

## Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa<sup>1</sup>

Enrique Mayer

Universidad de Yale  
enrique.mayer@yale.edu

### Prólogo

Esta es una historia verídica que nadie se la creyó cuando se hizo pública. Lo que pasó allí —y lo que se dijo sobre lo que pasó allí— constituye un evento emblemático para la nación peruana en los años 80, en que se vivía una transición hacia la violencia política. Es un análisis de cómo se habla durante tiempos difíciles en los que reinan la confusión y la incompreensión. Se crean mitos, se difunden medias tintas, propaganda y apasionadas posiciones intransigentes. Son tiempos en los que se acaloran las comunicaciones. Mi contribución sigue las enseñanzas de la escuela de crítica cultural en la antropología de los años 90. Hago una desconstrucción de los discursos de quién dice qué y porqué lo dice y cómo es mal entendido. Es un ensayo sobre las pasiones que nos mueven, que cuando éstas se apoderan de uno, causan la ceguera, el desconcierto y la furia.

Todo esto porque un 26 de enero de 1983 ocho periodistas fueron cruelmente matados por una turba de comuneros quechua hablantes en las alturas de Huanta, en el departamento de Ayacucho, porque los periodistas fueron confundidos por miembros del Partido Comunista Peruano (Sendero Luminoso) contra quienes los comuneros habían comenzado una guerra sin cuartel. El nombre de la comunidad, Uchuraccay, quedó grabado en la conciencia de la nación. A quien le tocó contar la historia del porqué y cómo había ocurrido esa matanza fue al escritor Mario Vargas Llosa —a pedido de un aturdido presidente Fernando Belaúnde Terry— quien le encargó encabezar una comisión para investigar los hechos ocurridos.

Cuando publiqué este trabajo en inglés (Mayer 1991 y 1992) me sentía como un corresponsal de guerra haciendo para mis colegas en Estados Unidos un reportaje de como mi país estaba en un proceso de deterioro. Usé el título *Peru in Deep Trouble* (“Perú en profundos problemas”) y salió en *Cultural Anthropology*, la nueva revista que los antropólogos postmodernos habían fundado bajo la dirección de George Marcus. Ese artículo fue una réplica a otro escrito por Orin Starn<sup>2</sup> (1991, 1992a,) que se preguntaba cómo era posible que

<sup>1</sup> Agradezco a la Facultad del Departamento de Antropología de la Universidad de Yale por la oportunidad que me brindó para escribir durante el tiempo que estuve allí como profesor visitante en el semestre de primavera de 1991. Comentarios muy útiles fueron dados por Richard Burger, William Kelly, Patricia Mathews, Irene Silverblatt, Billie Jean Isbell, Deborah Poole, Clodoaldo Soto, Janet Dixon Keller, Juan Ossio y Helaine Silverman. Peter Johnson, César Rodríguez y Nelly Gonzáles (los bibliotecarios latinoamericanistas de las bibliotecas universitarias de Princeton, Yale e Illinois) me ayudaron con material bibliográfico. La versión castellana contó con la gran ayuda de Carlos Iván Degregori, Iván Rivas Plata, Pablo Sendón y Pablo Sandoval.

<sup>2</sup> El artículo “Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru” afirma que el romanticismo esencializante hacia los Indios de los Andes que afectaba la antropología norteamericana de esos años es similar al “Orientalismo” de Edward Said (1979). Ese romanticismo habría impedido a los antropólogos detectar la incursión guerrillera en el campo. Para hacer tal apreciación, Starn se restringió a un grupo muy selecto de antropólogos dejando de lado un gran abanico de colegas de otras disciplinas afines y de otros países. Otras airadas réplicas a Starn, que incluye la traducción del artículo, se encuentran en la revista peruana *Alpanchis* (Starn 1992b). En 1994 *Current Anthropology* dio una segunda oportunidad a Starn de reiterar sus divergencias e incluye otra ronda de comentarios por colegas (Starn 1994). William Roseberry (1995) puso en contexto histórico el desarrollo de la disciplina con más largo aliento en reacción a la comprimida visión de que la línea divisoria es entre la vieja y la nueva generación post Guerra de Viet Nam que Starn quería revindicar. Starn publicó su monografía sobre las rondas campesinas en Cajamarca en 1999 donde vuelve a tocar el tema aseverando que había exagerado en algunas afirmaciones, mas en el fondo, su argumento mantenía un grado de validez, con lo cual también concuerdo parcialmente (Starn 1999). Orin Starn y su compañera Robin Kirk

los antropólogos que trabajan en los Andes del Perú no habían sido capaces de darse cuenta del fenómeno Senderista y del descontento que alimentaba esa subversión. Mi contribución fue matizar el contexto en el que nosotros trabajamos especificando los temas y puntos que nos motivaban, discrepando con la posición de Starn. Usé el caso de Uchuraccay para ilustrar mis puntos de divergencia con él.

Por muchas razones yo mismo retiré varias veces mi texto traducido al español listo para ser publicado por el Instituto de Estudios Peruanos durante las últimas dos décadas. Sin embargo mis amigos del IEP no han cesado de pedirme que lo publique, y ahora, después de una revisada autocrítica, acepté. Con el tiempo que ha pasado, aparece aquí ya más distanciado del debate con Starn. Aun así, esta no es una historia de lo que ocurrió en Uchuraccay porque los historiadores Ponciano del Pino (2003a, 2003b, 2012) y Cecilia Méndez (2002, 2005) se han dedicado a ello. Tampoco es un análisis sobre Sendero Luminoso o sus causas y efectos. El texto no ha sido actualizado, pero si en algunos casos se agregaron nuevas referencias bibliográficas de citas en inglés que posteriormente se tradujeron, o artículos que se re-publicaron para facilitar su consulta. Es más bien un ajuste de cuentas de nuestro quehacer antropológico en tiempos difíciles, y cómo a cada uno de los intelectuales de mi generación nos tocó la tarea de encarar el tema de la violencia, tema para el cual estábamos mal preparados. Al releer el artículo me doy cuenta que éste no ha perdido vigencia ni vigor.

Por eso he decidido mantener el tiempo presente en el que fue originalmente escrito. La manera de escribir antropología en el “presente etnográfico” es una táctica que sirve para referirse a los eventos observados y relacionados a otras observaciones del mismo momento aún cuando a la hora de ser publicadas ya pertenezcan al pasado. Lo dejo así para ilustrar la importancia del contexto en el que practiqué mi antropología. También ha de servir para comprender que los análisis de la cultura de una sociedad solo existen en momentos históricamente constituidos –un aspecto que es importante para los post modernos. Mi tratamiento de los elementos de la discusión son pues un retrato de varios debates candentes y furiosos en torno a esa matanza malhadada que fue como un presagio de lo que iba a venir después. Carlos Iván Degregori (2000: 47) piensa que tanto para la antropología marxista como para la esencializada antropología estructuralista andina, este evento marcó un momento de crisis cuando no pudo enfrentar la violencia política de la década de los 80. Invito al lector comprobar esta idea.

Este ensayo es también un encuentro comprometido con los escritos literarios y políticos de nuestro insigne Premio Nobel de Literatura, Mario Vargas Llosa, y el papel que a él le tocó jugar. Me parecía en esos tiempos, y me sigue pareciendo hoy, que el escritor de novelas Mario Vargas Llosa representa las angustias de la sociedad peruana mejor en sus ficciones que en sus escritos políticos, sus columnas periodísticas, discursos o campañas electorales. Y esto es especialmente cierto de su *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay* (Vargas Llosa *et.al.* 1983). Debo decir que admiré y sigo admirando la obra literaria de Vargas Llosa, que es fruto de un extraordinario talento y de su sentir desde las entrañas nuestra cultura y sociedad; pero que he discrepado con él en cuanto a posiciones políticas y los análisis que él hace. Comento que la relación de Vargas Llosa con los antropólogos peruanos es fructífera y de larga duración, y ella también ha influido sobre los temas que el escritor toca y la manera en que los aborda. Puede también leerse este ensayo como un intento de relacionar la práctica antropológica con la literatura, y tratar de responder a la inquietud de si una obra literaria es una mejor representación cultural que un trabajo etnográfico o un informe escrito para un gobierno de turno. No tengo conocimiento qué opinión Mario Vargas Llosa tenga sobre mi artículo, pero sí sé que ha dicho, con toda razón, a

---

contribuyeron mucho al esclarecimiento de los trasfondos que alimentaban las corrientes de la violencia política en América Latina, pero actualmente ambos se dedican a otros temas.

la hora de publicarse los resultados de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en 2004, que se confirmó todo lo que él había afirmado en 1983. ¿Por qué entonces ese Informe fue tan mal recibido?

## Introducción

“...Instructivo, fascinante. Condensada en unas cuantas imágenes y objetos efectistas, hay en él un ingrediente esencial, invariable, de la historia de este país, desde sus tiempos más remotos: la violencia. La moral y la física, la nacida del fanatismo y la intransigencia, de la ideología, de la corrupción y de la estupidez que han acompañado siempre al poder entre nosotros, y esa violencia sucia, menuda, canalla, vengativa, interesada, parásita de la otra” (Vargas Llosa: 1984: 123-124).

En enero de 1983 ocurrieron una serie de sucesos que conmovieron al mundo, en una remota comunidad andina de la sierra del Perú. Una versión apareció en la sección de revistas de la edición dominical del *New York Times* bajo el título “Inquest in the Andes” (“Investigación en los Andes”) –en español “Historia de una matanza” (Vargas Llosa 1983, 1991a). En ella, el prominente escritor peruano Mario Vargas Llosa, describió cómo ocho periodistas, seis de Lima y dos de Ayacucho<sup>3</sup>, viajaron a las punas para investigar informaciones que señalaban cómo los comuneros de una pequeña comunidad llamada Huaychao habían matado a siete “terroristas”, miembros del Partido Comunista Peruano, comúnmente conocido como Sendero Luminoso –nombre tomado de una frase del ensayista peruano José Carlos Mariátegui, según la cual, sólo el marxismo-leninismo proveería el sendero luminoso de la revolución<sup>4</sup>. La noticia de las acciones de los comuneros había sido recibida con júbilo en Ayacucho, la capital del departamento, donde la insurgencia senderista estaba ya en su tercer año; especialmente contento estaba el General Roberto Clemente Noel Moral jefe militar de la zona de insurgencia<sup>5</sup> y el Presidente del Perú, Fernando Belaúnde Terry, quién en la televisión había felicitado a los comuneros e instó a otros a tomar acciones similares para limpiar al país

<sup>3</sup> Los periodistas asesinados fueron: Jorge Sedano del diario “La República”, Eduardo de la Piniella y Pedro Sánchez del “Diario de Marka”, Willy Reto y Jorge Luis Mendivil del diario “El Observador”, Amador García de la revista “Oiga”; todos de medios de comunicación capitalinos, además de los periodistas ayacuchanos Félix Galván y Octavio Infante.

<sup>4</sup> Uso “terroristas”, “senderistas” y “Sendero Luminoso” como términos para referirme al partido político Partido Comunista Peruano -Sendero Luminoso (PCP-SL). Sin embargo rehúso usar la denominación PCP-SL, como ellos quisieran ser designados. En un artículo crítico de los estudiosos de los Estados Unidos del fenómeno senderista, Deborah Poole y Gerardo Rénique protestan contra el uso de términos tales como “terroristas”, porque forman parte del distorsionante aparato intelectual con el cual los “senderólogos” americanos han impedido nuestro entendimiento de éste y de otros fenómenos políticos del Tercer Mundo. Tildar esos movimientos de “locos, terroristas, caudillos, barones de la droga, líderes carismáticos o movimientos fundamentalistas” (Poole y Rénique 1991: 29) oscurece más que clarifica. Los autores continúan: “El PCP-SL es un partido político y debe ser tratado como tal. No es un ‘movimiento’ ni un misterio, más bien es una organización con una racionalidad política y militar específica” (1991: 43). Reconozco las objeciones de Poole y Rénique. No se debe satanizar ni mistificar a los senderistas. Pero, al mismo tiempo, hay criterios mínimos que deben ser cumplidos para ser reconocidos como partido político que el PCP-SL elige no aceptar. No están registrados como partido político y rehúsan participar con las más mínimas reglas de la política electoral. La situación de partidos revolucionarios (en el sentido de Lenin) cuando entran a la clandestinidad es, por supuesto, problemática cuando la legitimidad les es negada por los poderes oficiales y sus miembros son perseguidos por razones ideológicas; y también por crímenes cometidos contra las normas legales y constitucionales que los miembros del partido niegan y recusan. En el caso del PCP-SL, son ellos los que eligieron la clandestinidad y son ellos los que declararon la “lucha armada”. Hasta que el PCP-SL decida emerger de la clandestinidad y busque alguna forma de reconciliación con la sociedad civil, continuaré llamándoles “terroristas”, pues esa es el arma de su elección.

<sup>5</sup> En todos los artículos de periódicos se le nombra como General Clemente Noel Moral. En su libro, él firma como Roberto C. Noel Moral (Noel Moral 1989).

de los criminales terroristas.

Sin embargo, las cosas salieron mal. Tal como lo narra Vargas Llosa, los ocho periodistas llegaron a Uchuraccay, una de las comunidades del grupo étnico de los Iquicha en camino a Huaychao. Allí tuvieron un diálogo con la gente local, pero luego fueron cruelmente masacrados con piedras, palos y hachas. Los cuerpos de los periodistas fueron horriblemente mutilados y luego enterrados boca a bajo, dos en cada fosa, en excavaciones superficiales ubicadas en una pampa lejos del cementerio del pueblo. El testimonio de los expertos antropólogos describió estas mutilaciones y forma de enterrar a los muertos como prácticas típicas de los lugareños para con sus enemigos. A la patrulla policial que llegó dos días más tarde en búsqueda de los periodistas, los comuneros declararon que habían matado a ocho senderistas.

La reacción a este giro de los acontecimientos en Ayacucho y Lima fue rápida pero dividida. En los círculos conservadores de Lima, estos eventos confirmaron los más profundos prejuicios que tenían contra los indios: en verdad éstos eran unos salvajes. La oposición izquierdista no creía en la historia y sospechaba algún tipo de encubrimiento por parte de las fuerzas militares.

El sacudido Presidente Belaúnde nombró una Comisión Investigadora y pidió al novelista Mario Vargas Llosa que la encabezase. El jurista Abraham Guzmán Figueroa y el periodista Mario Castro Arenas también conformaron la Comisión. Vargas Llosa pidió ayuda a un grupo prominente de expertos antropólogos, abogados, psicólogos, lingüistas y fotógrafos. La Comisión Vargas Llosa viajó a Ayacucho a investigar las matanzas.

*El Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay* (Vargas Llosa *et al.* 1983), estableció una jerarquía de causas que explicaron el trágico evento. La Comisión sostuvo que tenía absoluta seguridad de lo siguiente:

1. Que las comunidades de la región habían decidido en asambleas comunales, matar a “terroristas de Sendero Luminoso”, ya que estaban exasperados por los abusos, exacciones y robos; así mismo del asesinato de dos pastores de ovejas por los senderistas.
2. Que al haber tomado tal decisión, los comuneros se sentían autorizados a hacerlo por las autoridades, representadas por los *sinchis* (el temido pero altamente entrenado batallón antiterrorista de la policía) quienes les habían dicho -según el testimonio de la gente de Uchuraccay- que “... si venían terroristas a Uchuraccay debían defenderse y matarlos...” (Vargas Llosa *et al.* 1983:20).
3. Que los comuneros confundieron a los periodistas con una patrulla de senderistas. Ellos creían que los senderistas iban a venir a buscarlos para castigarlos, porque habían linchado a dos subversivos en la misma comunidad hacía unos cuantos días.
4. Que esta masacre tuvo lugar sin la participación de las fuerzas policiales.

Como telón de fondo que influenció estos sucesos, la Comisión anotó que Sendero Luminoso tenía seguidores o algún grado de control entre las comunidades de agricultores de los valles, pero no entre los pastores de la puna iquichana. Allí las guerrillas no habían tenido mucho éxito en infiltrarlos o controlarlos, porque los agentes de Sendero Luminoso que se aparecían en las alturas, eran identificados con la gente del valle, sus tradicionales explotadores y rivales<sup>6</sup>.

Los iquichanos también acusaron a los senderistas de robarles su ganado y de haber matado a dos personas. También se oponían a la prohibición que había sido impuesta por los

---

<sup>6</sup> Algunos estudios han confirmado la manera como los pastores de las alturas han luchado para ganarse la independencia de la dominación de las comunidades de los valles, y por ello los iquichanos tenían poca paciencia frente a los intentos de los senderistas (asociados a la gente de los valles) de reestablecer el control sobre ellos. Ver Favre (1984).

senderistas de participar en las ferias y mercados regionales. Esta prohibición era parte de la campaña senderista de sitiar a las ciudades por hambre.

El Informe continuó diciendo que los iquichanos son gente brava, orgullosos de su independencia y por ello, despreciados por los agricultores del valle. Los iquichanos siempre habían apoyado a los bandos equivocados: a los españoles durante las rebeliones indígenas, a los realistas durante la Independencia<sup>7</sup>.

En 1896 habían tomado la capital de la provincia de Huanta y habían linchado al subprefecto, y más recientemente, habían expulsado a los agentes de la Reforma Agraria. Una vez que los iquichanos habían declarado la guerra a los senderistas, estaban en un estado de exaltación psicológica, pues temían un inminente ataque de revancha por los guerrilleros: “Creen por su tradición, por su cultura, por las condiciones en que viven, por las prácticas cotidianas de su existencia, que en esta lucha por la supervivencia todo vale y que se trata de matar primero o de morir” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 33).

Vargas Llosa también propuso una serie de preguntas retóricas. ¿Es posible, se preguntó, que los comuneros puedan hacer los distinguos morales, constitucionales, jurídicos, entre el bien y el mal que implica el linchamiento o el proceso legal establecido? Es decir, ¿sabían ellos que estaban haciendo mal? Una de las respuestas fue dada por el experto en jurisprudencia, miembro de la Comisión, Dr. Fernando de Trazegnies. Su explicación alude a un tema favorito en la antropología: la existencia de la ley consuetudinaria, diferente a las de la nación “... la existencia junto al sistema jurídico occidentalizado y oficial, que en teoría regula la vida de la nación, de otro sistema jurídico, tradicional, arcaico, soterrado y a menudo en conflicto con aquél al cual ajustan su vida y costumbres los peruanos de las alturas andinas como Huaychao y Uchuraccay” (Vargas Llosa *et al.* 1983:32) –supuestamente esta ley de la costumbre prevé la pena de muerte por linchamiento contra abigeos, después de juicios públicos.

La segunda respuesta a la pregunta retórica que Vargas Llosa se hace, también se apropia de temas antropológicos favoritos. Reza así: los Iquichanos son un grupo social especial por estar aislados. Pertenecen a una cultura separada, que ha sido objeto de abusos y explotación por siglos. Sus miembros no entienden los asuntos y las complejidades del sector moderno de nuestra sociedad. Así lo dice Vargas Llosa: “Son parte de esa ‘nación cercada’, como la llamó José María Arguedas, compuesta por cientos de miles –acaso millones– de compatriotas, que hablan otra lengua, tienen otras costumbres, y que, en condiciones a veces tan hostiles y solitarias... han conseguido preservar una cultura –acaso arcaica, pero rica y profunda y que entronca con todo nuestro pasado prehispánico– que el Perú oficial ha desdeñado” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36).

En suma, la Comisión concluyó que las matanzas eran resultado de un error que surge de malentendidos culturales, de la tensión psicológica en el calor de una guerra declarada contra su sociedad por los guerrilleros de Sendero Luminoso y provocada por la anuencia de la Policía.

### **¿Encubrimiento o simplificación?**

Debe haber sido fascinante para un escritor asignar la causa de tan horrenda tragedia a un malentendido. Si el contexto no fuese tan morboso, encontraríamos en el lenguaje de Vargas Llosa explicaciones aceptables que contextualizan las circunstancias y a los actores. Sin embargo, muchos críticos y escépticos dijeron que el escritor había logrado una vez más

---

<sup>7</sup> Originalmente reportado en Jorge Basadre, donde se establece el estereotipo de los iquichanos como “...bárbaros residentes entre Huanta y La Mar, descendientes de los pokras, tribus de raza chanca...” (Basadre 1947: 226). La historiadora Cecilia Méndez (2002) indica que el grupo étnico iquichano es un invento de los intelectuales del siglo XIX.

narrar una excelente historia. Para otros, e inclusive para mí, las obras de ficción de Vargas Llosa reflejan mejor la realidad que este informe. Aquí los puntos por los cuales fue criticado el Informe.

### *Hechos*

Después de las investigaciones de la Comisión, y por un lapso de más o menos tres años, la prensa peruana se abocó al juego detectivesco de buscar nuevos hechos que desvirtuaran los argumentos del Informe Vargas Llosa. Periodistas y comentaristas de televisión ávidamente propugnaban explicaciones alternativas y buscaban contradicciones con los hechos conocidos, para apoyar otras teorías con igual sensacionalismo y morbo tales como las que en los Estados Unidos los medios de comunicación y la Comisión Warren, trataron de explicar los hechos del asesinato del Presidente John F. Kennedy y Lee Harvey Oswald. A pesar de que a la Comisión de Vargas Llosa sólo se le proporcionaron algunas de las fotografías del periodista Willi Reto, otras “aparecieron” después, y estas últimas alteraron algunas de las aseveraciones iniciales de la Comisión. Sin embargo, hasta hoy no han aparecido nuevos hechos que significativamente puedan alterar la lógica de la historia contada por Vargas Llosa y su Comisión. Ha habido, sin embargo, numerosas muertes y desapariciones de testigos, lo que lleva a sospechar que evidencia potencialmente incriminadora pudo haber sido eliminada. Cualquier testigo que se hubiese atrevido a declarar, corría el riesgo de muerte segura. Tampoco ha habido conversaciones honestas con los policías y militares directamente involucrados, lo que nos deja aún hoy con sospechas de que habría más por saber de lo que la policía y los militares decidieron hacer público.

### *¿Ley consuetudinaria, vigilantismo o guerra?*

Si a los comuneros se les da el privilegio de ejercer sus leyes consuetudinarias, ¿qué debemos hacer cuando los senderistas exigen el mismo derecho revolucionario?

Cuando los senderistas “liberan” comunidades campesinas, ellos llevan a cabo ejecuciones públicas en nombre de la “justicia popular”. A veces ajustician abigeos a quienes ni la acción de los comuneros ni la corrupta justicia oficial han sido capaces de capturar.

Todo esto es, sin embargo, más complejo. Tenemos que distinguir, en primer lugar, las prácticas de la ley consuetudinaria del vigilantismo: es decir, cuando los comuneros se defienden colectivamente de ataques externos. Desde su creación en épocas coloniales, a las comunidades indígenas se les ha otorgado cierta autonomía para manejar sus asuntos administrativos y judiciales. Hay en cada comunidad una jerarquía de autoridades elegidas y nombradas; algunas oficialmente reconocidas y otras no, como los *varayoc*, presidentes, comisionados, agentes municipales, tenientes gobernadores, etc., que regulan muchos aspectos de la vida judicial en las comunidades<sup>8</sup>.

Pero la ley peruana es muy estricta en su insistencia de que las autoridades comunales sólo traten casos menores, y los comuneros conocen esta restricción a su autonomía<sup>9</sup>. Los casos de homicidio deben ser referidos a las autoridades superiores. Sabemos que los comuneros conversaron con los periodistas en Uchuraccay, pero no fueron sometidos a ningún proceso de acusación, ni encontrados culpables. Más bien las fotos muestran que fueron víctimas de un ataque sorpresivo. De modo que la apelación que hace la Comisión Vargas Llosa a la ley consuetudinaria carece de validez. Los comuneros de Uchuraccay dicen haber hecho juicios populares contra personas a quienes ellos acusaron de ser terroristas, antes

<sup>8</sup> Ver Pásara (1983, 1984), cuyo estudio de los Jueces de Paz no letrados y su relación con las Cortes Superiores así como la aplicación de los códigos legales es importante.

<sup>9</sup> Como lo anotan Ossio y Fuenzalida (1983: 73) en su contribución al Informe de la Comisión.

y después de los sucesos de los periodistas; y los acusados han tenido oportunidad de defenderse de los cargos que les hicieran. En cambio, a los periodistas se les trató de manera diferente.

Sin embargo, el argumento de autodefensa (“... que en esta lucha por la supervivencia todo vale...”) ya mencionado tiene mayor validez. Las comunidades indígenas se defienden colectivamente de ataques externos. Hay casos de batallas entre comunidades rivales motivadas por disputas sobre la demarcación de linderos y a veces corre sangre<sup>10</sup>. Estas acciones de violencia se basan en la toma de decisiones colectivas, la completa participación de todos los miembros de la comunidad y los esfuerzos muchas veces inútiles de evitar que las autoridades ejerzan represalias judiciales sobre individuos expresamente seleccionados. Este tipo de acciones colectivas han sido utilizadas eficazmente por los comuneros en ocupaciones de tierras y levantamientos contra autoridades y hacendados abusivos. Tanto los comuneros como la nación saben que estas acciones son ilegales, pero ciertos círculos de intelectuales, ocasionalmente les dan la razón moral y la justificación histórica como el último recurso contra la explotación y el abuso. La historia peruana está repleta de rebeliones indígenas que fueron salvajemente reprimidas (Kapsoli 1987, O’Phelan 1988, Stern 1987).

Estas rebeliones son estudiadas con esmero por los historiadores, celebradas por los escritores y glorificadas en la cultura popular. El derecho “moral” de defenderse es una de las tantas armas que los débiles (Scott 1986) esgrimen y manipulan, y lo conocemos con el término popular de “hacerse justicia”. Hacerse justicia o defenderse es, sin embargo, una acción moral o política. No tiene que ver con algún aspecto jurídico de la fuerza de la ley nacional ni de la ley consuetudinaria.

Entre estos dos extremos, el tratamiento que los comuneros dicen dar a los abigeos es ambiguo y remite a aspectos de ambos. Primordialmente porque el abigeato tiende a ocurrir más allá de las fronteras de una comunidad y porque es más difícil de controlar. Los comuneros a veces tratan muy severamente a los ladrones de ganado que logran atrapar. Y colectivamente han defendido el derecho de hacerlo cuando todos los otros intentos de colocar a los abigeos bajo el fuero judicial han fallado, como en el famoso caso de Huayanay<sup>11</sup>. Además, como lo demuestran Poole (1988a y 1988b) y Orlove (1980, 1990), este “derecho” ha sido frecuentemente manipulado por grupos armados, promovido por terratenientes, gangsters y caciques rurales para fines propios y para apuntalar sus bases de poder de amedrentamiento. Los comuneros han justificado sus “rondas” en base a la lucha contra el abigeato y también se han aprovechado del abigeato sistemático para debilitar a los hacendados, a sus enemigos y a comunidades rivales. La organización colectiva contra el abigeato poco a poco se ha transformado en la base de grupos de defensa anti-senderista. Comenzaron en el departamento de Cajamarca y poco a poco se han difundido por toda la sierra (Taylor 1983, Brandt 1987, Starn 1999).

Existe la posibilidad de que los comuneros de Uchuraccay o la misma Comisión Vargas Llosa buscaron equiparar el ataque contra los afuerinos con el supuesto tratamiento contra abigeos por parte de los comuneros. Así, el Informe dice “..., en la reunión de cabildo

<sup>10</sup> En algunas áreas de los Andes, estos encuentros forman parte de la vida ritual. Los *tinkuys* se consideran exitosos si hay heridos y corre sangre (Platt 1980, 1986, Poole 1984). Véase también Remy (1991), quien critica el excesivo sensacionalismo y la “esencialización” antropológica al describir estas costumbres.

<sup>11</sup> Un caso notorio durante el régimen de Velasco. Como apareció publicado en los periódicos, los comuneros de Huayanay (en el Departamento de Huancavelica) habían matado colectivamente a un abusivo ex-mayordomo. Luego firmaron un documento que señalaba que habían tomado la justicia por sus propias manos y entregaron el cuerpo a las autoridades. El drama de una historia en que honestos comuneros terminan quitándole la vida a un abusivo mayordomo, quien dos veces había comprado su libertad de la cárcel, convenció a la opinión pública y al Juez en absolver a los comuneros de su acto de justicia informal. Sin embargo, las investigaciones del Dr. de Trazegnies (1977, 1978) revelaron que la matanza tuvo lugar como parte de una larga pelea entre dos familias extensas. Los que victimaron al mayordomo habían presionado a aquellos comuneros no comprometidos con la matanza a firmar un acta que afirmaba que colectivamente la comunidad lo había matado por abusos cometidos.

abierto con la Comisión, designaron siempre con el apelativo de ‘terrorista sua’ (terrorista ladrón)” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 34). Esta explicación parece ser demasiado tramada.

Por otro lado, el *Informe* afirma que los iquichanos decidieron colectivamente dar batalla a los Senderistas, y procedieron a emboscar, golpear, linchar y ejecutar a personas que identificaron como miembros de Sendero Luminoso. Por cuenta del mismo Vargas Llosa, los iquichanos afirman haber dado muerte a 25 personas antes del incidente con los periodistas. Esta es la posición de los comuneros, y la Comisión Vargas Llosa apoya esta visión. El jurista Dr. Fernando de Trazegnies, tan enamorado del lenguaje antropológico, dice: “Los comuneros de Uchuraccay manifestaron a la Comisión ser partidarios de Belaúnde y del Gobierno... Eran más bien declaraciones de una tribu o nación que decide ratificar su alianza con otra nación o tribu que se encuentra envuelta en una guerra. De ahí que ellos espontáneamente sientan que tienen la obligación para con su aliado ‘Señor Gobierno’ de capturar a los enemigos de éste y de neutralizarlos, por los métodos y usando las estrategias tribales” (de Trazegnies 1983: 145).

En el informe de la Comisión se usan las tres argumentaciones. Cada una de ellas excluye a la otra, y cada una tiene diferentes consecuencias legales o morales sobre la culpabilidad o la inocencia de los comuneros.

### *Omisiones*

Una relectura del Informe y las críticas que provocó, deja claro que hay una serie de cabos sueltos. Por ejemplo, hasta donde yo sé, nunca se investigaron las 25 muertes de “terroristas” que los comuneros de Uchuraccay y las demás comunidades iquichanas supuestamente perpetraron. ¿Quiénes fueron las víctimas? ¿De dónde eran? ¿Cómo y con el apoyo de quién fueron capturados? ¿Cómo fueron sentenciados y ejecutados? ¿Por qué se hizo tanto esfuerzo para esclarecer las circunstancias de la muerte de ocho periodistas y no preguntarse lo mismo sobre la muerte de otras veinticinco personas, supuestamente asesinadas en circunstancias similares, por la misma gente y en un contexto semejante?

Para muchos del espectro izquierdista, hay fallas en el informe de Vargas Llosa, por no investigar más a fondo las posibilidades de una participación más comprometida e incriminadora de las fuerzas policiales y militares, o de operaciones secretas de las mismas. Para ellos, la coincidencia de un incremento de violencia comunera contra los “terroristas” y el hecho que se haya establecido un nuevo comando militar en Ayacucho con poderes especiales, era altamente indicativo de un cambio de tácticas militares. A pesar de que la Comisión encuentra culpa en la Policía y sus métodos, el lenguaje con el que lo hace tiende a suavizarla. Se citan factores mitigantes, como por ejemplo, la falta de experiencia del cuerpo policial en ese campo de acción, su ineficiencia y el desconocimiento de las costumbres de la gente. Otro ángulo nunca fue explorado. Si hubiese habido mayor presencia policial en Uchuraccay el día que llegaron los periodistas, su muerte podría quizá haber sido evitada.

Hay una paradoja en cómo la izquierda –a menudo víctima de persecución policial– está más dispuesta a asignar a las fuerzas policiales capacidades increíbles. Es más probable que las fuerzas policiales eran en esa época, y continúan hoy siéndolo, más “subdesarrolladas” que lo que sus críticos están dispuestos a creer. Por ejemplo, Gorriti (1990: 80-93) cuenta que las fuerzas policiales de la Seguridad Nacional habían informado correctamente a las autoridades de Lima sobre las actividades de Sendero Luminoso, pero nadie les dio importancia. Peor aún, los archivos desaparecieron cuando el gobierno de Fernando Belaúnde asumió el poder. Las percepciones de la ineficiencia inicial del cuerpo policial habían llevado al gobierno de Belaúnde a confiar en las fuerzas militares, para que ellas se hicieran cargo de las actividades contrainsurgentes, y éstas recién se estaban estableciendo en Ayacucho. Calificar a las tácticas antisubversivas de “subdesarrolladas” implica sin embargo describir



también dentro de este cuadro de “subdesarrollo” la preferencia que estos cuerpos organizados tienen por el abuso, la tortura y el maltrato agresivo contra la población civil, a la que debe supuestamente proteger<sup>12</sup>. Las tácticas antiterroristas de los militares incluyen enseñanzas de campañas de contrainsurgencia propiciadas por los Estados Unidos y aplicadas en otros lugares de América Latina, que masivamente victiman y aterrorizan a la población civil no comprometida. La persecución arbitraria es persecución arbitraria, sea ésta llevada a cabo en Perú, Guatemala, Salvador, Chile o Argentina.

### *Incredulidad*

Pero la mayor crítica al Informe se centró en la parte antropológica. Los críticos exclamaron atónitos “¡Pero los comuneros no son así!”. En la imagen nacional de algunos intelectuales, los comuneros no podían ser ni tan violentos, ni tan ignorantes, ni tan ingenuos como los pinta el informe. Muy emblemático de este debate fue la frase suelta del General Noel, que muy probablemente los comuneros de Uchuraccay habían confundido las cámaras fotográficas de los periodistas con armas de fuego. Esta declaración enfureció a los críticos y Vargas Llosa intentó responderla en su Informe. Se pregunta el autor: “¿Están en condiciones los comuneros de Uchuraccay de identificar una cámara fotográfica y saber para qué sirve? Algunos de ellos, por lo menos sin ninguna duda...No es éste el primer caso de una sociedad en la que el primitivismo y el arcaísmo culturales pueden coexistir con el uso de ciertos productos manufacturados modernos” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 23). Meses después de la publicación del Informe, los hechos demostraban claramente que los periodistas hablaron con los comuneros. Dos de ellos hablaban quechua y eran conocidos en la región. Ciertamente ellos podrían haber explicado su misión a los comuneros. Más acertadamente, en una entrevista posterior, Vargas Llosa especuló si las teorías de Mao o las de Mariátegui eran comprensibles a los comuneros de Uchuraccay, y concluye que las exacciones de los Senderistas serían vistas como actos de “pura intromisión y prepotencia” (Vargas Llosa 1991a: 136).

Millones (1983: 97) apuntaba que nosotros no conocíamos el discurso senderista dirigido a los campesinos, ni cómo es que apelaban a sus simpatías. Suponer ignorancia campesina en cuanto a los debates ideológicos es también simplista. Pastores evangélicos predicaban su visión del mundo y su oposición contra doctrinas católicas y comunistas. Había también reclutamiento activo por parte de federaciones campesinas y trabajo político de los partidos en todo el Departamento de Ayacucho<sup>13</sup>.

Tampoco podían aceptar los críticos que los comuneros por sí solos fuesen capaces de realizar tan execrables mutilaciones, a pesar de las explicaciones antropológicas que los expertos adjuntaron al Informe de la Comisión. Pero sí sabemos que los comuneros han actuado cruelmente contra extraños. Por ejemplo, a los antropólogos canadiense y peruano Lionel Vallée y Salvador Palomino (1973: 12-13), los comuneros de Manchiri en la región de Ayacucho en los años 1960 los amarraron y los tuvieron presos en una habitación toda la noche. Ellos se salvaron ya que Palomino, quien hablaba quechua, escuchó los debates entre los comuneros de cómo es que los iban a matar, y al entender qué es lo que se decía, gritó a sus captores que él entendía todo. Esto hizo vacilar a los comuneros, dándoles a los antropólogos la oportunidad de escapar.

<sup>12</sup> Ver Flores Galindo (1988), en donde hay una denuncia espeluznante sobre las prácticas cotidianas de la policía peruana, aún antes de que el terrorismo provocara el contraterrorismo.

<sup>13</sup> El testimonio de la maestra de Uchuraccay demuestra que últimamente la comunidad había estado sujeta a intensos esfuerzos de prédica evangelista (Ossio y Fuenzalida 1983: 63). Otra descripción de un encuentro con predicadores evangelistas entre los Iquicha se halla en Salcedo (1984: 145). Degregori (1990), Skar (1982, 1997), Berg (1987), y Quintanilla (1982) describen actividades de proselitismo político en las zonas rurales de Ayacucho y Apurímac.

Vallée y Palomino fueron percibidos como *pishtacos* por los comuneros, figuras muy temidas, quienes en la creencia local son gente blanca que capturan a los indígenas y los decapitan para obtener grasa humana para la fundición de buenas campanas, para la venta en el extranjero donde se la necesita para hacer funcionar maquinaria muy compleja (naves espaciales, por ejemplo), o para pagar la deuda externa (Ansión y Sifuentes 1989: 61-105). Tan difundida es esta creencia que ha motivado crímenes verdaderos. En 1969, dos jóvenes fueron capturados por la policía cuando trataban de vender botellas de grasa humana a un comerciante yugoeslavo de Tarma. Los jóvenes confesaron y mostraron a la policía los cuerpos desmembrados de varias pastoras a quienes habían asaltado en la puna, motivados por la creencia que esta actividad criminal era una actividad lucrativa.

El miedo a los *pishtacos* se ha incrementado desde que reina la violencia política en la sierra. En 1987 en un pueblo joven de Ayacucho, formado por refugiados de la guerra, un pobre comerciante huancaíno fue muerto a pedradas por una turba de vecinos enfurecidos que estaban convencidos que él era un *pishtaco* (Degregori 1989: 109-114). En el imaginario popular los *pishtacos* son la quintaesencia del afuerino. Poseen tecnología avanzada con la cual pueden perpetrar sus crímenes, cuyo propósito es convertir la grasa de los indios en ganancias monetarias. Son pues una expresión mitologizada muy coherente de percepciones de violencia perpetrada contra ellos, y contra la cual la única defensa es la furia colectiva para extirparlos (Weismantel 2001).

Quizás para los comuneros de Uchuraccay los periodistas podrían no sólo haber sido representantes de la Policía, del Ejército, o de los guerrilleros, sino también *pishtacos*. Esta explicación alternativa, conocida por los antropólogos de la Comisión (Ossio y Fuenzalida 1983: 70) fue tan sólo vagamente aludida en el Informe. El problema era que si se privilegiaba esta explicación, los críticos la hubiesen ridiculizado, y para quienes los comuneros de Uchuraccay ya aparecían como salvajes, tal explicación los hubiese condenado aún más. Los autores del Informe, y sobre todo sus críticos, son ingenuos cuando califican con virtudes morales y de “humildad” sólo a un segmento de la sociedad peruana, o peor aún, maniqueos, si acusan a sólo un segmento de la sociedad peruana, dividida como ésta por abismos étnicos, de ser los únicos capaces de cometer actos de violencia racional o irracional<sup>14</sup>.

Por cierto, aún antes de los sucesos de Uchuraccay, la violencia colectiva ha sido utilizada por los comuneros en la sierra en circunstancias en las que eran o se percibían amenazados desde afuera, y a veces, esta violencia rebasó aquella estrictamente necesaria para lograr los objetivos propuestos; ya que también ha incluido en algunos casos atrocidades cometidas contra extraños. Hay en estas argumentaciones las dimensiones escondidas de una doble falacia. Un lado ignora actos irracionales de violencia aún cuando el contexto y las circunstancias las explican, aunque no las condenen. La otra cara de esta falacia consiste en mostrar mediante evidencia histórica, actos de crueldad, sanguinarismo y rituales violentos, utilizando la iconografía pre-hispánica, textos históricos, mitos, cuentos y relatos que aseguran ser verídicos, como demostración de la “naturaleza violenta” del indio ya sea como rasgo psicológico o como herencia racial. El grupo étnico que no tenga historias de violencia que tire la primera piedra. La única posición correcta es encarar los hechos de cada caso en su contexto y cuidarse de no ser llevados por la repugnancia etnocéntrica o peor aún ser atraídos morbosamente por ellos.

Tampoco es tan simple contraponer en términos morales la violencia física cometida

<sup>14</sup> El revés de este debate también es maniqueo: presume que solo las fuerzas armadas cometen actos de masacre irracional al sofocar insurgencias. Durante toda la década de la violencia se creía que el número de víctimas causadas por las fuerzas armadas era mayor que las perpetradas por Sendero Luminoso (Amnesty International 1985, 1989). El Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (Perú: Comisión de la verdad y la reconciliación 2004 Anexo 2: 17) desmintió eso mostrando que cuando Sendero entró en repliegue, los senderistas fueron muy crueles con la población y el número de muertos muy alto.

por campesinos o marginados y la “violencia estructural” cometida por “el sistema” contra ellos como justificación de actos de violencia campesina o terrorista. En el Perú, “violencia estructural” se le ha venido a llamar a la pobreza, al abuso despiadado, a la indiferencia, a los actos de discriminación, al racismo, a la arbitrariedad y/o a la indiferencia del Estado que impide las acciones potenciales que un individuo pudiese querer tomar. En debates cotidianos, en la televisión, o en casa, la reacción común frente a la indignación contra los actos terroristas ha sido contraponerla con ejemplos de violencia estructural para explicarla. Discusiones de esta naturaleza son estériles pues no llevan a soluciones. Confunden causas con justificaciones morales, y confunden casos de culpabilidad individual con culpa colectiva. La única salida es considerar la violencia estructural como causa de la violencia política, y luego decidir hacer algo para corregir la primera. Ambos tipos de violencia existen – indudablemente– y quizás la una pueda explicar la otra, pero la una no justifica la otra. Desde Uchuraccay poco, muy poco, puede decirse qué se ha hecho para corregir la incidencia de la violencia estructural y con ello haber disminuido las posibilidades de violencia política. La sociedad civil ha dejado, en gran medida, que las fuerzas armadas se encarguen del problema, a pesar de las críticas que sus métodos han provocado repetidamente. El Estado también ha debatido la incidencia de la violencia innumerables veces, pero poco es lo que se puede contar como significativo en cuanto a legislación, actos de reforma, o inclusive en el campo de la política, que responda racionalmente a este tipo de levantamiento armado<sup>15</sup>.

Aún mayor incredulidad produjo entre los críticos del Informe, la unanimidad con la que los comuneros admitieron los hechos. Que los comuneros nunca variaran y que todos se ajustaran a la única versión era, para muchos, demostración de que a ellos los habían intimidado con amenazas. De allí, se razonó, que los comuneros debían estar encubriendo a otros, quienes habían cometido los crímenes. Lo que la oposición al gobierno de Belaúnde quería con más fervor, era una confesión de que había sido la policía o el ejército quienes habían perpetrado las matanzas. Los comuneros han tenido muchas oportunidades para recontar su versión, y tal rectificación hubiese sido recibida con júbilo en muchos sectores de la sociedad. Pero nunca lo hicieron.

Otra posibilidad –que fueron los terroristas de Sendero Luminoso los que obligaron a los comuneros a matar a los periodistas, o que ellos estaban materialmente comprometidos– no ha sido explorada con cuidado. Esta posibilidad no es considerada fecunda. Sendero Luminoso quería toda la publicidad posible para sus actos y matar a aquellos que mejor se la proveerían parece ridículo. Más aún, entre los periodistas estaban representados periódicos que, por lo menos a los comienzos, tenían opiniones menos negativas contra Sendero Luminoso. En retrospectiva, una acción como esa, ya no parece ser tan inverosímil, dado lo que ahora sabemos de ellos, como es que utilizan los asesinatos, las bombas y matanzas para producir *shocks* psicológicos. Si eso era lo que buscaban, ciertamente lograron sus objetivos<sup>16</sup>.

Muchos senderólogos también encuentran que la narración de los eventos en Uchuraccay es poco creíble. Siguiendo las enseñanzas de Mao, a los senderistas se les ha

<sup>15</sup> En 1989 la Comisión Especial del Senado sobre las causas de la Violencia y Alternativas de Pacificación en el Perú, dedicó tres capítulos al estudio de la “violencia estructural” en la sociedad Peruana (**Comisión Especial del Senado 1989**). La Comisión tipifica la violencia estructural como histórica, acumulativa: “... el mismo orden, la legalidad y la organización del poder se convierte en expresiones de una violencia estructural que se acumula, se reproduce y tiende a perpetuarse, impulsando bajo circunstancias concretas a comportamientos de violencia activa en sus diversas manifestaciones” (Comisión Especial del Senado 1990: 34). Dos tendencias generales se dan como causas de violencia estructural. Una es su acumulación gradual dada por discontinuidades históricas, el desplazamiento de la gente, la desintegración, la marginalización, la incomunicación, el autoritarismo, el centralismo y la ausencia de un proyecto nacional. La segunda se encuentra en los patrones generalizados de relaciones sociales entre personas e incluye estatus asimétrico, dominación, racismo y dominación de género (Comisión Especial del Senado 1989:120-130).

<sup>16</sup> Ver Gorriti (1990 –en particular el capítulo 9) para una consideración acerca de cómo el liderazgo senderista enseña y adoctrina a sus militantes en sacarle el provecho máximo a los asesinatos.

enseñado a no antagonizar con el campesinado. Gustavo Gorriti, el más respetado, describe cómo Sendero es muy selectivo y estratégico en sus asesinatos. Ellos tienen que aprender a matar en forma sistemática y despersonalizada, al mismo tiempo que tienen que estar preparados a sacrificar sus propias vidas. Las matanzas deben ser cuidadosamente calibradas para provocar la furia ciega del Estado. Cuánto mayor el exceso de la reacción, más fácil es transferir la culpa al Estado. Por eso sus principales objetivos han sido las obras y los representantes del Estado y sus autoridades (torres de electricidad, puentes, la policía, empleados de gobierno, proyectos de desarrollo, autoridades locales, comerciantes y transportistas, etc.). Se ganan la aceptación inicial de los pueblos con juicios sumarios (populares) de malos comerciantes, maridos adúlteros, explotadores abusivos, a quienes ajustician en las plazas. También intimidan a la población con amenazas de matar a soplones y a colaboradores. Además las tres reglas de Mao y las ocho amonestaciones de cómo debe actuar un revolucionario entre los campesinos eran claramente inculcadas a los cuadros<sup>17</sup>. El patrón de matanzas y de robos que aparecen en el Informe de Vargas Llosa diverge de otras acciones que se sabe habían sido instigadas por Sendero en Ayacucho. Sin embargo, hay que hacer el distingo entre lo que se les enseña a los senderistas y lo que ellos hacen.

Ya hay suficiente evidencia acumulada que los eventos en Uchuraccay coincidieron con una verdadera guerra desencadenada entre los comuneros de las partes altas de la zona y los senderistas, y que en esos días los senderistas y los comuneros estaban cometiendo atrocidades, y este patrón se ha repetido en otras regiones del país (Perú: Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003: 130-31). De modo que el desacato de las reglas de comportamiento de cómo los senderistas debían imponer su autoridad en las comunidades puede muy bien darle razón a los comuneros de Uchuraccay, quienes afirmaron que los terroristas efectivamente estaban matando y robando y haciéndose odiados por los comuneros. Pintar a los senderistas como matones que cometen actos de pillaje también es una parte conveniente de la *agitprop* del gobierno.

### **La autoridad antropológica**

En su novela *El Hablador* (1987) el autor/personaje ficcionalizado de Mario Vargas Llosa traza carreras divergentes entre él y Saúl Zuratas, su amigo desde los días de universitarios en San Marcos. Zuratas escoge la carrera de antropólogo y quizás termina uniéndose a los Machiguengas en la selva peruana. Vargas Llosa llega a ser el escritor, observador y comentarista político que conocemos.

En el transcurso de la novela, Vargas Llosa (el personaje) y Zuratas sostienen un debate sobre el papel que la antropología debe ejercer en la sociedad. En la novela, Zuratas es el idealista que argumenta que a la sociedad Machiguenga se le debe dejar sola, y pierde el debate contra Vargas Llosa, pero es éste último quien siente la inmensa tristeza de la pérdida de la identidad cultural de los Machiguenga y observa con agudeza el producto de pacotilla

<sup>17</sup> “Las ‘Tres Reglas’ son las siguientes en la traducción senderista:

- Obedecer las órdenes en todas las acciones.
- No tomar de las masas ni una sola aguja, ni una sola hebra de hilo.
- Entregar todas las cosas capturadas.

Las ‘Ocho Advertencias’ son:

- Hablar con cortesía.
- Pagar con honradez lo que se compre.
- Devolver todas las cosas solicitadas en préstamo.
- Indemnizar por todo objeto dañado.
- No pegar ni injuriar a la gente.
- No estropear los cultivos.
- No tomarse libertades con las mujeres.
- No maltratar a los prisioneros” (Gorriti 1990: 174).

que la integración a la vida nacional implica para ellos. Un resumen de la posición de Vargas Llosa se halla también en un artículo publicado en inglés en la revista *Harpers* (1990a) y en *Oiga* en el Perú (1990b). Y ésta no es la única vez en la que aparecen antropólogos en las novelas de Vargas Llosa. Construida de forma similar, en la *Historia de Mayta* (1984) el autor/personaje reconstruye la vida de su compañero de colegio Alejandro Mayta, quien se volvió revolucionario. En la novela, uno de los contactos tempranos de Mayta en esos fogosos días de la actividad política semiclandestina era un científico social, Moisés Barbi Leyva, a quien Vargas Llosa entrevista años más tarde en las oficinas de una prestigiosa institución de investigación social para (re)construir la historia de Mayta.

Pero los antropólogos peruanos no son del todo como el ficcionalizado Saúl Zuratas. Desde los años 30, la antropología como nueva disciplina con respetables credenciales científicas había legitimado autoridad al movimiento intelectual indigenista que veía en la regeneración de los indios explotados un futuro para el país. Prominentes indigenistas habían sido antropólogos, tales como Julio C. Tello y Luís E. Valcárcel, quien había sido ministro de educación; el etnólogo, folklorista y novelista José María Arguedas, director del Instituto Nacional de Cultura; y el antropólogo Mario Vázquez, uno de los arquitectos de la Reforma Agraria de 1969. Los colegas pueden identificar instantáneamente a Moisés Barbi Leyva como un prominente científico social de la década de los 60 y 70 con una agenda integracionista.

Estos profesionales estaban en contra de la “preservación” de las culturas nativas. Trabajaban arduamente para lograr nuevas maneras de integrar a los indígenas a la sociedad nacional y a revitalizar los patrones culturales andinos para hacerlos compatibles con un estado-nación moderno. Todos se consideraban progresistas y consideraban que el Estado era el mejor agente para lograrlo. La profesión está también identificada como la más experta en asuntos indígenas. Con el crecimiento de la izquierda en el Perú, para aquellos más identificados con esas corrientes, el discurso antropológico tendería a adquirir orientaciones más marxistas, mientras que las corrientes culturalistas y funcional-estructuralistas se comenzaron a asociar con posiciones políticas de corte más conservador.

Estos elementos son parte importante del trasfondo intelectual del Perú y son necesarios para entender el *Informe de la Comisión*, porque no es excepcional que en un informe como el de Uchuraccay intervengan un prominente escritor y antropólogos, y que se hayan utilizado tantos temas propios de la antropología. El resultado fue un texto antropológico más que un informe que dé cuenta de los hechos. El historiador Pablo Macera (1983) observó que como producto de una Comisión Investigadora, el Informe tenía serias deficiencias: daba pocos nombres de las personas entrevistadas, tampoco consignaba fechas, ni metodología de la investigación que pudieran ayudar a comprender cuáles de los hechos o afirmaciones se podían comprobar o descartar, etc.

La contribución antropológica le dio a la Comisión un aire de legitimidad en cuanto a los asuntos indígenas. Y fue también a los expertos antropólogos a los que se acudió para criticar el Informe. Así el antropólogo Rodrigo Montoya comentó amargamente que era “...un respaldo a las tesis del gobierno”, señalando igualmente: “Para eso se sirve de la antropología como elemento de análisis y decoración” (Montoya 1983: 7 y 1, respectivamente).

Montoya criticó el informe porque el trabajo antropológico no era serio. Luis Lumbreras, ayacuchano, dijo que “Los comuneros de Uchuraccay no confunden a los senderistas con demonios ni tienen miedo de que éstos les quiten un mito de la cabeza. La gente tiene problemas de comida y de linderos... De modo que ha sido un grave error desde el punto de vista científico el haber estudiado su pensamiento y no la realidad social en que viven” (Lumbreras: 1983). Hasta los senderistas tienen sus antropólogos. El segundo en la jerarquía de Sendero, Osman Morote (ahora en la cárcel), era profesor de antropología en la Universidad de Huamanga, y numerosos senderistas encarcelados en los primeros días, eran

estudiantes de antropología.

Lo que me interesa aquí es el discurso antropológico de este texto, ya que, después de todo, no siempre a la antropología se le concede tanta atención y es más raro aún que tenga el apoyo de tan prominente escritor. ¿Por qué es que este discurso fue rechazado por tantos, y considerado de mal gusto por muchos otros?

### *Los dos Perú*

Es al nivel emotivo, que es tan problemático, al que Vargas Llosa apela mediante el discurso antropológico cuando alude a la naturaleza fraccionada de la nación peruana. Cuando el lenguaje antropológico se filtra en un discurso político pernicioso, hay que tener cuidado. Como se citó antes, Vargas Llosa apela al argumento de los “dos Perú” citando como fuente impecable y respetada de la intelectualidad peruana al historiador Jorge Basadre, quién en 1943 fue el primero que utilizó la frase “Perú profundo”<sup>18</sup>.

Veremos que el uso que Vargas Llosa le da al concepto de Basadre es muy diferente a la formulación original del historiador. Preocupado con los problemas de la identidad nacional y la noción de peruanidad entre sus gentes, Basadre distingue entre el Perú legal y el Perú profundo. Para él, la distinción entre los dos Perú es entre el Estado (país legal) y la nación compuesta por su gente (país profundo)<sup>19</sup>. Basadre insiste que la historia del Perú no es sólo la historia del Estado sino también la de la nación. Continúa diciendo que las naciones existen aún cuando no exhiben unidad de raza, territorio, lenguaje e intereses económicos entre sus habitantes. El proceso histórico de forjar una nación es relativamente reciente en el caso del Perú, pero aún así, está presente. Este proceso puede ser caracterizado, fechado y analizado no sólo con las ideas de sus mejores intelectuales sino también en los movimientos populares que surgieron con inmensas esperanzas de lograr transformaciones nacionales. Basadre demuele la creencia popular que esta nación está compuesta por una mayoría de indios. Cita los resultados del censo de 1940 que muestra una constante disminución de indios en comparación con el censo anterior, y niega que hay un abismo cultural que separe a los indios de los mestizos, o a los serranos de los costeños. Resalta el mestizaje como el proceso cultural más importante y da una lista de peruanos ilustres de ancestro indio, mestizo, europeo y asiático que han contribuido activamente al proceso de forjar nación.

La posición de Basadre respecto a esta cuestión ha sido cuestionada (ver por ejemplo Bourricaud 1989, Mörner 1985, Szeminski 1987). Pero es importante recordar que estas ideas fueron formuladas durante la segunda Guerra Mundial, y que formaban parte de su proyecto personal de proveer a través de sus estudios históricos los instrumentos para forjar la nación, tal como él lo expresó fervientemente en uno de sus seminales trabajos tempranos, *Perú Problema y Posibilidad* (1978b). Conciente de su propia habilidad de crear frases aptas que resumen ideas, Basadre remarcó maliciosamente que ese celebrado ensayo suyo era mejor conocido por su título que por su contenido, hasta convertirse en verdadero mito (Basadre 1978b). Este mito atrapó a Vargas Llosa, pues con el correr del tiempo, la frase Perú profundo se ha vuelto muy popular en el mundo académico (siempre con atribución a Basadre) y poco a poco ha llegado a significar las raíces históricas de lo indígena como componente del sentido de nación peruana. En México, Guillermo Bonfil Batalla (1987) adoptó esta frase como título de su último libro que realza la identidad indígena de su país.

Sólo cuando Vargas Llosa se refiere al Estado que conforma parte del “Perú oficial” y

<sup>18</sup> Vargas Llosa *et al.* (1983: 32), Vargas Llosa (1991a: 134). A pesar de ser popular, la frase de Basadre “Perú profundo” es difícil ubicarla en sus voluminosos escritos. La referencia más temprana aparece en un ensayo titulado “1945” (reimpreso en Basadre 1978a: 489). Una discusión muy breve aparece en el colofón de nueve páginas con el título *Colofón* sobre el país profundo en la edición de 1947 de su *La Multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú* (1947).

<sup>19</sup> Basadre (1978a: 489) sigue al historiador y filósofo francés Charles Pegúy al hacer esta distinción.

sólo cuando hace referencias a la distancia entre el Estado y el pueblo es congruente en el uso con la formulación original de Jorge Basadre. Para Basadre, los aspectos profundos del sentido de nación se encuentran en todas sus gentes y sectores de la población. En ninguna parte de sus escritos reserva el término “profundo” para referirse exclusivamente a los aspectos de la cultura indígena, su identidad, o el sentido propio de nación indígena. De hecho, en el colofón agregado años después, lo niega rotundamente: “Por otra parte, ¿dónde está la conciencia nacional indígena? ¿Quién será capaz de acoplar a las ‘nacionalidades’ quechuas y aymaras, a los chancas, huancas y demás razas y sub-razas que existen al mismo tiempo, sin contar a las tribus del Oriente?” (Basadre 1947: 273). En cambio, para Vargas Llosa la sociedad civil de habla hispana y sus oficiales son miembros del “Perú oficial”, mientras que para Basadre todos en la nación encarnan el aspecto profundo de la nacionalidad.

Pero para Vargas Llosa sí hay dos Perú, uno oficial y el otro profundo, separados por una enorme brecha que tiene sus orígenes en la brutal conquista de las poblaciones indígenas y que mediante mecanismos de dominación se las continúa manteniendo separadas del resto de la nación. Los dos Perú están separados en el tiempo y el espacio<sup>20</sup>. Vargas Llosa dijo en una entrevista: “El que haya un país real completamente separado del país oficial es, por supuesto, el gran problema peruano. Que al mismo tiempo vivan en el país hombres que participan del siglo XX y hombres como los comuneros de Uchuraccay y de todas las comunidades iquichanas que viven en el siglo XIX, para no decir en el siglo XVIII. Esa enorme distancia que hay entre los dos Perú está detrás de la tragedia que acabamos de investigar” (Vargas Llosa 1991a: 146).

Establecer polaridades y oposiciones duales se presta, sin embargo, a que existan ambigüedades, múltiples significados y apropiaciones disputables de conceptos. La metáfora de lo “profundo” resulta atractiva a los intelectuales, como por ejemplo en psicoanálisis, en donde se recurre a las profundas corrientes del inconsciente colectivo; o en la antropología cultural, cuando Geertz (1973) se sirve de conceptos tales como “juego profundo”. En la literatura parece existir un consenso relativo al hecho de que un entendimiento profundo de las corrientes que subyacen a las condiciones personales o sociales es precondition para la buena literatura. Incluso más, existen apelaciones más populares del tipo de las realizadas por Alex Haley (1978) cuando deriva la metáfora hacia la botánica y cambia “profundo” por “raíces”, hecho que se ha generalizado en América Latina (existe un grupo musical folklórico en Los Angeles, Estados Unidos, cuyo nombre es *Raíces Peruanas & Inca Peruvian Ensemble*, que capta perfectamente toda esta ambigüedad). Este juego es, sin embargo, peligroso. Conceptualizaciones dualísticas amontonan sin matices las valorizaciones y llevan a la creación de estereotipos. El lenguaje metafórico permite la expresión de prejuicios. Cuando Vargas Llosa usa la metáfora “Perú profundo” se refiere a un Perú indígena.

Para Vargas Llosa el Perú profundo es “arcaico”, “primitivo”, económicamente atrasado, con pocos recursos. Las comunidades de las alturas de Huanta “...representa acaso el conglomerado humano más miserable y desvalido” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36). Perú profundo se define por negativos y por necesidades: “Sin agua” (es decir caños), “sin luz” (es decir, las que se pueden prender y apagar mediante fluido eléctrico), “sin atención médica, sin carreteras que los unen al resto del país...” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36). Las gentes que viven en el Perú profundo están aisladas, mal nutridas (“condenados a sobrevivir con una dieta exigua de habas y papas”), y no pueden leer, ni escribir (en castellano, una lengua que

<sup>20</sup> Esta insistencia continúa a pesar de las repetidas negaciones del supuesto aislamiento que hacen los miembros de la Comisión. Por ejemplo: “...Los campesinos de las alturas de Iquicha tuvieron, hasta 1896 una intensa y consciente participación en la vida política regional y nacional. Su estancamiento, retraimiento y aislamiento no proceden del siglo XVI, sino que comienzan en el siglo XIX y parecen asociados a la decadencia general de la vida económica y social andinas que acompañó a la centralización republicana...” (Ossio y Fuenzalida 1983: 49-50).

ellos no hablan). “...La lucha por la existencia ha sido tradicionalmente algo muy duro, un cotidiano desafío en el que la muerte por hambre, enfermedad, inanición o catástrofe natural acechaba a cada paso [...] sólo las expresiones más odiosas: La explotación del gamonal, las exacciones y engaños del recaudador del tributo o los ramalazos de los motines y las guerras civiles” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36). El Perú profundo no conoce el progreso: “La noción misma de superación o progreso debe ser difícil de concebir o adoptar un contenido patético para comunidades que, desde que sus miembros tienen memoria, no han experimentado mejora alguna en sus condiciones de vida sino, más bien, un prolongado estancamiento con periódicos retrocesos” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36). Aún así el Informe de la Comisión hace notar que Uchuraccay –otrora parte de una hacienda– ha recibido tierras de la Reforma Agraria (Ossio y Fuenzalida 1983: 64).

El contraste es claro. Modernidad, educación, civilización y la existencia de otras leyes y costumbres caracterizan al “otro” Perú, el “oficial” hispanizado y occidentalizado. Todas las valoraciones positivas llenan el compartimiento del Perú oficial; las negativas son las propiedades que se reservan al otro compartimiento. El Perú profundo provoca compasión, compasión que los miembros del Perú oficial deben tener hacia los que están en el Perú profundo. Compasión que es necesaria para neutralizar otro sentimiento negativo que los miembros del Perú profundo –quizás justificadamente– tengan contra los del Perú oficial: el resentimiento. Cuando Vargas Llosa fue preguntado por Alberto Bonilla en una entrevista, sí mencionó aspectos positivos para las culturas indias. Pero estos son sus adjetivos: “hay allí una cultura que ha sido preservada, que puede ser arcaica, pero que ha permitido a esos compatriotas nuestros –primitivos y elementales– sobrevivir en condiciones de una dureza extraordinaria” (Vargas Llosa 1991c: 154).

Esta visión es compartida por algunas facciones de la extrema izquierda y notablemente por Sendero Luminoso. El lenguaje es diferente, pero en su esencia es lo mismo. Condiciones semif feudales de los campesinos, tienen en el lenguaje marxista las mismas connotaciones de distanciamiento en el tiempo y en el espacio, y ambos lenguajes enfatizan la necesidad de evolucionar y progresar para llegar a mejores formas de vida mediante la adopción de formas occidentales y/o socialistas; al mismo tiempo que borran los últimos vestigios de un pasado explotador. En esta visión marxista también todo lo que es tradicional, arcaico, no-capitalista, son aspectos de la cultura andina, más que cualquier otro rasgo que tenga algún contenido o valoración positiva<sup>21</sup>.

El sentimiento de compasión debe provocar la responsabilidad de buscar cerrar la brecha entre los dos Perú. Esto se logra –en estas visiones– a través de la integración, la modernización y la occidentalización. Aquellos que viven en el Perú profundo de Vargas Llosa están condenados en última instancia a desaparecer en nombre del progreso, quieranlo o no: “El precio que deben pagar por esta integración es alto –renunciar a su cultura, su lenguaje, sus creencias, sus tradiciones, sus costumbres y adoptar la cultura de sus antiguos amos” (Vargas Llosa 1990b: 52). Y tanto la derecha como la izquierda están de acuerdo que es necesario aplicar cierto grado de presión o coerción para imponer el cambio a esta gente. Tanto Vargas Llosa como el general Huamán<sup>22</sup> piensan que la brecha se puede cerrar con el proceso de modernización, aplicando proyectos de desarrollo. La convicción de Sendero Luminoso es la misma, pero primero es necesaria la revolución violenta.

<sup>21</sup> Sobre “semifeudalidad” ver Mariátegui (1971), Díaz Martínez (1969), J.C.F. (1988). Sobre las relaciones predominantemente capitalistas ver Montoya (1974, 1980), Claverías *et al.* (s.f.) y Caballero (1980).

<sup>22</sup> El General Adrián Huamán Centeno sustituyó al General Noel Moral en la jefatura del ejército en Ayacucho a la cabeza del Comando Político Militar. Hacia el final de su período, el General Centeno se convirtió en una especie de héroe de los grupos progresistas porque había declarado que la única solución al problema de Sendero era el trabajo de desarrollo. Por sus críticas abiertas al gobierno fue relevado del cargo. Pocos, sin embargo, mencionan que fue bajo el comando de este general que se cometieron los más serios abusos contra los derechos humanos.



Otra lectura de los mismos puntos de vista nos da otra visión. En un artículo aparecido en una revista de los Estados Unidos, el antropólogo norteamericano Orin Starn (1991) acusa a sus colegas en su país de estar tan enamorados en el estudio de “lo andino” que la guerra de Sendero les pasó frente a sus narices sin que se dieran cuenta. Starn asocia la fascinación que los antropólogos norteamericanos tienen por “lo andino” a la misma falacia que Said (1979) ha llamado “Orientalismo”. *Andeanism* (para no decir “Andinismo” que es un deporte) es una representación que retrata a los campesinos contemporáneos de la sierra, como si estuvieran fuera del flujo de la historia (Starn 1991: 64).

Mirado fuera de contexto, Starn parece acusar a sus colegas norteamericanos de aceptar la dicotomía de Vargas Llosa del Perú profundo (indígena) versus el Perú oficial (hispanico), pero invirtiendo los signos. Es decir, que ellos aceptan la dicotomía pero valoran lo andino positivamente, y lo hispano negativamente<sup>23</sup>. La misma crítica que se aplica a Vargas Llosa es aplicable a esta visión “romántica” de la sociedad andina, y Starn la hace muy bien. Estoy de acuerdo. La sociedad y cultura andina no es ni estática, ni aislada, ni tampoco restringida a áreas “remotas”; más bien es un componente “profundamente” entretejido del ropaje nacional. Pero el intento de Starn de demostrar que los antropólogos norteamericanos pecaron de “romanticismo” es fallido.

No es aceptable la lectura sumamente ligera y superficial que Starn hace acerca del papel de la antropología norteamericana sobre los Andes y el Perú<sup>24</sup>. También hay que objetar la manera como Starn selecciona arbitrariamente citas y cómo presenta a los autores, a quienes acusa de cometer los errores de caer bajo la influencia de la representación “andinista”. Por ejemplo, Starn al analizar los trabajos de Billie Jean Isbell (1978, 2005) omite mencionar todo un capítulo de su libro que trata de las experiencias de los migrantes del pueblo de Chuschi a Lima. También omite mencionar el subtítulo (“Dualismo y Reforma Agraria entre los indios Quechua de la Sierra del Perú”) y varios capítulos que tratan sobre las invasiones de tierra, y los conflictos políticos con Vanguardia Revolucionaria del libro del Antropólogo noruego Harald Skar (1982, 1997). Starn sólo cita a Skar cuando este último dice que escogió ese pueblo para estudiar porque era “donde la cultura tradicional Quechua parecía estar más intacta todavía” (Starn: 1991: 69). Como estos ejemplos, el trabajo de Starn está lleno de citas fuera de contexto y tiene la tendencia a distorsionar a los autores a quienes cita, incluido al que escribe estas líneas<sup>25</sup>.

Starn también acusa a los antropólogos norteamericanos de retratar y representar a la cultura Andina como estática. Aquí coincide con la crítica que líneas arriba se hizo contra la posición de Vargas Llosa sobre el arcaísmo. Pero en la vida real, y en las culturas de verdad, las cosas sí cambian, algunas rápidamente, otras más lentamente, y algunas muy lentamente, tal como lo ha propuesto Braudel. Starn critica a Zuidema y Quispe (1973, 1989) porque estos autores hallan semejanzas entre los sueños de una mujer quechua contemporánea y ciertos aspectos de la mitología Inca. Para mí, esto es tan aceptable como lo es observar en las

<sup>23</sup> En el mundo anglosajón, ésta es una tendencia muy antigua, bien reflejada en los escritos históricos de William Prescott (1893, 1955). Desde las guerras entre la Reina Isabel I y Felipe II, las personas de habla inglesa han sido muy prejuiciosas contra las cuestiones hispanas. ¿Qué mejor manera de desacreditar a los españoles hay al describir la brutal conquista y la explotación de los indios durante la colonia? Qué fácil es ver las continuidades de estas prácticas en el Perú contemporáneo. Qué gratificante debe ser poder documentar la supervivencia de las culturas indígenas casi intocadas por lo Ibérico.

<sup>24</sup> Una guía útil que le puede haber encaminado es Osterling y Martínez “Notes for a History of Peruvian Social Anthropology” publicada en *Current Anthropology* (1983). Contiene además comentarios ilustrativos por antropólogos norteamericanos que han trabajado en el Perú. También en el Perú, el auto-análisis ha comenzado. Los volúmenes editados por Rodríguez Pastor (1985) y Luis Soberón (1986) son nada más que la punta del iceberg, ni hablar del ahora absolutamente necesario *No hay País mas Diverso* (Degregori ed. 2000).

<sup>25</sup> Aunque la crítica que se me hace es poco importante, quisiera indicar que todas las prácticas descritas en el libro de Alberti y Mayer (1974) se llevan a cabo actualmente, que son explicadas en términos funcionales y en el contexto de situaciones contemporáneas, y que estos intercambios recíprocos son importantes y muy extendidos.

costumbres contemporáneas de los norteamericanos decorar árboles de pino en la navidad y huevos en las pascuas: viejas costumbres paganas pegadas a tradiciones antiguas judeo-cristianas que han venido cambiando poco a poco, pero que mantienen su vigencia contemporánea. Aquellos “gringos” que decoran sus árboles de navidad están relacionándose con las *mentalités* y hasta *mythologiques* de sus raíces culturales profundas; al mismo tiempo que también pueden invertir en Wall Street sin problemas. Igual es con la cultura Andina. Estoy de acuerdo con Starn que el mundo de los Andes está hecho de grandes quiebres y discontinuidades, pero estoy en desacuerdo con él cuando afirma que no es válido tratar de buscar junto con estas brechas, las continuidades y persistencias. Todo análisis unilateral es sesgado. Y como lo demuestra el caso de Uchuraccay, no es tan fácil dejar de lado el análisis de los patrones culturales andinos sin caer en error.

También es necesario contextualizar esta posición “romántica” de la que Starn acusa a sus colegas con las condiciones políticas de los tiempos contemporáneos. Dados los prejuicios anti-andinos del argumento de los “dos Perú” (del cual la versión de Vargas Llosa no es más que una, en una larga secuencia entre las elites peruanas), nos parecía a nosotros, los que hacíamos trabajo de campo en los años 60 y 70, que era políticamente correcto y válido investigar y representar en nuestros escritos, ejemplos de una cultura andina viviente y que no se trataba “rezagos” de un pasado ya muerto. Billie Jean Isbell analizó el simbolismo de las fiestas de Chuschi, algo que Starn ridiculiza. En su lugar, nos dice, deberíamos haber centrado nuestra atención en el hambre, la explotación y la lucha de los pobres por mejorar sus condiciones. Sin menospreciar esos puntos, debemos anotar que las fiestas continuaron en Chuschi aún cuando el pueblo estaba ocupado por Sendero Luminoso. De hecho este pueblo es simbólicamente importante porque fue allí donde se inició la insurgencia Senderista con la quema de las ánforas en las elecciones presidenciales el 17 de mayo de 1980. Los chuschinos incluso obligaron a los senderistas a bailar con ellos y con eso sentían que habían ganado una gran victoria moral sobre los terroristas (Isbell 1991). Quizás es cierto que los antropólogos “Andinos” hasta cierto punto sobre-enfatizaron lo que querían decir y trazaron las líneas demarcatorias demasiado fuerte. Pero me parece que la experiencia fue valiosa como contrapeso a la ideología nacional peruana prevaleciente.

Pero lo que es más interesante, y esto no es tocado por Starn, es el hecho de que los jóvenes senderistas, quienes participan de la vida tradicional andina y de la experiencia migratoria modernizante, y –quienes pueden entrar y volver a salir del status de indio, mestizo, cholo, limaco con facilidad– rechacen tan profundamente sus propias raíces andinas. ¿Por qué el “Occidentalismo”, el “Evangelismo”, o el “Maoísmo” (para un creciente número de fervientes seguidores del Presidente Gonzalo) son tanto más atractivos para la mayoría de jóvenes hombres y mujeres peruanos que la idealización de la cultura andina? Esto tiene que ser explicado. En Ecuador, Guatemala, Bolivia, México, Irán, Palestina, Europa del Este, en los Estados Unidos y en muchos lugares más, jóvenes revolucionarios han asumido con fanático entusiasmo la defensa de sus identidades étnicas y a través de esos movimientos de revitalización han logrado modificar los términos del discurso hegemónico<sup>26</sup>. No ocurre así con Sendero Luminoso.

Los senderistas vehementemente rechazan la cultura andina. Se refieren a ella como el “nacionalismo mágico quejumbroso”<sup>27</sup>. José María Arguedas, el indigenista peruano más coherente es atacado en el periódico de Sendero en los siguientes términos:

<sup>26</sup> Entre los estudios sobre el emergente movimiento político indianista en América Latina ver Bonfil Batalla (1981), en Ecuador Whitten (1981, 2003), en Bolivia Albó (1987, 1991), en Guatemala Arias (1990) y Smith (1990). En el Perú el movimiento Indio ha tenido poco éxito. Durante los años de la guerra sucia, Salvador Palomino fue elegido su presidente y protestó porque los indios estaban como “sándwich” entre los senderistas y el ejército. Por decir eso, el General Noel lo acusó de ser uno de los que ayudan a la subversión (Noel 1989: 137).

<sup>27</sup> Publicado inicialmente en el periódico senderista *El Diario* (J.C.F. 1988).

[...] el internacionalismo debe luchar contra el nacionalismo mágico-quejumbroso, cuyos troncos folclorizados los hemos tenido y los tenemos en el nacionalismo chauvinista, cuyo promotor era nada menos que aquel escritor quien se regocijaba al declararse “apolítico puro” pero que en plena época de la 2da. Guerra Mundial se ufanaba de su bigotito hitleriano. Su nombre: José María Arguedas, aplicado discípulo y animador en el Perú de la antropología norteamericana.

El contenido de los argumentos arguedianos nos dan a entender que, el “indio” (sic) es el único ser dispuesto a todas las virtudes, pero incapaz de falta alguna; y que, por lo tanto, deberíamos aislarlo y cuidarlo para evitar su contaminación. He aquí la indofilia zorra, inequívoca [...] (J.C.F. El Diario 9-6-88: 12. Citado en Degregori (1990: 206))

¡Otra vez la imagen de Zuratas!

No creo que a los antropólogos interesados en lo andino se les haya pasado la guerra por delante de las narices. En esos años la guerra ideológica se libraba también en las universidades, y jóvenes marxistas nos atacaban por nuestro romanticismo idealizador cuando presentábamos nuestras ponencias. Se imponían el análisis clasista y los modos de producción con vehemencia. La atmósfera era desafiante y agresiva<sup>28</sup>. Pero el por qué nuestra posición no encontró eco entre los jóvenes activistas de esos tiempos sí da mucho que pensar.

Y el último giro en el debate nos lleva al punto de partida. ¿Es que en última instancia el fenómeno senderista es una rebelión indígena más en la historia de nuestra patria? Así lo creen algunos analistas extranjeros. Por ejemplo: “Los objetivos de Sendero en el establecimiento de su ‘Nueva Democracia’ puede sucintamente decirse que consiste en la expulsión del país del hombre blanco y sus aliados mestizos y todo lo que representan, para imponer la sociedad primitiva autárquica y paternalista basada en la agricultura que existía en los tiempos incaicos” (Anderson 1987: 60). Esta es la comparación con Camboya y Pol Pot. Por otro lado, algunos se preguntan si el fenómeno de Sendero constituye la violenta reimposición del poder local por una pequeña minoría de mestizos venidos a menos, quienes buscan restablecer su poder local a punta de fusil. Por ejemplo: “El liderazgo de Sendero siempre ha sido conformado por *mistis* de pueblo arraigado en el sistema señorial andino...” (Degregori 1991: 12, 2011). Creo que un análisis de esta naturaleza tuvo validez en los primeros días de Sendero en Huamanga. Hoy, cuando ya sabemos más sobre el liderazgo PCP-SL nos enteramos que prominentes limeños de clase media también están comprometidos, incluso Sybila Arredondo, la viuda de José María Arguedas; y que Sendero cuenta con grupos de apoyo entre maoístas europeos y estadounidenses, a quienes también se les califica de ser románticos. Un video recientemente capturado muestra a la cúpula de Sendero en confortables ambientes de la clase media alta en Lima. La obsesión de ser guerrillero es típica de la clase media alta y baja urbana, y es prominente en el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru y en los escuadrones de la muerte del Movimiento “Rodrigo Franco”, como lo fue también en los movimientos guerrilleros de 1965 inspirados por la experiencia guevarista (Béjar 1973).

José Luis Rénique (1991, 2003) describe lo que hasta hace poco fue muy traumático para peruanos de clase media urbana: una visita a las prisiones para conversar con los presos senderistas. El contraste entre los pabellones caóticos, sucios y corruptos de los presos comunes y de los narco-traficantes, con los limpios, ordenados y autodisciplinados pabellones de los senderistas era impresionante. Rénique cita lo que cuenta uno de ellos, “Paco”:

<sup>28</sup> Krueger (1980), Lynch *et al.* (1990), y Degregori (1990). *La Historia de Mayta* (Vargas Llosa 1984) y *Conversación en la Catedral* (Vargas Llosa 1969) también cubren el mismo terreno. La ironía con la que el autor caracteriza a los políticos de izquierda es una de las fuentes de diversión o rechazo entre los lectores de Vargas Llosa. Cuando la Universidad de Piura fue capturada por el *Opus Dei*, se prohibió todo debate político. Vargas Llosa aplaudió esta reorganización.

“Nosotros no hemos perdido nuestra condición de soldados en el ejército popular. Aprendemos a discutir, como explicar la línea del partido sin hacer concesiones, como ser claro pero firme, practicamos la beligerancia oral y física” (2003: 20). “Paco”, el amigo de Rénique que dijo esto, había sido izquierdista en los años 70, marihuanero en la época de Woodstock, activista político en los 80, empresario de conciertos de rock, y hasta 1990 fue prisionero en Canto Grande, cantando en unísono con sus compañeros “Todo menos el poder es ilusión”. Rénique también conoció al camarada “Perez... rayando por los treinta años, quien hablaba con fuerte dejo quechua, pero estaba muy al tanto de la línea política del partido y sobre los eventos mundiales. No sabía leer, y para participar en los debates pedía a alguien que lea una y otra vez los documentos para retener cada detalle en su mente” (2003: 19).

Una comparación del perfil sociológico de los sentenciados por crímenes comunes y los sentenciados por delitos de terrorismo en el Juzgado de Lima nos da una idea de quiénes son los soldados de la revolución en el Perú. Chávez de Paz (1989) encuentra que el 76% de los sentenciados por terrorismo provienen de las zonas rurales, y de ellos, el 60%, de las zonas más empobrecidas de la sierra del Perú. Son todos mayormente jóvenes (43% entre las edades de 21 a 25 años), solteros, y con mejores niveles de educación que los criminales comunes. Mientras que los criminales comunes mayormente no han terminado su secundaria (46%), el 30% de los sentenciados por terrorismo han seguido estudios universitarios (24% indican como profesión ser estudiantes). Sólo 2% de los sentenciados comunes tienen algún grado de educación superior, y el 6% resulta ser estudiante. De manera abrumadora los sentenciados por terrorismo declaran ocupaciones que contradicen tajantemente sus logros educativos. El 11% se dedica a la agricultura, el 22% se desempeña como obreros, el 10% se dedica al comercio informal y el 15% está constituido por profesionales técnicos o burocráticos. La mitad de ellos se ganan la vida en categorías de ocupación que generan ingresos bajos y en condiciones de precariedad. En términos económicos hay similitud con los sentenciados comunes. El 44% de estos últimos tiene ocupaciones proletarias, el 11% trabajos informales y el 23% tiene ocupaciones técnicas o son empleados. Los terroristas son en su mayoría jóvenes, altamente móviles tanto geográfica como socialmente, con mejores niveles de educación, provincianos de origen y trabajan en oficios que les proporcionan menos ingresos y más precarios de lo que sus niveles educativos les habían llevado a vislumbrar. Es este segmento social el que mayores tasas de desempleo sufre, y es también el que mayor recorte de ingresos ha vivido en las sucesivas crisis económicas por las que atraviesa el país.

Un alto porcentaje de los sentenciados por terrorismo son mujeres (16%), y de ellas el 50% han pasado por la universidad, en comparación con sólo el 28% de los hombres. Las mujeres tienen papeles prominentes en las organizaciones guerrilleras: dirigen grupos de comando y han planificado asaltos audaces. Se cuenta que María Parado dirigió el asalto a la cárcel de Ayacucho el 7 de marzo de 1982 que liberó a cientos de prisioneros (Andreas 1990: 21). Edith Lagos era comandante senderista cuando fue asesinada por los militares y se ha convertido en heroína popular.

En un libro publicado en los Estados Unidos, Carol Andreas (1985) muestra simpatía por lo que los senderistas dicen hacer por las mujeres. En zonas liberadas, los comandos senderistas deponen a las autoridades y las sustituyen por “Comités Populares”. Andreas dice que “en estos comités las mujeres juegan un papel prominente. En efecto, esto ha significado el derrocamiento de gobiernos dominados por hombres y el establecimiento de estructuras dominadas por mujeres, lo que ha permitido que las mujeres ‘arreglen cuentas’ a su propia manera con los hombres y que organicen la vida en las maneras que ellas juzguen como más equitativas” (Andreas 1990: 21). A Andreas también le parece bien el sistema de justicia de Sendero Luminoso: “Los cuadros locales parecen tener bastante latitud contra quienes llevan a cabo sus ajusticiamientos, a veces con pena de muerte, contra aquellos que son considerados enemigos, espías o traidores del movimiento, incluyendo a hombres acusados de violación. A

muchas mujeres, que quizás tienen cuentas que arreglar contra los hombres, no les parece mal este procedimiento” (Andreas 1990: 27). Aparte de reflejar una agenda muy particular de la autora, será necesario ver si esta propaganda senderista también se lleva a la práctica.

Arreglar cuentas, imponer autoritariamente y proponer soluciones extremas son actitudes que abundan en el pensar de los jóvenes peruanos. Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart (1989) estudiaron las actitudes políticas de jóvenes educandos en secundaria, y encontraron que ellos admiran la mano dura para re-establecer el orden en una nación caótica. En una entrevista con un colegial de 17 años en Puno, éste manifiesta su desacuerdo con los senderistas, pero sin embargo, cree en la necesidad de una revolución “completa” tanto en su colegio como en el país. Se siente frustrado por las huelgas, los días sin clases, el ausentismo de los profesores, el desorden en el salón. Su solución: “Una cosa muy formal y ya no como ahora. Ya no puede permitirse, por ejemplo, a un alumno que ande por las calles en horas de clase. Un guardia debe venir: ‘¿Usted por qué está aquí?’, y si el alumno no tiene una razón, dos días a la comisaría” (Portocarrero y Oliart 1989: 169). Él también ha intentado liderar una huelga para lograr una revolución “completa” en su colegio, con el fin de rehabilitar el laboratorio de química, para así poder estudiar mejor:

Por ejemplo, una completa revolución en el Perú, como el gobierno de Cuba para la superación... Yo digo que no tienen que haber estos ladrones, delincuentes... todos estos vicios que hay... la droga... y al haber una completa revolución, no debe haber terrorismo nada... Todas las fuerzas armadas deben estar en control... Por ejemplo en el departamento de Puno diríamos que va haber una revolución: que vengan los guardias, toditos a controlar casa por casa, no debe quedar ni uno. No tiene que andar nadie en la calle sin su licencia de estar aptos para seguir estudiando y todos los que estén aptos para irse a la selva... entre ricos y pobres no haiga esa diferencia y que todo sea igual: a los ricos ya se sabe que se les van a quitar sus cosas, para que compartan todo. Y los ricos no tienen por qué estar escogiendo comidas. Todos deben comer igual... haciendo su colita, para recibir un mismo plato. Y toditos una misma ropa... (Portocarrero y Oliart 1989: 181-182)

### *Perú superficial*

Supongamos que volvemos a sacudir los elementos que se colocan en estas dicotomías para ver qué es lo que el calidoscopio de metáforas nos puede mostrar para obtener una diferente lectura de la imagen de los dos Perú. Esta vez mezclemos lo andino y lo occidental y olvidemos por un momento las valoraciones positivas o negativas. Utilizando metáforas otra vez, supongamos que las cualidades que entran en lo que se denomina “profundo” tienen más persistencia, mayor permanencia en el tiempo, y de esta manera más “peso”. Lo opuesto de profundo sería pues “superficial”, los elementos que se colocarían en esta categoría, siendo más leves, “flotarían” hacia la superficie<sup>29</sup>.

En este *collage* el Perú profundo sería tanto indio como mestizo. Incluiría resistencia indígena y represión mestiza; y necesariamente habría que agregar los sentimientos de resentimiento y de odio. Tal conceptualización tendría que describir los muchos ciclos de rebelión y represión de la historia peruana como arcaicos, brutales y salvajes. Tanto la modernidad como el subdesarrollo también están profundamente enraizados en el Perú profundo. La brutalidad de la policía y del ejército, las matanzas indiscriminadas, las fosas comunes con las caras y los dedos tan mutilados que es imposible identificar los cuerpos, también pertenecen a la etnografía de la muerte en nuestro país profundo. La capacidad de actuar salvajemente no se limita a matanzas perpetradas por campesinos, sino también debe incluir asesinatos masivos perpetrados contra campesinos por el ejército, la marina, la policía

<sup>29</sup> Hasta el mismo Basadre se dio cuenta de las posibles permutaciones de su formulación original. En *Mentira y factibilidad del Perú* hizo un llamado a que se creasen Asambleas Regionales a fin de elaborar un Plan Nacional que represente al Perú “profundo” y no al Perú “superficial” (Basadre 1978c: 563).

y las huestes senderistas. Reaccionar violentamente hasta ablandar a personas, de tal forma que se vuelvan tan sumisas que pierdan toda semblanza de su propia personalidad. Ello también es parte del Perú profundo, como lo es el imponer la voluntad en comunidades campesinas y pueblos jóvenes, fábricas y colegios, mediante el terror calculado, el sabotaje, el dinamitazo, o el asesinato selectivo. El Perú profundo incluye un sistema judicial kafkiano y a eso lo llama “administración de justicia”, que sistemáticamente empapela y embrolla a monolingües quechua-hablantes en procedimientos surrealistas. El Perú profundo ha creado juntamente con otras naciones de América Latina un nuevo verbo transitivo, *desaparecer* (a alguien), para poder obviar su propio sistema judicial inoperante. Esto es el Perú profundo porque estos comportamientos están hondamente “enraizados” en la cultura de esta nación. Es profundo porque, aparentemente, estas costumbres son difíciles de “erradicar”.

El Perú superficial incluiría entonces los aspectos más débiles en esta sociedad, tales como el pleno ejercicio de la ley, pero no su manipulación. En esta quimérica situación nos podemos imaginar, por ejemplo, un Estado que asegure a todos los ciudadanos el respeto que se merecen, sin distinciones de raza, religión o convicción política. Una sociedad civil que asegure que no existan relaciones económicas expoliadoras y que dé oportunidades de restitución legal para aquellos que han sido damnificados; y el castigo para aquellos que han quebrado la ley. La lista es larga: el derecho de organizarse en defensa de sus propios intereses sin correr el riesgo de ser reprimidos ni destruidos por acciones terroristas; el acceso igualitario a los pocos beneficios que la sociedad puede ofrecer sin discriminaciones ni privilegios; la vigorosa adhesión a los métodos “civilizados” de llegar a consensos e implementarlos y a transar cuando hay desacuerdos sin socavar al otro; la conducción de campañas políticas “limpias” para los que están en el gobierno como también para los que se encuentran en la oposición; la incorporación de aquellos elementos de la cultura hispánica y la cultura andina que alientan a una sociedad civil con una Cultura peruana con “C” mayúscula. Estos son los elementos del Perú superficial. Como orquídeas que tienen raíces aéreas, es fácil extirparlos y sustituirlos por pasiones más profundas y por intereses económicos y políticos de corta duración. Quimérica como sería esta formulación, por lo menos tiene la ventaja de concordar con lo que Basadre propuso al distinguir las diferencias entre el Perú profundo y el Perú legal.

No es necesario ir muy lejos para encontrar los límites entre el Perú superficial y el legal. El Perú profundo se encuentra en todos los lugares, no sólo en áreas remotas como Uchuraccay. Está presente en Lima, como lo demuestra Hernando de Soto en *El otro Sendero* (1986, 1988), su estudio acerca de la manera como el sector informal constantemente reta al Perú oficial/superficial, y que el autor haya escogido ese título también es evidencia del clima que se vivía en el país. Y si no fuese así, los senderistas no podrían ni esconderse con tanta facilidad del país oficial, ni tampoco ponerlo en jaque.

### **Deconstruyendo el calidoscopio**

Como instrumento óptico que es opaco en uno de sus extremos, el calidoscopio es una metáfora singularmente inepta para convencer cuando uno quiere ver las cosas con claridad. Contiene chucherías de vidrio, pedazos de papel coloreado, botones, etc., que se reflejan múltiples veces en los espejos intersectantes y que están montados a lo largo del tubo creando así imágenes que se transforman infinitas veces en patrones simétricos cuando se los mira por el otro extremo. La metáfora del calidoscopio impone una estática recombinación de imágenes en la que los mismos elementos se reflejan una y otra vez, y en la que el dualismo se reproduce dependiendo del número de espejos y el ángulo en el que se cortan. Para tomar la metáfora en serio, es necesario prestar más atención a la posición de los espejos que a las diáfanas imágenes. Su eficacia como metáfora radica en el hecho de que los pocos elementos

que se colocan en la pantalla producen muchas imágenes.

Como tal, el calidoscopio ha sido utilizado como metáfora apta por Billie Jean Isbell para enfatizar que, no importa desde que ángulo se observen las formas de organización social en el pueblo de Chuschi, los modelos tienden a revelar un patrón invariable de simetría y de asimetría que ordenan las formas de pensamiento social y cosmológico: “He utilizado la metáfora ‘una mirada por el calidoscopio andino’ porque en el proceso de mis reflexiones era apropiado al construir una presentación ordenada de mis datos” (Isbell 1978: 11). Los temas que Isbell resalta son: simetría, asimetría y polarización entre los que dominan externamente y la resistencia de los miembros de la comunidad (Isbell 1978: 11). Isbell no sólo presta atención a las vueltas que se le pueden dar al calidoscopio, sino también a sus transformaciones: “Las experiencias de los migrantes (de Chuschi) han sido tales que ellos ya no ven al mundo urbano como extraño y amenazante y lo han redefinido acorde con sus propias experiencias... Su noción del espacio sigue siendo concéntrica y dual, pero en su organización ha sido reacomodada” (Isbell 1978: 188).

En este artículo también he utilizado la metáfora del calidoscopio a fin de mostrar cuántas vueltas se puede dar sobre el mismo asunto, para llegar a la conclusión de que el argumento sobre los dos Perú es estéril. Como se demostró líneas arriba, prestar atención al argumento de los dos Perú crea tantas permutaciones posibles que las categorías duales terminan sin validez. Aunque las metáforas sirven para escribir bien, para dar un buen discurso o para crear excelentes ficciones, en las ciencias sociales son nocivas.

Si en algo sirve, se puede sugerir que otros fenómenos ópticos ayudan a analizar el carácter emblemático de los sucesos que parten de Uchuraccay: la polarización y la condensación. Los eventos significativos se comprimen de tal forma que al final por un proceso mental se crean versiones polarizadas y diametralmente opuestas. Y esto implica que las personas pierdan la perspectiva. El Informe Vargas Llosa contribuyó a que se interpreten los eventos en formas distorsionadas. Los que estaban de acuerdo con el Informe enfatizaban la valentía de los comuneros aunque lamentablemente mal dirigidos, contrastándola con el salvajismo de los senderistas. La visión de la oposición buscó enfocar la atención en el salvajismo de las fuerzas armadas y policiales contra los civiles, y por implicancia dejó un resquicio para tildar las acciones de Sendero como valentía (aunque también errada). El grado de influencia mágica que ejerce esta condensación puede verse cuando, incluso el Presidente del país, Alan García Pérez, en mayo de 1988, arenga en Ayacucho a la juventud aprista al referirse a los Senderistas en los siguientes términos: “mística y entrega.... Esta es gente que merece nuestro respeto y mi personal admiración porque son, quiérase o no, militantes. ‘Fanáticos’ les dicen. Yo creo que tienen mística y es parte de nuestra autocritica, compañeros, saber reconocer que quien, subordinado o no, se entrega a la muerte, entrega la vida, tiene mística”. (Caretas 1988, 1013: 19 y 72). No había lugar para posiciones intermedias.

Por ejemplo, el General Noel veía subversivos comunistas por todos lados, una subversión que necesariamente implicaba perseguir un número no especificado entre los 10.000 egresados de la Universidad San Cristóbal de Humanga. Para él “...un gran número está identificado con los postulados de la doctrina comunista y que son ellos los elementos que al encontrarse atomizados a nivel nacional, regional, departamental y distrital en el territorio peruano, conforman las cúpulas dirigenciales de la subversión...” (Noel 1989: 81). El general ve las acciones de la prensa de oposición como subversión. Para él, ellos son “...los autores intelectuales y materiales del envenenamiento progresivo y la destrucción del país...” (Noel 1989: 21). “Fantasía y odio” es lo que motiva a los periodistas cuando proponen hipótesis alternas sobre Uchuraccay, un odio motivado “...por los complejos que exhiben sus gestos contra hombres e instituciones que sólo aportan sacrificio, dignidad y deseo ferviente por la estabilidad social, económica y política del país”. (Noel 1989: 101). Y es un odio que él

hace recíproco con gran facilidad. José María Salcedo, director de *El Diario* también recuerda que: "...se había trazado una línea divisoria: el gobierno y la oposición. Manejar la hipótesis de la exclusiva responsabilidad de los campesinos era una forma de exculpar al régimen. Cuestionarla, una manera de incriminarlo" (Salcedo 1984: 178). Hechos objetivos y testigos desaparecieron, la persona de Vargas Llosa, el informe de la Comisión, las vidas de los comuneros de Uchuraccay, el dolor de las madres y de los parientes de periodistas, de policías y de soldados muertos, todo esto y mucho más, se utilizó como piezas en un sórdido juego por el poder.

Años después de los eventos de Uchuraccay el análisis sobre Sendero Luminoso continúa plagado de problemas de polarización. Poole y Rénique (1991) critican severamente los puntos de vista de los senderólogos en los Estados Unidos. Dicen los autores que el uso de "ese modelo mecánico y universalizante omite cualquier 'área gris' entre los polos esencializados de violencia y democracia.... Democracia/legitimidad y violencia/ilegitimidad, terminan igualados absolutamente con las oposiciones de centro-periferia, español-indio, urbano-rural. Según esta álgebra, mientras que el Perú continúe dividido entre 'indios' y 'españoles', entre lo 'tradicional' y lo 'moderno', la nación nunca llegará a conformarse en un 'Estado legítimo'" (Falta el año de la cita y los números de página traducción del autor). A pesar de que los espejos del calidoscopio se salpiquen con sangre ¿por qué insistimos en continuar usándolo para seguir mirando?

### **Farsa judicial y crítica popular**

Después del furor que engendró el Informe de la Comisión Vargas Llosa, comenzaron los procesos judiciales en Ayacucho para señalar a los culpables y dictaminar la sentencia de aquellos responsables de la muerte de los ocho periodistas. Las investigaciones preliminares fueron encomendadas al Fiscal Juan Flores. Estas demoraron más de un año, durante el cual reinó el sensacionalismo. Se organizaron manifestaciones masivas en Lima demandando mayor celeridad en los procesos y había acusaciones de que se estaban demorando las cosas a propósito. Se continuó debatiendo el caso más en los periódicos que en las cortes. Altos jefes militares, periodistas y testigos ignoraban las órdenes del Fiscal de comparecer y declarar. Al Fiscal Flores se le negaron facilidades para viajar a Uchuraccay para hacer indagaciones. Y el ejército, altas autoridades judiciales y la prensa "soltaban" trozos de información (como las fotos "recientemente descubiertas" del reportero gráfico Willy Reto) de acuerdo a conveniencias políticas más que en respuesta a órdenes judiciales.

Hacia finales de 1984 se inició el juicio formal contra tres comuneros de Uchuraccay – Dionisio Morales (presidente de la comunidad), Simeón Aucatoma y Mario Ccasani– bajo la presidencia del juez Hermenegildo Ventura Huayhua. El juicio se demoraba muchos meses sin que se produzcan revelaciones significativas. El General Noel rehusó presentarse, y los testigos de los eventos de Uchuraccay habían sido asesinados o desaparecieron del mapa. Nunca se supo quienes habían perpetrado estos asesinatos. La opinión pública está dividida entre quienes asignan responsabilidad de estas muertes a los militares para encubrir hechos que hubiesen preferido mantener en secreto, o si estas muertes fueron perpetradas por represalia senderista. Ninguna de estas muertes fue seriamente investigada. Aquellos que creen que fueron los militares que estaban comprometidos con los sucesos de los periodistas, también creen que fueron los militares los responsables de la desaparición y muerte de los testigos. La violencia terrorista y antiterrorista en el departamento de Ayacucho había llegado a niveles sin precedentes, enterrando el caso de los periodistas muertos en una montaña de occisos. Pero para preservar las formas democráticas el proceso judicial tenía que seguir.

Los únicos buenos ciudadanos que aceptaron comparecer ante la corte del juez Ventura fueron los miembros de la Comisión, Mario Vargas Llosa y Mario Castro Arenas. La



confrontación entre Mario Vargas Llosa y el juez Hermenegildo Ventura Huayhua tuvo lugar en noviembre de 1984. Vargas Llosa se presentó elegantemente vestido en un traje beige. Frente a un enorme crucifijo, Vargas Llosa estuvo parado durante todas las horas de su inquisitorio frente al juez. Allí se le sometió a un severo, duro y muy agresivo interrogatorio por parte del juez y los vocales. Durante la noche se le mantuvo incomunicado; un soldado armado fue apostado en la puerta de su habitación del Hotel de Turistas. Muchas de las preguntas y afirmaciones del juez fueron ofensivas e insultantes a la persona de Vargas Llosa (Caretas 1984a, 1985). Abundaron las alusiones no muy sutiles de que el autor había lucrado con su versión de los eventos publicada en la sección dominical del *New York Times*, de que había usado sus dones de escritor para servir a las necesidades del gobierno de Belaúnde de encubrir los hechos, y que las acciones de la Comisión habían subvertido las capacidades del Poder Judicial de llevar adelante un juicio imparcial. Uno de los fiscales le preguntó a Vargas Llosa “Cuando Usted se refiere a la verdad absoluta, ¿se refiere al Perú occidental o al Perú oriental?”. Después de escuchar la respuesta de Vargas Llosa le increpa: “Usted avala al Perú occidental...” (Caretas 1984b: 21-23).

La reacción de la prensa ante el tratamiento ofensivo de Vargas Llosa fue inmediata. La revista *Caretas* (1984b) sacó una durísima condena al juez Ventura Huayhua y su Corte. El pueblo, en cambio, celebró la manera cómo el juez Ventura Huayhua le había bajado las ínfulas al aristocrático Vargas Llosa. En cantinas, en taxis, en los centros de trabajo y por todos lados la gente gozaba de cómo el juez se había apuntado unos cuantos goles y desinflado la compostura del elegante escritor. La popularidad de Hermenegildo Ventura Huayhua era inmensa. Los serranos en especial gozaron la incomodidad que uno de sus paisanos había provocado en tan distinguido limeño<sup>30</sup>.

La prensa limeña, sin embargo, se abocó a una campaña igualmente sucia de dañar el prestigio del juez Ventura Huayhua. Escarbaron en sus humildes antecedentes provincianos, fueron despechosos de su afiliación con los niveles bajos del partido Aprista, cruelmente ridiculizaron sus ambiciones literarias y subrayaron todos los errores gramaticales que encontraban al transcribir partes especialmente escogidas del testimonio oral. Nada de eso, sin embargo, disminuyó la popularidad del juez. Alegremente concedía entrevistas a periodistas izquierdistas e internacionales, revelando su veredicto antes de que concluyeran los procedimientos. Decía que sus propias investigaciones muy pronto revelarían evidencia importante que modificaría las posiciones de la Comisión. Nada de eso ocurrió. Más bien, algunos meses más tarde se anuló el proceso, y el juez Ventura Huayhua fue destituido del caso, y volvió a sumergirse en la oscuridad de la vida provinciana de la que con tanto esfuerzo había tratado de sobreponerse.

En mayo de 1987 entrevisté al juez Ventura en el Hostal Santa Rosa de la ciudad de Ayacucho. El Hostal Santa Rosa es un hotel de segunda clase donde también se habían alojado los periodistas asesinados, así como también representantes de las fuerzas de seguridad, funcionarios del Estado, antropólogos, agentes viajeros y, se dice también, senderistas. Es una casona vieja convertida en hotel con patios interiores y cuartos adyacentes. El juez me recibió en sala principal del hostal. Esta habitación, con sus mamparas de vidrio, sus paredes de yeso pintadas en color crema, pisos de madera remojadas con kerosene, y con los sofás cubiertos de plástico, era la misma en la cual los periodistas habían planificado su viaje a Huaychao. Nacido en 1930 en Acobamba, Huancavelica, el Dr. Hermenegildo Ventura

<sup>30</sup> El Juez Ventura Huayhua había expuesto una debilidad de Vargas Llosa que sería explotada durante la campaña política del autor en 1990. Esta debilidad le costó la presidencia (ver Degregori y Grompone 1991). Durante la campaña electoral, las viudas y madres de los periodistas estuvieron sentadas en primera fila, invitados por el candidato Alberto Fujimori durante el debate televisado entre los dos candidatos. Una de ellas, sin embargo, se declaró a favor de Vargas Llosa, lo que provocó que un periódico la acusara de ser “traidora de su clase” (Vargas Llosa 1993a: 580-1).

Huayhua es soltero y sufre de dolores de huesos, los que trata con dietas muy estrictas y remedios caseros recomendados por curanderas y curiosas locales.

Me interesaba saber por qué el juez había escogido el camino de popularidad instantánea al mofarse mordazmente de una personalidad famosa en vez de cubrirse de gloria perdurable si hubiese conducido un juicio ejemplar. El juez lo tenía todo. Podía haber intentado falsificar los resultados de la Comisión de Vargas Llosa, y si eso resultaba imposible, si investigaba más a fondo la complicidad policial o militar en los eventos su popularidad nacional hubiese sido incomparable. Había tantos aspectos que quedaron oscuros y que él hubiese podido esclarecer. Aún si su fallo hubiese encontrado circunstancias atenuantes que exoneraban a los tres acusados de Uchuraccay, su actuación hubiese sido apreciada. En vez de esto, el juez decidió irse a pique y antes de ahogarse vivir un breve momento de gloria popular. ¿Por qué?

La revista *Caretas* (1984b, 1985) interpretó en estos actos oscuras maniobras del partido Aprista que buscaba avergonzar al gobierno. En defensa del juez Ventura Huayhua, la revista *Quehacer* insinuó que había dificultades y obstruccionismo oficial en el proceso, e incluso hizo una referencia velada a que el poder judicial en Ayacucho tendría que cuidarse de las posibles reacciones de Sendero Luminoso (Rubio Correa 1984). En nuestra conversación el juez comparaba los pocos recursos con los que él contaba, con los helicópteros, facilidades y expertos puestos a disposición de la Comisión Vargas Llosa en su investigación. ¿Había obstruccionismo como el juez me lo quería hacer creer, o simplemente incompetencia? Expertos legales en el bando de Vargas Llosa se deleitaban en indicar una serie de defectos de procedimientos en la conducción del juicio. Pero también es necesario recordar que testigos clave, tales como el General Noel y el Capitán de la Policía que llegó primero a Uchuraccay, nunca se presentaron en la Corte del juez Ventura Huayhua.

El juez Ventura es un intelectual de provincia muy excéntrico. El cuento que me narró, era por cierto muy extraño y demoró más de tres horas en contármelo. Es que, igual que Mark Lane (el abogado que todavía cree en la inocencia de Lee Oswald), todo el argumento tenía que ser armado con una serie de supuestos circunstanciales. En esencia lo que dijo era que los periodistas habían sido tentados de salir de Ayacucho por miembros de Sendero Luminoso (algunos de los cuales se alojaban en el mismo Hostal Santa Rosa) bajo el pretexto de que les iban a enseñar algo muy importante. Para poder salir de Ayacucho sin despertar sospecha, los periodistas dijeron que iban a Huaychao para investigar las matanzas de los senderistas<sup>31</sup>. Una vez que salieron de la ciudad, los periodistas se encontraron con los senderistas quienes les mostraron “ese algo” que era tan tremendo, tan espantoso y tan dañino para el gobierno, que el ejército que se dio cuenta, y no tuvo más opción que matar a los periodistas y luego achacar los cuerpos y la culpa sobre los comuneros de Uchuraccay. Si “ese algo” se hubiese llegado a conocer públicamente, caía el gobierno de Belaúnde. El juez Ventura Huayhua no podía por supuesto saber qué es lo que los periodistas vieron, pero él supuso que seguramente eran unas instalaciones supertecnificadas puestas allí bajo auspicios de los Estados Unidos. ¡La nave de Darth Vader había aterrizado en las punas de Ayacucho! El juez Ventura Huayhua ha relatado varias versiones de esta historia a corresponsales extranjeros. En ellas el inmenso secreto resulta ser: “...‘Centros de tortura de la Infantería de Marina’, ‘Centros de Comunicaciones’ (sic) o ‘Testimonios sobre el adoctrinamiento a que estaban siendo sometidos los campesinos para que eliminaran a todo sospechoso de colaborar con los guerrilleros’” (Vargas Llosa 1991b: 221).

Lo que también era aparente durante la entrevista era el profundo resentimiento que el juez tenía contra la persona de Vargas Llosa, el escritor. Quizás, en última instancia, era la frustración del intelectual de provincia, impotente de convertir sus ficciones en historias creíbles, que envidiaba al otro cuentista sus éxitos. Isbell (1991) observa, que entre los

<sup>31</sup> El General Noel también cree en esta historia (Noel 1989: 56, 62y 92).

campesinos, los eventos de esta guerra son instantáneamente convertidos en una “mitohistoria” que tiene sentido en el contexto local, y esto también puede ser verdad para las versiones del juez y todas las otras versiones del incidente de Uchuraccay.

Hubo un tercer juicio de los comuneros de Uchuraccay. Fue conducido muy calladamente en Lima en 1986. Los mismos tres acusados fueron encontrados culpables por el mero hecho de ser miembros de la comunidad. Durante todos los procedimientos ellos esencialmente se mantuvieron silenciosos. Igual que en la Corte de Ventura Huayhua (de Trazegnies 1984), los acusados contestaban las preguntas pero frecuentemente se contradecían y ajustaban sus testimonios a lo que ellos pensaban que sus inquisidores quisieran que dijese. Los tres comuneros fueron sentenciados con diez, ocho y seis años de prisión en Marzo de 1987. Al General Noel se le obligó a comparecer. Llegó a Lima expresamente desde Washington donde desempeñaba el cargo de Agregado Militar en la Embajada peruana. Su testimonio tampoco agregó nada nuevo. El fallo judicial que sentenciaba a los tres comuneros también obligó a la fiscalía de Huanta a abrir instrucción contra el General Noel y siete oficiales militares, acusándolos de ser los autores intelectuales de los asesinatos y de obstruir los procesos judiciales.

En Julio de 1989, dos comuneros de Uchuraccay fueron amnistiados por el Presidente Alan García como parte del programa de amnistía presidencial que se acostumbra en fiestas patrias. El comunero más anciano, Simeón Aucatoma había muerto de tuberculosis en la cárcel<sup>32</sup>.

### Voces Austentes

Con todo el furor, el debate, la publicidad, las opiniones y las réplicas, la voz propia de los comuneros de Uchuraccay no se ha escuchado una sola vez. Sus puntos de vista siempre fueron mediatizados por traductores, intérpretes y expertos. A pesar de que el testimonio que los comuneros dieron en Uchuraccay a los miembros de la Comisión ha sido cuidadosamente grabado, transcrito y traducido, ni una sola oración completa de este testimonio ha sido reproducida en el informe final. Hay sólo tres palabras de los comuneros que Vargas Llosa cita directamente: “terrorista sua” (terrorista ladrón), “señor gobierno” e “ignorante” y en la única cita de una oración incompleta, no se atribuye quién dijo qué (Vargas Llosa *et al.* 1983: 10).

La autenticidad del testimonio es garantizada por Vargas Llosa. Él dice que los comuneros admitieron las matanzas: “Lo hicieron con naturalidad, sin arrepentimiento, entre intrigados y sorprendidos de que viniera gente desde tan lejos y hubiera tanto alboroto por una cosa así” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 10). No hay manera de evaluar si es que habían voces que disentían, no se citan variaciones que dicen lo mismo de diferentes maneras, y no hay oportunidad para buscar más allá del mensaje mediatizado que se publicó en el informe de la Comisión. La gente de Uchuraccay sólo existe en tercera persona y lo que dice aparece en lenguaje indirecto. Lo peligroso de imputar identidades colectivas a todos los comuneros es demasiado obvio si se considera que la policía y el ejército persistentemente han actuado bajo el supuesto de que si hay una sola pinta anónima pro-Sendero en una pared, entonces todos

<sup>32</sup>Juan Ossio, integrante de la Comisión Varga Llosa, circuló un petitorio que fue publicado como comunicado pagado en un periódico limeño en el que se indicaba que era injusto juzgar a individuos por actos colectivos. También se hizo mención que muchos terroristas habían sido puestos en libertad por el sistema judicial, y aquellos que habían sido sentenciados habían sido condenados a periodos más cortos de prisión que los comuneros de Uchuraccay (Ossio 1983a). Cuando murió Simeón Aucatoma, Ossio publicó una nota periodística con el título “¿Es delito ser Indio en el Perú?” Entre otras cosas dice: “En el contexto nacional la condición de indio de Simeón Aucatoma lo ha llevado, junto con sus compañeros, a convertirse en el chivo expiatorio de una sociedad que por no querer asumir su realidad ha querido lavar su conciencia sancionando al más débil” (Ossio 1983b: 2).

los pobladores son senderistas.

Las circunstancias del careo entre los miembros de la Comisión y los comuneros también fueron extraordinarias. Los miembros de la Comisión llegaron en helicóptero y ordenaron a los comuneros reunirse. Vargas Llosa (asesorado por los antropólogos) distribuyó coca, y así comenzó el interrogatorio. Un grupo de extraños con cámaras, grabadoras y equipo moderno se acucillaron en semicírculo a un lado del corral, los hombres de la comunidad en asamblea al otro. Las mujeres sentadas a la distancia. La policía y el ejército por doquier. Se dice que algunos de ellos habían llegado la noche anterior para asegurar que todo estuviera en orden para los miembros de la Comisión. Aparte de los expertos en lingüística, ninguno de los miembros de la Comisión hablaba quechua. Todo tenía que ser traducido en ambas direcciones.

La unanimidad del testimonio es preocupante y encuentra un precedente histórico literario en la obra de Lope de Vega (1982) “Fuenteovejuna”<sup>33</sup>. Esta misma unanimidad impresionó a más de un participante, no sólo por su semejanza con la trama de la pieza de Lope de Vega, sino también por la teatralidad de la actuación. Como lo anota Millones: “...El encuentro que tuvimos alcanzó las características de pieza dramática en la que las autoridades hacían de apuntadores de un libreto, que aunque fuera algunas veces rebasado por las declaraciones, se constituyó en un marco que explicitara claramente la solidaridad frente al delito cometido y el acuerdo previo de repetir una versión reconocida como conveniente para todos” (Millones 1983: 88).

El testimonio antropológico generalmente se basa en períodos largos de trabajo para permitir ampliar las oportunidades de interacción en diversos contextos con la gente. En este caso, el trabajo de campo duró sólo medio día. Hay más información sobre Uchuraccay proveniente de la maestra de escuela Alejandrina de la Cruz, que de los comuneros. Las transcripciones de la grabación con los comuneros no fueron puestas a disposición del juez Ventura Huayhua hasta después de la comparecencia de Mario Vargas Llosa, y cuando éstas le fueron entregadas, él las descartó (Caretas 1984c)<sup>34</sup>. Durante los dos juicios la actuación de los abogados defensores fue tan inepta y poco interesante que ni la prensa ni yo pudimos encontrar un sólo testimonio, que de alguna manera, pueda ser representativo de la voz de los comuneros de Uchuraccay. Durante los juicios la traducción era unidireccional, del quechua al español, y sólo cuando algún oficial monolingüe en español quería preguntar algo, se traducían a los monolingües quechuahablantes. Los comuneros acusados ni siquiera entendieron los procesos judiciales llevados contra ellos.

Aquí, nuevamente, se manifiestan aspectos del “Perú profundo”. A pesar de ser ciudadanos del país, los comuneros rara vez tienen una voz propia y menos aún personalidad. Ya es tiempo de proveerles con los medios de ejercer su derecho de libre expresión en sus propios términos, no importe cuán antropológicamente legitimados o líricos puedan ser sus intérpretes o mediadores.

En cuanto a Sendero Luminoso, la única referencia a los eventos de Uchuraccay que pude rastrear, fue una nota en un periódico que dijo que el 3 de Junio de 1983, miembros de Sendero Luminoso capturaron la estación de radio de Huanta y transmitieron un mensaje. En

<sup>33</sup>La obra de teatro de Lope de Vega se basa en un incidente histórico. En 1476, la gente de Fuenteovejuna, en España, mató al odiado Fernán Gómez de Guzmán, Comendador de la orden caballerescas de Calatrava, su amo y señor. Fue asesinado por los villanos, según se alega, por el trato brutal que él imponía en la comunidad. Cuando las autoridades reales se presentaron a investigar el incidente, todos los villanos, aún bajo tortura, no dijeron nada más que “Fuenteovejuna lo hizo”. Como resultado ya que no se pudo identificar al individuo culpable, nadie fue sometido a juicio (Hall 1985:11). En el Perú se enseña Fuenteovejuna en los colegios.

<sup>34</sup> Yo tuve la oportunidad de ver una copia de esa transcripción que está en manos del periodista Phillip Bennet del *Boston Globe*. Para que los lectores puedan entenderla mejor, los autores de la Comisión de la Verdad y Reconciliación citaron las partes en quechua de lo que dijeron los comuneros en diálogo con Vargas Llosa. La verdad es que se trata de un documento muy hermético que no se deja analizar ni citar con facilidad.

él, rechazaban el Informe de Vargas Llosa y apoyaban la tesis de que los responsables eran fuerzas para-militares. El mensaje continuó asegurando que Sendero Luminoso se vengará de todos aquellos que habían perpetrado la muerte de varios de sus militantes en Uchuraccay. “Las muertes de los mártires del periodismo no quedarán impunes, sino que los culpables caerán bajo la justicia popular” (DESCO Resumen Semanal 1983: 7). El 3 de abril de 1983, huestes senderistas atacaron al pueblo de Lucanamarca y asesinaron a 80 personas en la plaza del pueblo. El 18 de Julio de 1983, Sendero Luminoso mató a ocho personas en Uchuraccay.

Aunque no dijo nada sobre Uchuraccay, Abimael Guzmán, el líder del Partido Comunista Peruano SL, se expresó sobre los eventos de Lucanamarca en los siguientes términos:

Frente al uso de mesnadas y la acción militar reaccionaria le respondimos contundentemente con una acción: Lucanamarca, ni ellos ni nosotros la olvidamos, claro porque ahí vieron una respuesta que no se imaginaron, ahí fueron aniquilados más de 80, eso es lo real, y lo decimos, ahí hubo exceso... en algunas ocasiones, como en esa, fue la propia Dirección Central la que planificó la acción y dispuso las cosas, así ha sido. Ahí lo principal es que les dimos un golpe contundente y los sofrenamos y entendieron que estaban con otro tipo de combatientes del pueblo, que no éramos los que ellos antes habían combatido, eso es lo que entendieron... (Guzmán, Entrevista 1988: 19)

### **La pregunta de Zavala**

Santiago Zavala es el personaje principal de la novela de Vargas Llosa *Conversación en la Catedral* (1969). En las primeras páginas de la novela, Zavala se pregunta a sí mismo “¿En qué momento se jodió el Perú?”, pregunta que se convierte en *leitmotiv* de la novela en la cual se describe la vida en Lima, las actividades de oficiales corruptos del gobierno junto con la desilusión de Zavala de los asfixiantes años 50. La pregunta de Zavala se ha convertido en una frase popular. En 1990 Carlos Milla Batres editó un libro titulado con la pregunta *¿En qué momento se jodió el Perú?* en el cual distinguidos intelectuales escribieron ensayos que intentaban contestarla (Milla Batres 1990). La mayoría de las respuestas ofrecidas se remontan hasta Francisco Pizarro y el periodo colonial. Los autores mencionan arraigadas actitudes racistas que perduran por siglos y fijan la culpa en el comportamiento irresponsable de las elites como causas principales. ¿Es esta salida una manifestación de un escapismo depresivo hacia el pasado, en momentos en los que el país pasa por la peor crisis económica, política y social de su historia? ¿Es que el echarle la culpa a eventos que ocurrieron en el remoto pasado sería indicativo de la incapacidad de encarar los problemas del país de ahora?

Personalmente, no creo que sea necesario remontarnos siglos para atrás para saber cuándo es que el Perú se jodió. Lo que pasó en Uchuraccay y toda la secuela fácilmente puede demostrar que se trató de uno de esos momentos. La incapacidad de la sociedad peruana de entender el fenómeno senderista y su inhabilidad de confrontarlo en términos realistas se hallan en la médula de los sucesos emblemáticos que ocurrieron después del incidente de Uchuraccay.

El gobierno de Fernando Belaúnde no tomó en serio el levantamiento senderista probablemente porque a nadie en la Lima sofisticada le importa lo que realmente pasa en las remotas provincias serranas. Algunos sectores de la intelectualidad izquierdizante también tienen la culpa por no definir claramente su posición frente a las desviaciones de los senderistas, por no llamar la atención sobre el peligro que ello significaba, y por tratar de aprovecharse políticamente de las ventajas que el caos senderista implicaba. La anticuada y terrible estrategia antisubversiva de los militares es otro factor. Mediante sus métodos de persecución, tortura y desapariciones, ellos crearon situaciones en las que el miedo y el terror de la represión militar sobrepasaban las amenazas de los senderistas sobre la población civil. Que los militares rehusaron cualquier colaboración con la sociedad civil en contener el

levantamiento y de ajustarse a las mínimas reglas de apertura con la prensa (presumiblemente porque sí tenían cosas que esconder) son los principales motivos que dan cuenta de un deterioro en las relaciones entre ellos y la sociedad civil.

Un sistema judicial que no es más que una farsa, ha cerrado las posibilidades de resolver conflictos a través de mecanismos legalmente establecidos, y ha llevado a todos los sectores sociales a buscar maneras de traspasarlos. El gobierno de Belaúnde investigando los sucesos de Uchuraccay prefirió una “Comisión Investigadora” antes que el sistema judicial, los militares mostraban puro desdén ante las Cortes, la oligarquía descargó su desprecio sobre abogadillos provinciales, los jueces se volvieron actores de circo, la prensa condujo los juicios en sus propias páginas, y los comuneros nunca se defendieron ante la justicia.

A la prensa nacionalista y *voyeurista* y a los portavoces impresos de la izquierda les interesó más excitar los morbosos instintos de sus lectores y apuntarse porotos para poner en dificultades al gobierno de turno que en establecer la verdad o entender las causas de los sucesos. La prensa derechista tildó cualquier crítica anti-gobierno como falta de patriotismo o de reflejar actitudes pro-senderistas. Los intelectuales, incapaces de sobreponerse a los viejos y gastados *clichés* a los que se habían acostumbrado, construyeron explicaciones implausibles, las que llevaron al escepticismo y cinismo en lugar de entendimientos. La tendencia generalizada de buscar “expertos” que hablen en nombre de otros, en vez de dejar que la gente se exprese, produjo un torrente de conceptos medio cocidos y frases que ofuscan en lugar de clarificar las causas y carácter de esta insurgencia armada. Informes muy bien escritos pero pobremente investigados, produjeron críticas literarias en lugar de una confrontación seria con los hechos.

Un golpe militar de carácter progresista había dirigido un proyecto muy amplio de reformas sólo 12 años antes que Sendero declare la guerra al sistema. Estas reformas habían creado oportunidades a muchos jóvenes hombres y mujeres cuyas aspiraciones y esperanzas se vieron frustradas drásticamente cuando la economía del país prácticamente llegó a naufragar. Los gobiernos post-velasquistas cerraron sus ojos ante las crecientes aspiraciones de estos nuevos sectores sociales. Las elites los marginaron a medida que la prosperidad declinaba.

El Perú se jodió porque una temprana acción de combatir eficazmente a Sendero Luminoso en cooperación con los comuneros de las áreas rurales no se llegó a efectivizar sino muy tarde. En vez de eso, los comuneros fueron reprimidos por un sistema autoritario que les negó rotundamente cualquier validez a sus esfuerzos. La sociedad peruana no podía reconocer la importante contribución que estos aliados, empobrecidos, analfabetos y que se expresan de otra forma ofrecían al gobierno en medio de un levantamiento violento y feroz. La sociedad civil no desarrolló medios eficaces para neutralizar a los revolucionarios. Quizás sea ya muy tarde.

### **Ropa, cámaras y relojes**

En la versión original de este trabajo, terminé con un epílogo muy deprimente, en el que detallaba que Uchuraccay había sido abandonado y su población andaba refugiada y dispersa. Describía escenarios escabrosos de los años 80 y 90 como los coche-bomba en Lima, el bombardeo aéreo del Frontón para sofocar un levantamiento de presos políticos. Hablaba sobre la influencia del narcotráfico en financiar la subversión, la corrupción e impunidad de las fuerzas del orden. Haciendo un resumen de lo que se suponía en esos años podrían haber sido el número de víctimas en 20.000, terminé con la terrible cita de Nelson Manrique que muchos peruanos pensaban en 1990 que era mejor “matarlos a todos para que podamos vivir en paz” (Manrique 1990: 37, 2002: 126).

Podría también haber agregado en ese epílogo que ese pesimismo influyó a Mario

Vargas Llosa, el novelista, a terminar su novela *Historia de Mayta* (1984) con la descripción, en un futuro imaginado pero no muy lejano, del Perú invadido por expediciones militares financiadas por los Estados Unidos desde Ecuador y Bolivia para derrocar a los insurgentes. También en esos años, después de perder las elecciones para la presidencia frente Alberto Fujimori, Vargas Llosa publicó la novela *Lituma en los Andes* (1993b) en la que la corrupción policial se mezcla con descripciones de salvajes matanzas llevadas a cabo por los senderistas mientras que los comuneros andinos realizan rituales de sacrificio humano y canibalismo ritual evocando otro Perú más profundo, más salvaje y más primitivo aún que sus interpretaciones sobre lo sucedido en Uchuraccay. Así era el ánimo de esos tiempos.

Las cosas cambiaron, Abimael Guzmán fue capturado vivo en 1992 en una operación detectivesca en vez de un mortal asalto militar evitando que se vuelva un mártir. Sendero Luminoso se desinfló y el conflicto armado rápidamente amainó. Hubo un proceso muy turbio de “normalización” que duró hasta la caída del régimen de Fujimori. Alberto Fujimori, Vladimiro Montesinos y Abimael Guzmán ahora están en la cárcel. Se estableció La Comisión de la Verdad y la Reconciliación sobre la violencia política de esa década durante el gobierno interino de Valentín Paniagua que cuando publicitó los resultados en 2003 contó con los aplausos de una amplia gama de la sociedad. Pero desde allí hasta ahora, 2011, las posiciones se han endurecido. Nuevamente a Mario Vargas Llosa le tocó jugar un papel clave de mediador al ser nombrado como director de un futuro Museo de la Memoria que un segmento de la sociedad peruana rechaza.

En 2009 en un contexto diferente el público peruano tuvo que volver a analizar sus ideas respecto al primitivismo del Perú profundo cuando grupos de indígenas amazónicos protagonizaron pacíficos paros y manifestaciones políticas respecto a sus derechos territoriales, que lamentablemente irrumpieron en actos de violencia en la ciudad de Bagua. Se repite la historia: se nombran comisiones de investigación que a la hora de entregar sus resultados no llegan a consenso, pelea que va acompañada de un furor mediático, esta vez amplificado por la internet, los celulares y el *twitter*. En las discusiones vuelven a aflorar las distinciones entre lo que es civilizado y lo que es salvaje, qué cosa es la modernidad y qué es el atraso. Apenas pasó el temporal se aproximan las nuevas elecciones de 2011, y los candidatos presidenciales, cada uno alegremente vestido con *cushma* y coronitas de plumas, posan ante las cámaras de la televisión para aparecer inclusivos.

Recuerdo como en 1994 fui invitado por Ponciano del Pino a Ayacucho para asistir a una reunión en la cual líderes de Uchuraccay planificaban el apoyo que se les podría brindar para facilitar el retorno de los comuneros al lugar de donde habían huido. Allí Elías Ccente nos mostró una antigua foto de su padre tomada por un fotógrafo callejero en la plaza Manco Cápac de Lima cuando éste viajó para reclamar ante el presidente Manuel Prado que ordene a que se clarifiquen los límites entre la comunidad y la hacienda de Uchuraccay. En la foto el delegado de Uchuraccay vestía con todo orgullo el atuendo de bayeta típico de un comunero de la puna de Huanta, porque iba al palacio a reclamar sus legítimos derechos como indígena que era. En cambio, el delegado a la reunión de Ayacucho venía vestido como cualquier humilde en las calles de nuestras ciudades: ropa comprada barata, gastada y remendada, casaca con cierre y gorra tipo militar. Le pregunté porqué no se vestía con la ropa tradicional tal como su ancestro en la foto. Me respondió que esa es buena para la puna donde hace frío, y aquí en la ciudad hay que vestirse como la ciudad manda. Y que si volvieran al pueblo, seguramente volverán a usar la bayeta, a condición de que obtengan buenos carneros para la lana y que las personas no se hayan olvidado las técnicas de hilar y tejer.

Pensé que esa foto era la respuesta mas clara a la frase suelta del General Noel que los comuneros habían confundido la cámara por el fusil. Al re-leer la sección sobre Uchuraccay en el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, se mencionan aparte de las cámaras fotográficas, también relojes, botas, y ropa extraña al atuendo típico que aparecen en

las fotografías. Esta vez se trata de las fotos de Willy Reto. Resulta que los comuneros habían ocultado los efectos personales del reportero gráfico que fueron encontrados durante la inspección del Fiscal Juan Flores (Peru: Comisión de la Verdad y Reconciliación 2004: 150 nota 120, 164). Las fotos que Reto tomó hasta que lo mataron, revelaron que los periodistas habían hablado con los comuneros; y como eran tomas de muy cerca, esas imágenes sirvieron a aquellos que querían achacar la matanza de los periodistas a elementos del ejército infiltrados entre los comuneros para afirmar que su camuflaje era deficiente. Decían los opositores a la versión Vargas Llosa, que esas fotos revelaban relojes, aspectos de ropa occidental y botas, que los indígenas de Uchuraccay no podrían haber estado usando. ¿Pueden –parafraseando a Vargas Llosa– los comuneros de Uchuraccay ser falsos comuneros si usan relojes?

Los comuneros con sus relojes han vuelto a la comunidad. Hoy todos los de Uchuraccay son evangélicos y leen la Biblia. El gobierno de Fujimori les proporcionó unas casitas bonitas pintadas de blanco que los comuneros encuentran no muy útiles para el tipo de vida que llevan en las frías alturas, aunque tengan agua con caños que se pueden abrir y cerrar. Tienen una carretera y hasta computadoras regaladas por el dadivoso presidente.

También hay un monumento en homenaje a los ocho periodistas caídos hacia el cual los deudos de los mártires del periodismo hacen un peregrinaje en una romería anual. Allí los comuneros de Uchuraccay son tratados con cierto desdén, porque no se les ha perdonado totalmente. En la ocasión en que Kimberely Theidon y Enver Quinteros (2003) observaron el evento en 2003, reportan que el presidente de la comunidad interrumpió la ceremonia para insistir que también se reciten los nombres de los 135 comuneros de Uchuraccay que habían sido muertos a causa de la violencia.

## Bibliografía

Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (eds).

1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Albó, Xavier

1987 “From MNRistas to Kataristas to Katari” En: S. Stern (ed.), 1987, 379-419.

1991 “El retorno del indio”. *Revista Andina* 9: 299-366.

Anderson, James

1987 *Sendero Luminoso: A New Revolutionary Model?* Londres: Institute for the Study of Terrorism.

Andreas, Carol

1985 *When Women Rebel: The Rise of Popular Feminism in Peru*. Connecticut: Lawrence Hill and Company.

1990 “Women at War”. *Fatal Attraction: Peru's Shining Path. NACLA Report on the Americas* 24 (4): 20-23.

Ansión, Juan y Eudisio Sifuentes

1989 “La imagen popular de la violencia, a través de los relatos de degolladores”. En: Juan Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: TAREA.

Amnesty International

1985 *Peru: Amnesty International Briefing*. Londres: Amnesty International Publications.

1989 *Peru: Human Rights in a State of Emergency*. Londres: Amnesty International Publications.

Arias, Arturo



- 1990 "Changing Indian Identity: Guatemala's Violent Transition to Modernity". En: C. A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press, 230-257.
- Basadre, Jorge
- 1947 *La Multitud, la ciudad y el campo en la historia del Peru*. (2da Edición). Lima: Editorial Huascarán. [1929]
- 1978a "1945". En: P. Ricketts (ed.), *Apertura: Textos sobre temas de historia, educación, cultura y política. Escritos entre 1924 y 1977*. Lima: Editorial Taller, 489-494. [1943]
- 1978b *Perú problema y posibilidad*. Segunda edición con el apéndice "Algunas Consideraciones 47 años después". Lima: Banco Internacional del Perú. [1931]
- 1978c "Mentira y Factibilidad del Perú". P. Ricketts (ed.), *Apertura: Textos sobre temas de historia, educación, cultura y política. Escritos entre 1924 y 1977*. Lima: Editorial Taller, 549-565.
- Béjar, Hector
- 1973 *Las guerrillas de 1965: Balance y perspectiva*. Lima: Ediciones PEISA.
- Berg, Ronald
- 1987 "Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahuaylas". *Journal of Inter-American Studies and World Affairs* 28 (4): 165-196.
- Bonfil Batalla, Guillermo.
- 1987 *México profundo: Una civilización negada*. México: SEP-CIESAS.
- Bonfil Batalla, Guillermo (ed).
- 1981 *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Bourricaud, François
- 1989 *Poder y sociedad en el Perú* (2a edición). Lima: Instituto Estudios Peruanos (IEP).
- Brandt, Hans Jürgen (ed.)
- 1987 "Legalidad, derecho consuetudinario y administración de justicia en comunidades campesinas y zonas rurales andinas". *Justicia Poupular*. Lima: Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de Justicia de la República, 101-166.
- Caballero, José María
- 1980 *Economía agraria de la sierra peruana antes de la reforma agraria de 1969*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Caretas
- 1984a "Caso Uchuraccay: la tremenda corte". 828: 21-28.
- 1984b "Esta también es el APRA ¿Qué les Parece?". 828: 23, 70.
- 1984c "Huachuajasa el lugar de la masacre". 829: 23-24.
- 1985 "Caso Uchuraccay: la tremenda corte II". 832: 20-27.
- 1988 "El cassette de Ayacucho". 1013: 18-19 y 72-74.
- Chávez de Paz, Denis
- 1989 *Juventud y terrorismo: Características sociales de los condenados por terrorismo y otros delitos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Claverías, Ricardo, Elizeo Zeballos y Jesus Tumi
- s.f. *Teorías sobre el capitalismo en la agricultura y el problema regional en el Perú: 1893-1983. El caso del movimiento regional de Puno*. Puno: Instituto de Investigaciones para el Desarrollo Social del Altiplano.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación
- 2004 *Informe final: Perú, 1980-2000. Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)-Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

- Comisión Especial del Senado sobre las Causas de la Violencia y Alternativas de Pacificación Nacional
- 1989 *Violencia y pacificación*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO)-Comisión Andina de Juristas.
- De Trazegnies, Fernando
- 1977 “El caso Huayanay: El derecho en situación límite”. *Cuadernos Agrarios* 1: 73-118.
- 1978 “El caso Huayanay: El ocaso de los heroes”. *Cuadernos Agrarios* 2. Lima: 47-65.
- 1983 “Informe” Anexo 5. En: Vargas Llosa *et.al.*, 1983, 127-152.
- 1984 “Proceso de Uchuraccay: ¿Ritual de justicia?”. *Caretas* 821: 45-66.
- DESCO Resumen Semanal
- 1983 “Terrorismo”. 206(6): 7.
- Degregori, Carlos Iván
- 1989 “Entre los fuegos de sendero y el ejército: Regreso de los pishtacos”. En: J. Ansión (ed.), *Pishtacos: de Verdugos a Sacaos*. Lima: Ediciones TAREA.
- 1990 *El Surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- 1991 “A Dwarf Star”. *Fatal Attraction: Peru's Shining Path: NACLA Report on the Americas* 24 (4): 10-17.
- 2000 “Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso”. En: C. I. Degregori (ed.), 2000, 20-73.
- 2011 *Que difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Degregori, Carlos Iván (ed.)
- 2000 *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, Carlos Iván y Romeo Grompone
- 1991 *Elecciones 1990: Demonios y redentores en el nuevo Perú, una tragedia en dos vueltas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Del Pino, Ponciano
- 2003a “Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes”. En: C. I. Degregori (ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- 2003b “Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes”. En: P. del Pino y E. Jelin (eds), *Luchas locales, comunidades e identidades*. Buenos Aires: Siglo XXI, 11-59.
- 2012 *En nombre del gobierno: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Díaz Martínez, Antonio
- 1969 *Ayacucho, hambre y esperanza*. Ayacucho: Ediciones Waman Puma.
- Favre, Henri
- 1984 “Sentier Lumineux et Horizons Obscurs”. *Problemes D’Amerique Latine* 72: 3-27.
- Flores Galindo, Alberto
- 1988 “Pensando el horror”. En: A. Flores Galindo, *Tiempo de plagas*. Lima: Ediciones Caballo Rojo, 185-190.
- Geertz, Clifford
- 1973 “Juego profundo: análisis de una pelea de gallos en Bali”. En: J. Dandler (ed.), *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 3-44.
- Gorriti, Gustavo

- 1990 *Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo.
- Guzman, Abimael
- 1988 "Presidente Gonzalo rompe el silencio: Entrevista en la clandestinidad". *El Diario* 7-24-1988: 47.
- Haley, Alex
- 1978 *Raíces*. Madrid: Ultramar.
- Hall, J. B.
- 1985 *Lope de Vega Fuenteovejuna: Critical Guides to Spanish Texts*. Londres: Grant & Cutler Ltd.
- Isbell, Billie Jean
- 1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in An Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- 1991 "Responses to Shining Path in Provincial Ayacucho in the 1980's". En: D. Scott Palmer (ed.) *The Shining Path of Peru*. Nueva York: St. Martin's Press, 77-99.
- 2005 *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC).
- J.C.F. (Anónimo)
- 1988 "Pensamiento Gonzalo: Marxismo del nuevo siglo (VIII)". *El Diario* Lima: 6-9-1988.
- Kapsoli Escudero, Wilfredo
- 1987 *Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1965*. Lima, Editorial Atusparia.
- Krueger, Christine E.
- 1980 *Pedro Ruiz Gallo National University, Peru: A Case Study in the Anthropology of University Organization*. Ph.D. Dissertation. University of Florida: Gainesville.
- Lope de Vega
- 1982 *Comedia famosa de Fuenteovejuna*. Madrid: Ediciones Cátedra. [1619]
- Lumbreras, Luís Guillermo
- 1983 "Declara el Dr. Luís Guillermo Lumbreras: Informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto". *El Observador* Marzo 18: 15-16 y Marzo 19: 15-16.
- Lynch, Nicolas (et.al.)
- 1990 *Los Jóvenes Rojos de San Marcos: Radicalismo Universitario de los años 70*. Lima: El Zorro de Abajo Ediciones.
- Macera, Pablo
- 1983 "Entrevista al Dr. Pablo Macera: Uchuraccay ¿crímenes sin castigo?". *La Republica* Marzo 19: 11.
- Manrique, Nelson
- 1990 "Time of Fear". *Fatal Attraction: Peru's Shining Path NACLA Report on the Americas* 24 (4): 28-38.
- 2002 *El tiempo del miedo: La violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mariátegui, José Carlos
- 1971 *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta. [1928]
- Mayer, Enrique
- 1991 "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined". *Cultural Anthropology* 6 (4): 466-450.
- 1992 "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined". En: G. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Durham: Duke University Press, 181-219.
- Méndez, Cecilia

- 2002 *El Poder del nombre o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: Mito e historia de los iquichanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- 2005 *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State; 1820-1850*. Durham: Duke University Press.
- Milla Batres, Carlos  
1990 *¿En qué momento se jodió el Perú?* Lima: Editorial Milla Batres.
- Millones, Luís  
1983 “La tragedia de Uchuraccay: Informe sobre Sendero”. Anexo 2. En: M. Vargas Llosa *et al.*, 1983, 85-102.
- Montoya, Rodrigo  
1974 *Capitalismo y no capitalismo en el Perú: Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul Editores.  
1980 *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul Editores.  
1983 “Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay, ¿Crimen sin castigo?”. *La Republica* Marzo 19: 7.
- Mörner, Magnus  
1985 *The Andean Past: Land, Societies and Conflicts*. Nueva York: Columbia University Press.
- Noel Moral, Roberto C.  
1989 *Ayacucho: Testimonio de un soldado*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).
- O’Phelan Godoy, Scarlett  
1988 *Un Siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia 1700-1783*, Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC).
- Orlove, Benjamin S.  
1980 “The Position of Rustlers in Regional Society: Social Banditry in the Andes”. En: B. S. Orlove y G. Custred (eds.), *Land and Power in Latin America: Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*. Nueva York: Holmes & Meier Publishers Inc., 170-194.  
1990 “La posición de los abigeos en la sociedad: El bandolerismo social en el Cusco en vísperas de la reforma agraria”. C. Aguirre y Ch. Walter (eds.), *Bandoleros, abigeos y montoneros: Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 277-305.
- Ossio, Juan  
1983a “Sobre el juicio de los comuneros de Uchuraccay”. *Expreso* Lima, Julio 31: 9.  
1983b “¿Es delito de ser indio en el Perú?”. *Expreso*, Lima, Enero 6: 2.
- Ossio, Juan y Fernando Fuenzalida  
1983 “Informe sobre Uchuraccay” Anexo 1. En: Vargas Llosa *et al.*, 1983, 43-81.
- Osterling, Jorge P. y Héctor Martínez  
1983 “Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-80”. *Current Anthropology* 24 (3): 343-360.
- Pásara, Luis  
1983 “El campesino frente a la legalidad”. *Socialismo y Participación* 21: 1-27.  
1984 “Perú: ¿Administración de Justicia?”. En: J. de Belaúnde López de Román (ed.), *La Administración de la Justicia en América Latina*. Lima: Consejo Latinoamericano de Derecho y Desarrollo, 197-278.
- Platt, Tristan

- 1980 "Espejos y maíz: El concepto de yanantin entre los machaca de Bolivia". En E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 139-182.
- 1986 "Mirrors and Maize: the Concept of *Yanantin* among the Macha of Bolivia". En: John V. Murra, N. Wachtel y J. Revel (eds.), *Anthropological History Andean Politics*. París-Londres: Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, 228-259.
- Poole, Deborah
- 1984 *Ritual-Economic Calendars in Paruro: The Structure of Representation in Andean Ethnography*. Ph.D. Dissertation. University of Illinois: Urbana-Champaign.
- 1988a "Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean Peru". *Dialectical Anthropology* 12: 367-398.
- 1988b "Paisajes de poder en la cultura abigea del sur andino". *Debate Agrario* 3: 11-37.
- Poole, Deborah y Gerardo Rénique
- 1991 "The New Chroniclers of Peru: US Scholars and their 'Shining Path' of Peasant Rebellion". *Bulletin of Latin American Research* 10 (2): 133-191.
- Portocarrero, Gonzalo y Patricia Oliart
- 1989 *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Prescott, William H.
- 1893 *The History of the Conquest of Peru*. Philadelphia: J.B. Lippincott, Co.
- 1955 *Historia de la conquista del Perú, con observaciones preliminares sobre la civilización de los Incas*. Buenos Aires: Imán.
- Quintanilla, Lino
- 1982 *Andahuaylas: La lucha por la tierra*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Remy, Maria Isabel
- 1991 "Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del chiaraje". En: H. Urbano (ed.), *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC), 261-275.
- Rénique, José Luis
- 1991 "The Revolution Behind Bars". *Fatal Attraction: Peru's Shining Path NACLA Report on the Americas* 24 (4): 17-19.
- 2003 *La voluntad encarcelada: las "luminosas trincheras de combate" de Sendero Luminoso del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Rodríguez Pastor, Humberto
- 1985 *La Antropología en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).
- Roseberry, William
- 1995 "Latin American Studies in a 'post colonial' era". *Journal of Latin American Anthropology* 1(1): 150-177.
- Rubio Correa, Marcial
- 1984 "Testigos de 'primera' y poderes de 'segunda': Proceso en tela de juicio?". *Quehacer* 32: 12-17.
- Said, Edward
- 1979 *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Salcedo, José María
- 1984 *Las Tumbas de Uchuraccay*. Lima: Cóndor Editores.
- Scott, James C.
- 1986 *Weapons of the Weak*. New Haven: Yale University Press.
- Skar, Harald

- 1982 *Warm Valley People: Duality and Land Reform among Quechua Indians of Highland Peru*. Oslo: Universitetsforlaget.
- 1997 *La gente del valle caliente. Dualidad y Reforma Agraria entre los runakuna (quechua hablantes) de la sierra peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- Smith, Carol A.  
1990 "History and Revolution in Guatemala". En: C. A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press, 258-286.
- Soberón, Luis  
1986 *Las ciencias sociales y el desarrollo rural del Perú*. Lima: FOMCIENCIAS.
- Soto, Hernando de  
1986 *El Otro sendero: la revolución informal*. Lima: Editorial El Barranco.  
1988 *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*. Nueva York: Harper & Row.
- Starn, Orin  
1991 "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". *Cultural Anthropology* 6 (1): 63-91.  
1992a "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". En: G. E. Marcus (ed.), *Rereading cultural anthropology*. Durham: Duke University Press, 152- 180.  
1992b "Antropología andina, 'andinismo' y Sendero Luminoso". *Allpanchis* 39: 15-29.  
1994 "Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes". *Current Anthropology* 35: 13-28.  
1999 *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Stern, Steve J. (ed.)  
1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Szeminski, Jan  
1987 "Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century". En: S. Stern (ed.), 1987, 166-193.
- Theidon, Kimberly y Enver Quinteros  
2003 "Uchuraccay: La política de la muerte en el Perú". *Idee* 152: 27-31.
- Taylor, Lewis  
1983 *Maoism in the Andes: Sendero Luminoso and the Contemporary Guerrilla Movement in Peru*. Liverpool: Centre for Latin American Studies-University of Liverpool.
- Vallee, Lionel y Salvador Palomino  
1973 "Quelques elements d'ethnographie du Nakaq". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 2 (4): 9-19.
- Vargas Llosa, Mario  
1969 *Conversación en la Catedral*. Lima: PEISA.  
1983 "Inquest in the Andes". *New York Times Magazine*: 31 de Julio.  
1984 *Historia de Mayta*. Barcelona: Editorial Siex Barral.  
1987 *El hablador*. Barcelona: Editorial Seix Barral.  
1990a "Questions of Conquest: What Columbus wrought, and What He did not". *Harper's* 281 (1687): 45-53.  
1990b "El 92 entre la celebración y el alzamiento". *Oiga* 511: 41-45  
1991a "Historia de una matanza" en "Sangre y mugre en Uchuraccay". *Contra Viento y Marea III*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 156-192.  
1991b "Las bravatas del juez" en "Sangre y Mugre en Uchuraccay". *Contra Viento y Marea III*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 220-226.

- 1991c “Después del Informe: Conversaciones sobre Uchuraccay” en “Sangre y Mugre en Uchuraccay”. *Contra Viento y Marea III*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 141-155.
- 1993a *El pez en el agua*. Madrid: Alfaguara.
- 1993b *Lituma en los Andes*. Lima: Ed. Planeta.
- Vargas Llosa, Mario, Abraham Guzman Figueroa y Mario Castro Arenas
- 1983 *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.
- Weismantel, Mary
- 2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Whitten, Norman Jr (ed).
- 1981 *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- 2003 *Millennial Ecuador*. Iowa: University of Iowa Press.
- Zuidema, R. Tom y Ulpiano Quispe
- 1973 “A Visit to God: A Religious Experience in the Peruvian Community of Choque-Huarcaya”. D. R. Gross (ed.), *People and Cultures of Native South America*. Garden City-Nueva York: Natural History Press, 358-373.
- 1989 “Un viaje al encuentro de Dios: narración e interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-Huarkaya”. En: R. T. Zuidema (comp.), *Reyes y Guerreros: Ensayos de Cultura Andina* (M. Burga com.). Lima: FOMICIENCIAS, 33-53.