

A **Contra** corriente

Una revista de estudios latinoamericanos

Vol. 15, Num. 3 (Spring 2018): 276-284

Reseña / Review

Heilman, Jaymie Patricia y Manuel Llamojha Mitma. *Now Peru Is Mine: The Life and Times of a Campesino Activist*. Durham, NC, and London: Duke University Press, 2016.

Del Pino, Ponciano. *En nombre del gobierno: El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La Siniestra Ensayos y Universidad Nacional de Juliaca, 2017.

Activismo indígena y política campesina en el Perú del siglo XX

Renzo Aroni

University of California—Davis

Estos libros son modelos de cómo el proceso de escribir la historia del Perú puede ser creativo, apasionante y político, y su producto dirigirse a lectores en diversos campos, a través de la vida política de un dirigente campesino y las comunidades altoandinas de Ayacucho. Ambos textos estudian la experiencia indígena y campesina en su complejidad histórica y en su relación con el Estado peruano desde la década de 1920 hasta el presente: las experiencias como el sufrimiento, explotación, humillación e injusticias provocadas principalmente por el poder de los hacendados que despojaron sus tierras por décadas; la búsqueda de un buen gobierno y los deseos de integración al Estado ante su indiferencia y exclusión; así como la reciente experiencia trágica del conflicto armado interno y sus secuelas en la vida de las

personas y comunidades del norte y centro-sur de Ayacucho, el epicentro de la violencia autoritaria de Sendero Luminoso.

Combinando la historia oral, la etnografía y los estudios de la memoria con una intensa investigación en archivos públicos y privados, los libros abordan la historia del siglo XX peruano desde el protagonismo de sus líderes comunales quechua-hablantes. Además de incorporar las narrativas comunales en la historiografía peruana, los autores reconocen la labor colaborativa entre intelectuales académicos y/o nativos indígenas, tanto en el proceso de la producción del conocimiento como en la nueva forma de escribir la historia. Precisamente, *Now Peru Is Mine* es resultado de un trabajo colaborativo entre la historiadora norteamericana Jaymie P. Heilman y el dirigente campesino y nativo quechua-hablante Manuel Llamojha Mitma (1921-2016). Contrario al paradigma de académicos que insisten en dar la voz a los subalternos, Llamojha habla por sí mismo, como coautor del libro e intelectual orgánico que comparte su experiencia, conocimiento y lenguaje con la comunidad académica. Por su parte, *En nombre del gobierno*, del historiador ayacuchano Ponciano del Pino, pone énfasis en las narrativas de los campesinos de las comunidades altoandinas del norte de Ayacucho. Como quechua-hablante, Del Pino presta especial atención al lenguaje nativo y la tradición histórica de estas comunidades para entender en profundidad los sentidos del poder y la cultura política campesina en los procesos de construcción del Estado.

Para organizar la trayectoria política de Llamojha, Heilman innova el concepto de “biografía testimonial” como una unidad de dos géneros narrativos, el testimonio y la biografía. Llamojha narra su testimonio en primera voz, dicho en sus propias palabras, acerca de sus sufrimientos y batallas contra las injusticias, sus proezas y pérdidas, a lo largo de los 95 años de su vida. Su testimonio se mueve en un marco biográfico, en el que cada capítulo de su vida opera en un contexto histórico y la transformación política del país. Asimismo, está documentado con sus propios escritos políticos y otros documentos como su declaración a la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en el 2002. Además, se complementa con numerosas entrevistas a él mismo y a sus familiares directos y compañeros de lucha política, realizadas por Heilman y por su asistente Alicia Carrasco Gutiérrez, entre el 2011 y 2013. El resultado es una biografía testimonial compuesta en seis capítulos, más la introducción, el epílogo y una extensa y rica discusión historiográfica en cuarenta páginas de notas.

Los capítulos de *Now Peru Is Mine* se enmarcan dentro del panorama de las movilizaciones campesinas por la tierra, los derechos indígenas e inclusión política en el Perú y América Latina durante el siglo XX. El primer capítulo, explora la formación de Llamojha como activista entre 1921 y 1948, cuando él aprende a leer-escribir y se define como indígena y decide luchar no sólo contra los que usurpaban la tierra de los indios sino también contra el anti-Indianismo, la ideología dominante y racista que consideraba a los indígenas como inferiores a los blancos e impedimento para el progreso nacional, por lo que eran excluidos de su derecho ciudadano, mientras se explotaban sus tierras y su fuerza laboral. Esta identidad indígena crece más en él cuando migra a Lima y siente de cerca la exclusión étnica y racial. Llamojha se dice a sí mismo: “Ahora, el Perú es mío”, cuando ingresa al servicio militar obligatorio, su sueño de ser presidente de Perú y desaparecer a los hacendados parece encaminarse. Sin embargo, su activismo revolucionario recién comienza cuando es elegido presidente del club de los migrantes de Concepción en Lima—gestionando el reconocimiento oficial de su comunidad y desafiando el poder de los hacendados y las autoridades locales. El segundo y tercer capítulo desarrolla su activismo intelectual en su tierra natal a través de su lucha legal contra las haciendas de Jhahmarka y Ayrabamba durante las décadas de 1940 y 1950. Por su habilidad para escribir se gana el calificativo de “indio leído” por sus detractores y es elegido por los campesinos como “personero legal” para defender los derechos de los indios de Concepción ante las instancias gubernamentales. Como intelectual bilingüe, quechua-español, recorre varias comunidades, cargando su máquina de escribir y llevando la Constitución y documentos legales bajo el brazo, para hacer respetar y/o recuperar sus tierras usurpadas por los hacendados. Llamojha forma parte de aquel grupo de personeros que hacían el “peregrinaje político” a Lima—según Ponciano del Pino—para demandar al Estado, el “amparo” y “protección” que les debía, frente al abuso de los hacendados. Este peregrinaje, le cuesta años de prisión al ser acusado injustamente como comunista por sus enemigos.

Los capítulos cuatro y cinco son centrales en el libro, porque corresponden a la etapa más intensa de activismo político al convertirse en una figura nacional e internacional como secretario general de la Confederación Campesina del Perú (CCP) entre 1962 y 1978. A través de este cargo recibe invitación para viajar a China, Rusia y Cuba en 1965. Después de este viaje es acusado nuevamente de comunista y torturado en la prisión hasta ser hospitalizado. Si bien trabajó muy cerca con varios líderes de los partidos comunistas de la época, Llamojha nunca perteneció oficialmente a estos

grupos, mucho menos se identificó como comunista. Por el contrario, sin renunciar a su indigeneidad, Llamojha estuvo siempre del lado de su gente, luchando contra el racismo anti-indio y por los derechos indígenas a la tierra, y organizando a los campesinos en federaciones, para hacer realidad la reforma agraria ante las promesas incumplidas por el presidente Fernando Belaunde (1963-1968). Sin embargo, sus adversarios—los hacendados y las autoridades provinciales—usaron una y otra vez el espectro del comunismo durante el contexto de la Guerra Fría para desacreditar y difamar su labor como activista revolucionario.

Al respecto, siguiendo el llamado del historiador Gilbert Joseph, Heilman sugiere pensar este contexto violento más allá de las rivalidades ideológicas o la guerra entre dos superpotencias y considerar sus dinámicas locales y sus impactos en la vida cotidiana de las personas, como se expone en la experiencia de Llamojha o en la de Jesús Soto Porras, personero legal de varias comunidades de las alturas de Huanta, que desafió el miedo de la “amenaza comunista” propalado por los hacendados (véase Del Pino, 205-207). Por último, estas décadas turbulentas de 1960 y 1970 están marcadas por la constante división de los partidos de izquierda ante la ruptura sino-soviética y la posición de estos grupos con la reforma agraria del General Juan Velasco Alvarado, que repercutió en la fragmentación de la CCP y la marginación política de Llamojha.

El capítulo final del libro narra sus experiencias durante las décadas de la violencia política entre 1980 y 2000. Esta vez fue acusado arbitrariamente de “terrorista” y “organizador de la lucha armada de Sendero Luminoso” (163). Sus denunciantes ya no eran únicamente los hacendados y sus cómplices, sino también su propio hermano. Es acusado de haber liderado el ataque a la hacienda Ayrabamba en 1980 y el “ajusticiamiento popular” de Grimaldo Castillo, la autoridad distrital de Concepción, en 1982, eventos que en realidad fueron ejecutados por Sendero. Para evadir la persecución militar, Llamojha aprende a vivir en la clandestinidad, pero no imagina que aquella denuncia pudiera extenderse a toda su familia, incluyendo la reclusión de uno de sus hijos en El Frontón, donde años atrás estuvo preso él mismo, y la desaparición de otro. Estas décadas son el periodo más trágico de su activismo político, lleno de sufrimiento y trauma por la desaparición de su hijo, viviendo lejos de su tierra natal, como desplazado en Lima hasta el año 2000, cuando regresa a Concepción, y pasa los últimos años de su vida.

Partiendo de aquel contexto de la violencia en las décadas de 1980 y 1990, Ponciano del Pino amplía el marco temporal de su análisis desde el presente hasta la

década de 1920. Su objetivo es entender la dinámica intracomunal de la violencia y el patrón del recuerdo en las comunidades altoandinas de Ayacucho, en la larga duración de la memoria histórica y en los procesos de construcción del Estado. Del Pino argumenta que en estas memorias largas se cruzan dos grandes temas: la tierra y el gobierno. Ellos están muy presentes en las experiencias y memorias de la gente en estas comunidades. El amparo y la protección que el Estado ofrece a sus comunidades permitió a los campesinos establecer una larga trayectoria de peregrinaje político en busca de (un buen) gobierno para hacer respetar el derecho a sus tierras ante el avance y la explotación de los hacendados. Este peregrinaje empezó en el siglo XIX y se convirtió en una vigorosa cultura política de los campesinos a lo largo del siglo XX en su demanda y deseo de articulación al Estado. Del Pino también argumenta que, a diferencia de la elaboración de la memoria en el plano nacional, que se conforman de disputas y luchas políticas entre las diversas maneras de significar el pasado, el patrón del recuerdo en estas comunidades se establece por las prácticas del poder, contradicciones y negociaciones, que pueden ser revelados o silenciados en el ámbito público. Sólo en el marco de este contexto histórico y el patrón del recuerdo en estas comunidades, se pueden entender el horror de la violencia, la memoria y sus silencios, como el asesinato de los ocho periodistas, el guía y un comunero, en Uchuraccay, el 26 de enero de 1983.

En nombre del gobierno se divide en tres partes: los silencios de la guerra; las memorias insurgentes en la larga duración; y la función de la naturaleza en la historia. En la primera parte, Del Pino examina los silencios en estas comunidades como “voces activas que informan y marcan la dinámica central en la producción de la memoria de la violencia” (44). Éstas determinan qué verdades dar a conocer o qué verdades quedan prohibidas o encubiertas sutilmente en las narrativas de una verdad oficial como en la que brindaron a la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay. A través de una investigación etnográfica e histórica de estos sucesos, Del Pino descubre cómo estos silencios están relacionados a una práctica de poder, negociación, y a las complicidades de ciertos miembros de la comunidad con Sendero Luminoso. Para explicar cómo operan estos silencios en una institucionalidad local, Del Pino los historiza en tres momentos.

El primer momento es durante la masacre de los periodistas, donde los uchuraccainos crearon el *performance* de una verdad socialmente creíble que daba razón a la imagen del “indio sumiso” de los miembros de la Comisión, como gente ignorante, primitiva y monolingüe, lejos de la modernidad y la civilización. En otros

términos, el anti-indianismo contra la que luchó Llamojha. Sin embargo, tanto entre los periodistas y los comuneros había quechua e hispanohablantes, y más de uno de la comunidad había vivido en Lima. Al confirmar la matanza de los periodistas y silenciar la muerte del guía Juan Argumedo y el comunero Severino Morales Ccente, encubrían el vínculo que la comunidad tenía con Sendero y sus diferencias internas violentas en ese momento. Ya que tanto Argumedo como Morales tenían relaciones con Sendero. Este último era el comisario del partido en el Comité Popular de Uchuraccay hasta antes de la firma de la alianza multicomunal contra Sendero, realizado el 1 de enero de 1983.

El segundo momento del silencio ocurre durante la refundación de Uchuraccay, después de una década de éxodo, con una nueva identidad colectiva, cristiana y evangélica, víctima de la violencia, para conmemorar el “Día del Retorno”, el 10 de octubre de 1993. Así, los uchuraccayinos silenciaban nuevamente sus diferencias y sus implicancias en la matanza, siguiendo el discurso de victimización en busca de reconocimiento y pacificación como “cristianos renacidos” (86).

El tercer momento del silencio se da durante el trabajo de la CVR (2001-2003) cuando los líderes de la comunidad prohíben a Saturnina Figueroa, la viuda de Severino Morales, brindar su testimonio. Sin embargo, alentado por sus hijos, Saturnina decide revelar el secreto interiorizado por casi 20 años. Al hacerlo no buscó denunciar a los implicados en la matanza, sino que el pueblo reconociera la memoria de Severino Morales. Con ello se develó la “verdad peligrosa” que tanto temían los uchuraccayinos, su vínculo con Sendero, y que siempre negaban públicamente.

El asesinato de Severino Morales no fue sólo por su relación con Sendero, sino también por los conflictos irresueltos con su anterior rival, Silvio Chávez Soto, el líder de la matanza de los periodistas. Del Pino examina la raíz de estos conflictos entre familias y la relación comunidad-hacienda durante los años de la reforma agraria de Velasco. Del Pino argumenta que no todas las comunidades estaban de acuerdo con la reforma agraria; para algunos existía un grado de legitimidad caracterizado por un “patriarcalismo benévolo” entre campesinos y hacendados (115). Asimismo, el Estado modernizador velasquista deslegitimó o ignoró a las autoridades *varas*, al crear un nuevo sistema de administración gubernamental y justicia punitiva, que resquebrajó el orden social y político existente en estas comunidades, donde los conflictos se resolvían vía un proceso de negociación interna. A la par, el proyecto autoritario y clasista de Sendero puso en amenaza esta tradición de los *varas* al eliminar las relaciones patriarcales de honor y masculinidad que regían en estas comunidades.

Por lo tanto, el liderazgo de las autoridades *varas* se restableció para luchar contra Sendero y, paradójicamente, defender al Estado que los marginó.

En la segunda parte de libro, Del Pino desarrolla a profundidad las maniobras (i)legales de la “compraventa” que los hacendados emplearon para apropiarse de las tierras de los comuneros entre las décadas de 1920 y 1960. Del Pino argumenta que estos hacendados no solo expropiaron sus tierras, sino que “rearcizaron” las relaciones sociales en el campo al introducir “condiciones de servidumbre” (168). Su poder residía en un régimen legal amparado por el Estado y su sistema judicial corrompida, al que la gente recuerda como “la ley del hacendado”. Por lo tanto, las comunidades indígenas, a través de sus personeros, crearon una esfera pública de acción legal y política para apelar al Estado su derecho de “uso inmemorial” de la tierra. Decenas y cientos de personeros y cabecillas de comunidades altoandinas, como Melchor Huicho de la comunidad de Ccanccao o Jesús Ccente de la comunidad de Huaychao, emprendieron un largo peregrinaje político a Lima en busca del gobierno. Para ellos, la identidad con el gobierno fue una entidad más palpable que la ambigüedad y la ausencia del Estado. Encontraron en el presidente Belaúnde, el *machu* Belaúnde, a un gobierno dispuesto a dar la batalla contra las injusticias de los hacendados y lograr el reconocimiento de sus luchas por la tierra. Una experiencia muy vivida de ese peregrinaje en la memoria de la gente es el encuentro que Jesús Ccente tuvo con Belaúnde en el Palacio del Gobierno, en 1963. Las expectativas que generó la promesa de la reforma agraria de Belaúnde alentaron la “insurgencia por la tierra”, como una de las movilizaciones campesinas más grandes en América Latina, que a su vez comprometió otras insurgencias, “de memorias y conocimientos, de redes familiares e identidades, y [la búsqueda] de articulaciones múltiples” con el Estado (228). Sin embargo, la trascendencia de este movimiento ha sido muy poco tratada en la historiografía peruana. Del Pino argumenta que esto se debe en parte a que los académicos prestaban mayor atención al supuesto “éxito” de la reforma agraria de Velasco, cuando “la Reforma Agraria en muchos casos oficializó lo que había sido recuperado de antemano” (230). Asimismo, aquella historiografía no toma en consideración la tradición cultural, las creencias y prácticas políticas locales. Otra explicación que el autor ofrece sobre este desinterés académico es que las demandas del movimiento campesino—su derecho a la tierra y reconocimiento ciudadano—no iban de la mano con la “tradición radical”, cuya atención estuvo centrado en la confrontación con el Estado. Incluso, el discurso radical de la izquierda reprodujo la acción y visión paternalista al buscar la mediación política entre el campesinado y el

Estado. Por ejemplo, para los intelectuales de izquierda de Ayacucho, “los *chutos* de las alturas no cupieron en su imaginario revolucionario campesinista” (231). Sin duda, eran “las mismas imágenes del indio sumiso” que Mario Vargas Llosa encontró en Uchuraccay. Por supuesto, él “no era el primero en asumir y dar cuenta de esas imágenes” (231).

En la parte final del libro, Del Pino presenta un capítulo exploratorio sobre el papel de la naturaleza en la memoria y la historia. Aunque las relaciones humanas de las poblaciones quechua-hablantes con la naturaleza—definida como entidad animada que encarna un orden natural y que pautan la vida social y ontológica de la gente—ha sido muy estudiado por la antropología andinista, Del Pino pone énfasis en el significado político de esta relación en la tradición local y la memoria, dentro en un contexto de cambios climáticos y vulnerabilidad ecológica y social. Se refiere a “la jerarquía de poder de las montañas” como el que posee el Apu Razuwillca frente a las otras deidades geográficas para explicar su poder político sobre la población, es decir “como autoridades políticas” del gobierno (243). Estos conceptos han sido trabajados por antropólogos como Catherine Allen, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community* (Washington: Smithsonian Books, 2002) sobre la función social de las jerarquías de poder de los lugares sagrados o *tirakunas*, y Marisol de la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds* (Durham, NC: Duke University Press, 2015) sobre las montañas como entidades políticas no convencionales, y podrían pensarse en mayor profundidad posteriormente sobre la estructura de poder y orden que detentan las montañas en la vida social y política de la gente en la historia comunal. Sin embargo, los hallazgos etnográficos de Del Pino son únicos, como el rol que Razuwillca jugó durante las décadas de la violencia, un ente político que tomó posición del lado de Sendero, pues sus militantes resistieron en sus faldas y cumbres, sin embargo, el bombardeo de las operaciones militares no sólo derrotó a la guerrilla, sino que deshelo su nevado y deterioró sus recursos. Estas y otras narrativas locales como el no-evento del avión que chocó con la cumbre de Razuwillca buscan dar sentido a los cambios climáticos y ecológicos que hoy viven las poblaciones andinas con su entorno natural, “y que suceden simultáneamente con otros procesos sociales y políticos, como la violencia y las políticas neoliberales” (255).

Now Peru Is Mine y *En nombre del gobierno* ofrecen una evaluación oportuna y crucial del pasado reciente de violencia, memoria de luchas por la tierra y esfuerzos de articulación nacional a lo largo de la historia del siglo XX peruano, desde nuevos ángulos de investigación historiográfica como la biografía testimonial, el activismo

indígena, la memoria histórica y sus silencios, la tradición política local, y la naturaleza. Considero que el activismo de Llamojha como un actor político que se identificó como indígena y campesino, y las narrativas e identidades políticas de numerosos líderes comunales y sus luchas por la ciudadanía y articulación nacional, que reúne *En nombre del gobierno*, nos ayudan a repensar la identidad indígena y etnicidad en las comunidades andinas después de décadas de violencia, racismo y exclusión que aún persisten. Pienso también que la sensibilidad humana con que los autores se aproximan a estudiar las experiencias y memorias de estos líderes indígenas y comunales reafirman el reconocimiento a su rol protagónico en la historia y en sus luchas por formar parte del Perú. Finalmente, la dimensión humana de esta historia, como dice Ponciano del Pino en el epílogo, nos ayuda a pensar en los sentidos de la muerte y la vida—el horror de la violencia, los cuerpos regados y ausentes—para “mitigar el trauma” y superar las complejidades del pasado y sus silencios, como ilustra el matrimonio de una joven pareja, el hijo de Severino Morales—acusado de senderista y asesinado horas después de la matanza de los periodistas—y la hija de Silvio Chávez—el líder de la matanza. Una nueva generación de jóvenes que renuncia a la trama del pasado para dar sentido de comunidad a la vida.