No hay una luz de esperanza que permita la pacificación y la afirmación del vínculo entre víctimas y perpetradores. Sin embargo, esta performance sirve para establecer el diálogo entre los comuneros sobre la historia reciente, permite el reconocimiento de las responsabilidades y ayuda a mirar el futuro con optimismo

En la danza del *Inka Wañuy*, también está presente la violencia. El Inka es sentenciado a muerte, pero la gente pide clemencia, que lo deje vivir, porque es paisano, es comunero. El Inka representa al mando militar de Sendero Luminoso, quien es buscado por los militares para darle muerte debido a que instala el terror en la comunidad y asesina a sus súbditos (los comuneros) por desobediencia a su autoridad. Su imagen es relacionada con la figura de Teófilo Rímac Capcha, quien lideró el proceso de la lucha por la recuperación de tierras de la comunidad de Ticlacayán, y un activista político que colaboró con Sendero Luminoso. Antes de su muerte el Inka (el senderista, el mando político) reconoce sus delitos y pide disculpas. La población reacciona ante las clemencias del violador, y acepta sus razones.

La danza de la *capitanía*, por su parte, representa a los militares en el contexto de la guerra interna. En la festividad patronal la capitanía es representada por comuneros afectados por la violencia política, hacen su ingreso a la comunidad a punta de látigos y prepotencia, la población entra al juego de la representación y huye para no ser alcanzado por el látigo que fustigan los danzantes. Al término de la representación los danzantes piden perdón a la comunidad por los atropellos

cometidos en la historia reciente. La comunidad extiende su mano y se unen para bailar alegremente.

Las danzas, expresadas en la fiesta patronal, tienen un contenido moral: *nunca más se repita los hechos de violencia contra los comuneros, todos deben vivir hermanados*. En la fiesta los afectados renuevan el pacto del silencio, no narrar que los dirigentes participaron en las filas de Sendero Luminoso y en los asesinatos de los paisanos y parientes.

En la representación de las danzas también hay un «*deber de la memoria*». Precisamente, la “agenda” elaborada por los afectados en torno a la fiesta patronal San Pedro y San Pablo, busca aproximar –a los afectados– al diálogo y convivir nuevamente como una sola familia.

Finalmente, la fiesta patronal tiene que ver con el tema de la *reconciliación*, pues luego de que los danzantes terminan por escenificar los hechos del pasado la población busca reconstruir los lazos de la unidad comunal. En efecto, en las danzas la gente analiza que el odio ha llevado en el pasado a la desorganización de la comunidad, por eso con la organización de la festividad religiosa los comuneros mantienen la esperanza de reafirmar los vínculos entre la población, y *no se repitan* a futuro hechos de violencia.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. AGAMBEN Giorgio
2000. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: pretextos.
2. ARANDA, Gilberto y otros.
2009. *Del regreso del Inca a Sendero Luminoso. Violencia y política mesiánica en Perú*. Primera Edición. Santiago de Chile: RIL Editores.
3. ARDILA, Dorys
2004. *Justicia transicional, principios básicos*. España.
4. ARENDT, Hannah
1999. *Eishmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen Edit.
5. AUGÉ, Marc
1998. *Las formas del olvido*. España: Edit. Gedisa.
6. BARRUETA ASTUPIÑÁN, Wilmer
2003. “Matihuaca: entre el horror y la esperanza”. En BRACAMONTE Jorge y Otros. *Para no olvidar, testimonios sobre la violencia política en el Perú*. Lima: PUCP, UP, IEP.
7. BENEDETTI, Mario
2001. *El olvido está lleno de Memoria*. Bogotá: Edit. Planeta.
8. BOHLEBER, Werner
2007. *Recuerdo trauma y memoria, la batalla por la memoria en psicoanálisis*. Alemania: APdeBA, Vol. XXIX, N° 1.
9. BRACAMONTE, Jorge y Otros
2003. *Para no olvidar, Testimonios sobre la violencia política en el Perú*. Lima: IEP, PUCP, UP.
10. BURT, Jo-Marie
2009. *Violencia y autoritarismo en el Perú, bajo la sombra de Sendero Luminoso, y la dictadura de Fujimori*. Lima: IEP.
11. CALVEIRO Pilar
2006. “Testimonio y memoria en el relato histórico”. *Acta Poética*. Argentina, N° 27, pp. 12-20.
12. CASTILLO OCHOA, Manuel
2009. “La insecularización y sendero luminoso”. *Cultural Electrónica*. Lima, Año5. N°5. Pp. 20-30.

13. CASTRO, Augusto
2002. *Una Propuesta de Reconciliación*. Lima: material de trabajo Red CCSS.
14. 2008. *El desafío de las diferencias, reflexiones sobre el Estado moderno en el Perú*. Lima: CEP, FE. Universidad Ruiz de Montoya
15. 2008. “El terror como ejercicio del poder”. En ROSAS, Claudia. *El miedo en el Perú, siglo XVI al XX*. Lima: F.E. PUCP.
16. CELADEC
1983. *La lucha por la recuperación de la tierra en Pasco*. Lima: Cuadernos populares N° 3.
17. COHAILA RAMOS, Edwin
2008. *Vicisitudes de la Memoria en el Perú*. Lima: PUCP.
18. COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2008. *Hatun Willakuy*. Lima: IDEHPUCP, Defensoría del Pueblo.
19. COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2003. *Informe Final*. Lima: Defensoría del Pueblo.
20. CONNERTON, Paul
2007. *How societies remember*. Cambridge: University Press.
21. CRENZEL, Emilio
2008. *El relato canónico de las desapariciones en Argentina*. Argentina: CONICET.
22. DEGREGORI, C. I.
1985. *Sendero Luminoso. Parte I: Los hondos y mortales desencuentros*. 5-38; parte II: Lucha armada y utopía autoritaria, 39-54. Lima: IEP. Documento de Trabajo 4/6.
23. DEGREGORI, C. I.
1989. *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: Edit. El Zorro de Abajo.
24. DE LA ESCALERA, Martínez
2000. *La mecánica del Genocidio, mentira y banalidad del mal*. Instituto de Investigaciones filosóficas. México, UNAM.
25. DEL PINO, Ponciano
2001. *Uchuraccay, memoria y representación de la violencia política en los Andes*. Lima: IEP.

26. DIAZ ARIAS, David
2006. *Memoria colectiva y ceremonias conmemorativas. Una aproximación teórica*. Costa Rica: Universidad Indiana de Historia.
27. DIEZ HURTADO, Alejandro
2007. “Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios”. En CASTILLO Pedro y Otros. *Qué sabemos de las comunidades campesinas*. Lima: Centro de Estudios sociales, Comunidad y Desarrollo ALLPA.
28. DIEZ HURTADO, Alejandro
2003. “Interculturalidad y Comunidades: Propiedad Colectiva y Propiedad Individual”. *Debate Agrario*. Lima: N° 36, CEPES.
29. ERRÁZURIZ, Luis Hernán
2008. *Dictadura Militar en Chile, Antecedentes del golpe estético-cultural*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica.
30. EGUREN, Fernando
2006. *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina*. Lima: CEPES.
31. FLORES GALINDO, Alberto
1999. *La tradición autoritaria, violencia y democracia en el Perú*. Lima: SUR. Casa de estudios del Socialismo-APRODEH.
32. FULLER, Norma
2004. “Renacer del pasado, memorias de la guerra en la comunidad de Santa María Magdalena de Paccha”. En BELAY Raynald y Otros. *Memorias en conflicto, aspectos de la violencia política contemporánea*. Lima: Edic. IEP.
33. GADAMER, Hans George
1998. *Arte y verdad de la palabra*. España: Paidós, España.
34. GALINDO Alfonso
2005. *Política y mesianismo, Giorgio Agamben*. Madrid.
35. GAMIO GEHRI, Gonzalo
2009. *Tiempo de memoria, reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional*. Lima: CEP, IDFPUCP, IBC.
36. GORRITI, G.
1990. *Sendero, historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo.

37. GIUSTI, Miguel
2008. *El soñado bien, el mal presente, Rumores de la ética*. Lima: FEPUCP.
38. GONZALES JÁCOME, Jorge
2007. *Hacia una reflexión ética del conflicto Colombiano*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
39. GROPPPO, Bruno
2001. *La imposibilidad del Olvido, recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
40. GROPPPO, Bruno
2005. “La memoria del Holocausto en Alemania: la memoria dividida”. *Puentes*. La Plata, año 3, N° 9.
41. HAMANN, Marita y Otros
2003. *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: FE. PUCP, CE Universidad del Pacífico y IEP.
42. HERRERA, W. y Otros
2005. *Trastornos mentales y conflicto armado interno en Guatemala*. Brasil: Actas Esp. Psiquiatría.
43. HERNÁNDEZ ERRÁZURIZ, Luis
2008. *Dictadura Militar en Chile, antecedentes del golpe estético-cultural*. Chile: PUCCH.
44. HALBWACHS, Maurice
1968. *Memoria Colectiva y Memoria Histórica*. Paris: Reis.
45. IGOA Juan Manuel
2004. *Memoria y Relato*. España
46. INFORME DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2003. *Cap. IV la Dimensión Jurídica de los Hechos, Cap. VI Perpetración de los Crímenes, Cap. VIII Violación del Debido Proceso y Cap. IX las Reformas Institucionales*. Lima.
47. INFORME FINAL DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2003. *Para que nunca se repita. Explicando el conflicto armado interno*. Lima.
48. JELÍN, Elizabeth
2002. *Los trabajos de la memoria*. Argentina: Edit. Siglo XXI.

49. JELÍN, Elizabeth
2003. *Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión, la construcción de un campo nuevo en las Ciencias Sociales*. Argentina: Instituto de Desarrollo Económico y Social.
50. JIMÉNEZ, Edilberto
2009. *Chungui, violencia y trazos de la memoria*. Lima: IEP, Comisión de Derechos Humanos.
51. KAPSOLI, Wilfredo
1975. *Los movimientos campesinos en Cerro de Pasco: 1880 1963*. Huancayo.
52. LERNER FEBRES, Salomón
2008. *Rebelión de la memoria*. Lima: IDEHPUCP.
53. LUGWIG, Huber y Otros
2011. *Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo*. Lima: Documento de Trabajo N° 166, IEP.
54. MADRID-MALO GARIZÁBAL, Mario
2008. *Terrorismo y conflicto armado*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
55. MANRIQUE, Nelson
2002. *Tiempos de Violencia, la violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
56. MOLANO, Alfredo
1989. *Siguiendo el Corte: relatos de guerra y de tierras*. Colombia: El Áncora Editores.
57. MUJICA, Luis
2004. *ENTRE LA MEMORIA Y LA UTOPIA: Experiencias y perspectivas desde el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*. Lima: PUCP.
58. MONKEVICIUS Paola C. y MAFFIA Marta M
2010. "Memoria y límites étnicos entre los caboverdeanos de Argentina". *Boletín de Antropología*. Argentina: Vol. 24 N° 41. Universidad de Antioquia.
59. NANCE, Kimberly
2006. *Puede la Literatura promover la Justicia*. University Press.

60. ORTIZ, Lucía
1997. *Voces de la violencia: narrativa testimonial en Colombia*. Guadalajara.
61. PANFICHI, Aldo y Víctor VICH
2009. *Fantasías políticas y sociales en el fútbol peruano: la tragedia del Alianza Lima en 1987*. Lima: FC. PUCP.
62. PECAUT, Daniel
1981. *De las violencias a la violencia*. 2 ed. Santafé de Bogotá: IEPRI-CEREC.
63. PESCADER, Carlos
2003. “Cuando el pasado reciente se hace Historia. Notas sobre Teoría de la Historia”. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional del Comahue, Año 8, N° 9.
64. POOLE, Deborah e Isaías PÉREZ
2005. “Fotografía y memoria en el Perú de la posguerra”. En CÁNEPA KOCH, Gisela. *Imaginación Visual y cultura en el Perú*. Lima: FE PUCP.
65. POLLAK, Michael
1989. “MEMORIA, OLVIDO, SILENCIO”. En *Estudios Históricos*. Río de Janeiro, Vol. 2, N° 3.
66. PORTOCARRERO MAISCH, Gonzalo
2012. *Profetas del Odio, raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: FE. PUCP.
67. PORTOCARRERO, Gonzalo
1998. *Razones de Sangre, aproximaciones a la violencia Política*. Lima: F.E. PUCP.
68. 2011. *El autoritarismo, posibilidades y límites de un concepto*. Lima: Inédito.
69. 2011. *Más reflexiones sobre el autoritarismo*. Lima: Inédito.
70. 2011. *Perplejidades de la memoria*. Lima: Inédito.
71. RAMÍREZ VÁSQUEZEL, Elicenia
2004. *Mito de inkarrí: ideología y violencia en las novelas la tumba del relámpago de Manuel Scorza y Abril Rojo de Santiago Roncagliolo*. Colombia: Universidad del Valle, Escuela de Estudios Literarios.

72. RANDALL, Margaret
1992. “¿Qué es y cómo se hace un testimonio?”. *Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima, N° 32. Lima, pp. 34-28.
73. RAWLS John
2001. *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. España: Paidós.
74. RICOEUR, Paul
2004. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FEC.
75. RICOEUR, Paul
1999. *Historia y Narratividad*. España: Edic. Paidós.
76. RICOEUR, Paul
2003. *Los caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
77. ROMEU Vivian
2009. “Indeterminación y construcción identitaria. Reflexiones sobre lo estético como dimensión dialógica de lo sensible”. En *Análisis*. México, N° 39.
78. ROSAS LAURO, Claudia
2008. *El miedo en el Perú siglo XVI al Siglo XX*. Lima: FE. PUCP.
79. SCHWARZSTEIN, Dora
2001. *Historia oral, memoria e historia traumáticas*. Universidad de Buenos Aires.
80. 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, UNMSM.
81. SANDOVAL LÓPEZ, Pablo
2002. *El olvido está lleno de memoria, juventud universitaria y violencia política en el Perú: la matanza de los estudiantes de la Cantuta*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales, especialidad Antropología. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
82. SANZ HERNÁNDEZ, Alexia
1998. “Los recuerdos, la memoria colectiva y la historia, cómo un pueblo construye su ayer”. *Hojas de Antropología Social*. España, Universidad de Zaragoza.

83. SKLODOWSKA, Elzbieta
1992. *Testimonio Hispanoamericano: historia, teoría y poética*. New York: Peter Lang Publishing
84. STERN, Steve
2000. *De la memoria suelta a la memoria emblemática, hacia el recordar y olvidar como proceso histórico (Chile 1973-1998)*. Chile.
85. TAWSE SMITH, Diane
2008. *Conflicto armado Colombiano*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
86. TÉLLEZ IREGUI, Gustavo
2002. *Conceptos básicos y construcciones socioeducativa*. Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
87. THEIDON, Kimberly
2004. *Entre prójimos, el conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
88. TOBÓN, Natalia
2008. *La realidad y la ficción del testimoniante*. Bogotá: Universidad de los Andes.
89. TODOROV, Tzvetan.
2000 *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
90. TODOROV Tzvetan
1980. *Literatura y significación*. Argentina: Edit. Planeta.
91. TORRES SALCEDO Víctor
1997. *Revista Rimay Marka*. Cerro de Pasco
92. VILCA RENOJO, Abner
2005. *Infamia y dolor de la violencia política, indignación, pena y vergüenza: un testimonio vivo*. Huancavelica: Ideele.
93. WILDE, Alexander
1999. *Irrupciones de la memoria, la política expresiva en la transición a la democracia en Chile*. Chile.
94. WIEVIORKA, Michel
1991. *El terrorismo, la violencia política en el mundo*. España: Sant Vicenç Horts.

ANEXOS:

Testimonios de Afectados por la violencia política Ticlacayán, Cerro de Pasco 2011 y 2012

- ❖ **Víctor Torres Salcedo.** Profesor y comunero de Ticlacayán, participa en el proceso de recuperación de tierras de su comunidad en 1960, activista de izquierda, ha publicado sobre la historia de la lucha de tierras. El ejército de la base de Carmen Chico, Cerro de Pasco, secuestró a su hermano Marcial Torres en 1989, desaparecido y luego encontrado vivo el mismo año, entrevista en Cerro de Pasco, agosto 2011 y marzo 2012.
- ❖ **Marcial Torres Salcedo.** Profesor y comunero de Ticlacayán, acusado de senderista y secuestrado por el ejército en 1989 en su comunidad, entrevista en Cerro de Pasco setiembre 2011 y marzo 2012.
- ❖ **Sixto Meza Rímac.** Comunero, obrero jubilado de la comunidad de Ticlacayán, participa en la recuperación de tierras de su comunidad, entrevista en Cerro de Pasco. Víctima de la violencia propiciada por el ejército, entrevista en Cerro de Pasco setiembre 2011 y enero 2012.
- ❖ **Julián Meza Salcedo.** Obrero y dirigente sindical minero de la comunidad de Ticlacayán, participa en la recuperación de tierras de su comunidad, activista político de la izquierda. Víctima de la violencia propiciada por el ejército, entrevista en Cerro de Pasco abril 2011
- ❖ **Juan Matos Rímac.** Profesor y dirigente comunal (1986) de la comunidad de Ticlacayán, participa en la recuperación de tierra de su comunidad, entrevista en Cerro de Pasco febrero 2012.
- ❖ **Carlos Meza Malpartida.** Comunero y dirigente de la comunidad de Ticlacayán, conoce los conflictos hacienda comunidad debido a su activismo político en dicha comunidad, entrevista en Cerro de Pasco febrero 2012.
- ❖ **Ángel Rojas Quispe.** Entrevista que recogí en abril del 2003 con Angel Rojas Quispe, senderista y mando militar en la zona de Santa Cruz, Alto Huallaga. Según sus familiares falleció en esta zona en enfrentamiento con el ejército en 2006.
- ❖ **Pedro Salcedo Urcos.** Profesor de la comunidad de Ticlacayán, víctima del ejército de la base de Carmen Chico, entrevista en Cerro de Pasco enero 2012.

- ❖ **Raúl Rímac Capcha.** Profesor de la comunidad de Tíclacayán, Alcalde del Distrito del mismo nombre 2006-2008, SL asesinó a su hermano Leandro Rímac 1989, entrevista en Cerro de Pasco enero 2012.
- ❖ **Walter Niño.** Transportista de la comunidad de Tíclacayán, víctima de violencia política, SL asesinó a su padre Elías Niño 1989, entrevista en Cerro de Pasco agosto 2011.
- ❖ **César Aranda Salcedo.** Ganadero, SL asesinó a su padre Eulogio Aranda en la comunidad de Tíclacayán en 1989. Entrevista en Cerro de Pasco setiembre y diciembre 2011.
- ❖ **Doris Caqui,** testimonio a la CVR. 22 de mayo de 2002, 3 p.m. a 6:30 p.m

