

# ARGUMENTOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

AÑO 4  
N° 1  
2023

# ARGUMENTOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Año 4 • N° 1 • 2023

ISSN 2076-7722

**ARGUMENTOS** es una revista académica de ciencias sociales que publica investigación sobre el Perú y América Latina. La estructura de la revista es de acceso libre, gratuita, arbitrada bajo el sistema “doble ciego”, temática amplia y publicación semestral. Los artículos de investigación original analizan temas desde las diferentes ramas de las ciencias sociales, particularmente aquellas asociadas a la vida institucional del IEP: antropología, arqueología, ciencia política, economía, educación, historia y sociología.

Las secciones “Reseña” y “Tesis” complementan el número para fomentar el intercambio sobre las nuevas publicaciones y apoyar la circulación de ideas de jóvenes egresados de licenciatura y maestría, respectivamente.



Horacio Urteaga 694 - Jesús María

Teléfono: 200-8500

E-mail: [argumentos@iep.org.pe](mailto:argumentos@iep.org.pe)

**Editor:** Jorge Morel

**Editora invitada:** Francesca Uccelli

**Corrección de estilo:** Lilian Calisaya Gutiérrez

**Diseño y diagramación:** Gino Becerra Flores

## Consejo editorial

Aileen Agüero (Economista) / Jorge Aragón (Politólogo) / Carolina de Belaúnde (Historiadora)  
María Luisa Burneo (Antropóloga) / Marcos Cueto (Historiador) / Yusuke Murakami (Politólogo)  
Rolando Rojas (Historiador) / Ricardo Cuenca (Psicólogo social)

## Comité científico internacional

La revista Argumentos tiene en su Comité Científico Internacional a reputados investigadores peruanistas y expertos en América Latina:

- Cristobal Aljovín de Losada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú)
  - Roberto Angulo, Inclusión SAS (Colombia)
- Florence Babb, University of North Carolina at Chapel Hill (Estados Unidos)
- Julio Berdegú, Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe
  - José Joaquín Brunner, Universidad Diego Portales (Chile)
- Marisol de la Cadena, University of California, Davis (Estados Unidos)
  - Alicia del Águila, Pontificia Universidad Católica del Perú (Perú)
- Inés Dussel, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional (México)
  - Ignacia Fernández, Centro de Investigación para el Desarrollo Rural (Chile)
  - Flavia Freindenberg, Universidad Nacional Autónoma de México (México)
    - Luis Miguel Glave, Universidad de Sevilla (España)
  - Elizabeth Jelín, Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina)
    - Juan Pablo Luna, Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
  - Carmen McEvoy, Sewanee: The University of the South (Estados Unidos)
  - Cecilia Méndez, University of California, Santa Barbara (Estados Unidos)
    - Núria Sala i Vila, Universidad de Gerona (España)
  - Charles Walker, University of California, Davis (Estados Unidos)

# Contenido

- 5 *Presentación: «A 20 años del informe de la CVR»*  
Francesca Uccelli

## ARTÍCULOS

- 9 *De los secretos de guerra y sus revelaciones en el postconflicto peruano. La otra cara de la memoria en los Andes*  
Valérie Robin Azevedo
- 35 *La muerte y el ritual de desprecio*  
Lurgio Gavilán
- 57 *Ser una mujer de «la masa» en el «nuevo Estado» senderista*  
Sofía Macher
- 83 *«Él dio su vida por nosotros». Reflexiones sobre el recuerdo de policías y militares a partir de sus fotos familiares*  
Irma Mercedes Figueroa Espejo
- 111 *Tras las desapariciones forzadas: reunificando familias, develando memorias*  
Carolina Garay Doig
- 135 *Los legados de la violencia política: El conflicto armado interno y sus vínculos con la respuesta del estado en el Perú*  
Alexander Benites, Iris Jave, Valery Maco y Paola Velarde
- 163 *Las implicancias sociopolíticas de Yuyanapaq, La muestra fotográfica de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: 20 años después*  
Alexandra Hibbett
- 193 *Ensamble de memorias*  
Ludmila Da Silva Catela

## RESEÑAS

- 219 *Los trabajos de la memoria* de Elizabeth Jelin  
Ramón Pajuelo Teves
- 225 *Perros y promos. Memoria, violencia y afecto en el Perú posconflicto* de Jelke Boesten y Lurgio Gavilán  
Lourdes Hurtado

231 *Legados de guerra. Violencia, ecología y parentesco* de Kimberly Theidon  
Iván Ramírez Zapata

237 *Danza entre cenizas* de Fabiola Pinel  
Dyannik Asencios

## TESIS

243 *Brecha salarial de género y violencia doméstica contra la mujer en el Perú*  
Diego Quispe

# Presentación:

## «A 20 años del informe de la CVR»

**Francesca Ucelli**

Editora invitada  
Revista Argumentos

Diecisiete mil testimonios aportados voluntariamente a la Comisión nos han permitido reconstruir, siquiera en esbozo, la historia de esas víctimas. Agobia encontrar en esos testimonios, una y otra vez, el insulto racial, el agravio verbal a personas humildes, como un abominable estribillo que precede a la golpiza, la violación sexual, el secuestro del hijo o la hija, el disparo a quemarropa de parte de algún agente de las fuerzas armadas o la policía. Indigna, igualmente, oír de los dirigentes de las organizaciones subversivas explicaciones estratégicas sobre por qué era oportuno, en cierto recodo de la guerra, aniquilar a ésta o aquella comunidad campesina (Salomón Lerner, CVR, 2003, prefacio Tomo I, p. 32).

Este número especial conmemora el vigésimo aniversario del Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) con el propósito de reflexionar sobre la relevancia de sus hallazgos, la vigencia de sus recomendaciones y los desafíos que nuestra sociedad postconflicto enfrenta para la consolidación de la democracia.

El informe de la CVR se sustenta en más 17 mil testimonios que relatan prácticas violentas y discursos degradantes que, ejercidos en nombre de la «revolución» o de la «pacificación», revelan una cultura política profundamente autoritaria y deshumanizante. Asimismo, el informe plantea un conjunto de recomendaciones en favor de políticas para fortalecer el estado de derecho, la reparación de las víctimas y la no repetición, que contribuyan a establecer un nuevo pacto social sobre la base de principios democráticos y el respeto a los derechos humanos. Sin embargo, el año de este aniversario inicia con hechos violentos, antidemocráticos y violaciones a los derechos humanos por parte del Estado, los cuales confirman que hemos aprendido poco de nuestro pasado violento.

En este contexto, la *Revista Argumentos* presenta un conjunto de artículos que, a través de nuevas perspectivas y evidencias, buscan combatir el olvido y reflexionar sobre la relación entre este pasado y el presente. Cada artículo tiene múltiples dimensiones, pero podemos organizarlos en cuatro temas: los que amplían el conocimiento sobre el pasado del conflicto armado interno (Sofía Macher, Carolina Garay, Valerie Robin Azevedo); aquellos que se centran en el contexto actual para atender distintas problemáticas y secuelas de nuestra sociedad postconflicto (Carolina Garay, Mercedes Figueroa, Valerie Robin Azevedo); los artículos que explícitamente vinculan el pasado con el presente, identificando continuidades o similitudes (Lurgio Gavilán, Karla Valery Maco Palacios, Alexander Benites, Paola Velarde e Iris Jave); y finalmente, los que abordan los procesos de memorialización y su impacto en la sociedad y la política (Ludmila da Silva Catela, Alexandra Hibbett).

El artículo de Sofía Macher («Ser una mujer de “la masa” en el “nuevo Estado” senderista») analiza los testimonios recogidos por la CVR en la selva central, enfocándose en los relatos de las mujeres asháninkas y colonas y su lucha por subsistir el reclutamiento en los campamentos de Sendero Luminoso. Carolina Garay («Tras las desapariciones: reunificando familias, develando memorias») relata los reencuentros familiares recientes y explora la emotiva y desafiante experiencia de encontrar a un familiar, cuyo rastro se perdió durante la infancia en medio del conflicto. Asimismo, el artículo de Mercedes Figueroa Espejo («El dio su vida por nosotros. Reflexiones sobre el recuerdo de policías y militares a partir de sus fotos familiares») da cuenta de la forma en que se recuerda y conmemora en el ámbito doméstico a los policías y militares asesinados durante el conflicto, y la relación ambivalente entre esta narrativa y la de las instituciones policiales y castrenses. Del mismo modo, Valerie Robin Azevedo («De los secretos de guerra y sus revelaciones en el posconflicto peruano. La otra cara de la memoria en los Andes») analiza las complejas relaciones interpersonales que se dan en comunidades fuertemente afectadas por la violencia, que conviven en silencio, guardando secretos del pasado, que en ocasiones son develados. Por otro lado, vinculando pasado y presente, Lurgio Gavilán («La muerte y el ritual de desprecio») reflexiona sobre la muerte en situaciones de excepción, haciendo una analogía entre la imposibilidad de realizar ceremonias fúnebres durante el conflicto armado interno y la pandemia por el COVID-19. Asimismo, Karla Valery Maco Palacios, Alexander Benites, Paola Velarde e Iris Jave («Los legados de la violencia política: el conflicto armado interno y sus vínculos con la respuesta del estado en el Perú») analizan las violaciones a los derechos humanos de fines del 2022 e inicios del 2023 a la luz del conflicto armado interno que, consideran, continúa moldeando la sociedad y la política, y que devela el largo y aún pendiente tránsito hacia la paz y la democracia. Por último, en relación con los procesos de memorialización, Ludmila da Silva Catela («Ensamble de memorias: Usos, controversias y creatividad en los espacios de memoria. Una mirada latinoamericana») reflexiona sobre los memoriales que han surgido como

expresiones estéticas y políticas «desde abajo» desafiando las narrativas oficiales de la memoria. Asimismo, Alexandra Hibbett («Las implicancias sociopolíticas de *Yuyanapaq*, la muestra fotográfica de la comisión de la verdad y reconciliación: 20 años después») ofrece una nueva perspectiva al examinar el contexto de producción de la muestra fotográfica *Yuyanapaq* y explorar las múltiples posibilidades de su resignificación en la actualidad.

En la sección de reseñas, Ramón Pajuelo comparte un libro clásico en el campo de los estudios de la memoria que ha sido publicado bajo una nueva edición *Los trabajos de la memoria* de Elizabeth Jelin (FCE, 2021) y que considera central para el pensamiento latinoamericano por su enfoque reflexivo y ecléctico, cuyo aporte es intelectual y académico, pero también pedagógico y político. Por otro lado, Iván Ramírez reseña el libro *Legados de guerra. Violencia, ecología y parentesco* de Kimberly Theidon (IEP, 2023) que habla sobre la magnitud del dolor y el daño sufrido por las mujeres violadas durante el conflicto armado interno en el Perú y Colombia, y cómo este impacto perdura a través de las generaciones con el nacimiento de hijos e hijas, fruto de esa violencia. Asimismo, Lourdes Hurtado con el libro *Perros y promos. Memoria, violencia y afecto en el Perú posconflicto* de Jelke Boesten y Lurgio Gavilán (IEP, 2023) destaca el valor de los testimonios de licenciados del ejército que nos permiten conocer las experiencias cotidianas, tanto en las zonas de emergencia como de una arraigada y feroz cultura militar, previa al conflicto. Finalmente, la reseña de Dynnik Asencios del libro *Danza entre cenizas* de Fabiola Pinel (Apogeo, 2022) muestra el poder de la literatura para presentar la subjetividad y las experiencias, en este caso de dos adolescentes militantes de Sendero Luminoso, a través de personajes multidimensionales y complejos que se alejan de las miradas maniqueas y simplistas.

Esperamos que esta edición especial de la *Revista Argumentos* contribuya a la reflexión crítica y al debate informado, que reconozca el legado y la vigencia del informe de la CVR para el presente. No es tolerable, ni ayer ni hoy, que la mayoría de las víctimas provengan de sectores de la sociedad peruana a los que se les ha asignado históricamente menor poder, estatus y ciudadanía. No es tolerable, ni ayer ni hoy, que el racismo y el desprecio sea un agravante de la violencia y el abuso de poder. No es tolerable, ni ayer ni hoy, que el Estado viole los derechos humanos de los ciudadanos a quienes tiene el deber de defender y cuidar. No es tolerable, ni ayer ni hoy, la apatía e indiferencia de buena parte de la sociedad ante el autoritarismo y la violación de derechos humanos. La construcción de la democracia en el país es una tarea pendiente y urgente que requiere aprender de nuestro pasado.

# De los secretos de guerra y sus revelaciones en el postconflicto peruano. La otra cara de la memoria en los Andes

**Valérie Robin Azevedo**

Université Paris Cité – URMIS (Francia)

<https://orcid.org/0000-0001-6883-0295>

Recibido: 08-03-23

Aprobado: 31-05-23

doi: 10.46476/ra.v4i1.153

## Resumen

Este artículo analiza la producción social de los silencios y los secretos relacionados al conflicto armado interno peruano (1980-2000) y las modalidades de sus develamientos, como parte de los procesos de memoria en el distrito de Ocros, en los Andes quechuas de Ayacucho. ¿En qué medida estos secretos nos adentran en las zonas grises de la guerra? Y ¿cómo su comprensión permite también eludir ciertos maniqueísmos simplistas en torno a los conflictos fratricidas? Buscamos entender aquí la dialéctica entre lo ocultado y lo revelado en el discurso público para poder «historizar» la violencia y entender el origen de ciertas masacres. Así alcanzaremos otros niveles de complejidad sobre el papel de los campesinos, más allá de los testimonios vertidos en el ámbito de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), en un contexto de implementación de políticas de reparaciones que formatean narrativas que reflejan un discurso normativo de victimización.

*Palabras clave: postconflicto, secretos públicos, conflictos de tierras, víctima, Perú*

## Abstract

This article analyzes the social production of silences and secrets related to the Peruvian internal armed conflict (1980-2000) and the modalities of its disclosures, as part of memory processes in the Ocos district, in the Quechua-speaking Andes of Ayacucho. To what extent do these secrets take us into the gray areas of war? And how does an understanding enable the avoidance of a certain simplistic Manichaeism surrounding fratricidal conflicts? Here, our aim is to understand the dialectic between what is hidden and what is revealed in public discourse, in order to be able to “historicize” the violence and understand the origins of certain atrocities. In this way, the goal is to achieve different levels of complexity regarding the role of peasants, beyond the testimonies expressed in the context of the Truth and Reconciliation Commission (2003), and the implementation of reparations policies that produced narratives which reflected a normative victimization discourse.

*Keywords: post-conflict, public secrets, land conflicts, victim, Peru.*

## Resumo

Este artigo analisa a produção social de silêncios e segredos relacionados ao conflito armado interno peruano (1980-2000) e as modalidades de sua revelação, como parte dos processos de memória no distrito de Ocos, nos Andes quíchuas de Ayacucho. Até que ponto esses segredos nos levam às zonas cinzentas da guerra? E como sua compreensão também nos permite evitar certos maniqueísmos simplistas em relação aos conflitos fratricidas? Aqui procuramos entender a dialética entre o que está oculto e o que é revelado no discurso público, a fim de “historizar” a violência e entender a origem de certos massacres. Dessa forma, alcançaremos outros níveis de complexidade sobre o papel dos camponeses, além dos testemunhos dados no contexto da Comissão da Verdade e Reconciliação (2003), em um contexto de implementação de políticas de reparação que moldam narrativas que refletem um discurso normativo de vitimização.

*Palavras-chave: pós-conflito, segredos públicos, conflitos de terra, vítima, Peru.*

Este artículo ofrece algunas pistas de reflexión sobre la elaboración de los silencios y los secretos relacionados al conflicto armado interno peruano (1980-2000) y las modalidades de sus develamientos como parte de los procesos de memoria en los Andes quechuas de Ayacucho. Buscamos entender en qué medida la dialéctica entre lo ocultado y lo revelado en el discurso público nos permite «historizar» la violencia y acceder a otros niveles de comprensión y complejidad sobre el papel de los campesinos durante la guerra, más allá de los testimonios vertidos en el ámbito de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) al finalizar el conflicto armado; es decir, en un contexto de implementación de políticas de justicia transicional que formatean una producción memorial que refleja un discurso normativo de victimización. Nuestra investigación se inscribe en el marco de los recientes trabajos en ciencias sociales, principalmente historia y antropología, que buscan entender las raíces de la violencia en los Andes rurales peruanos, así como sus reconfiguraciones durante el conflicto armado y en sus postrimerías. Realizados en su mayoría en el contexto de la CVR y en los años siguientes, estos estudios etnográficos e historiográficos se basan en largas estadias de campo y/o pesquisas en los archivos regionales y nacionales (véase Aroni, 2020; Caro Cárdenas, 2021; Cóndor y Pereyra, 2015; Del Pino, 2017; Del Pino y Yezer, 2013; Delacroix, 2016; González, 2011; Heilman, 2018; Rénique, 2016; Robin Azevedo, 2014 y 2020; Theidon, 2004, 2011; Ulfe y Sabogal, 2021). Los datos que siguen provienen de mis investigaciones etnográficas en el distrito de Ocos, al sur de Huamanga (Ayacucho), una zona azotada por la violencia política que provocó cientos de muertos y desaparecidos y donde se conformó una de las rondas campesinas contrasubversivas ayacuchanas más importantes y controvertidas en la lucha (para)estatal contra Sendero Luminoso. Los datos también se basan en la revisión de la prensa nacional de los años 1980, y sobre todo en la revisión de los archivos comunales de Ocos, de los archivos de Comunidades Campesinas del Ministerio de Agricultura y de los archivos regionales del Instituto Nacional de Cultura de la ciudad de Ayacucho, así como de la Defensoría del Pueblo de Lima, donde se encuentra la totalidad de los testimonios recogidos por la CVR.<sup>1</sup>

Como apuntó Ponciano del Pino (2017), a partir de los años noventa la mayoría de las narraciones andinas sobre el conflicto armado interno, especialmente en los pueblos donde se han establecido con fuerza rondas campesinas, ponen de relieve tres elementos estándar que se repiten de modo recurrente: la unidad de la comunidad, la imagen de Sendero Luminoso como figura de alteridad absoluta y el sentido de pertenencia a la nación. De allí que el silencio no deba ser apreciado solo desde la perspectiva de la ausencia o del vacío que habría que necesariamente dar a ver en los relatos para poder exhibir un pasado completo. El silencio también debe entenderse como parte de las narrativas mismas. Esto explica que el silencio

---

1. Este artículo retoma elementos del capítulo sobre Ocos publicado en Robin Azevedo (2020).

en torno a ciertos acontecimientos violentos de esta época puede ser deliberado, incluso después de la guerra. Y no todos los silencios son necesariamente del mismo orden. De hecho, existen verdades sobre el conflicto armado que deben permanecer excluidas del espacio público, ocultas al escrutinio exterior, especialmente en ciertas ocasiones, como ocurrió en el pueblo de Ocros (Ayacucho) con la llegada del personal con mandato de la CVR en 2002. Cuando la colectividad se ve directamente involucrada en situaciones ambiguas o inconfesables y se ve, por lo tanto, amenazada en su conjunto por la posible divulgación de esa información, el silencio puede devenir en un secreto compartido por el grupo aludido.

Entonces, se hace necesario eliminar estas «verdades ocultas» (González, 2011, p. 84), vergonzosas o comprometedoras, lo que implica que el silencio y el secreto han devenido en hechos aceptados y compartidos que nadie debe cuestionar, al menos no en voz alta y clara. Estos secretos son conocidos por todos, pero su contenido, como forma de conocimiento social (Taussig, 2010), debe permanecer oculto para los que no pertenecen al grupo. Sin embargo, en situaciones de crisis interna, los acuerdos tácitos pueden agrietarse y producir deslices verbales. Se ocasiona entonces el fenómeno, calificado por Andrés Zempléni (1996) como la «secreción» de los secretos, a través de la diseminación de fragmentos de información y la exposición, involuntaria o controlada, de elementos parciales de esos secretos, sin revelarlos totalmente. El develamiento del secreto, a través de su divulgación pública, conduce *a priori* a su propia abolición. Sin embargo, nos dice este autor, en las sociedades de pequeño tamaño y de conocimiento mutuo generalizado —como las comunidades campesinas andinas—, la discreción que rodea a la divulgación de los secretos públicos es puesta como condición fundamental para la vida en común. Además, Jean Jamin (1977) ha especificado que «no se define “cualquier cosa” como un secreto». La necesidad impuesta de callar y saber callar mantiene una solidaridad orgánica muy fuerte entre los miembros de la comunidad, una especie de «consenso en negativo». Es esta obligación tácita la que «hace existir socialmente el secreto» a través de todo un sistema de derechos de expresión y deberes de retención. Incluso podría decirse que el secreto acaba por constituir la propia comunidad, en el sentido de que el secreto compartido traza el límite entre «nosotros» y «los otros».

Olga González (2011) y Ponciano del Pino (2017) se interesaron por la producción social del silencio y los secretos como contrapartida de los relatos sobre la guerra, vistos como elementos constitutivos de las memorias de la violencia en los pueblos ayacuchanos de Sarhua y Uchuraccay. Ambos autores se inspiran en la idea de «secreto público», desarrollada por Michael Taussig, que la define como «un modo de decir la verdad». El secreto público se forja en la tensión entre la disimulación y la revelación, para permitir «revelaciones expertas de ocultamientos expertos». Del Pino recuerda por su parte que el secreto funciona según los códigos culturales

y normativos internos del grupo: está sujeto a negociación hasta que se alcance un consenso mínimo de la comunidad. Cuando las personas concernidas saben lo que está permitido y lo que no está permitido contar, a quién, cuándo y dónde, entonces se puede hablar de secretos públicos. El valor de estos secretos y de la preservación de su contenido radica en que contienen unas historias y unas verdades que pueden poner en peligro al conjunto de la comunidad. En ese sentido, González estima que la existencia de este tipo de secreto público conduce a la persistencia y consolidación de memorias traumáticas y contenciosas, que esperan el momento en que pueda cometerse el acto transgresivo de la revelación. La fuerza del secreto radica en el interés común que implica su preservación y en la importancia del colectivo que moviliza.

En el caso de la comunidad campesina de Ocros, donde realicé investigaciones etnográficas del 2004 hasta el 2012, lo que está en juego en el mantenimiento de estos secretos públicos es, en particular, el acceso y el reconocimiento de la condición de víctima de sus habitantes y del distrito en general en el contexto de implementación de políticas de reparaciones a las víctimas. Sin embargo, pude acceder a algunos de los secretos relacionados con el conflicto armado, *a priori* indecibles en la esfera pública local. Su revelación siempre se hizo a través de individuos singulares y/o en contextos muy específicos que ilustran, a su manera, el modo de funcionamiento de los secretos públicos. Sin embargo, como precisa González (2011, p. 9), el interés del antropólogo en entender el develamiento de estos secretos no consiste solo en identificar los eventos que se recuerdan y los que se olvidan. Se trata más bien de discernir cómo es que estos eventos son rememorados y olvidados, y cuál es el sentido que les atribuye la gente. Por lo tanto, es crucial contextualizar este discurso para comprender por qué el develamiento se produce cuando esto sucede.

Antes de llevar a cabo mi investigación de archivo sobre el conflicto armado en Ocros y la historia local que la precedió, mi conocimiento inicial de estos acontecimientos —desde la llegada de Sendero Luminoso a la formación de la ronda campesina y las complejas causas del desarrollo de la violencia que azotó a esta región— fue posible gracias a las conversaciones que mantuve con personas que habían emigrado de Ocros y profesores que trabajan en este distrito. Los primeros vivían en la ciudad y regresaban de vez en cuando para pasar las vacaciones o para atender asuntos familiares o de tierras. No se sentían amenazados por la evocación del conflicto armado y no tenían dificultades para hablar de ciertos acontecimientos sombríos, a diferencia de las personas que vivían allí y que estaban atrapadas en las redes y las lógicas sociales propias de la vida local. Los segundos vivían en el lugar, pero generalmente no eran nativos de la zona. En su mayoría, estaban destinados a irse después de unos pocos años y, por lo tanto, no les preocupaban los problemas de la comunidad que rodean a estos secretos. Esto les permitía distanciarse y recordar

con cierto desapego episodios de la guerra que los habitantes debían callar. A través de estas dos categorías de personas, en entrevistas realizadas a veces fuera del distrito, en las ciudades de Ayacucho e incluso en Lima, accedí por primera vez al contenido de secretos que antes eran inaccesibles para mí en el espacio público de Ocos. Otra ventana al pasado y la violencia se abrió, dejando ver algunas de las «verdades ocultas» del conflicto. A través de estas memorias, que llamaré «fuera de juego» por consistir en producciones discursivas que no ponen a los actores sociales que las revelan en situación de peligro, dándoles una soltura especial para evocarlas, la caja de Pandora de los secretos de guerra en Ocos se abrió gradualmente.

## **Secreto 1 - Ocos: Comité Popular de Sendero Luminoso**

### **Revelación 1 - Recuerdos del «fuera de juego»: emigrantes y maestros**

Evocaré aquí el primer secreto relacionado al hecho de que, antes de aliarse con los militares y conformar una de las rondas campesinas antsubversivas más renombradas de la región, Ocos se comprometió y colaboró con los emisarios de Sendero Luminoso, llegando incluso a conformarse en un comité popular de la guerrilla durante unos meses, como ocurrió en tantas otras comunidades rurales de la sierra ayacuchana que, luego de un tiempo, acabaron rompiendo con la guerrilla maoísta.

Un elemento que me ha interpelado, desde el comienzo de mis investigaciones en Ocos, es el error casi sistemático aludido en las entrevistas sobre el año de las masacres de Cceraacro. Perpetradas en febrero y luego en junio de 1984, muchos de mis interlocutores mencionaban 1983, fecha que también se señala en la canción de carnaval. Por lo tanto, los años 1983 y 1984 se intercambiaban a menudo en la memoria de los testigos y de los narradores de las masacres. Sin embargo, encima de la plaza Cceraacro, las dos cruces colocadas sobre la fosa que contenía los cuerpos de los asesinados por Sendero Luminoso indicaban claramente que la masacre tuvo lugar en 1984. Esta vacilación, o incluso esta alternancia regular entre 1983 y 1984, se encuentra también en muchos de los testimonios recogidos por la CVR. Un colega con el que lo conversé me aconsejó que no me detuviera en este detalle, argumentando que la fuerza de la tradición oral de las poblaciones rurales era una posible fuente de error en cuanto a la fecha precisa de las masacres. Pero este malentendido era casi sistemático. Además, no hablaban de 1982 o 1985, sino siempre de 1983.

La cuestión de estos «errores» fácticos debía considerarse de una manera diferente. El objetivo no debía ser intentar «corregirlos» para restablecer la verdadera

temporalidad de los acontecimientos. Ante la recurrencia del desplazamiento cronológico de las masacres de Cceraacro, parecía relevante cuestionar esta discrepancia entre los hechos históricos y la memoria. Debía haber un significado en lo que parecía ser una equivocación compartida colectivamente. Siguiendo las reflexiones de Alessandro Portelli (1991), no se trataba de considerar estos «errores» como unas «memorias incorrectas», reveladoras de la falta de fiabilidad de las fuentes orales en relación con las reconstrucciones históricas serias, basadas en un trabajo de indagación de archivos. Quise centrarme en el significado de estas «verdades subjetivas» (el «corazón humano») de los acontecimientos pasados para entender la experiencia de violencia vivida por estas personas. ¿Qué importancia podría haber tenido 1983 en esta región? En efecto, ese año no era como cualquier otro, y en más de un sentido, coincidió con un viraje crucial en el curso de la guerra que llevaría a las numerosas masacres de 1984 en el distrito de Ocros. El efecto dominó del ciclo de violencia que cayó sobre la región, que opuso a los partidarios de Sendero Luminoso con los del ejército, comenzó, de hecho, entre los meses de febrero-marzo de 1983.

La apropiación de la categoría de víctima y la recuperación del marco narrativo estereotipado de los testimonios sobre la guerra pasan especialmente por la negación de cualquier compromiso pasado, pasivo o activo, con Sendero Luminoso, cuyo objetivo es borrar el estigma asociado a este. De hecho, cualquier alianza, aunque haya sido temporal, con los subversivos se percibe como un acto de colaboración con el «terrorismo», lo que es absolutamente injustificable. De otra parte, esta es la razón por la cual el retrato del senderista como el «Otro», irreconocible en los relatos que evocan su llegada, no solo pretendía distinguirse de Sendero Luminoso sino buscaba exteriorizar completamente a este «enemigo» (Del Pino, 2017).

Sin embargo, Rosa, que llevaba años viviendo en Lima y que había vuelto a Ocros por unos días, me dijo en un tono casi indiferente: «¡Pero si todos hemos sido de Sendero aquí!». Esto es también lo que me expresó el profesor Oroncco, maestro de una comunidad vecina de Cceraacro, cuando lo encontré un día en la *combi* que nos llevaba a la ciudad de Ayacucho: «Le voy a decir con toda sinceridad que Ocros fue una comunidad donde Sendero Luminoso tenía muchísima aceptación».

La mención de la presencia local y temprana de Sendero Luminoso en Ocros, antes de la creación de la ronda campesina, se ha producido a menudo en paralelo a la denuncia de la antigua identidad senderista de un individuo particular: el «Lagarto», quien lideró la ronda campesina de Ocros hasta el 2000. Esta imputación recurrente, que rompía el mito del héroe rondero e idealizado que este personaje fomenta, tuvo lugar en el contexto de la malversación de fondos públicos de la que se le acusó en 2004, durante su mandato como alcalde de Ocros. La población sintió entonces una profunda decepción y un fuerte sentimiento de traición. En

efecto, el Lagarto siempre había gozado del apoyo indefectible de los dirigentes campesinos locales que lo habían encubierto, mientras se le acusaba de violaciones de los derechos humanos como jefe rondero. En 1999, había obtenido el testimonio a su favor de las autoridades políticas de varias comunidades del distrito, después de haber sido encarcelado por la desaparición forzada de docenas de campesinos de las comunidades colindantes de Manzanayoc y Uchuymarca en julio de 1984. Estos testimonios fueron elementos clave del rápido y positivo resultado de su juicio, que se cerró después de seis meses, sobre la base de la «prescripción», pero que muchos pobladores consideran que está vinculado a los estrechos vínculos con la jerarquía militar, y a la corrupción de los jueces. Cuando llegué a Ocos la fidelidad hacia el Lagarto estaba resquebrajándose. Era posible mencionar este secreto a voces. Su capital social y simbólico, basado principalmente en sus estrechas relaciones con el ejército, había disminuido desde principios de los años 2000, tras el desmantelamiento de la base militar de Ocos y el debilitamiento de la militarización de la vida cotidiana en el nuevo marco del postconflicto. El Lagarto —cuyo oportunismo político puede verse en sus sistemáticos reacomodos, dependiendo de quién tuviera el poder en el lugar— fue acusado de haberse unido a las filas de Sendero Luminoso hasta 1982, cuando fue presuntamente capturado por un destacamento policial de los *Sinchis*. Estos últimos lo habrían dejado vivo al precio de su «conversión», es decir, su ayuda activa para aplastar a Sendero Luminoso y denunciar a sus responsables locales. Veamos precisamente cómo el grupo subversivo logró imponer su presencia localmente.

### ***Regreso a los orígenes de la guerra en Ocos (1975-1983)***

Los primeros indicios de la presencia de Sendero Luminoso en Ocos se remontan a la segunda mitad de la década de 1970. Incluso antes de que comenzara la lucha armada, cuando unos estudiantes de Ayacucho, vestidos totalmente de negro, acudieron en varias ocasiones a la plaza principal del pueblo para representar obras cortas de su «teatro silencioso». Los pobladores, curiosos, pero algo desconcertados, «no entendían mucho de este extraño espectáculo», recuerda Alicia, que asistió a estas representaciones y que ahora vive en la ciudad de Ayacucho desde hace casi treinta años. Estas escenas representadas en la plaza pública se inspiraban en el *teatro de sombras* utilizado en China por los maoístas para llevar a cabo su trabajo de propaganda en el campo, y que los discípulos de Víctor Závala Cataño y de su «teatro campesino» difundieron en los Andes. A partir de 1975, año en que se fundó el Colegio Mariscal Andrés Bello Cáceres, los profesores enviados a Ocos, formados en la Facultad de Educación, fueron actores clave del trabajo de adoctrinamiento inicial de Sendero Luminoso. Sus partidarios locales más activos fueron principalmente adolescentes, estudiantes de secundaria.

Una vez iniciada la lucha armada, la presencia militarizada y los asesinatos

selectivos de Sendero Luminoso se multiplicaron a partir de 1982. Los principales objetivos fueron las autoridades políticas y los comerciantes, a menudo vinculados a los hacendados o conocidos por los abusos cometidos contra la población campesina. En marzo de ese año, el puesto policial de la Guardia Civil en Ocos fue abandonado.<sup>2</sup> El 16 de julio una columna senderista saqueó la tienda de Germán Cabral, alcalde del partido gobernante de Acción Popular y principal comerciante mayorista de Ocos, cuyos bienes fueron distribuidos a la población llamada a asistir al operativo. Ese mismo día, Sendero Luminoso quemó la oficina de correos y el local municipal.

A partir de diciembre de 1982, la influencia senderista se hizo cada vez más visible. Ocos se convirtió en una «zona liberada» después de la voladura de dos puentes, que dejaron el distrito totalmente aislado del resto del país durante varios días. Primero volaron el puente de Toccto, que une Ocos con Ayacucho, y luego fue el turno del puente sobre el río Pampas, que une Ayacucho con Andahuaylas y Cusco, volado el 9 de diciembre.<sup>3</sup> El 15 de diciembre, Sendero Luminoso organizó la ocupación de la ex hacienda Ninabamba, que había pertenecido a la poderosa familia Parodi. Como resultado de la Reforma Agraria, esta propiedad se había convertido en una empresa asociativa agrícola estatal llamada «SAIS Huamanga» en 1975. Pero esta colectivización de la tierra pronto fracasó. Ya en 1978, los ocrinos querían que se desmantelara y que se redistribuyera en parcelas entre las familias que trabajaban la tierra. Por eso, Sendero Luminoso utilizó esta tensión con el Estado peruano y el sentimiento campesino de que la SAIS solo perpetuaba la explotación de los campesinos como en la época de los abusivos *gamonales*, llevando a cabo esta operación crucial.<sup>4</sup>

Cientos de campesinos procedentes del norte del distrito de Ocos (Cceraacro, Llaccola, Cusi, Ibias, etc.) se desplazaron a Ninabamba con sus familias, sus cacerolas para las mujeres y sus instrumentos de trabajo agrícolas para los hombres. Labraron y sembraron unas cuantas parcelas en un acto simbólico de recuperación de la tierra de la hacienda. A la llegada de la policía, que había sido advertida, todos huyeron dispersándose, siendo los líderes senderistas los primeros en escaparse. Este episodio ciertamente representó el clímax de la colaboración con Sendero Luminoso. Así, durante varias semanas, entre fines de 1982 y febrero de 1983, el pueblo de Ocos fue, en el lenguaje de Sendero Luminoso, un «Comité Popular Abierto», donde la organización de la vida cotidiana estaba supervisada y controlada por el Partido. La presencia del Estado había sido virtualmente eliminada. Cada barrio tenía sus «comisarios». Las asambleas se celebraban en

2. Carta de las autoridades de Ocos enviada al jefe de la Guardia Civil de Ayacucho para el restablecimiento del puesto (05.03.1983) (Archivo Personal de Francisco Lizana, Ocos).

3. *El Observador* (05.1984, p. VII).

4. Sobre el rechazo a estas empresas, véanse Berg (1994) y Caro Cárdenas (2021).

la plaza principal y las banderas con hoz y martillo se izaban en las torres de la iglesia. La *chacra* usufructuada por la parroquia de Ocos fue requisada y empezó a cultivarse entonces para alimentar al Ejército Guerrillero Popular (EGP), como «compensación» por la lucha armada.<sup>5</sup> Se implementó el «levantamiento de cosechas» obligatorio: se impuso la producción agrícola controlada y esta debía servir solo para el autoconsumo y el pago del «impuesto revolucionario». El comercio quedó prohibido.<sup>6</sup>

Pero rápidamente la colaboración con Sendero Luminoso alcanzó sus límites y el descontento popular creció debido a las medidas autoritarias que restringían el movimiento y bloqueaban el acceso a los mercados, en aplicación de la doctrina maoísta de cercar las ciudades desde el campo haciéndolas pasar hambre. Además, el último año agrícola había sido un desastre. El fenómeno meteorológico de «El Niño», que perturba de forma cíclica el clima peruano, trajo sequía a la región y la plaga de langostas acabó destruyendo los escasos cultivos que subsistieron. La autarquía exigida por Sendero Luminoso, principalmente en sus relaciones con el Estado, impidió a Ocos utilizar eficazmente a las autoridades competentes para solicitar la asistencia del gobierno. La hambruna amenazaba. La confianza y esperanza iniciales de la población en Sendero Luminoso se fueron deteriorando velozmente.

Finalmente, se produjo la ruptura. A principios de 1983, después de haber escapado por poco de un «juicio popular» senderista que lo iba a condenar a una muerte segura, Gregorio Huamaní,<sup>7</sup> quien se había opuesto repetidamente a los senderistas, decidió organizar a los campesinos de la zona para expulsar a Sendero Luminoso. En ese momento, Huamaní era un líder político local y una figura importante en la vida de Ocos. Durante el proceso de la Reforma Agraria, implementada en la década de 1970, dirigió con éxito las luchas campesinas para recuperar, en beneficio de la comunidad de Ocos, las tierras de las haciendas del distrito. Así pues, inició y siguió varios procesos de «recuperación de tierras», especialmente contra la poderosa familia Parodi, que desde entonces perdió casi todas sus propiedades.

En vista de la inminente llegada de los militares,<sup>8</sup> en febrero de 1983 Huamaní convocó una reunión secreta con algunos campesinos de confianza para tomar medidas. Luego, llamaron con urgencia a la población del distrito que pudieron

---

5. Entrevista con Gregorio Huamaní, alias El Zorro (25.07.2010).

6. *El Observador* (05.1984, p. VII).

7. Este nombre es un pseudónimo.

8. Por decreto supremo del 30.12.1982, el presidente Belaúnde entregó a las Fuerzas Armadas el control de las zonas declaradas en estado de emergencia y el poder político-militar en el departamento de Ayacucho.

advertir, y realizaron una asamblea extraordinaria que, celebrada en la plaza del pueblo, confirmó la decisión colectiva de expulsar de Ocros a Sendero Luminoso.<sup>9</sup> Este es el nacimiento del «Frente Patriótico» dirigido por Gregorio Huamaní, que tomó el apodo de *El Zorro*. En esta ocasión, Huamaní fue elegido para un nuevo mandato como presidente de la comunidad de Ocros.<sup>10</sup> Pronto, Benito Quispe, el futuro Lagarto, asumió la codirección de este Frente. Unos días más tarde, mientras celebraban el carnaval, los pobladores de Cceraocro se rebelaron contra Sendero Luminoso, que había venido en busca de nuevos reclutas. Expulsaron a estos militantes de la comunidad, quienes abandonaron el caserío jurando venganza por este acto de traición.

La decisión ocrina de cambiar la estrategia política global era concordante con la llegada regular de los militares al distrito. En abril de 1983, aprovechando el fin de la temporada de lluvias, el general Clemente Noel, jefe político-militar de Ayacucho en 1983, inició su ofensiva hacia el «Frente Sur», lo que incluía a Ocros, que representaba la principal zona de desarrollo de Sendero Luminoso, calificada por ellos como su «Comité Principal Regional». En las semanas siguientes, miles de soldados enviados al campo desembarcaron en los pueblos de los que se sospechaba eran cómplices de los senderistas. En los comunicados de prensa de los militares se mencionan varios ataques armados y la eliminación de cientos de «delincuentes terroristas».<sup>11</sup>

En este contexto, Ocros constituyó uno de los pocos pueblos que escapó a la feroz, masiva e indiscriminada represión militar. Ocros se convirtió más bien en el lugar a partir del cual las fuerzas armadas llevaron a cabo sus primeras acciones de penetración interna, apoyándose en el naciente Frente Patriótico.<sup>12</sup> El propio general Noel subrayó la excepción de este pueblo en el paisaje regional: «por iniciativa propia, sus habitantes restablecen las autoridades, izan la bandera nacional y desfilan en un acto de desagravio a los símbolos nacionales».<sup>13</sup> De abril a diciembre de 1983, los militares hicieron frecuentes incursiones, pero solo de paso, ya que aún no se había establecido de manera definitiva y oficial ninguna base militar en Ocros. Este fue también el comienzo de las primeras delaciones dentro del distrito. Los servicios de inteligencia, militares y policiales, empezaron a capturar pobladores de las distintas localidades del distrito, algunos de los cuales

9. Entrevista a Gregorio Huamaní (25.07.2010).

10. Huamaní, el futuro Zorro, ya había ocupado este puesto en 1977 y 1978, con Quispe, el futuro Lagarto, como vicepresidente.

11. Esta era la única fuente de información regular sobre el conflicto armado, ya que la prensa independiente estaba oficialmente prohibida en los Andes desde la muerte de los periodistas en Uchuraccay.

12. Los jóvenes senderistas de la zona escaparon. Varias familias enviaron a sus hijos a Ayacucho, Lima o a la selva amazónica para que escapen de las esperadas represalias.

13. *El Observador* (17.02.1984).

no reaparecieron nunca.

Las represalias de Sendero Luminoso no se hicieron esperar. Ccohuisa, una comunidad estrechamente vinculada a Cceraocro y Ocros, se unió al Frente Patriótico. A partir de entonces esta comunidad se negó a seguir las instrucciones de los senderistas. En 1983 se produjeron allí varias masacres de castigo por haberse unido a la ronda de Ocros. El 20 de abril, dieciocho campesinos acusados de colaborar con los soldados fueron asesinados.<sup>14</sup> Al día siguiente, los soldados de Ayacucho llegaron en helicóptero para perseguir a los sediciosos, usando a Ocros como base a partir de la cual armar la batida.<sup>15</sup> Entre el 20 de mayo y el 1 de noviembre, Ccohuisa sufrió tres ataques de Sendero Luminoso: once campesinos fueron asesinados.<sup>16</sup> A finales de año, entre octubre y diciembre de 1983, el cuartel de las fuerzas policiales especializadas en la lucha antisubversiva en Ocros fue atacado y Sendero Luminoso se llevó setenta y tres ametralladoras y otras armas el 17 de octubre (CVR, 2003, t. 5, cap. 2. 1).

De este modo, 1983 marcó indudablemente el comienzo de la guerra en el plano militar y de la escalada de la violencia generalizada que caracterizaría la vida ordinaria de Ocros hasta los años 90. Si las masacres de Cceraocro tuvieron lugar en 1984, el origen de las desgracias que cayeron sobre la región se remonta a 1983: amenaza de hambruna, año agrícola catastrófico, aumento de la violencia con la llegada de las tropas del ejército y el volteo de las comunidades organizadas en comités de autodefensa con lo que se selló la ruptura con Sendero Luminoso. Este último comienza entonces su campaña de «contra-restablecimiento», enfrentando a estos campesinos que se habían convertido en «enemigos del pueblo» y debían ser eliminados. Este es el motivo de orden político detrás de la serie de masacres perpetradas en 1984 en el distrito de Ocros.

## **Secreto 2 - La desaparición de Luis Carranza y la fosa común oculta**

### **Develamiento 2 - El Programa Juntos y la reactivación de los conflictos de tierras**

Otras revelaciones sobre secretos internos relacionados con el conflicto armado también ocurrieron, parcial e indirectamente, durante mis estancias en Ocros. Para mi sorpresa inicial, tuvieron lugar en el espacio público, durante una crisis que no parecía tener relación alguna con la guerra. Los recuerdos dolorosos de la violencia pasada resurgieron. Salieron a la luz episodios que no habían aparecido en mis

14. Memorial enviado al presidente Belaúnde por las autoridades de Ocros el 16.09.1984; *La República* (22.04.1983).

15. *La República* (22.04.1983).

16. Memorial enviado al presidente Belaúnde por las autoridades de Ocros el 16.09.1984.

entrevistas sobre este tema, o que incluso habían sido ocultados en los testimonios proporcionados a la CVR. Este fue otro camino de acceso hacia los secretos de la guerra que surgió gradualmente y que quisiera retomar aquí. El segundo secreto al que me referiré aquí atañe a la dimensión fratricida del conflicto a nivel regional, al ocultamiento de varias fosas comunes y a la desaparición de decenas de habitantes oriundos de la provincia vecina de Luis Carranza-Pampas, con la cual existían conflictos agrarios y de linderos intercomunitarios muy anteriores al conflicto armado, que se remontaban a la primera mitad del siglo XX.

Ocros, jueves 10 de agosto de 2006. Cientos de personas venidas desde las comunidades vecinas estaban reunidas esperando en la plaza municipal del pueblo. Esa mañana, el sol se acercaba a su cenit cuando llegaron los enviados del Ministerio de Promoción de la Mujer y Desarrollo Humano (PROMUDEH), precedidos por el camión blindado del Banco de la Nación. Venían para inaugurar un nuevo «programa nacional de apoyo directo a los más pobres», *Juntos*. La ayuda que se iba a prestar consistía en una suma de cien soles, que se entregaría mensualmente a cada madre, cuyo nivel de vida estuviera por debajo del umbral de pobreza, es decir, casi toda la población campesina del distrito. Después del discurso oficial de las autoridades, y cuando la distribución estaba a punto de comenzar, se levantaron voces para protestar contra el hecho de que algunas comunidades remotas estuvieran excluidas de esta ayuda y ni siquiera hubieran sido incluidas en la lista del presupuesto global asignado al distrito de Ocros.

Desde hace varios días, muchas familias se habían dado cuenta de que estaban en riesgo de no recibir este dinero. Los funcionarios consultaron sus computadoras portátiles buscando una solución al problema. Como el dinero estaba destinado a todas las comunidades de esta región, todos deberían tener acceso a él. El detalle, afirmaron luego de un momento, es que la población tendría que ir al lugar apropiado para recibir el dinero. Y es en Pampas —capital del distrito limítrofe de Luis Carranza en la vecina provincia de La Mar— donde estaba prevista la distribución a estas familias de las comunidades y caseríos de Pata Pata, Ccollay, Rimaymarca, Rosaspampa, Paccaypampa, siempre y cuando estuvieran realmente registradas en Pampas-Luis Carranza. Y ahí estaba precisamente el problema. La protesta se redobló con este anuncio, que confirmaba el temor inicial. Las autoridades políticas locales intentaron calmar a la población y al mismo tiempo trataban de convencer a los representantes del Estado de que tal propuesta era impensable para estos habitantes que vivían en el distrito de Ocros. Debía haber ocurrido un error en la asignación de dinero de estos pueblos al distrito vecino, argumentaban. Imposible, replicaron los funcionarios, perplejos por esta agitación que era, a su juicio, injustificada y absurda. Después de todo, no importaba dónde se distribuyera el dinero. Especialmente porque la distancia entre las comunidades en cuestión y Pampas era más corta que la distancia a Ocros, apuntaron con supuesto

pragmatismo. Al final, el dinero les esperaba allí. Por lo tanto, la población debería sentirse satisfecha de recibir ayuda del Estado en lugar de quejarse. El tema estaba cerrado para los agentes estatales. Los campesinos tendrían que cumplir con las reglas establecidas. Como ha señalado Didier Fassin (2017), la aplicación del «gobierno humanitario» en el espacio público significa que la compasión se ejerce siempre desde los más poderosos hasta los más vulnerables, y «los que son objeto de la atención humanitaria saben muy bien que se espera de ellos la humildad de los obligados en lugar de la legítima reivindicación de un ciudadano que hace valer sus derechos». Por lo tanto, que los «obligados» de Ocos protesten es un comportamiento que estos funcionarios juzgaron inaceptable.

Después de la partida de los empleados del ministerio, la ira creció y se soltaron las lenguas en medio de las discusiones que continuaron en la plaza. Las comunidades en cuestión son ocrinas (de Ocos), insistían varias personas, y era inaceptable que un día vayan a formar parte de Pampas-Luis Carranza. Sus sospechas sobre este tema estaban corroboradas por el chantaje ejercido por las autoridades de Pampas. Estos últimos habían advertido a los habitantes de los anexos de Ocos que el dinero del programa *Juntos* les sería entregado con una condición: que acepten la sustitución del distrito al que pertenecía su comunidad, en sus documentos oficiales, es decir, que pusieran Luis Carranza, La Mar, en vez de Ocos, Huamanga. Fue entonces cuando algunas personas recordaron que en estas comunidades del norte de Ocos, los hogares que perdieron miembros de su familia, durante la guerra, nunca aceptarían integrarse en este distrito o trasladarse a Pampas, donde aún viven los que mataron a sus parientes y amigos.

Confieso que me costó trabajo comprender de inmediato la naturaleza de las cuestiones planteadas en aquel momento, así como el vínculo entre el otorgamiento de ayudas estatales, la importancia emocional que se atribuía al registro administrativo de estas comunidades fronterizas en tal o cual distrito y las muertes del conflicto armado. Fue necesario que previamente entendiera la relación entre estos vecinos para percibir cómo la intervención del Estado en 2006 había reactivado involuntariamente viejos conflictos y, sobre todo, cómo se había revitalizado el recuerdo de la guerra en esta historia local, claramente compleja y turbulenta. En ese momento, el principal reto del distrito de Luis Carranza era captar a su seno a la población que vivía cerca del distrito de Pampas, pues aumentar su población le permitiría beneficiarse de una mayor financiación del Estado. Pero este deseo de recuperar las comunidades en la frontera entre Pampas-Luis Carranza y Ocos en realidad era la prolongación de una larga historia de rivalidad por la ubicación de los límites territoriales que separan a estas dos comunidades campesinas vecinas (Ocos y Pampas), que son también dos capitales de distritos diferentes (Ocos y Luis Carranza) y que pertenecen a distintas provincias (Huamanga y La Mar).

## *Del conflicto de tierras entre Ocos y Pampas a la guerra fratricida*

El conflicto por la tierra entre estos vecinos —que corresponde a una extensión de unas 1,875 hectáreas— se remonta al menos a 1944. Esta es la fecha de las primeras medidas tomadas por las autoridades de Ocos para el reconocimiento legal de su comunidad, lo que implicó la delimitación precisa de sus fronteras. Sin embargo, los lugares declarados por Ocos fueron inmediatamente impugnados por los personeros de Pampas, quienes a su vez emprendieron el camino del registro oficial de su comunidad. En 1946 se inició el primer juicio, que durante un cuarto de siglo opuso a los personeros de las dos comunidades, Ocos y Pampas, en el plano judicial. En los años siguientes, la multiplicación de apelaciones y demandas ante diversas jurisdicciones (Juzgados de Primera Instancia, Juzgados Agrarios, Dirección de Asuntos Indígenas, Corte Suprema de Lima, etc.) dio lugar a sentencias contradictorias. El territorio en disputa era a veces asignado a Ocos y otras veces a Pampas.<sup>17</sup>

Entre las tierras más codiciadas en querrela estaban las que se encuentran a orillas del río Pampas que separa los departamentos de Ayacucho y Apurímac, en localidades de este fértil valle (a unos 1,800-2,200 metros sobre el nivel del mar), donde se cultiva una variada gama de frutas y verduras tropicales. La ocupación estacional de estas áreas tiene lugar durante la temporada de lluvias. La población, que vive la mayor parte del año en las tierras altas donde se cultivan el maíz y sobre todo los tubérculos y donde pasta el ganado, se traslada al valle durante unos meses, normalmente entre enero y marzo, lo que también corresponde a las grandes vacaciones escolares. De acuerdo a la explotación agrícola vertical andina de los diferentes pisos ecológicos, los campesinos de esta región tienen el usufructo de parcelas de tierra entre 1,800 y 4,200 metros sobre el nivel del mar. Así pues, disfrutaban de una agricultura de producción de alimentos diversificada. Sin embargo, esta zona sufre un aislamiento considerable. La lejanía geográfica del pueblo de Ocos y del acceso a las primeras vías carrozables, situadas a varios días de camino, limitan considerablemente la salida de la producción local y las posibilidades de su posterior comercialización.

Esto explica por qué este valle fue a veces descuidado por los pobladores de Ocos en el transcurso del siglo XX, como reconocen los propios ocrinos (Cisneros, 2009), especialmente cuando los productos agrícolas obtenidos cerca de su residencia principal eran suficientes para evitar la costosa explotación comercial de las parcelas del valle. Por el contrario, para los pobladores de Pampas-Luis Carranza, que están físicamente más cerca de este valle, la presencia esporádica de los habitantes de Ocos les permitió asentarse allí de forma permanente con fines de subsistencia.

---

17. Para una historia detallada del conflicto judicial entre Ocos y Pampas hasta el año 1970, véase Bonilla (1989).

La mayoría de las veces esto no planteaba mayores problemas con los ocrinos. Sin embargo, por momentos el conflicto se reactivaba, tanto judicialmente como a través de la invasión de tierras ocupadas. En tiempos de sequía o de un mal año agrícola, la presión sobre la tierra solía sentirse con más fuerza. El acceso a estas prósperas parcelas de tierra podía entonces convertirse de nuevo en una cuestión importante para la supervivencia de los habitantes de toda la zona, ya que este valle depende poco del agua de lluvia y produce varias cosechas anuales.

Además, más allá de las consideraciones de tipo económico, el apego simbólico y emocional de los ocrinos a este valle subraya hasta qué punto estas tierras forman parte del patrimonio considerado inalienable y constitutivo de la identidad de todos los pobladores de Ocos. Desde el principio me llamó la atención la forma en que estos pobladores reivindican con orgullo su condición de miembros del distrito. A primera vista, la demarcación no parece ser más que una pertenencia administrativa y artificial resultante de la división burocrática del país. Mi experiencia en los Andes de Cuzco mostraba que había una identificación colectiva con el territorio de la comunidad, que no implicaba un fuerte sentido de identificación con el distrito. En Ocos, en cambio, la fuerza de la identificación con el distrito y su territorio radica no tanto en la pertenencia a una entidad administrativa, como en el tipo de territorio que comprende —que se extiende desde el río Pampas hasta las alturas de la Puna— y en la explotación espacial discontinua y escalonada de las parcelas que incluye, recordando el modelo del «archipiélago vertical» andino basado en la explotación y la complementariedad de los diferentes pisos ecológicos.

Así, conflictos más o menos regulares por las tierras en disputa solían estallar entre Ocos y Pampas-Luis Carranza desde la década de 1940 hasta la actualidad. Con el paso del tiempo, la oposición entre estos vecinos y sus métodos de confrontación se hizo casi habitual: paralelamente a los procedimientos legalistas y al recurso a las instituciones judiciales, las parcelas de tierra —que cada parte reclamaba como su propiedad legítima— eran ocupadas físicamente y los bienes de sus rivales destruidos: chozas, muros fronterizos, plantaciones y sembríos. Estas acciones a menudo resultaban en violentas peleas y personas heridas. En 1945, un grupo de ocrinos, liderado por sus personeros, invadió las codiciadas parcelas e incendió varias casas de los pampinos. Una persona murió y uno de los personeros de Ocos fue inculpado de esto. Encarcelado durante varios meses, no dejó de reclamar su inocencia y de denunciar la manipulación de las autoridades pampinas para acusarlo (Bonilla, 1989, p. 23).

En el contexto de la guerra, con el regreso de los pobladores de Ocos, quienes se habían pasado al campo de los militares a principios de 1983 —fenómeno que sucedería más tarde en Pampas-Luis Carranza—, el conflicto de tierras se reactivó y se politizó. A finales de 1983, la tensa situación se acentuó por los catastróficos rendimientos agrícolas de los meses transcurridos y el riesgo de hambruna ya

mencionado. En este contexto, ocurrió la primera de la serie de masacres que golpearon el distrito de Ocros en 1984. Y el macabro escenario se situó, no sin sorpresa, precisamente en la zona en litigio entre estas dos comunidades vecinas, en la frontera de Pampas con Luis Carranza.

En la noche del 17 al 18 de enero de 1984, un grupo armado de Sendero Luminoso entró en los anexos de la comunidad de Ccollay, en el corazón del valle tropical. Capturaron a varias personas y las encerraron en la capilla de Alfapampa. Por la mañana los sacaron uno por uno y los degollaron durante un «juicio popular». Unos cuantos senderistas marcharon hacia Paccaypampa y masacraron a una familia a la que habían ido a buscar a su domicilio en Moyocc-Secetuna, cerca del río. Durante esta incursión nocturna, un total de veinticinco personas fueron asesinadas, varias otras resultaron gravemente heridas y un centenar de casas fueron quemadas. Lo que quedó fue saqueado y todo el ganado robado. Los senderistas pasaron el día siguiente en Paccaypampa, donde se dieron un festín con los animales atrapados, cocinándolos y tomándose su tiempo. Por la tarde, se pusieron en marcha de nuevo, dejando tras ellos el valle sembrado de cadáveres y a los raros supervivientes en un estado lamentable.

La familia Molina fue aniquilada en Moyocc-Secetuna. Clemente Molina (80 años), su hijo Valentín Molina (44 años), su hija Lucila Molina (30 años) y su nuera Catalina Libertad (35 años) fueron asesinados a sangre fría en presencia de los cinco hijos del matrimonio Molina Libertad. Solo estos últimos se salvaron «por un milagro», precisa el hijo mayor Anselmo, que entonces tenía 13 años. La más pequeña, de apenas un año, seguía lactando. Anselmo relató con un pudor conmovedor el asesinato de su padre, madre, tía y abuelo ante sus ojos. En su testimonio recalca que hubo la voluntad explícita de infligir sufrimiento, reivindicada por los senderistas que torturaron a su familia. El encarnizamiento cruel con el que su abuelo fue martirizado es particularmente evidente en la descripción de esta escena de terror. Clemente Molina, en efecto, fue atormentado larga y deliberadamente con cuchillos, de modo que no muriera inmediatamente, antes de ser «acabado como un animal», recuerda Anselmo: «Mi abuelo, seguía sufriendo, no podía morir. Le metieron cuchillo por todos los lados, mi abuelo murió muy difícil».<sup>18</sup>

¿Quiénes eran entonces los Molina y por qué tal ferocidad presidió su ejecución? En el momento de los hechos, Valentín Molina era una autoridad política local, un agente del Estado peruano (teniente gobernador), lo que podría explicar por qué era un blanco ideal de Sendero Luminoso, que quería dar a los ocrinos una lección ejemplar por su traición. En realidad, el asesinato de los Molina, padre e hijo, interpela especialmente debido a la singularidad del rol que estos dos hombres

---

18. Testimonio 201604 (Archivos de la CVR, Defensoría del Pueblo, Lima).

habían jugado en la vida del distrito de Ocos. Desde el decenio de 1940, esta familia había asumido cargos de responsabilidad política, como alcaldes y personeros de la comunidad Ocos. Por lo tanto, habían sido protagonistas esenciales en la lucha con la comunidad vecina de Pampas por la recuperación de las tierras fronterizas en disputa. Uno de los personeros de Ocos que inició el juicio contra Pampas en 1944 fue precisamente Clemente Molina. También fue encarcelado por el asesinato de un campesino de Pampas en 1945, que he mencionado anteriormente. Por otra parte, los pampinos se habían sentido timados por Clemente Molina. Durante el juicio de 1946, el personero de Pampas recordó que, en 1941, antes de que empezara el conflicto, la comunidad le había cedido una parcela de tierra de una hectárea, libre de alquiler, en la zona de Seccetuna, a cambio de la asistencia que se había comprometido a prestar. En lugar de eso, los pampinos afirmaban que Molina habría incitado a los pobladores de Ocos a invadir la mitad del territorio de Pampas (Bonilla, 1989, p. 23).

A partir de la década de 1960, Valentín Molina continuó la lucha por la tierra que había liderado su padre. Después de veinticinco años de costosos litigios, el 25 de mayo de 1970, Ocos ganó en el Tribunal de Tierras de Ayacucho el último juicio emprendido antes de la guerra contra la comunidad vecina de Pampas. Esta sentencia fue ratificada por el Tribunal Agrario de Lima el 23 de septiembre de 1970. El personero de Ocos en ese momento no era otro que Valentín Molina, quien también fue uno de los organizadores de la recuperación de las tierras ocupadas por los pampinos. Por lo tanto, los que habitaban el valle tropical del río Pampas (Paccaypampa, Rosaspampa, Alfapampa, Seccetuna, Moyocc) fueron expulsados de las parcelas que Ocos había recuperado por vía legal. Como parte de la redistribución de tierras entre ocrinos, Valentín Molina recobró una parcela de tierra en Moyocc-Seccetuna, propiedad de su padre desde 1941, donde se instalaría con su familia durante la temporada de lluvias. Como hemos visto, estos anexos constituyen el corazón de la preciada tierra fértil del territorio en disputa con los rivales de Pampas. Los habitantes de Pampas que vivían allí lo perdieron todo en la década de 1970. Su hostilidad hacia Ocos, y especialmente hacia los Molina, no era fortuita, y explica la elección de esta familia como blanco de represalias de los senderistas vinculados con Luis Carranza y del hecho de que este valle fuera elegido para iniciar la política de «contra-establecimiento» de Sendero Luminoso, destinada a domesticar a estos «perros de los militares» (*militarpa allqun*) ocrinos.

Quince días después de la masacre de Moyocc, ocurrió la masacre de Cceraacro. Cuando se mediatizaron estas dos masacres, el general Huamán, jefe del comando político-militar de Ayacucho, llegó a Ocos el 5 de febrero de 1984. Anunció entonces la instalación permanente de tropas del ejército en el pueblo y la creación de una base militar. En este nuevo contexto, en el que la correlación de fuerzas se inclinó en ventaja de los ocrinos aliados de las fuerzas armadas, se organizó

una expedición al vecino distrito de Pampas-Luis Carranza entre el 29 de febrero y el 1 de marzo para capturar a los responsables de las recientes masacres. En la expedición participaron soldados de la nueva base militar de Ocros, acompañados por decenas de hombres del Frente Patriótico, encabezados por el Lagarto.

Se dirigieron hacia Pampas-Luis Carranza caminando, bajaron por la zona en disputa hasta el valle del río Pampas antes de volver a subir a las alturas, pasando por Mayabamba y Cceraocro para volver a bajar a Ocros. Un total de treinta y cinco personas fueron arrestadas y tomadas por la fuerza. El destino final era la base militar de Ocros, donde se interrogaría a los sospechosos. Pero como los hombres habían huido cuando llegaron los ronderos, estos detuvieron a todos los que encontraron en el lugar: ancianos, mujeres y niños. Durante el viaje, los más débiles se quejaban de que no podían caminar porque a la mayoría les habían quitado los zapatos. Entre ellas se encontraba Victoria Torres Luque, una joven embarazada de ocho meses que apenas podía avanzar debido a los malos tratos recibidos. Al pasar por la aldea de Mayabamba, rogó a los pobladores que conocía que se quedaran con su hijo de cuatro años. Por miedo, nadie se atrevió a tomarlo.<sup>19</sup> Debido a los golpes infligidos por los soldados, le sobrevinieron violentos dolores en el vientre. Estaba a punto de dar a luz.<sup>20</sup> La caravana acababa de llegar a Cceraocro. Es allí donde Victoria Torres Luque fue ejecutada a balazos, junto con su pequeño hijo Edwin Jerí Torres.<sup>21</sup> Los ronderos hicieron que los pobladores de Cceraocro cavaran una fosa en la que se arrojaron ambos cuerpos.<sup>22</sup> Retrasado por este episodio, el grupo pasó la noche en la comunidad de la que provenían varios ronderos. Dos prisioneros lograron escapar. Al día siguiente, los demás fueron llevados a la base militar de donde nunca salieron con vida. Hasta el día de hoy, estas treinta y una personas permanecen todavía desaparecidas. Habrían sido ejecutadas extrajudicialmente y enterradas en una tumba, presumiblemente situada en el cementerio del pueblo de Ocros. Pocos días después de esta funesta expedición, los militares nombraron a Benito Quispe, alias el Lagarto, como alcalde de Ocros y en julio confirmaron a Gregorio Huamaní, alias El Zorro, como presidente de la comunidad. Estos dos jefes del Frente Patriótico se convirtieron en los todopoderosos líderes de Ocros.

---

19. Entrevista con el profesor Oronccoy, testigo de la escena, agosto de 2006.

20. Testimonios de los sobrevivientes (Tribunal de la 1.<sup>a</sup> Sala Penal de Ayacucho, 2011). Véase también la revista *Cambio* (Lima, 28.08.1986, p. 13).

21. Blog Guardian Angels Ayacucho de Alexi Avilez (29.02.2008).

22. Revista *Cambio* (Lima, 28.08.1986, p. 13) y entrevista con J. G., comunicación personal (Lima, 2004). Otra versión menciona que sus cadáveres fueron dejados abandonados, antes de ser devorados por las águilas y los perros, aparece en el Blog Guardian Angels Ayacucho de Alexi Avilez (29.02.2008), página que ya no existe.

Con las masacres de Moyoc y Cceraacro comenzó un ciclo infernal de expediciones punitivas, venganzas y represalias, entre los vecinos de Ocros y Pampas-Luis Carranza. Fue una espiral de violencia que parecía sin fin. En cuarenta años, de 1944 a 1984, el conflicto por la tierra había llevado a la muerte accidental de un hombre. Pero en el espacio de seis meses, de enero a junio de 1984, un centenar de personas que vivían cerca de la frontera de los dos distritos fueron masacradas o dadas por desaparecidas. Esta zona devastada estuvo casi totalmente abandonada durante meses. La propagación de la violencia no puede reducirse a una sola causa. Se explica por el complejo entrelazamiento de múltiples factores y cuestiones de orden local y nacional, individual y colectivo:

1. La guerra de guerrillas lanzada por Sendero Luminoso en el campo, seguida de la conversión como ronderos de los ocrinos y la llegada del ejército regular —que se comportaría en el lugar como un verdadero ejército de ocupación extranjera—, condujeron a una situación de «guerra de baja intensidad» dramática para la población.
2. La situación local de conflictos de tierras previa a la guerra era contenciosa. Esta disputa había quedado sin resolver, ya que la demarcación de la frontera entre Ocros y Pampas seguía estando oficialmente en litigio. La guerra acabó desregulando los métodos de resolución de las disputas locales de tierras, que, hasta entonces, pese a todo, se había autorregulado.
3. Finalmente, esta situación de tensión se vio agravada por un desastroso año agrícola que añadió más presión y sirvió de chispa.

La implicación de los campesinos civiles en este conflicto armado nos lleva a considerar la cuestión de la violencia desde un ángulo diferente al del «terrorismo» que sería, por naturaleza, ciego e incomprensible. Para entender las masacres perpetradas, debe realizarse un análisis de la violencia en contextos de guerras civiles. Sin embargo, los mecanismos de violencia «íntima», que caracterizan las guerras civiles (Kalyvas, 2010), desaparecen de las narrativas públicas sobre el conflicto armado en situaciones en que se impone el discurso normativo de la victimización. Este no solo permite retratar una imagen de víctima «inocente», alejada de toda participación en el conflicto armado, sino también evitar los posibles peligros de delación en un contexto en el que la proximidad entre verdugos y víctimas continúa después del conflicto armado. Como lo señaló Stathis Kalyvas (2001, p. 17), las personas que están dispuestas a denunciar a sus vecinos lo hacen solo si los beneficios de la denuncia superan los considerables riesgos que su acto conlleva. El principal peligro para el denunciante es el castigo futuro que podría enfrentar, especialmente en sociedades donde la visibilidad es alta y el origen de la denuncia es fácilmente identificable.

Sobre este tema, me permito unas palabras adicionales sobre el uso del discurso público y de las narraciones producidas varios años después sobre estos episodios sangrientos. En los testimonios recogidos por la CVR sobre las masacres de 1984, cuando se preguntó a los pobladores de Ocos si conocían o podían identificar a los senderistas que los atacaron, todos sin excepción respondieron que no. Como responsables colectivos, señalaron a Sendero Luminoso. En lo que respecta a la responsabilidad individual, especificaban que no pudieron identificar a nadie. Algunas declaraciones mencionaban como líderes individuales al *camarada Basilio* y al *camarada Rocky*,<sup>23</sup> el nombre de guerra de unos líderes senderistas de la zona, sin revelar su verdadera identidad. Los otros asesinos son descritos como «desconocidos», a menudo vestidos como campesinos, pero con máscaras o capuchas que los hacían irreconocibles. En el mismo sentido, cabe señalar que los litigios sobre tierras están sistemáticamente ausentes de los testimonios proporcionados a la CVR. ¿La evocación de esta parte de la historia acaso habría impedido el reconocimiento de su condición de víctimas del conflicto armado? Del mismo modo, ¿no existía también el riesgo de que la revelación de los nombres de los individuos que estaban detrás de las masacres perpetradas en el distrito de Ocos revelara, mediante un efecto dominó, la complicidad de los ocosinos en la desaparición de muchos de los pampinos de Luis Carranza? Los que fueron víctimas de las masacres se habrían convertido a su vez en los verdugos de sus vecinos. La movilización para el reconocimiento del sufrimiento experimentado podría reducirse a nada si se revelara esta historia fratricida y si las masacres perpetradas por Sendero Luminoso en Ocos se vincularan con otros actos de violencia perpetrados en la zona contra los pobladores de Pampas-Luis Carranza.

Para Cceraocro, el principal secreto de guerra que debía permanecer herméticamente sellado se construyó alrededor de la segunda fosa situada en la comunidad. Pero esto era sin contar con las recientes campañas de exhumación emprendidas en el contexto post-CVR por el Equipo Forense Especializado del Ministerio Público y, más recientemente, por la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas del Ministerio de Justicia. Hoy circulan rumores sobre los familiares de los desaparecidos de Luis Carranza que quisieran encontrar y exhumar la tumba en la que están enterrados Victoria Luque y su hijo —pese a que no estaba (¿aún?) registrada en el listado de fosas oficial que maneja el Estado—. Fue en este contexto que la revelación de la existencia de esta tumba tuvo lugar en mi presencia. En discusiones privadas se planteaba la amenaza que tal exhumación supondría para la comunidad. ¿No pondría la exhumación en peligro el caserío de Cceraocro al revelarse sino su responsabilidad, al menos su complicidad, en este terrible crimen? Finalmente, la fosa de Cceraocro con los cuerpos asesinados

---

23. Testimonio N.º 201587, 28.11.2002 (Archivos de la CVR, Defensoría del Pueblo, Lima).

en 1984 por Sendero Luminoso fue exhumada en 2011 y los restos óseos fueron enterrados en el nuevo cementerio comunitario en 2012.

A diferencia de la antigua afiliación senderista de Ocros, que es uno de esos «secretos públicos» que los ocrinos evitan revelar a extraños pero que puede «filtrarse» en muchos contextos, el silencio sobre los conflictos de tierras y de linderos, cuando se habla de la guerra, no significa que caigan en el dominio del secreto. Sin embargo, mantener esta historia en silencio permite aislar las masacres de Sendero Luminoso de los conflictos de tierra. Sobre todo, pretende guardar mejor en las sombras un secreto mucho más importante y crucial de preservar que el primero mencionado: la complicidad, pasiva o activa, en la desaparición y supuesta ejecución extrajudicial de los habitantes de Pampas-Luis Carranza. Esto es lo que demostrarían las fosas comunes donde estarían enterrados los cuerpos de Victoria Luque y sus niños en Cceraacro, así como las de los demás habitantes de Luis Carranza, enterrados en la antigua base militar y en el cementerio del pueblo de Ocros.

## Conclusión

En el meollo de la historia y las memorias de la guerra en el distrito de Ocros se despliegan silencios y secretos de diversos grados. Así, la antigua cercanía, incluso la afiliación de los ocrinos a Sendero Luminoso constituye un primer nivel de estos secretos de guerra. Aunque su revelación ya no represente una amenaza real hoy en día, sobre todo porque el «vuelco» de la población contra los senderistas fue temprano, se hace lo posible por ocultar este dudoso aspecto del pasado local en el contexto peruano postconflicto, donde la aplicación de las políticas de reparación para las víctimas depende de su identificación como «inocentes» y «atrapados entre dos fuegos» para poder registrarse en el Registro Único de Víctimas (RUV) y beneficiarse de las reparaciones.

Sobre todo, parece mucho más esencial, incluso vital, mantener ocultos otros secretos. La existencia de fosas comunes en Cceraacro y Ocros y la desaparición de decenas de habitantes de Pampas-Luis Carranza forman parte de un segundo nivel de secreto, cuya divulgación está sujeta a un control mucho más estricto. Así, el día en que un residente de Ocros aceptó testificar ante un juez en Ayacucho sobre la existencia de la fosa en el cementerio del pueblo, la noticia de su declaración se difundió rápidamente a Ocros, aunque se suponía que era anónima. El hombre tuvo que dejar su pueblo de manera permanente debido a las amenazas de muerte que recibió.

Paul Ricoeur (2004) señaló la doble dimensión característica de los actos conmemorativos, que revelan lo que se quiere mostrar del pasado tanto como se trata de esconder de la vista del público los acontecimientos que se busca ocultar

de él. En el caso de Ocros, narrar un drama (o varios) es guardar silencio sobre otros —incluso ocultarlos—. No se trata de olvidar sino de gestionar el silencio y los secretos públicos sobre aquellos acontecimientos que no deberían entrar en la escena pública. Lo mismo ocurre con las modalidades de su posible revelación, es decir, la relación dialéctica entre lo que se mantiene oculto y lo que se revela, que atraviesa esta sociedad campesina postconflicto donde la guerra se invita a intervalos regulares, haciendo revivir así los atormentados fantasmas del pasado.

Al igual que los secretos de iniciación analizados por Andrés Zempléni (1996), los secretos de guerra desplegados en Ocros se caracterizan por su «estructura en capas»: tras un secreto exhibido a menudo se esconde otro. Ciertos silencios e informaciones no expresadas en relación con las ejecuciones y desapariciones forzadas, perpetradas por los militares contra los campesinos, pueden, a pesar de todo y en ciertos casos, ser levantados. Es lo que se desprende de mis conversaciones con las mujeres de Ccераacro, cuando sutilmente desafiaban la memoria oficial local al referirse a los abusos del pasado, en particular a la violación de mujeres y niñas cometida por soldados o incluso por ronderos campesinos<sup>24</sup>. Sobre algunos episodios del conflicto armado, los puntos de vista divergentes tienen así la oportunidad de expresarse en la esfera semipública, aunque esto debe hacerse con tacto y discreción. También revela las divisiones internas que atraviesan la comunidad, que permiten transgredir los silencios impuestos por los detentadores masculinos del poder político local. Sin embargo, en algunos casos, el carácter hermético del secreto, basado en la prohibición de decir lo que se sabe, tiene por objeto garantizar la protección de la colectividad puesta en peligro.

En la mayor parte de los relatos de guerra, la movilización de narraciones formateadas de lo que las víctimas pueden (y deben) exhibir públicamente se ha convertido en un instrumento central en la producción de memorias oficiales de la violencia en los Andes. Este también es el caso en el distrito de Ocros. Si la condición de víctima «inocente» constituye casi la única categoría legítima que el campesinado andino tiene que aprovechar hoy en día para obtener reconocimiento, esto se logra necesariamente al precio de una despolitización del pasado, cuyo contenido debe ser neutralizado en la medida de lo posible para mostrar una imagen consensuada que borre toda la complejidad de la situación sociopolítica previa. Tomar en cuenta estos silencios secretos permite a su vez adentrarnos en las «zonas grises» (Lévi, 2005) de la guerra, fundamentales para la comprensión, para no reproducir maniqueísmos simplistas en torno a la realidad de los conflictos fratricidas.

---

24. Esto es un tema clave que no pude tratar en el ámbito de este texto. Para más detalles sobre las voces femeninas y su evocación de las violencias sexuales, ver Robin Azevedo (2020, pp. 147-152)

## Archivos

Archivo Personal de Francisco Lizana (Ocos, Ayacucho).

## Referencias

Aroni, R. (2020). *Huamanquiya: Indigenous Peasant Resistance against the Shining Path in Peru*. [Tesis doctoral]. University of California Davis.

Berg, R. (1994). Peasants responses to Shining Path in Andahuaylas [1986-1987]. En: David Palmer (Ed.), *Shining Path of Peru* (pp. 101-122). St. Martin Press.

Bonilla, H. (1989). *La defensa del espacio comunal como fuente de conflicto. San Juan de Ocos versus Pampas (Ayacucho), 1940-1970*. Instituto de Estudios Peruanos.

Caro, R. (2021). *Demonios encarnados. Izquierda, gremio y campesinado en los orígenes de la lucha armada en Huancavelica: 1963-1982*. La Siniestra ediciones.

Cisneros, C. (2009). *Los recursos legales y consuetudinarios en conflicto por tierras entre las comunidades de San Juan de Ocos y Pampas (1945-1970)*. [Tesis de bachillerato]. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003). *Informe Final*. Comisión de la Verdad y Reconciliación. Disponible en: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>.

Cóndor Alarcón, N. y Pereyra Chávez, N. E. (2015). Desaparecidos en la penumbra del atardecer: disputas privadas, memoria y conflicto armado interno en San Miguel (Ayacucho). *Anthropologica*, 33(34), 63-88.

Del Pino, P. (2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. La Siniestra ensayos.

Del Pino, P. y Yezer, C. (2013). *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

Delacroix, D. (2016). *De larmes et de pierres. Mémoires et discours victimaire dans le Pérou d'après-guerre*. Institut de Varenne.

Fassin, D. (2017 [2010]). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Marcial Pons.

González, O. (2011). *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*. University of Chicago Press.

Heilman, J. P. (2018). *Rebeliones inconclusas. Ayacucho antes de Sendero Luminoso*. La Siniestra ensayos.

Jamin, J. (1977). *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. François Maspéro.

- Kalyvas, S. (2001). La violencia en medio de la guerra civil: Esbozo de una teoría. *Análisis político*, (42), 3-25.
- Kalyvas, S. (2010). *La lógica de la violencia en la guerra civil*. Akal.
- Levi, P. (2005 [1986]). *Los hundidos y los salvados*. El Aleph.
- Portelli, A. (1991). *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in oral History*. State University of New York Press.
- Rénique, J. L. (2016). *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos*. La Sinistra ensayos.
- Ricœur, P. (2004 [2000]). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Robin Azevedo, V. (2014). ¿Verdugo, héroe o víctima? Memorias de un rondero campesino ayacuchano (Perú). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 43(2), 245-264.
- Robin Azevedo, V. (2020). *Los silencios de la guerra. Memoria y conflicto armado en Ayacucho-Perú*. La Sinistra ensayos.
- Taussig, M. (2010). *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*. Fineo editorial.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado y la política de la reconciliación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Theidon, K. (2014). *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru*. Pennsylvania University Press.
- Ulfe, M. E. y Sabogal, X. (2021). *Reparando mundos. Víctimas y Estado en los Andes peruanos*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Zempléni, A. (1996). Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres. *Gradhiva*, (20), 23-41.

# La muerte y el ritual de desprecio

**Lurgio Gavilán**

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

<https://orcid.org/0000-0001-5812-598X>

Recibido: 18-03-22

Aprobado: 29-05-23

doi: 10.46476/ra.v3i2.129

## Resumen

Los rituales de muerte en el área andina han sido vistos, por lo general, como costumbres ancestrales de muy larga data. En este artículo discutiré la importancia de los rituales que han normado comportamientos de la gente como espacio de perdón, terapia y sentido; ya que cada fallecimiento, al ser el reordenamiento de sus vidas, sirve para conciliar a los vivos. Sin embargo, en un contexto de estado de excepción —como es el caso del conflicto armado interno y la pandemia por COVID-19 donde se producen cambios abruptos, se rompe ese espacio, minimizando su práctica o sustituyéndola por otra. Entonces, ¿cómo actores opuestos realizan diferentes tipos de rituales mortuorios en situaciones límites? El vacío del ritual de muerte, para otros no es más que el ritual del desprecio.

*Palabras clave: muerte, violencia, ritual, Andes, COVID-19, desprecio.*

## Abstract

Death rituals in the Andean area have tended to be seen as long-standing ancestral customs. In this article, I will discuss the importance of rituals that have regulated people's behavior as a space for forgiveness, therapy and meaning; because every death, as a rearrangement of their lives, serves to reconcile the living. However, in a context of a state of emergency —as was the case of the internal armed conflict and also the COVID-19 pandemic, where abrupt changes occurred— that space is fractured, so that its practice is minimized or replaced with another. And so, how do opposing actors engage in different types of death rituals in borderline situations? The emptiness of the death ritual is for others nothing more than the ritual of contempt.

*Keywords: death, violence, ritual, Andes, COVID-19, contempt.*

## Resumo

Os rituais de morte na região andina são geralmente considerados como costumes ancestrais muito antigos. Neste artigo, abordarei a importância dos rituais que regularam o comportamento das pessoas como um espaço de perdão, terapia e sentido, uma vez que cada morte, sendo a reordenação das suas vidas, serve para reconciliar os vivos. No entanto, no contexto de um estado de exceção - como é o caso do conflito armado interno e da pandemia da COVID-19 - onde ocorrem mudanças abruptas, este espaço é quebrado, minimizando a sua prática ou substituindo-a por outra. Como é que, então, atores opostos realizam diferentes tipos de rituais mortuários em situações limites? O vazio do ritual da morte, para outros, nada mais é do que o ritual do desprezo.

*Palavras-chave: morte, violência, ritual, Andes, COVID-19, desprezo.*

## Introducción

Los rituales de muerte en la región andina de Ayacucho han ido normando el comportamiento de la gente de muy larga data; sin embargo, en el devenir histórico, sucesos inesperados crearon rupturas de discontinuidad en los procesos funerales. Para argumentar la discontinuidad, me apoyo en la experiencia de dos momentos en los que se privaron los rituales de muerte: el conflicto armado interno ocurrido en las décadas de 1980 y 1990, principalmente con los actores Sendero Luminoso (SL) y el Ejército del Perú, y la actual pandemia por COVID-19. Estos ejemplos me sirven no en el sentido de comparar procesos idénticos, sino para explorar diferentes experiencias de cambio al momento de realizar rituales de muerte. Es decir, lo que parece vacío en el ritual, en realidad adopta distintas maneras para dar sentido a lo actuado y sobrevivir en una situación límite.

Esta situación límite ocurrió en las décadas de 1980-1990, cuando Sendero Luminoso declaró la guerra al Estado peruano. El gobierno respondió con una campaña represiva. Los campesinos se encontraron entre dos fuegos cruzados. Las secuelas fueron miles de muertos, desaparecidos y desplazados (CVR, 2003; Degregori, 2011; Del Pino, 2017; Theidon, 2009). Actualmente, los familiares de los desaparecidos no han podido realizar el respectivo ritual de muerte. A su vez, recientemente, a causa de la pandemia por COVID-19 murieron miles de personas dejándolos sin exequias, en un estado de excepción, parecido al ocurrido décadas atrás.

La necesidad de abordar el tema surge de mis preocupaciones académicas para repensar y comprender el fenómeno de la muerte en un contexto —que me parece— de ruptura de rituales. Esta me llevó a pasar una temporada de trabajo de campo con los pobladores de Anco, en Ayacucho y, por otra parte, me apoyo en mi experiencia personal (Gavilán, 2017). Al inicio, me pregunté: ¿qué ocurre con los cuerpos que no han pasado por los rituales de muerte?, pero, a medida que la investigación avanzaba, me di cuenta que los ritos funerales casi nunca habían quedado vacíos; por el contrario, se han resignificado con agregaciones y reacomodos. Y uno de ellos es el ritual de desprecio.

En esta región, los pobladores se dedican en su mayoría a la agricultura, ganadería y venta de su fuerza de trabajo en las ciudades y en la selva. Entre otros aspectos, en el quehacer cotidiano, uno de los temas recurrentes en la conversación es la muerte. Esta concepción teje sus relaciones económicas, sociales, culturales.

Los hallazgos que presento sobre el ritual y el no ritual para otros de la muerte son con un afán interpretativo, en la búsqueda de comprensión y entendimiento, ya que es de vital importancia conocer la vida en ausencia de los rituales de muerte. Un duelo postergado es un instrumento terapéutico para dar sentido a la violencia

experimentada (CVR, 2003), y que permita entender el espacio de los rituales de muerte como espacio de sentido y reconciliación y, para otros, más allá de la ausencia del ritual de muerte, es el ritual de desprecio que da sentido a lo actuado.

El trabajo está organizado en cuatro apartados, los cuales obedecen a una preocupación que me acompaña sobre cómo tejer distintas fuentes, compuestas por el autoetnográfico que ayude a comprender una forma social que no tenga por esqueleto diferencias entre el testimonio y la teoría, sino más bien sea como sugiere Vergara, «una suerte de triangulación que multiplica y enriquece las perspectivas que abordan el problema a investigar, en un trabajo que articula experiencia e interpretación de los actores en situaciones sociales en que se encuentran» (2013, p. 25).

En el primero, presento la importancia de los rituales de la muerte —en un contexto de un *continuum* de larga data en los Andes— que forman una parte fundamental en la vida de sus pobladores. En el segundo, describo los castigos de Sendero Luminoso con la muerte. En el tercero abordo, con el caso de Putis, los cementerios clandestinos instalados por el Ejército peruano. Finalmente, en el cuarto desarrollo las muertes en tiempos de pandemia por COVID-19, donde los fallecidos parecen haber quedado sin ritual de muerte.

## 1. Ritual de muerte en los Andes

El estudio de la muerte y sus rituales en el contexto andino no es nuevo en la disciplina de la antropología. Ha sido abordado ampliamente desde diferentes enfoques. Aquí expongo la importancia de los rituales en la cotidianidad de los pobladores de Anco, La Mar, en un *continuum* de larga data, para luego discutir, en otros ítems, nuevas nociones que se adquiere en un contexto de violencia y en un estado de emergencia sanitaria.

José María Arguedas (1961) nos presentaba la relación del hombre con la muerte de la siguiente manera:

Estaba tendido en el suelo, sobre una cama de pellejos. [...] La luz del sol alumbraba fuerte. Podía verse cómo varias hormigas negras subían sobre la corteza del lambras que aún exhalaban perfume.

— El corazón está listo. El mundo avisa. Estoy oyendo la cascada de Saño. ¡Estoy listo! Dijo el dansak Rasu-Ñiti.

Se levantó y pudo llegar hasta la petaca de cuero en que guardaba su traje de dansak y sus tijeras de acero. Se puso el guante en la mano derecha y empezó a tocar las tijeras. [...]

— ¡Esposo! ¿Te despidas? —preguntó la mujer, respetuosamente, desde el umbral. Las dos hijas contemplaban temblorosas.

— El corazón avisa, mujer. Llamen al Lurucha y a don Pascual. ¡Qué vayan ellas!

Corrieron las dos muchachas.

La mujer se acercó al marido.

— Bueno. ¡Wamani está hablando! —dijo él— Tú no puedes oír. Me habla directo al pecho. Agárrame el cuerpo. Voy a ponerme el pantalón. ¿A dónde está el sol? Ya habrá pasado el centro del cielo.

— Ha pasado. Está entrando aquí. ¡Ahí está!

Sobre el fuego del sol, en el piso de la habitación, caminaban unas moscas negras.

— Tardará aún la chiririnka que viene un poco antes de la muerte. Cuando llegue aquí no vamos a oírla, aunque zumbe con toda su fuerza, porque voy a estar bailando.

El relato de Arguedas condensa la construcción cultural del ritual de muerte en el Ande peruano. Sus observaciones nos hablan del presagio y la llegada de la muerte del danzante. Lo sorprendente es cuando se pone el traje de danzante de tijeras y ve unas moscas negras que anuncian la cercanía de la muerte, en ese momento es necesario convocar a la familia para el ritual del tránsito a la otra vida. A través de este relato y por experiencia propia, llegué a entender que los rituales de muerte entrelazan nociones de perdón, reconciliación y terapia. Todo lo que existe, el ser humano es un *ser-para-la-muerte* (Heidegger, 2012). Entonces, la muerte «es el acontecimiento universal [...] lo único de lo que estamos verdaderamente seguros, aunque ignoremos el día y la hora en que ocurrirá, su porqué y el cómo, es que debemos morir» (Thomas, 2015, p. 7). El momento nunca será el momento. Podría ocurrir ahora mismo o en el atardecer de la vida, en un accidente, en una guerra, en la pandemia. Por eso, el miedo a la muerte no es poca cosa. Los rituales menguan la inestabilidad de los hombres.

Las ciencias sociales, a través de la arqueología y antropología, han evidenciado cómo los rituales de la muerte acompañaron al hombre desde las primeras sepulturas del paleolítico con elaborados funerales como en el mundo andino (Cavero, 2021). La muerte en el área andina —como trabajé en varios escritos (Gavilán, 2011, 2021)— no es solamente el fin de un organismo viviente para la mayoría de la población ayacuchana, sino que conlleva la desaparición de un individuo, la imposibilidad de continuar las relaciones afectivas con las personas queridas y la

desarticulación de la familia. A causa de este profundo significado de la muerte, se han construido espacios para realizar los rituales que están asociados al medio geográfico, a las propias necesidades económicas y sociales. En ese sentido, los procesos funerales han dado origen a numerosos ritos como el velatorio, quinto día, aniversario, entre otros, que han ido normando el comportamiento de la gente, ya que cada fallecimiento es el reordenamiento de sus vidas, pues, entre otros aspectos, la muerte sirve para conciliar a los vivos: los rituales aparecen como filtro para depurar el error de los pobladores en Anco, Ayacucho.

Conocer los rituales de muerte en el contexto andino, permite entender esa construcción cultural naturalizada, que ha normado y guiado a lo largo de la historia desde las prácticas de momificación (Lumbreras, 1986), hasta las cremaciones en sociedades industrializadas. El cronista Guamán Poma de Ayala (1993) nos mostraba en sus dibujos cómo los ritos mortuorios en el mundo andino formaban parte de la vida de la familia, alguien que no se va completamente, que todavía tiene hambre, deseos; por eso, en ocasiones especiales eran sacados en procesión. Taipe, como otros académicos, se pregunta: «¿Qué hacen los parientes para mitigar o suprimir los sufrimientos?» (2018, p. 7). Una respuesta inicial es la ejecución del proceso ritual como antídoto para mitigar el dolor y aceptar la condición humana.

Presento aquí dos rituales específicos en el proceso funeral: el entierro y el quinto día. El primero como somatización y simbolización, y el otro como espacio de perdón y reconciliación. Participé en varios rituales funerales, por ejemplo, en Anco, La Mar. Aquella vez, en 2003, había fallecido una madre de familia, la señora Marina. El paludismo había fulminado su vida. Velamos toda la noche. Al día siguiente, los familiares y paisanos la alistaron para llevarla al cementerio en una *chakana*, una camilla hecha con varios palos del lugar.

Llovió un poco esa mañana. Colocaron a la difunta en la *chakana* y empezó el rito de traslado al cementerio. Dos señoras cantaban *qarawi*, un canto funeral, durante el trayecto. Luego, entre lágrimas y cantos de *qarawi*, sepultaron el cadáver. Encendieron velas y colocaron flores en la sepultura hablándole a la difunta Marina: «aquí estamos, todos acompañándote. No te olvidaremos».

Los efectos rituales tienen carácter positivo para los campesinos de Anco. Marca la transición de una etapa a otra (Turner, 1999). Es decir, canalizan y vuelven del «caos» a la «normalidad», sin ellos se puede caer en reacciones desmesuradas. O sea, no solo evitan el duelo patológico, sino «ganan bendición y protección» en sus relaciones económicas y sociales. Los campesinos se expresan: «hemos cumplido» (Gavilán, 2011). Por el contrario, el alma sufre, ya que, sin «un buen ritual», la familia y la comunidad no estarán unidas, no habrá producción abundante, por ello, no olvidan cada detalle del ritual. No pueden faltar las flores, velas encendidas, darse el abrazo, el rezo, el baile. Existen casos de interrupción de

prácticas funerarias que no se realizaron en su momento «como debía hacerse», a causa de una muerte inesperada como un accidente, la desaparición del cuerpo durante el conflicto armado interno o por normas sanitarias a consecuencia del COVID-19. Sin embargo, la gente —aunque el cuerpo parece irremplazable, y solo es posible realizar el ritual cuando el cuerpo aparece— no abandonan el recuerdo por completo, más bien, tratan de cubrir el vacío, prendiendo una vela, construyendo una cruz donde desapareció, conservando fotografías en un lugar visible de la casa. «El alma también entiende», afirman los pobladores.

De regreso en casa, se comparte comida y trago. Los deudos agradecen su compañía, mientras los visitantes muestran su apoyo.

El otro espacio es el ritual del quinto día, en quechua, *pichqan*. Uno de los rituales más importantes en el proceso funeral en la comunidad de Anco y en el área andina. En el quinto día del fallecimiento, los familiares y paisanos se juntan para «esperar el alma que vuelve a casa». En aquel tiempo, en 2003, cuando observé otros funerales parecidos, a media mañana lavaron todas las ropas usadas por la difunta. Los compadres construyeron una tómbola para exponer ofrendas como alimentos y comidas preferidas de la difunta. Al caer la noche, empezó el velorio, «la espera» del alma de la difunta Marina. Una silla estaba lista para recibir su llegada. Los campesinos aseguraban que el alma siempre vuelve en el quinto día. «Regresará», afirmaban.

Los pobladores afirmaban que, los hombres poseen dos cuerpos, *cuerpo-vivo* y *cuerpo-aya*; y tres fuerzas internas: ánima, alma y coraje. Cuando Marina murió, el *cuerpo-vivo* pasó a ser *cuerpo-aya*. El alma, una de las fuerzas internas del hombre se desprende del *cuerpo-vivo* un año antes de la muerte y repasa los caminos andados en vida y vuelve en el quinto día para incorporarse en el *cuerpo-aya* (Fernández, 2004; XXX). Esa noche, en el ritual del quinto día, volvió el alma de la difunta. No lo vimos. La suegra que cantaba junto con los oradores exclamó: «¡ya llegó!». Una *chiririnka* zumbó en la puerta y desapareció. Todos asentían la presencia de Marina.

A medianoche, en la hora de pedir perdón a la difunta, mientras los rezadores cantaban: «San Gregorio Dios nuestro, ha escuchado a las almas diciendo: levántense, ¡caso te vence el sueño! Por tus delitos estoy atado en fuego», la señora Victoria le habló a su nuera: «pídele perdón». A través de esta lección, llegué a entender la importancia del perdón, sobre todo, el «perdón de todo corazón».

Por el contrario, como ha evidenciado Arianna Cecconi, quien ha estudiado los sueños en Ayacucho: «si la persona se muere antes que la pelea sea resuelta, su alma puede volver para vengarse» (2013, p. 165). Por eso, la expresión: *Wañuq runam kani* (soy hombre que va morir) es interesante en la conversación cotidiana

de los campesinos de Anco, como un acto de decir la verdad. Esta cobra sentido en el funeral de la muerte, la importancia de saldar deudas. De lo contrario, los vivos y muertos sufren.



Imagen 1: Ofrenda en el ritual del quinto día (2003). Fotografía del autor.

Los rituales de muerte para los campesinos de Anco no solo es una costumbre, sino es un espacio para sentirse bien, para perdonar al otro, para dar sentido al quehacer cotidiano. Y en el contexto del conflicto armado interno en las décadas de 1980 y 1990 y durante la pandemia por COVID-19 en un cambio abrupto, ¿dejaron de hacer rituales de muerte y quedaron sin rituales? ¿Qué ha ocurrido?

## **2. Sendero Luminoso y los muertos sin ritual**

En 1980, Sendero Luminoso declaró la guerra al Estado peruano (CVR, 2003; Degregori, 2011) y llegó la ruptura de los rituales de muerte. Portocarrero (2012) nos presentaba a Sendero Luminoso como «profetas del odio». No solo fue odio al otro, sino que se dedicaron a castigar al enemigo con la muerte y lo dejaron sin ritual. ¿Cómo fue posible? Mario Vargas Llosa (13.12.2012) retrató a los subversivos como «un aquelarre de disparates sectarios y brutalidades ilimitadas».

Y *mamá* Victoria, de Anco, decía: «mis paisanos morían como perros, estaba prohibido enterrar y velar». Theidon (2009), en su investigación sobre las secuelas de la violencia política, sugería que el cambio de códigos morales permitió a los campesinos matarse entre ellos. Pero, más allá de ese cambio repentino, aquí quiero reflexionar a partir de mi propia experiencia y reflexionar sobre la muerte sin ritual en las filas de Sendero Luminoso.

Aquella vez, en el año de 1983 —como he narrado en *Memorias de un soldado desconocido* (2017), ahora reescribo con el afán interpretativo—, la cúpula de mandos principales que operaban en los valles de Tambo y San Miguel convocó a una reunión de urgencia. ¿Para qué? Todas las reuniones eran sin agenda específica. Nadie sabía, solo los mandos tenían ese derecho. Nos desplazamos de noche hasta el lugar del encuentro. Ya cerca, los vigías lanzaron *el contra y seña* para identificarnos. Respondimos que éramos nosotros.

En la madrugada aún pudimos descansar hasta que clareó el día, con el canto de aves silvestres y animales de corral. Después de comer sopa de *chuño*, un grupo de compañeros caminamos hasta el cerro alto de Tambo para cumplir la tarea de vigilancia. Vigilar al enemigo. Desde allí, en la reverberación del sol, el valle traslucía de vida. Se veían a campesinos cosechando maíz, trigo y arveja. Pastoras caminando tras los ganados en las empinadas montañas. Vehículos levantando polvo en las curvas de Tambo. Águilas y cernícalos oteando el paisaje.

Cuando cayó la tarde, bajamos para comer y acudir a la reunión de urgencia. El mando político, un hombre de mediana estatura y cabello abundante, empezó a hablarnos de la lucha, los triunfos, la nueva vida comunista y la dificultad de la revolución. La disciplina era importante para encaminarnos en la revolución emprendida. Y terminó su discurso enfático: «Entre nosotros hay algunos compañeros que han traicionado al partido y deben morir».

Nos miramos unos a otros. Nos preguntamos quién no está obedeciendo al Partido. Los mandos sabían quiénes eran. Mientras pronunciaban cada nombre sentenciado, varios compañeros se lanzaban para atarlo de pies y manos. ¿Qué delito habían cometido? Dijeron que no estaban haciendo el bien en el camino del Partido. «Estos miserables morirán», sentenció el mando, advirtiéndonos que nunca deberíamos intentar algo parecido, sino también moriríamos como ellos. Ya atadas las manos con sogas de animales, mientras trataban de escapar inútilmente, bajamos a una quebrada en la noche oscura de junio. La tumba ya estaba cavada. Algunos compañeros habían adelantado para hacer ese trabajo. Inmediatamente fueron fusilados. Los gritos fueron apagándose. La tierra cubrió el cuerpo aún caliente.

De esa experiencia ocurrida, ahora intento repensar desde la antropología. No hubo rito de paso tripartito, como nos sugería Turner (1999) o como se practicaba

en la comunidad en cada muerte del campesino; en cambio, los muertos quedaron allí, abandonados sin una vela ni una flor. Entonces, sin ritual funeral, esas almas —como describió Taipe (2018)— sufrirían e interferirían negativamente en la vida de los campesinos. En este caso, sufrirían los miembros de Sendero Luminoso. O, como ha enfatizado Robin-Azevedo (2021), serían almas de «mala muerte», que partieron en condiciones dolorosas, continúan sufriendo y se manifiestan ante los vivos mediante apariciones oníricas. Sin embargo, no ocurrió a la letra.

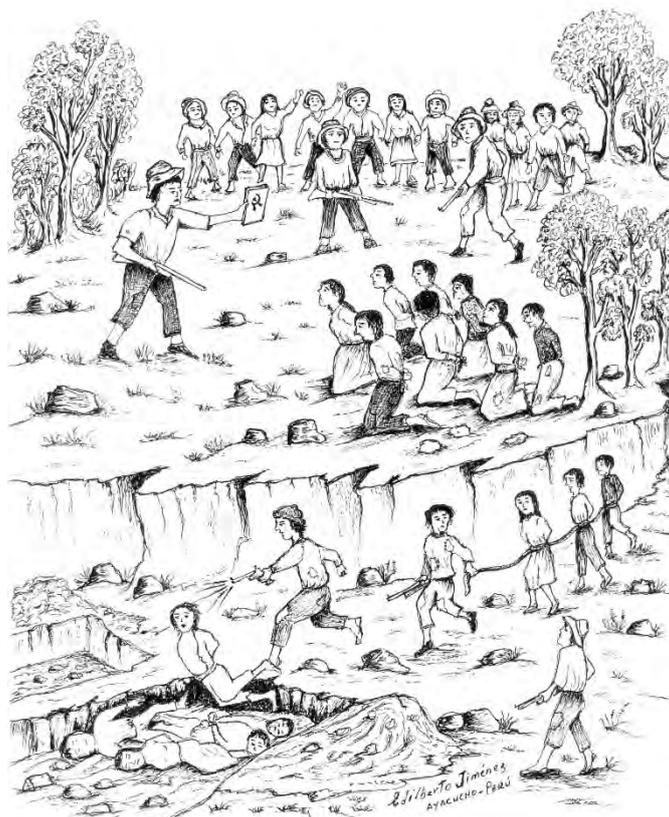


Imagen 2: Ritual de desprecio realizado por SL.  
Dibujo de Edilberto Jiménez (2013).

Siguiendo la autoetnografía, la muerte de los compañeros, en condición de «mala muerte», nos acompañó varios días y meses con sus apariciones en sueños, aunque tratábamos de disimular. Parece que no hubo ese cambio repentino de códigos morales, lo llevábamos en teoría, no en práctica. Bourdieu (2012) ha teorizado sobre el concepto de habitus, ese sistema de disposiciones generadoras que el hombre lleva dentro de sí mismo, heredado por el entorno social. Quizá por eso sentimos miedo esa noche después del castigo brutal. Nos parecían almas caminando en nuestros pasos. Aves rapaces insultándonos: *¡tukuy, tukuy!* Parecía que nos conocían, ya que los ronderos y militares nos llamaban *Tukus*. En teoría, ya no creíamos en dioses ni almas, porque desde la óptica marxista, la religión

era el *opio del pueblo*, una sustancia analgésica que adormecía a la sociedad, pero sentíamos miedo.

Eso no es todo, ¿cómo representar ese no ritual, al mismo ritual del desprecio? En un trabajo anterior —etnografiando percepciones de muerte— observé que la muerte causaba caos (Gavilán, 2011). Cuando morían padres de familia creaban caos, es decir, una vida difícil para los hijos menores y había que «dar sentido al sufrimiento experimentado y causado» (Theidon, 2009). Un sentido con los rituales de muerte para seguir viviendo.

Cuando Sendero Luminoso, después del castigo brutal, deja abandonados a sus huérfanos, sin flores, sin velas encendidas, no es más que el ritual de desprecio para dar sentido a lo actuado. El desprecio es una forma de ritual. Un antídoto para bloquear el ritual de muerte que se practicaba en el mundo andino, en otros sentidos.

El concepto de ritual de desprecio puede parecer un recurso retórico para llenar la situación de vacío con prácticas rituales mortuorias. No lo es, pues no hay otra manera de llamar, sino desprecio, cuando el llanto desaparece con el odio perverso y al mismo tiempo canaliza el horror para evitar patologías.

Es ritual, ya que tiene elementos que lo conforman: insulto, tortura, abandono, desaparición con la convicción de estar haciendo el bien. Los campesinos se expresan en el proceso ritual: «hemos cumplido, hemos hecho lo correcto», y SL también, «hemos hecho bien, estamos limpiando el viejo orden». En ese sentido, no sería como interpretó David Durand en su tesis: «Hay un fin más allá del posible sadismo. Los “rituales obscenos” son dirigidos para el goce de Otro» (2013, p. 42). Más bien, lo obsceno, en este caso, en vez de «goce de Otro» canaliza el proceso ritual como ha observado Renato Rosaldo (2000), la ira en la aflicción de los Ilongot. Entonces, no solo es *masacre* como ha teorizado Sémelin (2014), sino también es proceso ritual para restablecer el orden perdido.

Me llamó la atención la película *Volver a ver* de Judith Vélez, un documental sobre el conflicto armado interno. En los primeros minutos de escena, una mujer cuenta al fotógrafo Óscar Medrano: «lo único que quiero es encontrar el lugar donde está enterrado mi hermano». Su hermano había muerto en Huaychao, en enero de 1983, junto con seis senderistas. La hermana había guardado silencio tanto tiempo.

Me preguntaba, ¿cómo hace daño al cuerpo y a la comunidad lo actuado? Los victimarios y los campesinos de Huaychao sabían que las personas debían ser acompañadas por rituales funerarios aprendidos de larga data, pero no lo hicieron. ¿Cómo han podido convivir con ellos tanto tiempo? Sin rituales practicados, las almas no les dejarían vivir, pero parece que el ritual de desprecio ha jugado el papel principal para dar sentido. Sí, hubo ritual de muerte, es el ritual de desprecio. Los campesinos han «cumplido» con el ritual de muerte.

Las rupturas del ritual de muerte traen sufrimiento de almas y deudos, incluso «la ausencia del ritual fúnebre, puede llevar a demonizar a ciertas especies como los peces que se convierten en comensales de humanos» (Taipe, 2018, p. 8). La urgencia entonces es encontrar y completar —de parte de las víctimas— los rituales truncados para «estar bien». Pero también es importante comprender la alteridad de sentido en un contexto de guerra. Para unos fue necesario dejar el ritual tradicional y cambiarlo por un ritual de desprecio; es decir, una forma de ritual —sin velas ni flores, entierro fuera del cementerio— como una forma de «hacer el bien» para dar sentido a lo actuado. Para dar orden en el caos del otro. Pero, ¿qué ocurre cuando la guerra se acaba? Todavía se sabe poco, aunque las respuestas abundan desde la religión hasta la política: «Dios quiso así», «es el costo de la guerra» o «nos comportamos mal... no nos recordamos de nuestros abuelos...». Sumado a esta interpretación, junto con la búsqueda de algún huesito del cadáver, se suma la danza con el arpa y violín, haciendo posible que la vida continúe. Este es uno de los actores del conflicto armado interno, el otro son los militares.

### 3. Militares y los muertos sin ritual

En su ensayo sobre *La tortura durante la guerra de Argelia*, Todorov nos recordaba que «los hombres son en el fondo de un sadismo total y que sólo las convenciones sociales les impiden, la mayor parte del tiempo, saciar sus instintos» (2002, p. 14). ¿Cómo entender las atrocidades cometidas por las fuerzas del orden en el conflicto armado interno? (Boesten y Gavilán, 2023). En 2015, un oficial del Ejército del Perú, por un caso de asesinato durante el conflicto armado interno, declaró enfático: «Los enfrentamientos no es para matar a los pobrecitos insurgentes, eran terroristas que mataban a mansalva. No hay un curso para asesinar». ¿Cómo debemos de entender el conflicto armado interno? ¿Excesos de la guerra o como cambio de conductas morales, como sugería Theidon (2009)?

En febrero del 2019, visitamos la comunidad de Putis (provincia de Huanta, Ayacucho) junto con Charles Walker y Renzo Aroni, historiadores de la Universidad de California en Davis. Desde la ciudad de Ayacucho, la camioneta corrió por la carretera zigzagueante entre la geografía escabrosa atravesada por cordilleras y valles profundos. Pudimos observar y oír a la naturaleza estando allí. En las laderas se observan campos sembrados de maíz y trigo y, al fondo de la cordillera, corre el río Mantaro. Diversas aves pasan raudas mientras la lluvia riega la cementera. Al otro lado de la franja está Putis, pueblo sufrido, pueblo masacrado por Sendero Luminoso y el Ejército del Perú.

Desde la forestada tierra vimos allá abajo una piscigranja abandonada, junto al riachuelo diáfano que corre apresurado para juntarse con el río Apurímac. Allí —los sobrevivientes del holocausto— habían intentado criar truchas. Nos preguntamos:

«¿por qué no prosperó el proyecto de truchas?» «¡Quién sabe!», concluye Renzo. De repente, nos cubre una neblina lechosa. Es el aliento de miles de árboles de la Amazonía que sube a las montañas empujado por el viento. «Allá abajo me alojé una señora», Renzo recordó aquella casa.

En 1984, el Perú vivía el episodio más intenso de la violencia (Degregori, 2011). Ese mismo año, en diciembre, los militares acantonados en Putis habían reunido a la gente. ¿Para qué? Para hacer faena y construir una piscigranja. Los campesinos criarían truchas para salir de la pobreza. Pensaba, quizá al escuchar la propuesta del Estado, sus rostros se iluminarían con la idea: carretera, escuela, puesto de salud. Pero cuando los llevó al lugar donde construirían la piscigranja, replicarían en silencio —como Scott (2007) constató en un pueblo malayo, donde los subordinados, a partir de su sufrimiento, producían discursos ocultos a espaldas del dominador—: «Estos cojudos no saben, aquí no sobrevivirán truchas». Pero no hubo ningún sobreviviente para que nos pueda contar lo sucedido. Es razonable pensar que no hayan creído en el ofrecimiento. El sitio donde empezaron a cavar el pozo no era el lugar indicado para criar truchas. ¿Alguien reprocharía? Pero, cuando los militares —como constata Theidon (2009)— aprietan el fusil contra el pecho de los campesinos, no requiere oposición.

Renzo Aroni escribió:

Cuando los militares establecieron su base en Putis, convocaron a los campesinos para que retornaran al pueblo; les ofrecieron seguridad y desarrollo y les dijeron que iban a construir una «piscigranja». Los campesinos creyeron en el ofrecimiento y retornaron. Cavaron la inmensa fosa durante tres horas y luego fueron reunidos en varios grupos. Fue entonces cuando los militares les dispararon a matar para luego enterrarlos en la fosa excavada, al mismo estilo nazi (2009, p. 44).

Los cuerpos quedaron bajo tierra por 25 años, en silencio y sin ritual para los deudos. Las pocas víctimas que lograron sobrevivir tuvieron que escapar a otros lugares. El crimen quedó sin rostro. No llegó el alto comisionado como a Uchuraccay. No eran periodistas, sino campesinos en el confín del territorio peruano.



Imagen 3: Visita a Putis. Imagen de la exhumación (2019). Fotografía del autor.

¿Cómo explicar lo que hicieron los militares? ¿Cómo entender a los perpetradores, si antes de la leva, los jóvenes cultivaban maíz, papa o pescaban merluza, caballa en Chimbote? Arendt (2006), al estudiar a nazis, nos decía que el mal radica en convertir a las víctimas en entes superfluos, donde todos son culpables. Las órdenes en el Ejército se cumplen sin llantos ni murmuraciones. José Ramos ha registrado la instrucción militar en el cuartel, quienes en el ejercicio físico cantaban:

Todos los días me levanto muy temprano, alzo mi mano y le pido a Dios que nunca me falte un maldito terruco, que nunca me falte alguien para matar y que nunca me quite la sed de matar, uno, dos, tres, cuatro (2017, p. 28).

¿Es en esta instrucción militar que se rompen los códigos morales para dar sentido a la actuación brutal? Turner (1999) ha sugerido que los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro, como la muerte, la oscuridad o los eclipses. Mientras observamos y fotografiamos el lugar de la fosa común en Putis —en nuestro viaje de febrero 2019— un campesino del lugar se unió a nosotros y dijo: «aquí había muerto, pobrecitos». Después de lo ocurrido, ¿qué pensarían los militares? Vergara sostiene que «la guerra no sólo busca la aniquilación física del enemigo; busca minar su voluntad, sus disposiciones para luchar» (2010, p. 61). Ese acto de aniquilación —hacer cavar el hoyo, disparar al cuerpo y enterrar— es la celebración del ritual del desprecio. Quizá, el considerar al otro como enemigo hace más liviano el peso de la culpa. Agregaría que la convicción de estar haciendo el bien con la patria mengua la culpa. Gracias al ritual de desprecio los militares podían dormir tranquilos, al contrario, no sería posible.

En Putis, en el día de la exhumación de los cuerpos en 2008 a cargo de los antropólogos forenses del Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF),

Anuska Buenaluque nos muestra imágenes, para la televisión peruana, del dolor y escuchamos a los sobrevivientes: «estamos con dolor por los entierros, pero nos sentimos alegres porque ya lo estamos enterrando», «¡imaraq chay wata kara!».

La pregunta de rigor es, ¿qué consecuencia tuvo la ruptura del ritual vinculada a la muerte?

La CVR (2003) ha constatado el impacto que ha tenido la desaparición de familiares, el dolor de no hallar el cuerpo. Y aunque, aparentemente, el ritual quedó vacío, sus seres queridos aparecían en sueños: «estoy aquí, búscame». Los campesinos prendieron velas, visitaron los lugares donde la víctima frecuentaba. Esta es una forma de ritual en una situación límite de violencia. Y con la entrega de los restos —ya que, el proceso de duelo se ha vivido cargado de incertidumbre «quién sabe si está vivo o muerto»— el ritual funerario se completa, alivia el dolor, pero también el sujeto y la sociedad —como ha insistido Foucault (2013)— están siendo constantemente fundados y refundados en los procesos de violencia.

#### **4. Coronavirus y los muertos sin ritual**

Corría el 6 de marzo de 2020, cuando el expresidente de la República del Perú, Martín Vizcarra Cornejo, anunció: «Hoy debo informar que en horas de la madrugada se ha confirmado el primer caso por el coronavirus en nuestro país, en un paciente varón, de 25 años de edad, con antecedentes de haber estado en España, Francia y República Checa». Luego, fueron dos, cuatro, ocho, dieciséis. Hasta que un día dijo: «cuando vayan a comprar frutas y verduras al mercado, se van a llevar de yapa el COVID-19». Los contagiados cada vez se multiplicaron, llegando a todos los rincones del país. Nuestra vida cotidiana cambió a causa de la pandemia, y eso se refleja en las conversaciones diarias en las que el virus se convirtió en un tema central: «¡Ya habré tocado, no toqué a nadie!».

En la bodega de la esquina, las conversaciones, bromas, chistes giraban en torno a la pandemia por COVID-19. «Dice que en el mercado hay mucha corona, por eso me echaba cada vez mi alcohol. Mis manos de tanto lavar ya se están gastando. ¡No casera, eso es mentira, es el engaño del gobierno!». También circulan canciones y chistes: «¡Ay!, coronavirus, jodistes mis planes, ahora me tienes encerrado en casa, con cuarentona, bien misio me tienes». El humor de alguna manera ayuda contra el sufrimiento, como los rituales de muerte. Las señoras vendedoras en la calle dijeron: «Nunca había visto tener miedo a una persona». Todos son sospechosos de poseer el virus. Parecía que todos éramos enemigos. Nos empujó a vivir en desconfianza. Adicto al jabón y al alcohol. El coronavirus no es persona, pero está en el otro cercano. Ahora miramos por la ventana. Mientras escribo sigue la incertidumbre. No sabemos cuántos muertos habrá todavía.

El tiempo volvió como en el *eterno retorno* de Nietzsche (2009), como aquellos tiempos de la lepra para no ser tocados. Empezamos a experimentar el tiempo sin el calor del prójimo. Se multiplicaron los contagiados, como vemos por la televisión. Desaparecen muertos sin ritual. Es verdad, como enfatiza Gabriel Gómez (2020), «no queremos imaginar el dolor y la frustración que deben estar sufriendo las familias de las víctimas por COVID-19, más aún cuando se trata de ciudadanos creyentes y que los rituales mortuorios constituyen un aspecto fundamental que permite asumir la muerte». Otra vez, después de muchos años, los rituales se minimizan como en los tiempos del conflicto armado interno. Jiménez (2021) lo ha retratado a su manera en su último gran libro *Nuevo coronavirus y buen gobierno*. Aunque el mensaje principal de la obra fue evidenciar la desigualdad del país, nos muestra a moribundos frente a la puerta del hospital, cadáveres en bolsas negras, incinerados y muertes sin ritual, como hemos sido testigos en la región de Ayacucho.



Imagen 4: Dibujo de Edilberto Jiménez (2021, p. 91).

El más cercano ha sido un hermano que murió por COVID-19. No pudimos velar el cuerpo presente en casa, junto con familiares y amigos. Lo mismo, sigue el dolor del otro hermano que desapareció en el conflicto armado interno. No hay rastro. El entierro fue muy rápido, siguiendo protocolos sanitarios. El ataúd sellado con

plástico fue llevado al cementerio. Ejemplos de muerte por este virus abundan. Un joven, vecino en el barrio, trabajaba como vigilante en el poder judicial, murió por COVID-19. Los vecinos contaban que se despertó con mucha fiebre, acudió al hospital y no volvió a casa. Dijeron que murió. No hubo velatorio. El cadáver fue metido en una bolsa negra. Una bolsa de basura. Antes de la cuarentena lo vi en la puerta del poder judicial, vestido de terno, checando la entrada y salida de la gente. Conocía al joven por un familiar que era compañero de trabajo. Él contaba que era huérfano de madre y su padre se encontraba en Huanta. Él vivía solo en un cuarto rentado en la ciudad de Ayacucho. En sus horas libres estudiaba. El virus le había destrozado los pulmones y pasó a ser portador del mismo, no podía mantener contacto con nadie, tenía que estar aislado. Sus familiares nunca lo vieron. Lo metieron a una bolsa negra y lo llevaron al cementerio.

Antes de la pandemia, se podía despedir al difunto, «como debe ser». El féretro pasaba por el centro de la ciudad y en la puerta del cementerio bailaba en los hombros de los familiares. La muerte en este tiempo, en estado de excepción, se suspendió abruptamente. No quedó otra que encender una vela en casa para menguar el dolor. El dolor no solo es por la pérdida de un familiar, sino por la imposibilidad de realizar procesos rituales. Los deudos por COVID-19 no pueden acompañar a sus difuntos durante su tránsito final. La familia con suerte recibe el cuerpo en una bolsa de plástico. El alma no regresa a casa, de inmediato se entierra sin ritual y sin flores. Los trabajadores funerarios, como una forma de desprecio, sepultan aceleradamente o los abandonan en calle, como vimos por la televisión. Bien escribe Ulfe «a los muertos de los 1980 y 1990, se unen estos miles de muertos dejados por el COVID-19 y el abandono del Estado» (2021, p. 106).

## Conclusiones inconclusas

En este artículo se intenta sugerir que la práctica del ritual de muerte norma comportamientos de la gente de muy larga data, con agregaciones y reacomodos en una sociedad cambiante. Se sigue reproduciendo de generación en generación, formando ensamblajes de sentido, perdón y terapia para vivir la cotidianidad. Hay algo que parece permanecer en el fondo de los rituales como un *núcleo duro*, según ha trabajado López (1999) en México. Esto no quiere decir que los patrones culturales sedimentados en el tiempo no cambian, al contrario, ocurren constantemente. A cuántas más rupturas violentas, el «núcleo duro» se ablanda. Si esto es así, ¿qué ocurre con los cuerpos que parecen no haber pasado por el ritual de muerte? Para argumentar mi propuesta, tomé el contexto del conflicto armado interno y la pandemia por COVID-19. Esta situación de violencia dislocó repentinamente esa construcción del mundo simbólico. Esto implica la imposibilidad de rituales funerarios, lo cual genera un vacío y sufrimiento de las «almas» y deudos. Tal como

lo enfatiza la CVR, llega a la conclusión que no existe un vacío, por el contrario, hay diversas formas de respuesta: letal (ritual de desprecio) y *sasachakuy* (búsqueda del ser querido).

Sendero Luminoso, para dar sentido a la muerte, recurrió a un ritual de desprecio, lo mismo se podría concluir de la actuación del Ejército del Perú, sin ánimo de generalizar. Este cambio de ritual consistió, por ejemplo, en enterrar fuera del cementerio, en fosas comunes sin velas ni flores como una forma de combatir el mal, «hacer el bien» para dar sentido a lo actuado. Mientras que para las víctimas parece haber quedado truncado el ritual, la tarea se enfocó en encontrar con urgencia los restos para «estar bien», pues en la racionalidad de los hombres andinos, las almas sufren si no se realiza el ritual funerario. No hay una buena cosecha o, como dice Taipe, hasta «la ausencia del ritual fúnebre, puede llevar a demonizar a ciertas especies como los peces que se convierten en comensales de humanos» (2018, p. 8). No obstante, la vida debe continuar, los rituales son reemplazados por otras formas. En vez de velatorio, entierro, quinto día y aniversario, surge la búsqueda como una forma de ritual de acompañamiento hasta la despedida definitiva, y cuando llega dicen: «nos sentimos alegres porque ya lo estamos enterrando». También se suma la construcción de nichos donde probablemente desapareció el ser querido.

A pesar del dolor y sufrimiento —como registré en otros trabajos— estos pueblos muestran una sorprendente capacidad de rehacerse. Así, ante la imposibilidad de realizar rituales de muerte, reinventan otras formas de rituales para revitalizar relaciones sociales y económicas. Para el otro contrincante, la ausencia del ritual de muerte no es más que ritual del desprecio.

Los campesinos de Uchuraccay, en tiempos del conflicto armado interno, un día se armaron con hachas y mataron a los ocho periodistas. Los sepultaron afuera del cementerio como una forma de desprecio. No hubo velatorio, pero ¿acaso no es una forma de ritual también lo actuado por Sendero Luminoso y el Ejército en Putis? Quizá las muertes por COVID-19 sean diferentes, pero se asemejan en el desprecio al cadáver.

Sin embargo, necesitamos explorar más, «para no quedarse en conceptos de genocidio, masacre», ¿qué posibilitó a los actores para que no se turben ante la masacre de sus paisanos? ¿qué ocurre cuando la guerra acaba y con aquellos que cambiaron al ritual del desprecio? Los actores y la población necesitan encontrar respuesta y sentido. Las interpretaciones de mis informantes: «Dios quiso así», «es el costo de la guerra», «nos comportamos mal... no nos recordamos de nuestros abuelos...» es una lectura a la que se debe prestar atención, sumada a la búsqueda de algún huesito del cadáver y la danza con el arpa y violín; con todo esto, es posible que la vida continúe.

## Referencias

- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
- Arguedas, J. M. (1961). La agonía de Rasu-Ñiti. En: Carlos Eduardo Zavaleta y Sandro Chiri (comps.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Disponible en: <https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/literatura/cuento-sanmarcos/indice.htm>. Consulta: 30.05.2021.
- Aroni, R. (2009). La memoria de Putis: De la «piscitumba» a un Camposanto. *Ideele*, 194 (43-54).
- Bourdieu, P. (2012). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Boesten J. y Gavilán, L. (2023). *Perros y promos. Memoria y violencia y afecto en el Perú postconflicto*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Cavero, J. R. (2021). *Dominación colonial y resistencia andina. Una lectura antropológica del Taki Onqoy liberador*. Producciones Estratégicas de Edgar Hugo Cano Pérez.
- Cecconi, A. (2013). Cuando las almas cuentan la guerra: sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho. En: Ponciano del Pino y Caroline Yezer (eds.). *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú* (pp. 153-192) Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Disponible en: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>. Consulta: 30.05.2021.
- Degregori, C. (2011). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Pino, P. (2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. La Siniestra.
- Durand, D. (2013). «porqué de lo contrario vuelta»: *Violencia política, «estado de excepción» y «ritual obscuro» en «Las retiradas»* [Tesis para optar el título de magister]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fernández, G. (2004). *Yatiris y chamakanis del altiplano aymara. Sueños y prácticas ceremoniales*. Abya-Yala.
- Foucault, M. (2013). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Gavilán, L. (2011). Estado de emergencia y el arte de rehacerse en las comunidades campesinas del Perú postconflicto. [Tesis de Maestría], Universidad Iberoamericana.
- Gavilán, L. (2017). *Memorias de un soldado desconocido*. Instituto de Estudios Peruanos.

Gavilán, L. (2021). “El don de perdonar en los rituales de muerte”. En: Salomón Lerner y Miguel Giusti (eds.). *Rostros del perdón* (pp. 125-138) Pontificia Universidad Católica del Perú.

Guamán Poma de Ayala (1993). *Nueva Crónica y Buen Gobierno II*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.

Jiménez, E. (2021). *Nuevo coronavirus y buen gobierno. Memorias de la pandemia COVID-19 en Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

López, A. (1999). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, identidad y ritual de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). Fondo de Cultura Económica.

Lumbreras, L. (1986). *Una nueva visión del antiguo Perú*. Munilibros.

Nietzsche, F. (2009). *La voluntad del poder*. Edaf.

Panizo, L. (2007). Nisman: la política del cuerpo muerto. *Anfibia*. Disponible en: <https://www.revistaanfibia.com/nisman-la-politica-del-cuerpo-muerto/>. Consulta: 30.05.2021.

Portocarrero, G. (2012). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ramos, J. (2017). Sin terrucos no hay soldados. Percepción de los jóvenes acuartelados sobre Sendero Luminoso en la sociedad posguerra. En: *Memorias del Presente. Ensayos sobre juventud, violencia y el horizonte democrático* (pp. 20-37). LUM.

Robin-Azevedo, V. (2021). *Los silencios de la guerra. Memorias y conflicto armado en Ayacucho-Perú*. La Sinistra.

Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Abya-Yala.

Sémelin, J. (2014). *Purificar y destruir. Usos políticos de las masacres y genocidios*. UNSAM, Argentina.

Scott, J. (2007). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era.

Taipe, N. (2018). Muertes violentas y almas que penan. La escatología en el imaginario de los pueblos andinos. Pacarina del Sur, núm. 36, en línea. Disponible en: [www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1636&catid=6](http://www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1636&catid=6). Consulta: 01.05.2021.

Theidon, K. (2009). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

Thomas, L. (2015). *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica.

Todorov, T. (2002). La tortura durante la guerra de Argelia. *Letras libres*, 43 (12-15).

Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos*. Taurus.

Ulfe, M. E. (2021). Nuevo coronavirus y buen gobierno. Memorias de la pandemia COVID-19 en Perú. Por: Edilberto Jiménez. Revista Argumentos, 2(1), 101-104.

Vargas Llosa, M. (2012). Soldado desconocido. El País, en línea. Disponible en: [https://elpais.com/elpais/2012/12/13/opinion/1355421080\\_101974.html](https://elpais.com/elpais/2012/12/13/opinion/1355421080_101974.html). Consulta: 30.05.2021.

Vergara, A. (2010). La memoria de la barbarie en imágenes, una introducción. En: *Chungui, violencia y trazos de memoria* (pp. 37-67). Instituto de Estudios Peruanos.

Vergara, A. (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. ENAH, Navarra.

# Ser una mujer de «la masa» en el «nuevo Estado» senderista

**Sofía Macher**

<https://orcid.org/0000-0002-1168-663X>

Recibido: 09-02-22

Aprobado: 07-05-23

doi: 10.46476/ra.v4i1.146

## Resumen

A finales de la década de 1980, huyendo de la persecución de los militares y ronderos, el Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso (PCP-SL) obligó a toda la población asháninka y colona, residente en la cuenca del río Ene, a desplazarse hacia el monte virgen. Por muchos años, permanecieron en campamentos a los que el PCP-SL llamó su «nuevo Estado», en donde se impuso nuevas reglas de convivencia. El cambio se expresaba sobre todo en el cuidado y educación de los hijos menores: los más pequeños fueron entregados a cuidadoras y los que tenían entre 8 y 12 años, al autodenominado «partido» para formarlos como los futuros combatientes revolucionarios («pioneritos»). Los y las jóvenes y los varones adultos fueron enrolados para servir en su ejército. Las mujeres tuvieron que adaptarse a esta nueva cotidianeidad. Ante ello, desarrollaron una resistencia individual y silenciosa, que el PCP-SL no pudo controlar. Las emociones que generaban los abusos senderistas y la responsabilidad del cuidado de sus hijos pequeños fueron el principal motor de resistencia de las mujeres.

*Palabras clave: mujeres, cautiverio, vida cotidiana, sexualidad, maternidad*

- 
1. Este artículo se basa en mi tesis doctoral presentada en 2021 en la Pontificia Universidad Católica del Perú, titulada “Prohibida la tristeza: Vida cotidiana y estrategias de resistencia de mujeres en cautiverio por Sendero Luminoso en Satipo, Junín”. Disponible en: enlace a la tesis.

## Abstract

In the late 1980s, fleeing pursuit by the military and rural defense patrols, the Peruvian Communist Party-Shining Path (PCP-SP) forced the entire Ashaninka and settler population residing in the Ene river basin to relocate into an area of virgin forest. For many years, they remained in camps that the PCP-SP called their “New State”, where new rules for coexistence were imposed. Change was expressed above all in the care and education of young children: the youngest were handed over to caregivers, and those between 8 and 12 years old to the self-styled “party”, for training as future revolutionary fighters (“young pioneers”). Boys, girls and adult males were conscripted to serve in this army. Women had to adapt to this new daily reality. Faced with this, they developed a form of individual, silent resistance that the PCP-SP could not control. The emotions produced by Shining Path abuses and the responsibility of caring for their young children were the principal driving forces behind the women’s resistance.

*Keywords: women, captivity, daily life, sexuality, maternity.*

## Resumo

No final da década de 1980, fugindo da perseguição dos militares e dos ronderos, o Partido Comunista Peruano - Sendero Luminoso (PCP-SL) forçou toda a população Asháninka e de colonos que vivia na bacia do rio Ene a se mudar para a floresta virgem. Durante muitos anos, eles permaneceram em acampamentos que o PCP-SL chamou de seu “novo estado”, onde foram impostas novas regras de coexistência. A mudança se expressou principalmente no cuidado e na educação das crianças mais novas: as crianças mais novas foram entregues a cuidadores e aquelas entre 8 e 12 anos de idade ao autodenominado “partido” para treiná-las como futuros combatentes revolucionários (“pioneritos”). Meninos jovens e homens adultos foram alistados para servir em seu exército. As mulheres tiveram de se adaptar a essa nova vida cotidiana. Elas desenvolveram uma resistência individual e silenciosa, que o PCP-SL não conseguia controlar. As emoções geradas pelos abusos do Sendero Luminoso e a responsabilidade de cuidar de seus filhos pequenos foram a principal força motriz da resistência das mulheres.

*Palavras-chave: mulheres, cativo, vida cotidiana, sexualidade, maternidade*

## Introducción

El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) tuvo una presencia prolongada en la selva del departamento de Junín y, de manera más permanente, controló territorios a lo largo de la cuenca del río Ene (provincia de Satipo, departamento de Junín).<sup>2</sup> Su presencia en la zona se remonta a inicios de la década de 1980, a poco de haber iniciado su lucha armada en el departamento de Ayacucho, en mayo de 1980. Con el tiempo, la provincia de Satipo integró el Comité Zonal Ayacucho,<sup>3</sup> que estuvo, desde 1985, a cargo de Óscar Ramírez Durand, el «camarada Feliciano». La presencia del grupo subversivo fue expandiéndose.<sup>4</sup> Hacia 1988, lograron cerrar las dos entradas del río Ene, pasando a controlar todo el amplio territorio ubicado en su cuenca. La respuesta del gobierno peruano fue declarar la región como zona roja y organizar varias incursiones militares para su liberación. Ante esta presión, el PCP-SL decidió trasladar a toda la población cautiva al monte virgen, en donde estableció campamentos temporales en los que esta población fue forzada a servir al partido por muchos años. Con la captura de Abimael Guzmán y el acuerdo de paz en 1993, muchos senderistas abandonaron la zona. En 1994 se produjo un escape masivo. Luego vendrían varios operativos militares de rescate. A pesar de estos intentos, hasta el día de hoy permanecen personas cautivas, sin conocerse un número estimado.

El presente artículo busca mostrar cómo era la vida de las mujeres —denominadas «la masa» por el PCP-SL—<sup>5</sup> en estos campamentos senderistas instalados en el monte. Asimismo, se pretende conocer las estrategias de resistencia que desarrollaron durante su cautiverio. La principal fuente para reconstruir esta historia han sido los testimonios que recibió la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en

2. «A mediados de 1989, en la selva central, el PCP-SL logró el control absoluto de la cuenca del río Ene y parte de la cuenca del río Tambo, con la que adquirió el dominio de toda la provincia de Satipo (Junín) a costa del arrasamiento de decenas de comunidades, el asesinato de nativos y colonos y el enrolamiento compulsivo de cientos de nativos» (Informe Final CVR, Tomo IV p. 120).
3. Antes de la captura de Abimael Guzmán, el Comité Zonal de Ayacucho del PCP-SL comprendía provincias ubicadas a lo largo del río Apurímac. Así, del departamento de Ayacucho, las provincias de Huanta, La Mar y Huamanga; del departamento de Huancavelica, parte este de las provincias de Angaraes y Acobamba y la provincia de Tayacaja; y del departamento de Junín, la provincia de Satipo (Ramírez Durand, 2006).
4. Según la CVR, entre 1981 y 1982 se iniciaron las acciones de propaganda y sabotaje del PCP-SL en Junín. Se presume que en 1982 el PCP-SL comenzó su inserción en el valle del Ene, provincia de Satipo. (Informe Final CVR, Tomo IV p. 119).
5. Abimael Guzmán, el líder senderista, explica en la «entrevista del siglo» que la masa es el pueblo integrado por el proletariado, el campesinado pobre principalmente, la intelectualidad y la pequeña burguesía. Aclara en esta entrevista que el PCP-SL no es un partido de masas, sino tiene el carácter de masas porque defiende sus intereses y se apoya en ellas para hacer la revolución. Entrevista al presidente Gonzalo. Comité Central Partido Comunista del Perú. Ediciones Bandera Roja. Preparado para Internet por la revista *Sol Rojo* (1988, p. 17).

el 2002 en la provincia de Satipo,<sup>6</sup> lugar donde el PCP-SL se estableció por muchos años y ensayó el establecimiento de su «nuevo Estado». De los 475 testimonios recopilados, se tuvo acceso a los que contaban con autorización de las personas declarantes para ser citados, que ascienden a 293. Si bien la CVR recibió estos testimonios en la provincia de Satipo, entre ellos se encuentran relatos de hechos sucedidos en otros distritos, los más mencionados en estos testimonios son Pangoa, que se ubica en primer lugar, seguido de Satipo y Río Tambo. Esta relectura de los testimonios me permitió reconstruir las condiciones del sometimiento utilitario de «la masa» por parte del PCP-SL. Los registros de las memorias de las mujeres proporcionan una información desde el punto de vista de los sujetos, que permiten responder a dos interrogantes clave: ¿cómo estos hechos fueron interpretados por ellas? y ¿cómo su vida fue consiguientemente afectada? Los testimonios cuentan también los sentimientos que producía en ellas ese sometimiento.<sup>7</sup>

En este artículo se presenta quiénes son las integrantes de «la masa», un grupo de mujeres poco estudiado. Ellas no son las figuras transgresoras, que han sido sujetas a más análisis de investigación, ni las luchadoras, ni las heroínas, ni las que han tenido una presencia pública. Por el contrario, son las invisibles. Se trata de mujeres de las comunidades nativas asháninkas, ubicadas en ambas cuencas del río Ene, —el pueblo asháninka es uno de los grupos más importantes de la Amazonía peruana— y de las mujeres colonas andinas, quienes llegaron con sus familias, provenientes, principalmente, de los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica, las cuales obtuvieron chacras para dedicarse al cultivo. Además, se describe cómo fueron sometidas por el PCP-SL, con énfasis en cómo vivieron su sexualidad y la maternidad en este cautiverio. Asimismo, se observa cómo el PCP-SL construyó la identidad de las mujeres de «la masa»,<sup>8</sup> ordenando las relaciones de poder,

6. Estos testimonios orales se encuentran dentro del acervo documental entregado por la CVR a la Defensoría del Pueblo al fin de su mandato. Cada uno de ellos cuenta con su propio expediente, las grabaciones han sido digitalizadas por la Defensoría del Pueblo, asegurando de esta manera su conservación. Más información en el sitio web de la Defensoría del Pueblo: «El Centro de Información para la Memoria Colectiva y los DD.HH.» (URL: <https://www.defensoria.gob.pe/el-centro-de-informacion-para-la-memoria-colectiva-y-los-dd-hh/>, acceso: 1 de mayo de 2022).

7. Los testimonios analizados corresponden a personas que de manera voluntaria se acercaron a la CVR a dar su testimonio, son personas que sufrieron el cautiverio del PCP-SL, algunas de ellas permanecieron en el monte por más de diez años, antes de ser rescatadas o de haber huido. Estos testimonios responden al mandato de la CVR que se organizó sobre la base de la pregunta: ¿quién hizo qué a quién? La CVR privilegió la narración del sufrimiento antes que conocer la agencia. En la mayoría de los testimonios, ya habían transcurrido más de ocho años de cuando sucedieron los hechos. Sin embargo, a pesar de todas estas consideraciones, estos testimonios constituyen una fuente directa valiosa, que nos permite conocer cómo se desarrolló la vida cotidiana en estos lugares. En estos discursos, las señoras reconstruyen la realidad que les tocó vivir y le dan su propio significado.

8. Abimael Guzmán describe a la «masa» como: «el campesinado pobre principalmente, es el que se quita un mendrugo de la boca para darnos, el que nos da un pedazo de su manta, el que nos da un lugarcito en su choza; es ése el que nos sostiene, nos apoya y nos da hasta su propia sangre». Son los que deben sostener al partido. A cambio de eso, Sendero Luminoso los liberara de la miseria cuando

dándoles un rol subalterno, subrayando en esta jerarquización la etnicidad de las mujeres asháninkas, diferente a la mayoría de los mandos senderistas. El PCP-SL normó la maternidad en función de los intereses partidarios, arrebatándoles a las mujeres el cuidado de los hijos, para una mejor utilización de su fuerza de trabajo. A las mujeres de «la masa» se les asignó el trabajo en las chacras para producir el alimento destinado al Ejército Guerrillero Popular (EGP), además de las labores domésticas en los campamentos. Diferente fue la situación de las mujeres jóvenes y adolescentes, destinadas a servir al EGP como combatientes.

El espacio de actuación de estas mujeres llamadas de «la masa» estaba en la vida cotidiana, ahí donde las personas se reproducen como sujetos y se adaptan para la vida social (Heller, 1987, p. 19). Se entiende como «vida cotidiana» la manera en que se vive el día a día, ya sea para adaptarse o para defender un mundo interior, los sentimientos y la moral. Esta adaptación se da en un contexto determinado, en un mundo ya constituido, que la moldea. El PCP-SL les impuso una nueva cotidianeidad, a la que tuvieron que adaptarse para sobrevivir. Esta adaptación fue dándose progresivamente conforme la presencia senderista les iba imponiendo nuevas reglas. Al comienzo de los años ochenta, las mujeres desarrollaron estrategias para «llevar la vida en paz» con las exigencias senderistas y, más adelante, esta situación cambió radicalmente cuando fueron obligadas a desplazarse al monte, donde quedaron a merced de sus captores, en algunos casos por más de diez años.

Esta adaptación a la cotidianeidad del cautiverio no partió de cero en estas mujeres. Ellas venían con una formación previa, con afectos, costumbres y culturas diferentes a las que el PCP-SL quiso imponerles en su «nuevo Estado». Esta lucha entre sus costumbres previas y las nuevas, impuestas por el PCP-SL en la vida cotidiana, fue permanente durante el cautiverio. Los verdaderos sentimientos de rechazo, indignación, miedo y tristeza, que les generaba el abuso senderista, fueron escondidos y se actuó de acuerdo a las exigencias senderistas por miedo a ser castigadas. Sin embargo, eso no significó una modificación de los sentimientos y la moral previa.

Certeau define la resistencia como la relación poder-resistencia, a la que llama «estrategia y táctica» (2010, p. 261). La estrategia, según la figura que usa Certeau, es el que tiene el control del sistema de relaciones y la táctica es el débil que no confronta el poder directamente, sino que aprovecha las oportunidades para escapar de él, de acuerdo a sus intereses y reglas propias. A diferencia de la resistencia propuesta por Foucault, «donde hay poder, hay resistencia»<sup>9</sup> como

---

haya triunfado la revolución popular. Les impone su discurso de lo inevitable de la guerra popular para transformar sus vidas de miseria, revolución que será guiada por el PCP-SL. (Entrevista al presidente Gonzalo, 1988 [http://www.solrojo.org/pcp\\_doc/pep\\_0688.htm](http://www.solrojo.org/pcp_doc/pep_0688.htm), p.16/59).

9. Michel Foucault explica que donde hay poder hay resistencia. Al definir el poder como relacional, la resistencia es en la práctica un adversario (1998, p. 57). Para Certeau, la resistencia del débil se da fuera de la visión del poder, es la que aprovecha oportunidades, no se organiza, ni construye narrativas.

reacción a las acciones en el espacio donde el poder actúa; Certeau habla de acciones pequeñas sin enfrentar directamente al poder, es la resistencia de los débiles. Esta representa el ejercicio de la libertad del sujeto frente a quien le impone su poder. En las condiciones de cautiverio de «la masa» de la zona guerrillera del río Ene, donde los senderistas intervenían en cada minuto de sus vidas, este ejercicio de resistencia se realizó en soledad, de manera individual, particularmente las mujeres colonas y las mujeres asháninkas mantuvieron relaciones con las otras mujeres de su comunidad. Las mujeres de «la masa» no generaron una organización para derrocar el régimen impuesto por el PCP-SL. Los años de convivencia permitieron a las mujeres conocer a sus captores, así como sus costumbres y rutinas. Esto les permitió aprovechar rendijas de oportunidades y conseguir mejores condiciones de vida, aprovechando las fallas del poder y actuando sin ser vistas.

En esta zona de cautiverio, el PCP-SL ejerció el control de la vida de estas personas secuestradas. No tenían ninguna libertad de acción y fueron adscritas al partido exigiéndoles obediencia total. Hanna Arendt, en su libro *Los orígenes del totalitarismo*, nos dice que este es un régimen diferente a los conocidos; y que, al momento que fue escrito ese libro (primera edición 1951) había pocos ejemplos en el mundo. Arendt menciona que el totalitarismo es una forma de opresión política diferente al despotismo, la tiranía y la dictadura, que destruye todas las tradiciones y normas que conocemos, para operar con un sistema de valores radicalmente diferente: «la dominación totalitaria ... está completamente dispuesta a sacrificar los vitales intereses inmediatos de cualquiera a la ejecución de lo que considera ser la ley de la Historia»; «pretende haber hallado un camino para establecer la justicia en la Tierra» (Arendt, 1951. p. 370). Sin embargo, los testimonios analizados demuestran que no fue posible para el PCP-SL ejercer ese control total sobre la vida de estas mujeres, ellas mantuvieron un mundo interior que resistió al discurso senderista.

## ¿Quiénes eran estas mujeres de «la masa»?

La gran mayoría de las mujeres adultas, tanto asháninkas como colonas, provenían de entornos rurales.<sup>10</sup> Solamente algunas mujeres colonas provenían del área urbana de provincias del centro andino. Todas ellas eran parte de alguna familia que poseía algún terreno de cultivo, gracias al cual se sustentaba la economía familiar. Tanto las mujeres asháninkas como las mujeres colonas participaban

---

10. Se analizó un total de 293 testimonios, de los cuales el 49.48 % (145) fueron proporcionados por mujeres. Dentro de este grupo, el 63.44 % (92) eran colonas, el 36.55 % (53) eran principalmente asháninkas, y se registró un número reducido de testimonios de nomatsiguengas. Para llevar a cabo un análisis en profundidad, se seleccionaron 34 testimonios de individuos (27 mujeres y 7 hombres) que habían vivido durante varios años en los campamentos senderistas. Los testimonios restantes se utilizaron para corroborar la información obtenida. Sin embargo, es importante destacar que en algunos testimonios no se especificaba claramente la duración de su permanencia en dichos campamentos.

en las actividades agrícolas junto con sus esposos. Tenían a su cargo el cuidado de los hijos e hijas, la preparación de alimentos, el lavado de ropa. Además, las mujeres asháninkas producían artesanía, la vestimenta y la bebida masato. Entre los testimonios trabajados se encontró el de una señora que, antes de llegar a Satipo para dedicarse al trabajo en la chacra, fue profesora de colegio. Solo otras dos mencionaron su ocupación anterior, como empleadas domésticas en el área urbana. Se encontraban también jovencitas, estudiantes de secundaria, que habían llegado a pasar sus vacaciones escolares, se quedaron detenidas para luego ser enroladas a la fuerza en el Ejército Guerrillero Popular (EGP).

La presencia de colonos en esta zona era numerosa en el siglo XX.<sup>11</sup> Los colonos mantuvieron su cultura andina: lengua, creencias, bebidas y comidas, danzas, vestimentas y modos de vida ancestrales, que se manifestaban en sus fiestas a lo largo del año, haciendo que su presencia sea muy fuerte. A partir de esta presencia en los territorios asháninkas, se establecieron relaciones de diferente tipo con las comunidades nativas, como la formación de nuevas familias de asháninkas con colonos, o la elección de colonos como autoridades, pensando que su mejor manejo del idioma castellano les sería más conveniente políticamente, aunque las experiencias no siempre fueron buenas. Las mujeres colonas estaban organizadas en torno a su familia nuclear. Con el desplazamiento de sus comunidades de origen perdieron sus redes de organización comunal. Las mujeres asháninkas tienen una organización propia, están organizadas en torno a clanes familiares.<sup>12</sup> Esto marca una gran diferencia en las estrategias de resistencia, desarrolladas por ellas en relación con las colonas. Mientras las mujeres asháninkas se organizaron para resistir al PCP-SL en sus clanes, las mujeres colonas lo hicieron de manera individual.

La mayoría de las mujeres jugaban un rol subordinado en la comunidad. Los clubes de madres que fueron un vehículo de presencia de las mujeres en el espacio público, se organizaron a partir de 1985,<sup>13</sup> cuando el PCP-SL ya tenía una presencia

---

11. Esa presencia de colonos produjo una depredación del bosque, luego ingresó el narcotráfico con el que el PCP-SL coordinaba el precio de la coca y la producción de pasta básica de cocaína (Ñaco Rosas, 2010, pp. 50-52). En los testimonios revisados no se encontró ninguna mención a la presencia del narcotráfico.

12. Según Fabián y Espinosa (1997, p. 54): «la estructura de la familia Asháninka estaba organizada en torno a los clanes familiares, que se sustentaban sobre la base de las familias nucleares. Estos clanes familiares, compuestos generalmente por 4 ó 5 familias extensas, vivían en las diferentes comunidades nativas».

13. Fabián escribe sobre el inicio de los clubes de madres en Satipo: «Hacia la década del 80, en algunas CC.NN. del distrito de Río Tambo (Satipo, Junín) surgen los primeros clubes de madres, con la presencia de organismos no gubernamentales (ONG) y en los trabajos pastorales de la iglesia católica y de las protestantes, donde la participación de la mujer era restringida e incluso constituía un reto que ellas pudieran reunirse [...] excepcionalmente algunas mujeres bilingües que han cursado estudios primarios pero son pocas y éstas son las que ocupan cargos en la Junta Directiva, ante todo las presidentas y secretarías» (1994, pp. 298-303).

más permanente en el lugar y dificultó la presencia del Estado. La mayoría de las mujeres no tenía participación política, ni participación en asuntos públicos,<sup>14</sup> sin mencionar que eran analfabetas, principalmente las asháninkas.<sup>15</sup>

## El PCP-SL captura las comunidades

Como se mencionó, la presencia del PCP-SL se inició en la zona del río Ene alrededor de 1983. Al inicio aparecía esporádicamente. Llegaba una columna numerosa —los testimonios hablan que eran entre 50 y 100 combatientes armados—, obligaban a toda la población a asistir a sus asambleas, en las que los adoctrinaban en el marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo,<sup>16</sup> e impartían directivas que debían ser cumplidas a riesgo de ser ejecutados.<sup>17</sup> Permanecían en la comunidad unos días y las señoras tenían que alimentarlos. Un hito de la ocupación ocurrió en 1988, cuando los senderistas cerraron los dos accesos del río Ene y pasaron a tener control total de ese territorio: nadie podía salir o entrar sin su autorización. El Estado peruano declaró la zona ocupada en estado de emergencia, identificándola como una «zona roja». Se inició una serie de incursiones: primero fueron los Sinchis<sup>18</sup> de la policía y más adelante fue el Ejército. En los primeros operativos policiales, la población se refugiaba en sus chacras y regresaba cuando las patrullas policiales se habían retirado. Los mandos senderistas habían convencido a la población de que, si se quedaban en sus casas, las mujeres serían violadas y asesinadas por los efectivos policiales. Cuando aumentaron las incursiones militares, acompañadas de las rondas campesinas, el PCP-SL obligó a toda la población de las comunidades establecidas en ambos márgenes del río Ene a abandonar sus casas y huir con ellos al monte virgen. No se dispone de datos exactos sobre estos sucesos. Se estima que el número de personas desplazadas por el PCP-SL pudo haber sido entre diez mil y quince mil personas,

---

14. Recién entre 1993 y 1999 las mujeres se organizan asociativamente en clubes de madres y comités del programa del Vaso de Leche, y empiezan a participar en el Congreso de la Central Asháninka del Río Tambo (CART). En 1999 se crea la Federación Regional de Mujeres Asháninka, Nomatsiguenga y Kakinte-FREMANK. Las mujeres se organizaron para ejercer sus derechos ciudadanos, con influencia en 44 comunidades y anexos de cinco distritos de la selva central. Para más información, revisar Chiricente (2014).

15. Según el censo de población del INEI de 1981, más de 50 % de las mujeres de los distritos de la provincia de Satipo no tenían ningún nivel educativo.

16. El «pensamiento Gonzalo» se agrega a partir del acuerdo de la tercera sesión plenaria del Comité Central realizada entre 1988 y 1989. Declaran: «Continuador de Marx, Lenin y Mao: Pensamiento Gonzalo... por desarrollar e imponer el maoísmo como nueva, tercera y superior etapa del marxismo...» (Jiménez Benedicto. Inicio, Desarrollo y Ocaso del terrorismo en el Perú. Servicios gráficos SANKI. Tomo I y II. p. 303)

17. Las primeras ejecuciones las sufrieron las autoridades locales que no se sometían a sus órdenes.

18. Fue un cuerpo especializado de lo que era la Guardia Civil del Perú, creado para combatir a la subversión.

tomando como referencia la población censada por el INEI en estos lugares. Este éxodo se debe haber producido entre los años de 1989 y 1990 de acuerdo con los testimonios revisados para esta investigación.

Este traslado fue acompañado de un alto índice de mortandad. Ancianos, enfermos, niños y niñas pequeños fueron forzados a caminar adentrándose en la selva, sin ninguna protección. Fue una marcha forzada que duró meses, custodiados por el Ejército Guerrillero Popular (EGP), comían en ollas comunes, tenían que caminar de noche por horas. Los que se enfermaban y atrasaban la marcha eran asesinados o abandonados debajo de ramas: «cuando no podían caminar, le decían, “te vamos a ayudar”, le decían, le ayudaban, le daban cuello ya [...] le corta con el cuchillo, como el chanco».<sup>19</sup> Algunos testimonios hablan hasta de diez ejecuciones en un solo día, a las personas que el PCP-SL consideraba una «carga». Estuvieron expuestos a todo tipo de insectos y sin ropa para cambiarse después de una lluvia. Se cobijaban debajo de ramas. Los primeros en morir fueron los ancianos y los bebés más pequeños.

Cuando estuvieron lejos de los militares, dividieron a la gente en grupos. A cada grupo le asignaban un nombre.<sup>20</sup> Se establecieron en campamentos tapados por las copas de los árboles para no ser detectados. Ahí se inician los años de cautiverio que el PCP-SL llamó el «nuevo Estado». Empadronaron a todas las mujeres y les dieron nuevos nombres, que fueron anotados cuidadosamente en cuadernos: «con otro nombre van a andar porque reacción puede agarrar por tu nombre”, diciendo nos hace anotar con otro nombre, y con otro nombre andamos en el monte».<sup>21</sup> Eran sus seudónimos para no ser detectados por la policía, medida incomprensible cuando la mayoría de ellas carecía de documentos de identidad, lo que revela además, el despojo arbitrario de la identidad con el propósito de controlar integralmente la vida de estas mujeres. Habían perdido nociones de ubicación y de fechas, solo recibían información de los mandos senderistas. Así estuvieron varios años viviendo en el monte, algunas de las señoras hablan hasta de siete años. Algunos campamentos fueron mudados cuando eran alcanzados por los operativos militares. Así transcurrió su vida hasta que huyeron o fueron rescatadas, lo que no significó necesariamente una mejora, ya que se iniciaba un nuevo calvario de reinserción en los lugares que les fueron asignados por el Estado para vivir. En sus nuevos asentamientos sufrieron el rechazo de los pobladores porque traían el estigma de ser senderistas.

El PCP-SL organizó la vida de todas estas personas, poniéndolas a su servicio.

---

19. Testimonio 332070B. Mujer. Colona. Río Tambo.

20. En algunos testimonios se encontraron los nombres dados. Por ejemplo: Desarrollar, Construir, Mangopampa. La asignación de nuevos nombres a los lugares donde se establecían contribuía aún más a la desorientación de su ubicación. Calculan que los grupos estaban integrados entre 500 y 600 personas, aproximadamente.

21. Testimonio 303086. Mujer. Colona. Pangoa.

Desintegraron los núcleos familiares, reagruparon a las personas de acuerdo a la edad y el trabajo que debían realizar. Las mujeres adultas se encargaban de la producción de alimentos en las chacras para la alimentación del EGP. Las mujeres adultas, que tenían alguna dificultad para desplazarse a las chacras, se quedaron al cuidado de los bebés, niños y niñas más pequeños. Los varones adultos fueron integrados al EGP, lo mismo que los jóvenes, mujeres y varones. Los niños entre 8 y 11 años fueron convertidos en «pioneritos», los cuales eran retirados de sus familias para formarlos como los futuros combatientes revolucionarios.<sup>22</sup> Después de esta reorganización social, «la masa» estaba, prácticamente en su totalidad, integrada por mujeres. Continuaron con las asambleas diarias donde se distribuían las tareas del día siguiente y también donde se realizaban los juicios populares. En ellos se asesinaba de manera «ejemplar» a las personas que habían desobedecido al partido.

El PCP-SL organizó un orden social creando un espacio paraestatal<sup>23</sup> que llamó su «nuevo Estado», en el cual regulaba la vida cotidiana de toda la población. Este «disciplinamiento» cotidiano pretendió abarcar el control de los cuerpos y de los sentimientos, particularmente de «la masa», compuesta mayoritariamente por mujeres. Aquí no hablamos de un «daño colateral» al daño bélico, ni del uso del cuerpo de la mujer como «botín de guerra»: se trató de un dominio centrado en las mujeres, donde el PCP-SL puso a su servicio la mano de obra de las mujeres, como una continuidad de lo que eran las labores que desarrollaban en sus comunidades. Fueron subalternizadas dejando muy en claro la jerarquización de los mandos senderistas: «los alimentos se quedaban más para los jefes y a ellas no les daban, solamente les hacían preparar en una olla [...] grandes jefes, ellos sí comían bien»,<sup>24</sup> reforzando el patriarcado imperante en la sociedad, que no fue cuestionado por el PCP-SL.

Cuando el PCP-SL ingresó a la zona, las mujeres tuvieron la claridad de que ellas no eran parte del proyecto senderista. En uno de los testimonios una señora cuenta: «En la noche nomás venían a hacer reuniones, más que nada venía la gente que sabe escribir y leer para que den su política, para que le ayudan a Sendero Luminoso».<sup>25</sup> Solo convocaban a los varones que sabían leer y escribir.

---

22. El PCP-SL denomina «pioneritos» a los niños y niñas que son separados de sus familias para ser educados por «el partido» en la doctrina del marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo y ser preparados militarmente para integrar el Ejército Guerrillero Popular.

23. Rita Segato habla de nuevas formas de la guerra, refiriéndose a un ámbito paraestatal que tiene varios formatos. En el pasado eran las dictaduras que extendían un brazo paraestatal y en la actualidad actúan de esa forma las mafias, grupos armados, que tienen como característica una victimización extrema de las mujeres (2019, pp. 143-145).

24. Testimonio 332073. Mujer. Asháninca. Río Tambo.

25. Testimonio 310128. Mujer. Asháninca. Río Tambo.

«Simplemente nosotros éramos masa»,<sup>26</sup> menciona otra señora. Los mandos senderistas agudizaron la exclusión sobre la base del nivel educativo y de la cultura. Las asháninkas fueron obligadas a abandonar sus costumbres —como el rito de la muerte, por ejemplo—<sup>27</sup> que el PCP-SL consideraba arcaicas y que debían ser erradicadas. La minusvaloración de la mujer, de no considerarla parte activa del «proyecto revolucionario», se acrecentaba en el caso de las mujeres asháninkas que mantenían prácticas culturales, ajenas a las de los mandos, la mayoría de ellos de un origen andino que era más próximo a las mujeres colonas.

La resistencia de las mujeres de «la masa» fue cambiando de acuerdo al contexto y el tiempo que permanecían en el mismo lugar. En los primeros años de la presencia senderista en sus comunidades, las mujeres hicieron concesiones, como la de alimentarlos, a condición de que les permitieran seguir con sus vidas como lo habían hecho hasta antes de su llegada. Más adelante, cuando fueron obligadas a abandonar sus casas y adentrarse en el bosque virgen con caminatas forzosas durante toda la noche, en estas condiciones, la resistencia era la sobrevivencia. Ya cuando se establecieron en los campamentos, las mujeres se ingeniaron para obtener más alimentos para sus hijos pequeños, reconstruir redes de su comunidad a fin de recabar información que les permitiera planear su fuga. En todos los testimonios deslindan con el discurso senderista. Estos hablaban del fin de la injusticia, que se acabaría la pobreza, pero contrastaban ese discurso con el comportamiento cotidiano de los mandos en los campamentos, quienes gozaban de privilegios que ellas no tenían, como por ejemplo el tipo de comida y la ropa.

El padecimiento sufrido por estas mujeres durante el cautiverio no terminó cuando fueron liberadas. En su gran mayoría, la población rescatada estaba integrada por mujeres, niños y niñas. Todos ellos sufrían de desnutrición y otras enfermedades, muchas de ellas se quedaron con secuelas físicas y psicológicas. En el año que dieron su testimonio (2002) seguían teniendo miedo del regreso del PCP-SL. Algunas mujeres relatan que mandos senderistas continuaban visitando las comunidades: «ha venido día 28 de julio, la vez pasada no más [...] ¿cómo estás tía? me dice».<sup>28</sup> Muchas de ellas, principalmente asháninkas, fueron reubicadas en comunidades que aceptaban recibirlas temporalmente, y vivían hacinados con serios problemas de salud y con el estigma de ser senderistas.

---

26. Testimonio 303086. Mujer. Colona. Pangoa.

27. «Como en todas las culturas, los asháninkas muestran un especial respeto a los muertos. Si no se cumplen los rituales funerarios, se teme que el alma del muerto se quede en la casa a hacer daño» (Fabián y Espinosa, 1997, p. 65).

28. Testimonio 310128. Mujer. Asháninca. Río Tambo.

## La sexualidad normada en el «nuevo Estado» senderista

Las mujeres fueron sometidas al sufrimiento de ver sus proyectos de vida truncados, aceptar la separación de su pareja, perder seres queridos, bienes y además estar obligadas a trabajar bajo un régimen esclavizante, así como presenciar asesinatos y perder el control de su cuerpo. La sexualidad como cuerpo erótico fue regulado por el PCP-SL. Establecieron una serie de directivas que debían ser acatadas tanto por «la masa» como por los combatientes del EGP. Por ejemplo, estaba prohibido tener relaciones con mujeres que estuvieran casadas, tocar a las mujeres, la infidelidad era castigada públicamente por el mando senderista siendo la pena, muchas veces, la muerte. Para los integrantes del EGP, cuando se quería iniciar una relación de pareja había que informar al mando y esperar su aprobación. Estas reglas no se restringían a la militancia del PCP-SL, sino que se extendían obligatoriamente a los hombres y mujeres de «la masa». Algunos testimonios dan cuenta de todo lo contrario a lo que supuestamente era la protección del cuerpo de las mujeres. Un joven combatiente del EGP de 14 años cuenta su experiencia sobre las relaciones con las mujeres:

[...] cuando tú agarras a la fuerza, violación, el partido te va a matar, pero puede perdonar tres veces que hayas violado. Si violas te criticaban, por qué haces estas cosas, al partido no le gusta y segundo tenías que contar tu vida [...] A nosotros nos permitían violar tres veces a una mujer, pero la cuarta vez ya no te perdonaban, te enterraban [...] si ellas aceptaban estar contigo, estabas, pero a la única que puedes tener es a tu esposa otra no. Si no te acepta lo dejas así era su política de los subversivos.<sup>29</sup>

Este testimonio nos muestra cómo este supuesto respeto al cuerpo de las mujeres no era tal. El caso más documentado de esta realidad es el del jefe máximo del comité regional al que pertenecía Satipo, llamado comité Ayacucho. El jefe era Óscar Ramírez Durand, el «camarada Feliciano», quien en 1989 remplazó, tras su muerte, a Augusta La Torre, la «camarada Norah», en el comité permanente.<sup>30</sup> Junto con Guzmán y Elena Iparraguirre, era la máxima dirección del partido. Ramírez Durand tenía, para su seguridad personal, a un grupo de mujeres, a las que también utilizaba para su satisfacción sexual. Testimonios de mujeres que estuvieron a su servicio narran que, además de maltratos físicos y violación sexual, obligó a realizar abortos forzados: «abusaba de otras chicas incluso hacía embarazar y hacía abortar como si fuera una cosa normal [...]. Incluso si uno no quería a veces a la fuerza, aunque sea pegando»,<sup>31</sup> relata una joven ayacuchana que había estado cursando su primer año de secundaria en Selva de Oro, cuando

29. Testimonio 332054. Hombre. Asháninca. Río Tambo.

30. El Comité Permanente era la máxima instancia de toma de decisiones del partido en tanto no se reuniera el Comité Central. En la práctica fue quien dirigió su lucha armada.

31. Testimonio 200077. Mujer. Colona. Río Tambo.

fue obligada a desplazarse al monte con toda su familia. En ese momento tenía 11 años. Ya en el monte fue reclutada al EGP y, más adelante, enviada para integrar la fuerza de seguridad del camarada Feliciano.

Otra regla impuesta por el PCP-SL fue la separación de las parejas porque era funcional a su dominio y su utilización como fuerza de trabajo. Las mujeres adultas colonas narran que fueron separadas de sus parejas desde el inicio del desplazamiento, para que no intentaran escapar: «sola me he quedado. A mi esposo han llevado, para fuerza dicen».<sup>32</sup> Sus esposos fueron enrolados en el EGP y, cada cierto tiempo, les daban permiso para visitarlas por pocos días. Como cuenta otra señora en el diálogo que tuvo con un senderista, quien las custodiaba durante las caminatas adentrándose en el bosque con toda la familia, muchas de ellas tenían varios hijos pequeños que apenas caminaban y otros:

A mí me ha separado con mi esposo. A mi esposo lo han llevado para ser su principal.<sup>33</sup> A mi esposo ya no lo veo, no sé dónde hacen andar, no le veo. Entonces viene otro compañero, y yo le digo, compañero, mi esposo, dónde le han mandado, quién me ayuda a llevar mi bebe [sic], porque no puedo ya, me pesa. Tenemos hambre, ya no hay comida, entonces cómo ya vamos a avanzar, por qué no regresamos [...] le digo. No, ustedes no van a mandar, me dijo. Venía a visitarme [el esposo] con permiso, con días, con horas controladas no más ya mandaban. Venía dos horas o una hora, no más.<sup>34</sup>

Diferente es el relato de las mujeres adultas asháninkas. Ellas manifiestan que continuaron viviendo con sus parejas y mantenían sus relaciones normalmente, el esposo regresaba al campamento cuando podía. Una mujer asháninka de la comunidad nativa de Shampiantari, en Río Tambo, comenta sobre las relaciones con su esposo: «No, no los apartaban. [...] ellos durante este tiempo que fueron recluidos por Sendero podían tener sus relaciones íntimas, [...] normal relación tenía».<sup>35</sup> Esto es posible porque la población, desplazada forzosamente al monte, fue dividida en grupos, separaban asháninkas de colonos. Cada grupo era controlado por un mando del partido, los grupos asháninkas eran dirigidos por asháninkas. Es posible que ellos tomaran una decisión diferente al de los grupos integrados por mujeres colonas. Los esposos, tanto de las mujeres asháninkas como las de las colonas, fueron enrolados en el EGP. Muchos de ellos murieron en los operativos militares que se realizaban. La larga ausencia de los esposos provocó que se iniciaran nuevas relaciones de pareja. Nadie les informaba del paradero de sus esposos, la mayoría de las veces no volvían a saber de ellos y ellos también formaban nuevas parejas con combatientes del EGP.

32. Testimonio 303086. Mujer. Colona. Pangoa.

33. El testimonio esta haciendo referencia a la fuerza principal del EGP.

34. Testimonio 303086. Mujer. Colona. Pangoa.

35. Testimonio 332073. Mujer. Asháninka. Río Tambo.

Pocas mujeres cuentan que recibieron información de la muerte de su esposo, a excepción de algunos casos en que el esposo había sido ejecutado por decisión del mando por alguna falta cometida. En esos casos, enviaban a un militante del partido a informarle a la viuda de la decisión tomada por el mando. El propósito de esta visita era tomar la declaración de la viuda para saber si estaba de acuerdo con esa decisión y, de esa manera, medir la lealtad de la viuda al partido. Sus declaraciones eran apuntadas en un cuaderno, como se lee seguidamente:

Había traído documento así, ese documento leyendo, me ha informado, me ha avisado. Entonces, me pregunta ¿estás de acuerdo?, así ha pasado, han tomado medida a tu compañero porque él no hacía caso, no estudia documento, por no estudiar documento le han tomado medida, ¿estás de acuerdo?, me dice. Entonces, sí, digo. Si voy a decir que no estoy de acuerdo, por qué le han matado, a mí también me pueden matar. Entonces, yo me miento y dije: compañero yo no estaba junto, yo estaba separado, he venido separado, yo sí estoy de acuerdo que lo hacen. Yo no voy a decir qué por qué le han matado. Tu compañero ya está muerto, me dice. Qué voy a hacer, no pienso nada, tengo que estar calladito no más. ¿De verdad?, me dice, sí compañera [...] ¿estás de acuerdo o no?, me dice; sí, estoy de acuerdo. Eso es lo que me han preguntado, han anotado en su cuaderno [...] Yo pienso está anotando ahora, seguro a mí también me va a matar, seguro me van a matar, voy a morir.<sup>36</sup>

Tenían que esconder sus emociones delante de los mandos senderistas y aparentar una postura a favor del partido. Lloraban en la noche cuando estaban solas, muchas veces sin compartirlo con otras mujeres, porque no se sabía si podían denunciarlas con el mando.

Una situación diferente fue lo vivido por las jóvenes y adolescentes que fueron reclutadas para servir en el EGP. Por ejemplo, en relación con su cultura, los senderistas no respetaban las costumbres de las mujeres asháninkas, las consideraban atrasadas y que debían ser modificadas por el conocimiento científico del marxismo-leninismo-pensamiento Gonzalo. Es el caso del ritual practicado durante la primera menstruación.<sup>37</sup> Se puede resaltar la importancia de este ritual en el testimonio de una joven asháninka al narrar su fuga del EGP, y para calcular la edad que tenía en ese momento utiliza el siguiente acontecimiento. La traductora de la entrevista dice: «de 13 años se ha escapado de ahí, saliendo de ahí recién tuvo su primera menstruación».<sup>38</sup> Durante el cautiverio, muchas de las jovencitas que

---

36. Testimonio 303086. Mujer. Colona. Pangoa.

37. Uno de los ritos principales para convertirse en mujeres tenía lugar «durante la primera regla o menstruación de la niña adolescente. Durante ese tiempo, la joven es separada de la vivienda familiar y “guardada” durante un mes, dedicada hasta completar el hilo para tejer una “cushma”» (Fabián y Espinosa, 1997, p. 47).

38. Testimonio 310120. Mujer. Asháninka. Río Tambo.

fueron reclutadas para integrar el EGP, tuvieron su primera menstruación mientras servían en el ejército, pero no se les permitió cumplir con sus rituales para estas ocasiones. En general, se interrumpió la costumbre practicada por las mujeres asháninkas cuando menstruaban. En uno de los testimonios, la entrevistadora preguntó a una mujer asháninka de la comunidad de Shampiantari, en Río Tambo, sobre el manejo de la menstruación:

Entrevistadora: ¿Cuándo estaban en cautiverio: ¿iban de un lugar a otro?, ¿cómo hacían las mujeres cuando estaban con la menstruación?, ¿respetaban la privacidad de esos días de menstruación de acuerdo a sus costumbres, de pasar sentadas durante los días de menstruación?

Respuesta: No nos permitían los senderistas. [...] Si nos afectaba eso, solamente nos tapábamos para que no chorree mucho.<sup>39</sup>

Estas jóvenes tuvieron que adaptarse a las condiciones impuestas por el PCP-SL, lo que no debió ser fácil para ellas. El tema de la menstruación no fue tomado en cuenta ni por los militantes varones ni mujeres del PCP-SL. Existen investigaciones sobre la presencia femenina en la militancia del PCP-SL, que fue particularmente numerosa en esos años. Maruja Barrig calcula que un 40 % de la militancia era femenina y más del 50 % de su Comité Central (1994, p. 99).<sup>40</sup> Esta presencia significativa de mujeres, la mayoría de ellas con estudios superiores, permitieron que estas prácticas se dieran y no hicieron nada para detenerlas. Una posible explicación es que ellas también consideraban a las mujeres de «la masa» como inferiores por su cultura y falta de educación.

Todos los niños y niñas, a partir de los 12 años, y los jóvenes de ambos sexos eran forzosamente enrolados para servir en el EGP. Los mandos senderistas varones ejercían su poder para seleccionar a las jovencitas y adolescentes que más les gustaban, para ponerlas a su servicio. Las jovencitas cumplían varias funciones para ellos, se encargaban de la seguridad, de todos los servicios domésticos del jefe (alimentación, lavado de ropa, etc.) y cumplían también la función de entretenimiento sexual. Hacían uso de su poder y nadie podía escapar por temor de ser ejecutado, incluso podían elegir la mujer que quisieran como pareja a pesar de que esta tenía pareja. Mandaban lejos a sus parejas a cumplir otras misiones para así tener la libertad de tomar a la mujer que desearan. Los senderistas varones, con la anuencia de las

39. Sumilla de testimonio 332067. Mujer. Asháninka. Río Tambo.

40. Barrig (1993) realiza una investigación donde realiza una muestra de las mujeres que se encontraban presas sentenciadas por terrorismo, destaca que el 57 % de las mujeres sentenciadas tenían educación superior, frente al 31 % de los varones también presos. El 10 % de ellas tenían estudios de posgrado, frente al 4 % de los varones. Lo que pone en cuestión que la participación de las mujeres era secundaria frente a los varones.

militantes mujeres, no tuvieron ningún reparo en utilizar el cuerpo de las mujeres para su entretenimiento sexual y para que se ocupara de las tareas domésticas, reproduciendo la división social del trabajo que era criticada en sus documentos partidarios<sup>41</sup> y que supuestamente formaban parte de la formación del nuevo hombre, el revolucionario que liberaría a las mujeres de ese yugo. Una señora comenta cómo los jefes seleccionaban a las chicas que estarían a cargo de sus servicios: «Las chicas más simpáticas a ellos los atienden, escogen a las chicas. No sé sus nombres. Las que están junto con ellos casi no nos juntamos. Entrevistadora: ¿Y esas chicas eran como sus esposas? Eugenia: Así será, así las utilizarán, pues».<sup>42</sup>

No se conoce del uso de anticonceptivos. Las mujeres asháninkas tienen conocimiento sobre hierbas anticonceptivas y también abortivas, sin embargo, cuando la entrevistadora les preguntó a varias mujeres asháninkas si se cuidaban para no tener más hijos, algunas mujeres adultas asháninkas mencionan que no se cuidaban de salir embarazadas, que siguieron teniendo sus hijos con sus esposos. Aun así, hicieron la salvedad de que era muy difícil embarazarse, porque se encontraban en tal situación de desnutrición que no menstruaban. Incluso añaden que teniendo un o una bebé no producían leche.

Las fiestas, realizadas con regularidad en diferentes campamentos, eran un espacio frecuente de socialización de los mandos con las mujeres de «la masa» y con las jóvenes y adolescentes que servían en el EGP. Estos espacios facilitaron el establecimiento de nuevas parejas. Una mujer asháninka que preparaba el masato para las fiestas cuenta: «el jefe, él sí toma bastante hasta que se emborracha [...] les llama a ver quién sale a cantar en sus costumbres. Cantan un rato, después ellos también les enseñaban a bailar y bailan».<sup>43</sup> Varias mujeres adultas que habían quedado viudas, iniciaron nuevas relaciones. Algunas mujeres señalan en sus testimonios que formar una nueva familia y procrear hijos les ayudó a superar el horror vivido. Las jóvenes y adolescentes iniciaban relaciones de pareja en el interior del EGP con sus compañeros.

Con relación a la violación sexual a mujeres, no se encontraron testimonios de mujeres que narren estos casos, como los testimonios de las jóvenes que servían como fuerza de seguridad del jefe del comité regional, el «camarada Feliciano». Los pocos testimonios de violación sexual a mujeres son narrados por varones. Como

---

41. En el documento «El marxismo y el movimiento femenino» se afirma que «la mujer continúa siendo esclava del hogar a pesar de todas las leyes libertadoras, porque está agobiada, oprimida embrutecida, humillada por los pequeños quehaceres domésticos». El PCP-SL creó el Movimiento Femenino Popular para captar a las mujeres para la revolución, que sería el camino a su emancipación.

42. La señora citada era de «la masa», ellas no tenían contacto con las que estaban en el ejército guerrillero. No tiene certeza si las chicas eran utilizadas para la recreación sexual, lo deduce por los criterios con que las chicas eran seleccionadas por los jefes. Testimonio 310128. Mujer. Asháninka. Río Tambo.

43. Testimonio 332073. Mujer Asháninka. Río Tambo.

el jefe de la comunidad nativa Sauriak, distrito de Río Negro. En esta comunidad tenían una ronda campesina para enfrentar a los senderistas. Cuenta que llegaron en una ocasión a prestar ayuda a una comunidad nativa que había sido atacada por los senderistas. Este jefe de la comunidad narra que luego de la matanza de los ronderos de Villa Victoria Alto, un grupo de varones de la comunidad nativa se acercó al pueblo para brindar apoyo a los heridos y uno de los comuneros les contó: «los senderistas asesinaron a los ronderos a sangre fría y a las mujeres las violaron. Con la sangre de las víctimas los terroristas escribieron lemas alusivos a su organización en las paredes de las viviendas de la comunidad». <sup>44</sup> Estas violaciones que se denuncian fueron realizadas durante una incursión militar senderista a una comunidad. Sin embargo, no se dispone de información clara sobre si esta fue una práctica sistemática en los campamentos y en el EGP. Uno de los pocos testimonios donde se encontró una nítida referencia a la violación sexual, corresponde al de una mujer asháninka, a la que la entrevistadora le pregunta directamente si fue testigo de violación sexual a mujeres, por parte de integrantes del PCP- SL. A esta interrogante, la entrevistada le respondió:

No. Pero sí a las mujeres que no tenían esposos, jovencitas, solteras, madres solteras. A ellas las tomaban a la fuerza los subversivos. Nosotros nada podíamos hacer, nada al ver eso. Si reclamábamos, nos mataban [le preguntan si las tomaban solo para tener relaciones o para que vivan con ellos] solamente para que tengan relaciones y muchas salieron embarazadas. <sup>45</sup>

En un testimonio de un hombre de 63 años, quien había sido el teniente gobernador e integrante del Comando de Autodefensa del pago de Boca de Mantaro y además sufrió la pérdida de su hermano, asesinado por el PCP-SL, narra el embarazo de jovencitas que fueron reclutadas para servir en el EGP en esa zona: «hubo reclutamiento de jóvenes. Los Sendero Luminoso fueron como langostas, también se han llevado muchas mujeres, quienes regresaron embarazadas». <sup>46</sup> Otro caso es el de una señora colona proveniente de Huancavelica. Ella narró cómo el PCP-SL, en febrero de 1990, se llevó a su hija. Entraron a su chacra en Nueva Betania durante la noche, y al levantarse para preparar el desayuno a las cinco de la mañana, se encontró con once senderistas, dos eran mujeres:

Uno de los senderistas entró a las habitaciones [...] y mi hija estaba ahí durmiendo, la habían llamado, levanta señorita, diciendo. Queremos conversar [...] mi hija rapidito se ha vestido, levantó [...] así del pelito han traído a mi lado, ahí le han convencido. Dijeron vamos a ir a la luchar al campo [...] con nosotros. Queremos más gente, ahorita estamos solamente 11 personas y nos vamos a ir

44. Testimonio 332034B. Hombre. Asháninka. Río Negro.

45. Testimonio 332067. Mujer. Asháninka. Río Tambo.

46. Testimonio 200664. Hombre. Colono. Pangoa.

12 contigo [...] mi hija fue sin mochila, porque no tenía mochila para darle. Mi hija con su ropita se fue [...] a mi hijita de 14 años se han llevado, una chiquita bien simpática se la llevaron.<sup>47</sup>

La señora desesperada fue siguiendo a su hija, pero en un momento le perdió el rastro. Un tiempo después, en una incursión del PCP-SL en la zona de Ciudad de Dios, en Pangoa, toda la columna senderista fue asesinada por la ronda y los militares del cuartel 48 de los Sinchis, de Mazamari. La desolada madre recibió la versión de que su hija fue llevada viva al cuartel. Después de violarla, la mataron y enterraron. La señora comenta que los militares hacían eso con todas las chicas que detenían: las violaban y luego las mataban.

La escasez de referencias con relación a la práctica de violaciones sexuales en los campamentos y en el EGP puede tener diferentes explicaciones. Una puede ser que, efectivamente, la violación sexual en los campamentos del «nuevo Estado» senderista no fue un patrón generalizado. Otra explicación podría ser que las mujeres que dieron su testimonio a la CVR no estuvieron dispuestas a tocar este tema, por lo que se requiere de más tiempo y, tal vez, de otra metodología para que estos crímenes sean tratados. Por último, es posible que la práctica desarrollada por los mandos senderistas no se identifique como violación sexual. No obstante, lo que sí queda claro, a la luz de los testimonios revisados, es que los cuerpos de muchas de las jóvenes y adolescentes enroladas en el EGP fueron tomados cuando los mandos lo decidían. El mando poseía el monopolio de la fuerza. Todas estas jóvenes que fueron utilizadas por ellos, para su entretenimiento sexual y trabajo doméstico, no pudieron escapar a su mandato. En las conclusiones de la CVR (2003, p. 220), sustentadas sobre la base del accionar senderista en todo el territorio nacional y no solo en la provincia de Satipo, como lo hace también esta investigación, se señala que los mandos senderistas cometieron graves delitos de violencia sexual. Las principales formas fueron: la violación sexual, las uniones forzadas, la servidumbre sexual y abortos forzados. Según la CVR, si bien no se puede afirmar que fue una práctica sistemática o generalizada, sí se trató de graves transgresiones al Derecho Internacional Humanitario y a las normas del Código Penal Peruano.

Estas conclusiones de la CVR son de alguna manera corroborables con el Registro Único de Víctimas a cargo del Consejo de Reparaciones,<sup>48</sup> que ha documentado estos casos de violación y violencia sexual para que las víctimas reciban una reparación. De acuerdo a la ley de reparaciones,<sup>49</sup> las personas que sufrieron

47. Testimonio 304536. Mujer. Colona. Pangoa.

48. Adscrito al Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, el Registro Único de Víctimas fue creado por la Ley N.º 28592 con el encargo de certificar las víctimas que son remitidas a la CMAN, instancia que ejecuta las reparaciones.

49. Ley N.º 28592: Ley que crea el Plan Integral de Reparaciones (PIR), 2006.

violación sexual tienen derecho a recibir una reparación económica, además de los otros programas de reparación. A partir de este proceso de registro de víctimas de violencia sexual, se tiene, solo en la provincia de Satipo hasta diciembre del 2020, 27 casos de violación sexual. El año en que se registra el mayor número de estas violaciones es 1990 (40.74 %),<sup>50</sup> año que coincide, como se ha mencionado, con el momento en que el PCP-SL cerró los accesos al río Ene y tomó el control de ese territorio. El Consejo de Reparaciones también registra la violencia sexual como una categoría que abarca agresiones sexuales más amplias que la violación. La mayor cantidad de los 179 casos registrados de violencia sexual en la provincia de Satipo se da entre 1989 a 1994. En estos años se produjeron 148 (83 % del total de Satipo),<sup>51</sup> lo que también coincide con la presencia dominante del PCP-SL en Satipo. Es importante conocer que para registrar tanto la violación como la violencia sexual, basta con el testimonio de la víctima. Luego, esta información (narración de la fecha y lugar de la violación o violencia sexual) es cruzada y contrastada con la base de datos de eventos que posee el Consejo de Reparaciones.

## **La maternidad en el «nuevo Estado»**

Uno de los cambios más grandes en el «nuevo Estado» senderista fue el de la maternidad. El cuidado de los hijos a cargo de la madre fue la modificación más radical. En el «nuevo Estado» senderista, las madres con hijos pequeños fueron «liberadas» del cuidado de sus hijos para asignarles el trabajo de la producción de alimentos. Sus hijos fueron entregados a cuidadoras durante su jornada de trabajo, que podía durar varios días, porque las chacras quedaban lejos de donde estaban ubicados los campamentos. Se dieron casos en los que, al regresar, los hijos pequeños a los que habían dejado enfermos, ya habían fallecido. Primero se les negaba el pedido de quedarse a cuidar al hijo(a) enfermo y luego no les informaban dónde habían enterrado sus cuerpos, interrumpiendo el duelo y aumentando el sufrimiento de la pérdida y la culpa:

Entrevistadora: 3 añitos. ¿Y de qué ha muerto?

Entrevistada: Él ha muerto, como nos ha hecho andar así, [...] a mí me han nombrado para que busquemos comida [...] yo no quería ir. Entonces me dicen «No compañera, tienes que ir, por qué no vas a ir, el partido está viendo, sanidad tienes que entregar a tu hijo, sanidad va a atender a tu hijo, «tú no vas a mandar, tienes que ir no más», diciéndome, nos ha hecho dejar para que atendemos también, ya no nos deja ya. Yo le dejaba solito, yo voy a buscar víveres, «seguro va a morir ya mi bebé, para volver ya no voy a encontrar ya [...] Aquí nadie van a caer pesimista» me dicen, entonces «ya haré caso, haré, aunque sea que

50. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Consejo de Reparaciones. Informe 2020.

51. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Consejo de Reparaciones. Informe 2020.

muera», diciendo yo. Pero no nos dejaba que atendemos a nuestros hijos; «por qué van a atender ustedes, entréguele al sanitario, al sanitario tiene que atender, tiene que alimentar» porque nos hace dejar a la fuerza, «ustedes por no cumplir tareas, por no servir al partido, ustedes piensan eso, porque no van a trabajar con el partido» nos dicen así, señorita.<sup>52</sup>

Muchos de los niños murieron por las condiciones del bosque: lluvias, insectos y falta de alimentos. Otra situación fue la separación de sus hijos llevados como «pioneritos». A partir de los ocho años eran separados de sus madres y el partido se hacía cargo de ellos y ellas. En algunos testimonios se encontró que los niños y niñas regresaban a sus casas a dormir después de su entrenamiento y en otros las madres no volvían a saber de ellos ni ellas. Los mandos de cada grupo tomaban diferentes decisiones, como el caso de la separación de las parejas. Estas separaciones crearon un gran desorden en las familias, en algunos casos, los bebés que crecieron con su cuidadora desarrollaron un afecto mayor hacia ella, que con la madre. Algunas de las niñas que fueron llevadas de «pioneritas» no recuerdan el nombre de su madre.

En 1991 se iniciaron los operativos de rescate a cargo de los militares, policías y comités de autodefensa, producto de ello, varios niños y niñas fueron rescatados para ser entregados a familias adoptivas, ya que se encontraban sin sus madres. Una vez en libertad, las madres que quisieron recuperar a sus hijos e hijas tuvieron muchos problemas, ya sea con las familias adoptivas donde habían sido entregados o problemas legales para poder demostrar que eran las verdaderas madres, por carecer de registros de nacimiento.

Hubo nuevos nacimientos en esos años de cautiverio. Al ser la zona del río Ene una zona «liberada» por el PCP-SL, además conectada con Ayacucho por el río Apurímac, sirvió de «centro de maternidad». Ahí se trasladaban a dar a luz las mujeres que servían en el EGP en diversas zonas. Las parturientas, una vez que daban a luz, solo podían quedarse con su bebé quince días. Pasado ese tiempo, debían retornar a su trabajo en el EGP. Los recién nacidos quedaban a cargo de las cuidadoras. Cuenta una de las madres: «cuando tienes chiquitos, cuando nace después de 15 días ya tienes que dejar no puedes estar juntos con tu hijo porque te mandan a trabajar, enfermos que no pueden trabajar atienden a los niños».<sup>53</sup> Probablemente, esas madres no volvían a ver a sus bebés, la mayoría de ellas debe haber muerto en los enfrentamientos armados o fueron detenidas. Cuando se le preguntó a una señora si sabía a cuántos bebés tenían a su cargo las cuidadoras, ella calculó que tenían unos 400 bebés, niños y niñas a su cuidado. Esta cifra debe ser tomada con cuidado, la señora que hizo este cálculo está tomando en cuenta los diferentes grupos que se encontraban en el monte, en todo caso refuerza el

---

52. Testimonio 303086. Mujer. Colona. Pangoa.

53. Testimonio 310128. Mujer. Asháninca. Río Tambo.

relato de que se había convertido en una suerte de maternidad del partido. Lo más probable es que los mandos hayan favorecido el nacimiento de nuevos bebés como una vía para incrementar la población en vez de una política de abortos forzados.<sup>54</sup>

Los partos se daban de manera muy precaria. Eran atendidos por otra mujer en el campamento. Una mujer colona cuenta que le permitieron a su esposo acompañarla para ayudarla en el parto, tras lo cual permaneció unos días a su lado. Las mujeres asháninkas eran atendidas por otra mujer asháninka. No tenían ropa para vestir a los bebés, tenían que improvisar con retazos de sus propios vestidos «rompiendo de lo que tenían [de sus vestidos] y así los envolvían como sea lo tenía que abrigar la mamá».<sup>55</sup> La entrevistadora de la CVR preguntó a una mujer asháninka si se cuidaban con alguna hierba abortiva para no salir embarazadas mientras vivían en el monte, y le respondió:

Solamente las mujeres pensaron eso, porque las mujeres son las que más sufren del embarazo, del dolor, todo. Las mujeres pensaron que es mejor no tener hijos porque como estamos sufriendo aquí, no tuvieron.

Entrevistadora: ¿Y cómo se cuidaban?, ¿no tenían ya relaciones con su esposo o se cuidaban de otra forma?

Traductora: No, nada de medicina, natural, porque como estábamos ya con anemia, ya no podíamos nuestro cuerpo.

Entrevistadora: ¿Y por eso no salían embarazadas?

Traductora: No salían embarazadas.

Entrevistadora: ¿Por la alimentación y la anemia o por aborto?

Traductora: No, no había aborto. Normal, lo que las mujeres comenzaron a pensar que ya tenían que cuidarse, y más ya no menstruaba mucho, ya no se podían embarazar. [...] en caso mío, mi esposo falleció, ya yo me cuidé controlando todo eso, la muerte de mis hijos, ya por eso tenía que cuidarme, ya no quería acostarme con otro. [...] Pero las otras mujeres sí se cuidaban, como vuelvo a decir, estaba con tanta anemia, ya no menstruaba como se debe menstruar.<sup>56</sup>

---

54. Muchos de esos niños y niñas nacidos en cautiverio son los que el día de hoy se mantienen en la zona del VRAEM y siguen agrupados con los grupos resistentes del PCP-SL. Estos grupos se separaron del partido después de que su líder, Abimael Guzmán, aprobara un acuerdo de paz con el gobierno de Fujimori en 1993, y decidieron formar una nueva facción armada.

55. Testimonio 332073. Mujer. Asháninka. Río Tambo.

56. Testimonio 332073. Mujer. Asháninka. Río Tambo.

Al comparar los censos de población del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) de 1981 y 1993, se observa un aumento en el número de huérfanos de madre (menores de 14 años) en el año 1993 en el segmento de edad de 10 a 14 años. En el departamento de Junín, específicamente en el área rural, se registraron un total de 2,832 huérfanos en este rango de edad. Dentro de ese número, se destaca que 2,356 huérfanos pertenecen a la provincia de Satipo, lo que representa aproximadamente el 83.19% del total de huérfanos de 10 a 14 años en el área rural de Junín.

Ya fuera del cautiverio, el desorden que causó esta separación de madres e hijos fue grande. En algunos casos, la relación más importante para la niña o el niño era con su cuidadora y no con la madre biológica, lo que causaba muchos problemas cuando la madre biológica quería recuperarlos. Durante los operativos de rescate, los rescatistas se llevaron a muchos de estos niños y niñas que se encontraban con sus cuidadoras. Algunos de estos infantes rescatados fueron entregados en adopción a otras familias, incluso hubo casos en que la familia adoptiva reclamaba un pago por los gastos que había generado el cuidado del o la menor antes de la devolución a la madre biológica. Otro tipo de problema fue la regularización de los documentos de identidad. Muchas de las mujeres continuaban utilizando el nombre que les asignó el PCP-SL, complicando la identificación de su maternidad en los registros públicos, además de que los niños y niñas habían sido inscritos con otros nombres.

## Conclusiones

Las mujeres fueron quienes sufrieron violaciones al Derecho Internacional Humanitario por parte del PCP-SL. No se trató de daños colaterales o «botín de guerra», como se suele describir lo sufrido por las mujeres durante los conflictos armados. Las mujeres fueron secuestradas y obligadas a cubrir las necesidades del partido. El PCP-SL sustentó la reproducción de su ejército en la fuerza de trabajo de las mujeres que ellos llamaron de «la masa», haciéndolas producir el alimento para sostener a su ejército y utilizando sus campamentos como «centros de maternidad», donde iban a dar a luz combatientes de diversas zonas, para incrementar la población que sería puesta al servicio de su lucha armada. Esta subordinación evidenció una minusvaloración de las mujeres, tanto de su nivel educativo como de su etnia, particularmente de las mujeres asháninkas, lo que les daba «la autoridad» para ejercer el control sobre sus cuerpos.

El PCP-SL tuvo un comportamiento patriarcal con respecto a las mujeres, dispuso del cuerpo generizado de las mujeres dejando en claro la relación de poder entre el partido y ellas. Los mandos senderistas dispusieron de las jóvenes y adolescentes que habían sido enroladas a la fuerza en el Ejército Guerrillero Popular, escogían a las que más les gustaban y las ponían a su servicio como su seguridad, les

encargaban los trabajos domésticos (preparación de alimentos, lavado de ropa, etc.) y las utilizaban para su entretenimiento sexual.

Los mandos tenían un poder enorme, podían disponer de la vida de todas las personas. Con ese poder no era posible enfrentarlos sin poner en riesgo la vida. En los testimonios analizados se encontró muy pocas referencias a estos hechos, las pocas que se encontraron fueron porque la entrevistadora lo preguntó directamente; y las respuestas no fueron contundentes, evadieron la respuesta señalando que ellas no habían visto. Fue en testimonios dados por varones donde se encuentra la afirmación clara de situaciones de la violación sexual a mujeres por parte del PCP-SL. Hablar de la violencia sexual sufrida no es fácil, va acompañada de vergüenza, o preferir silenciarlo por diferentes razones, como temor al estigma o ser culpabilizada. Llegar a conversar estos temas con las mujeres, seguramente requiere que se haga en otro contexto y con otra metodología a la utilizada por la CVR. Existen estudios posteriores a la CVR que trabajan este tema y que han aplicado una metodología diferente para abordarlos (Espinoza, 2022; Villapolo 2009, 2016; Villasante, 2019; Chiricente, 2014). De la poca mención de estos hechos en los testimonios revisados no puede concluirse que estos no se dieron.

Las estrategias de resistencia, desarrolladas por las mujeres en cautiverio, fueron diferentes en cada escenario del sometimiento «utilitario» por parte del PCP-SL. La presencia del PCP-SL empezó esporádicamente en 1983, todavía se podía conciliar una convivencia en paz; sin embargo, conforme el partido se hacía más permanente y opresivo, algunas comunidades asháninkas se desplazaron a otros lugares, y las mujeres colonas mandaron a sus hijas e hijos a otros territorios para evitar que sean levados para servir en el EGP, pero siguieron trabajando en sus chacras. En los momentos que fueron forzadas a dejar sus casas y llevadas al monte, la estrategia fue el tratar de mantenerse con vida ellas y sus familias. Cuando se establecieron en campamentos, la cotidianidad les permitió conocer más a los mandos senderistas, permitiéndoles diseñar estrategias para evadir el poder de sus captores, desde procurarse mayor alimento, hasta reconstruir redes familiares y de personas de su comunidad que se encontraban sirviendo en el EGP, quienes proporcionaban información a la que no tenían acceso, lo cual les permitió planificar su fuga. Marcaron una distancia clara frente al discurso senderista, por la injusticia de los ajusticiamientos y la contradicción entre el discurso igualitario y la práctica de privilegios con los que contaban los mandos con respecto a ellas. Ya en libertad, les tocó continuar con sus vidas luchando contra el estigma de ser consideradas senderistas.

La maternidad es mencionada frecuentemente en los testimonios como una de las herramientas más importantes para resistir el cautiverio, se trató del esfuerzo de mantener con vida a sus hijos. El sentido de responsabilidad frente a ellos las mantuvo vivas y resistiendo. Pero también, algunas mujeres mencionaron que

tuvieron nuevos hijos, tanto durante el cautiverio como cuando estuvieron libres, como una razón para seguir viviendo o «una manera de olvidar los horrores vividos». El cuidado de otro les permitió sobrellevar el dolor propio.

Salir del cautiverio no fue el fin de los padecimientos de estas señoras, tuvieron que resistir nuevas situaciones en los lugares que les dieron para establecerse. El proceso de reinserción fue muy largo y duro para ellas, agravado por los traumas que ellas traían de los horrores vividos durante el cautiverio. Sufrieron la hostilidad de los comuneros de los lugares donde se establecieron, porque se sentían invadidos por ellas, además de afectados también por tener que acoger a una población enferma, con muchas carencias, cuando esas comunidades no contaban con recursos suficientes para atender la situación. El Estado no les proporcionó los recursos para ello. Aún en esta etapa, las mujeres tuvieron que seguir defendiéndose. Quedaron con el estigma de ser senderistas.

El daño perpetrado por el PCP-SL a las mujeres de la «masa», desarraigándolas, quebrantando sus relaciones familiares, aterrorizándolas, sometiéndolas a años de cautiverio, humillación y penurias, no terminó cuando concluyó el secuestro. El Estado, que nunca las protegió y que incluso las persiguió, fue incapaz de cumplir a cabalidad la responsabilidad de reinsertarlas, de brindarles debida asistencia y de hacer justicia.

## Referencias

- Arent, A. (1988). *Los orígenes del totalitarismo*. Grupo Santilla de Ediciones S.A.
- Barrig, M. (1993). Liderazgo femenino y violencia en el Perú de los 90. *Debates En Sociología*, (18), 89-112. En: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/6678>
- Chiricente, L. (2014). *La violencia senderista entre los Asháninkas de la selva central. Cronología de la guerra interna en la región de Satipo*. IDEHPUCP.
- Certeau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano. Tomo 1: artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003). *Informe Final*. Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Fabián, B. (1994). *Testimonio. La mujer Asháninca en un contexto de violencia política*. *Revista Amazónica Peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Fabián, B. y Espinosa, O. (1997). *Las cosas ya no son como antes: La mujer Asháninca y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*. Siglo veintiuno editores.
- Heller, A. (1987). *Sociología de la vida cotidiana* (2da ed.). Ediciones Península.
- Instituto Nacional de Estadística Informática (INEI) (1981). Censos Nacionales 1981 VIII de Población y III de Vivienda. Disponible en: <http://censos.inei.gob.pe/censos1981/redatam/>. Acceso: 1 de mayo de 2022.
- Instituto Nacional de Estadística Informática (INEI) (1993). Censo de Población. Junín: Población menor de 15 años huérfana de madre por área urbana y rural, según grupos de edad. Lima: INEI.
- Ñaco Rojas, G. (2010). *Mesozonificación ecológica y económica para el desarrollo sostenible de la provincia de Satipo. Informe temático. Caracterización social y antropológica*. Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana.
- Ramírez Durand, O. (2006). *El mega juicio de Sendero: Feliciano*. Disponible en: <https://iep.org.pe/coleccioncid/megajuicio-sendero-feliciano/>. Acceso: 1 de mayo de 2022.
- Segato, R. (2019). Cuatro temas de una reflexión divergente sobre la violencia contra las mujeres. En F. Muñoz, C. Esparza y M. Jaime (eds.). *Trayectorias de los estudios de género* (pp. 139-156). Pontificia Universidad Católica del Perú.

# «Él dio su vida por nosotros».<sup>1</sup>

## Reflexiones sobre el recuerdo de policías y militares a partir de sus fotos familiares

**Irma Mercedes Figueroa Espejo**

Universidad Científica del Sur (UCSUR) y PUCP

<https://orcid.org/0000-0002-1411-0871>

Recibido: 13-02-22

Aprobado: 09-06-23

doi: 10.46476/ra.v4i1.146

### Resumen

La Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2003) concluyó que las fuerzas estatales fueron responsables de aproximadamente un tercio de las víctimas mortales y más del 60 % de las desapariciones forzadas, durante el conflicto armado interno (1980-2000), enfrentando hoy graves denuncias por violaciones a los derechos humanos. Por esto, entre otros motivos, son percibidos como «perpetradores» y sus familiares constituyen un grupo escasamente visibilizado en las discusiones sobre el pasado reciente y políticas de reparación. Este artículo surge de mi investigación doctoral, desde la cual me pregunto por el lugar de las memorias familiares en las disputas por la verdad sobre el conflicto armado interno. Para responder a ello, desde una metodología participativa y una etnografía remota, me acerco a las fotografías familiares de policías y militares fallecidos desde los recuerdos de sus familiares más cercanas como una manera de visibilizar otras experiencias sobre la violencia de esos años. Particularmente, en este artículo reflexiono sobre cómo la presencia (visual y discursiva) del uniforme en el ámbito doméstico, enmarcada en una variedad de prácticas fotográficas, da cuenta de una serie de negociaciones entre narrativas institucionales y familiares sobre el pasado violento.

*Palabras clave: memoria, conflicto armado interno, fotografía familiar, uniforme, etnografía remota*

---

1. D.G.J.R., comunicación personal, 13 de octubre 2021.

## Abstract

Peru's Truth and Reconciliation Commission (2003) concluded that state forces were responsible for approximately one third of the fatalities and more than 60% of the forced disappearances during the internal armed conflict that raged from 1980 to 2000, raising issues to this day concerning grave allegations of human rights abuses. For this and other reasons, they are perceived as "perpetrators" and their relatives constitute a group that is barely visible in discussions about the recent past and reparation policies. This article emerged from my doctoral research, in which I ask myself about the place of family memories in the battle for truth concerning the internal armed conflict. In order to answer this question, through a participatory methodology and remote ethnography, I approach the family photographs of deceased police officers and soldiers from the memories of their closest relatives, as a way of making visible other experiences of violence during those years. And specifically, in this article I reflect upon how the (visual and discursive) presence of the uniform in the domestic sphere, framed in a variety of photographic practices, speaks to a series of negotiations between institutional and family narratives regarding the violent past.

**Keywords:** *memory, internal armed conflict, family photograph, uniform, remote ethnography*

## Resumo

A Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru (2003) concluiu que as forças do Estado foram responsáveis por aproximadamente um terço das mortes e mais de 60% dos desaparecimentos forçados durante o conflito armado interno (1980-2000) e, atualmente, enfrentam sérias alegações de violações de direitos humanos. Por esse motivo, entre outros, elas são vistas como "perpetradoras" e seus familiares constituem um grupo pouco visível nas discussões sobre o passado recente e as políticas de reparação. Este artigo é resultado de minha pesquisa de doutorado, na qual me questiono sobre o lugar das memórias familiares nas disputas sobre a verdade do conflito armado interno. Para responder a essa pergunta, usando uma metodologia participativa e etnografia remota, abordo fotografias de família de policiais e militares falecidos a partir das memórias de seus parentes mais próximos como uma forma de tornar visíveis outras experiências da violência daqueles anos. Em particular, neste artigo, reflito sobre como a presença (visual e discursiva) do uniforme na esfera doméstica, enquadrada em uma variedade de práticas fotográficas, é responsável por uma série de negociações entre narrativas institucionais e familiares sobre o passado violento.

*Palavras-chave: memória, conflito armado interno, fotografia de família, uniforme, etnografia remota.*

## Introducción

A inicios de la década de 1980, Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) le declararon la guerra al Estado peruano, cuya respuesta militarizada resultó en una violencia sin precedentes y desencadenó en un conflicto armado que se constituyó como el de mayor duración e impacto, así como el de mayor costo humano y económico en la historia del Perú. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) estimó más de 69,000 víctimas, entre muertos y desaparecidos.<sup>2</sup> En tal contexto, los agentes del Estado (Fuerzas Armadas<sup>3</sup> y Policía) fueron responsables de aproximadamente un tercio de víctimas mortales y más del 60 % de las desapariciones forzadas (CVR, 2003), enfrentando hoy graves denuncias por violaciones a los derechos humanos. Esto los sitúa como actores complejos en tanto, desde diferentes perspectivas y momentos, pueden presentarse y ser percibidos como vencedores de la guerra y héroes de la pacificación o como víctimas del terrorismo, a la vez que pueden ser percibidos y denunciados como perpetradores.

Lo sucedido en este periodo de la historia reciente peruana es aún un tema de discusión muy sensible entre diferentes sectores de la sociedad, que no llegan a consensos mínimos y que hace muy difícil reconocernos como una sociedad postconflicto (Ulfe, 2013; Degregori, 2015; Reátegui, 2018), así como hablar de reconciliación nacional (Ilizarbe, 2013). En relación a ello, parto por reconocer las memorias sobre el pasado violento como objeto de disputa (Jelin, 2002), prestando atención al papel activo y productor de sentido de sus protagonistas (Barrantes y Peña, 2006). Tales disputas sobre el sentido del pasado esbozan a su vez el marco político, discursivo y de representación, en el cual todos sus actores directos e indirectos se desenvuelven. En estas dinámicas, sin embargo, tales actores no participan en las mismas condiciones; es así que unas memorias son menos visibles que otras (Stern, 1999; Pollak, 2006). Tal es el caso de las memorias familiares de policías y militares fallecidos en acción de armas durante el conflicto armado interno.<sup>4</sup>

---

2. Esta cifra se ha ido actualizando ascendentemente durante los últimos años, contando ahora 77,552 víctimas fatales y un aproximado de 20,329 desaparecidos (Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas - DGBPD, 2018; mencionado en OIET, 2019).

3. Conformadas por el Ejército, la Marina de Guerra y la Fuerza Aérea.

4. De acuerdo a Elizabeth Salmón (2004, p. 84), esta denominación surge de la aplicación del marco jurídico internacional, debido a que el Estado peruano es firmante de diferentes tratados internacionales que dan atención a estas categorías. La autora recoge la propuesta de la propia CVR, al señalar que «el Informe Final considera, “que el artículo 3 común a los Convenios de Ginebra constituye el marco normativo adecuado para la determinación del núcleo inderogable de derechos vigentes durante un conflicto armado interno”».

Las familias de policías y militares fallecidos en acción de armas tienen poca participación en las discusiones públicas sobre lo ocurrido en el Perú entre los años 1980 y 2000. Tampoco sienten —de acuerdo a lo mencionado por las participantes durante la investigación— que hayan sido debidamente consideradas como sujetos de reparación por el Estado peruano durante su transición postconflicto. Poseen una relación tensa con las instituciones militar y policial, las cuales, si bien les otorgan cierto sentido de identificación y orgullo por la formación dada a sus familiares, también parece haberlas olvidado y no reconoce oportunamente sus derechos ni sus experiencias particulares de pérdida. Por esto último, se han conformado diferentes asociaciones con el fin de, entre otras cosas, lograr una mayor visibilidad y una mejor gestión administrativa de sus demandas.

Es interés de este artículo reflexionar sobre las negociaciones que las familias de policías y militares muertos en acción de armas durante el conflicto armado interno tienen con las instituciones de las fuerzas del Estado y las versiones que difunden sobre su participación en dicho periodo. Dicho interés se enmarca en el desarrollo de mi tesis doctoral,<sup>5</sup> la cual se pregunta por la configuración y el lugar de las memorias familiares en las disputas por las memorias sobre el pasado violento. Para responder a ello, me aproximé a los archivos fotográficos familiares de estos hombres, desde las memorias y experiencias de sus familiares más cercanas. En tal aproximación, me encuentro un grupo particular de fotos: aquellas que retratan a estos hombres portando sus uniformes, en las que se les aprecia asistiendo a entrenamientos u otras actividades protocolares. Tales imágenes son parte importante de sus memorias y están enmarcadas en una serie de prácticas fotográficas familiares, que incluyen su conservación y circulación. Su presencia en el ámbito doméstico y los archivos fotográficos familiares nos invita a reflexionar sobre las maneras en que las vidas institucionales de estos hombres se encuentran aún estrechamente vinculadas con sus vidas personales y familiares.

De esta manera, en el marco de mi investigación, me acerco a los recuerdos fotográficos de: mayor Policía Nacional del Perú (PNP) Roberto Vicente Morales Rojas, suboficial PNP Marco Tulio Ojeda Fera, sargento PNP Arsecio Mestanza Pereyra y teniente PNP Daniel Aquilino Aranda Sabino; así como del subteniente Ejército del Perú (EP) Víctor Hugo Velarde Humala y del mayor EP Maximiliano Abarca Castillo. Sus fotos fueron compartidas por Sandra García Morey, Mercedes Cuadros Huayllapuma, Carmen Victoria Tejada Ruela, Ana María Cosme Carhuaz<sup>6</sup> y Diana Gladys Jordán Ríos, viudas de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel y Maximiliano, respectivamente. Las fotos de Víctor, en cambio, fueron compartidas

---

5. Al momento de la redacción de este artículo, la investigación aún se hallaba en curso.

6. Actualmente, estas cuatro mujeres son miembros de la Asociación de Viudas, Madres y Sobrevivientes de Miembros de las Fuerzas Armadas y de la Policía Nacional (AVISFAIP), cuya presidenta es Sandra García.

por Carmen Katyuska, su hermana mayor. Esta consideración durante el desarrollo de la investigación y en estas reflexiones no solo responde a motivaciones de contraste entre casos, ya que la voz que narra una de las historias corresponde a otro vínculo familiar, sino que permite una aproximación a dos instituciones de las fuerzas estatales con memorias propias sobre el pasado violento. Tales memorias se han configurado y son reproducidas de manera hegemónica, no solo por estas instituciones sino por diferentes sectores de la sociedad peruana.

Por temas de extensión y con relación al objetivo particular de este artículo, no podré explayarme en las historias personales y familiares de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano; así como solo podré referirme a las fotografías compartidas por Sandra, Mercedes, Carmen Victoria, Ana María, Carmen Katyuska y Diana de manera conjunta<sup>7</sup>. Empero, no quisiera dejar de mencionar que el reconocimiento de estas experiencias personales y la posibilidad de hablar de ellas son cuestiones importantes para las familias de estos hombres hoy ausentes. Forma parte de mi intención, además, que tal reconocimiento logre generar otras reflexiones sobre las memorias del conflicto armado interno, más allá de aquellas propias de las instituciones estatales involucradas o de las que se instalan como oficiales (Broquetas, 2007; Del Pino y Yezer, 2013).

### *Apuntes metodológicos*

Me propuse abordar estas memorias familiares a partir de: i) la consulta de los archivos fotográficos familiares; ii) el uso de la técnica de *photo elicitation* en entrevistas en profundidad (Collier y Collier, 1986); y iii) la observación de los espacios domésticos donde se exhiben y conservan las fotos familiares. La consulta de los archivos fotográficos familiares y las entrevistas permitieron, a su vez, invitar a las participantes a elegir las fotos que consideren más significativas de la vida de su familiar ausente.<sup>8</sup> Debido a que los años de pandemia por COVID-19 coincidieron con mis estancias de investigación en la ciudad de Lima (2020-2022), fue necesario rediseñar la estrategia de trabajo de campo para llevarla a cabo de forma remota (Postill, 2016; Ardévol y Gómez Cruz, 2013). De esta manera, las entrevistas se realizaron mediante videollamadas de WhatsApp, una de las redes sociales más usadas por las participantes de mi investigación y la elegida por ellas mismas para nuestras interacciones.<sup>9</sup> Tales cambios para conocer y contactar a la mayoría de mis entrevistadas por primera vez, hablar sobre temas sensibles y ver

7. Se recopilaron 146 fotos durante la investigación, por lo que no será posible dar detalle aquí sobre cada una de ellas.

8. Esta propuesta proviene de mi lectura de trabajos que involucran la participación de familias diversas, como las relatoras de sus memorias, de las historias en las cuales sus integrantes son actores, evidenciando su relación con las imágenes que eligen y con lo que esas imágenes están representando.

9. Uso que, sobre todo durante el primer año de pandemia, moldeó gran parte de sus actividades cotidianas. Sobre estos usos, puede consultarse Gómez Cruz y Harindranath, 2020.

fotografías juntas fueron retadores.<sup>10</sup> Todo ello fue posible gracias a las cámaras de nuestros celulares, que nos permitieron reproducir una situación «cara a cara» y conversar sobre las fotos compartidas. Así, la selección siguió siendo un lugar de observación para la investigación y pudo generar un ejercicio de *photo elicitation*.<sup>11</sup>

## **Breve aproximación teórica para entender las memorias sobre el pasado violento**

Para abordar las memorias sobre el conflicto armado interno en mi investigación, así como el lugar que tienen las memorias familiares de policías y militares en particular, considero una aproximación teórica que las entiende como: i) prácticas en el presente, que tienden puentes con el pasado a la vez que con miras hacia el futuro (Jelin, 2002; Halbwachs, 2005); ii) relatos fragmentados y parciales, que se encuentran con otros en campos de disputa y confrontación (Stern, 1999; Kuhn, 2002; Hirsch, 2012; Degregori, 2015); y iii) procesos selectivos, en estrecha relación con olvidos y silencios (Todorov, 2000; Pollak, 2006; Assman, 2008).

La distinción entre i) aquello que decidimos recordar, así como registrar y archivar —como, por ejemplo, fotos familiares registradas desde nuestros teléfonos celulares o fotos analógicas conservadas en álbumes—; y ii) aquello de lo que hacemos uso posterior —como, por ejemplo, la publicación de fotos antiguas digitalizadas en redes sociales (MacDonald, 2015; Zumaita, 2020) y su reproducción en diferentes formatos (ampliaciones, pancartas, entre otras)—, resulta importante para entender qué aspectos de las memorias se destacan y qué otros se invisibilizan o silencian. Tal distinción a su vez permite entender las diferencias entre memorias de un mismo colectivo o sobre un periodo del pasado en particular. En este caso, las diversas experiencias alrededor de la violencia ocurrida en el Perú entre los años 1980 y 2000. Teniendo en cuenta tales procesos, cabe entender las selecciones fotográficas hechas por Sandra, Mercedes, Carmen Victoria, Ana María, Carmen Katyuska y Diana, en el marco de mi investigación como selecciones que priorizan unos recuerdos sobre otros, unas imágenes sobre otras. A continuación, preciso sobre discusiones relacionadas con las dos memorias (desde las fuerzas del Estado y las familiares) que propongo en este artículo como en tensa interrelación.

---

10. Además, los registros realizados durante el trabajo de campo implicaron otro tipo de imágenes no previstas por la investigadora: capturas de pantalla y videos. En estos, no solo aparece el rostro de mis entrevistadas, sino también el mío; invitando a realizar reflexiones adicionales sobre la presencia del investigador (Guber, 2004), así como sobre la mediación misma que implicó la interacción registrada (Góralaska, 2020).

11. Las fotos compartidas en este artículo han sido elegidas por las participantes, quienes han autorizado su publicación, así como la inclusión de sus nombres y los de sus familiares.

## *Narrativas castrenses*

En los estudios de memoria en el Perú, luego de la entrega del *Informe Final* de la CVR, se instala una tendencia en el uso de categorías dicotómicas para definir, distinguir y describir a los actores del conflicto armado interno como: perpetrador/víctima, terrorista/héroe, ellos/nosotros (Milton, 2018). En esta tendencia, la figura de la víctima suele ocupar un lugar central. En efecto, como lo señalan Feld y Salvi:

las víctimas han tenido un protagonismo insoslayable a la hora de reconstruir los crímenes y reparar el tejido social en los escenarios de post-violencia. La figura de los responsables de dichos crímenes, en cambio, ha tendido a ser menos visible en tales procesos memoriales, aunque no, por ello, ha estado ausente (2020, p. 5).

En el contexto peruano, por un lado, la categoría de víctima del conflicto armado interno sigue siendo problemática además de disputada, en tanto que su construcción suele darse en un sentido homogeneizante, sin fracturas ni enmarcada en contextos particulares. Asimismo, en necesaria relación con un opuesto igualmente construido. Por otro lado, Cynthia Milton (2018) añade que, desde los estudios de memoria, existe una tendencia en homologar a las fuerzas militares peruanas con sus pares en el Cono Sur, convirtiéndolas así en perpetradores que actuaron contra la población civil durante la guerra interna. Esto, a pesar de haber sido SL el responsable de la mayor cantidad de muertes. Tal tendencia no contribuye a la comprensión sobre por qué las fuerzas armadas actuaron de la manera en que lo hicieron, ni arroja luces sobre lo que hicieron ni permite reconocer las diferentes experiencias en torno a ello. La autora no sugiere negar los crímenes cometidos ni reducirlos a excesos de guerra. Propone, por el contrario, complejizar estas narrativas, centrándose en las maneras en que las fuerzas armadas peruanas se aproximan al pasado.

Siguiendo a Agüero y Hershberg, instituciones e individuos a veces no difieren mucho en su accionar: «buscan formular narrativas plausibles acerca de sí mismas y del rumbo de los controvertidos acontecimientos en los cuales ellas mismas tuvieron un papel destacado» (2005, p. 1). Se generan así conflictos de interpretación y sentido que pueden tener consecuencias determinantes como la obtención de justicia para las víctimas o prisión para los culpables, la reivindicación de una postura o su condena. En línea con ello, las narrativas desde las instituciones policiales y militares peruanas ensalzan su intervención como parte de la estrategia estatal en aras de la pacificación nacional, venciendo al enemigo y logrando poner fin a la violencia. Como toda narrativa, en su elaboración, destaca ciertos aspectos, como la heroicidad con la que sus miembros lucharon y su posicionamiento como los vencedores de la guerra; a la vez que silencia otros, asociando los crímenes

cometidos a responsabilidades individuales y no institucionales, sin reconocerlos como prácticas sistemáticas dadas en el marco de una política antisubversiva.<sup>12</sup>

Tales sentidos del pasado configuran una «memoria salvadora» (Stern, 1999), aquella versión que representa la gesta pacificadora que lideraron Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos<sup>13</sup>. En dicha gesta «[...] la encarnación del mal no eran solo SL y el MRTA, sino todos aquellos que discreparan con la versión oficial sobre lo ocurrido en esos años» (Degregori, 2003, p. 76). De esta manera, la reproducción actual de esta versión desde sectores conservadores de la sociedad peruana y las fuerzas armadas configura su agenda por la hegemonía sobre la verdad del pasado. El discurso oficial castrense peruano, por ejemplo, no reconoce el periodo comprendido entre los años 1980 y 2000 como «conflicto armado interno» —tal como lo propone la CVR (2003), otra versión institucionalizada desde el Estado— sino como «guerra antisubversiva»<sup>14</sup> y reconoce a sus miembros caídos como «héroes de la pacificación».

Las participantes de la investigación valoran y defienden este reconocimiento sobre la muerte de sus seres queridos, incorporando esta figura heroica a sus propias narrativas familiares. Además, tal figura excluye una potencial participación de sus seres queridos en crímenes de lesa humanidad y otorga sentido a sus pérdidas. En otras palabras, la consideración de la muerte de sus seres queridos como heroica en el ejercicio de su labor durante la violencia interna —y que contribuye a dar sentido a la pérdida— se constituye como un punto de encuentro entre estas memorias familiares y las narrativas propias de las entidades a las que pertenecieron: Policía Nacional del Perú (PNP)<sup>15</sup> y Ejército del Perú (EP). Como veremos luego, esta figura vigente en las narrativas institucionales se reproduce, de un lado, en las memorias familiares sobre el recuerdo de la vida de un hombre ejemplar; de otro, en las fotografías que retratan a estos hombres en uniforme conservadas por sus familiares y compartidas durante el desarrollo de la investigación.

---

12. Con relación a estas memorias, Milton también nos convoca a (re)pensar sus particularidades: qué hay detrás de sus conformaciones, cuándo y de qué maneras se expresan y cómo operan (en determinados contextos o coyunturas). Un ejemplo es la publicación de la Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú (CPHEP) (2010). En honor a la verdad. Versión del ejército sobre su participación en la defensa del sistema democrático contra las organizaciones terroristas.

13. Presidente del Perú por dos periodos consecutivos durante la década de 1990 y su asesor respectivamente.

14. Sobre las distinciones entre las denominaciones de los diferentes periodos de violencia política durante la segunda mitad del siglo XX, véase Galvis (2010).

15. Hasta la década de 1980, la policía peruana estaba organizada en Guarda Civil (GC), Guardia Republicana del Perú (GRP) y Policía de Investigaciones del Perú (PIP). En diciembre de 1988, se unifican estas tres ramas y se crea la Policía Nacional del Perú (PNP). Entre los objetivos de dicha unificación estaba lograr un mejor uso de los recursos económicos y reducir la dualidad de funciones, para así ofrecer un mejor servicio a la sociedad.

## *Narrativas y fotografías familiares*

Cánepa y Kummels (2018) reconocen que las fotografías históricas han demostrado su valor como lugares claves para (re)pensar las políticas sobre memoria, la imaginación etnográfica y la negociación de identidades. A través del tiempo y en diferentes espacios, estas imágenes han sido resignificadas, se les ha otorgado nuevos usos y un renovado impulso en su circulación pública. Las autoras destacan que las fotografías —incluidas las familiares— no solo han transitado entre marcos temporales y espaciales, sino también entre diferentes regímenes científicos, artísticos y mercantiles. Dependiendo de los actores que interactúen con estas imágenes fotográficas, de la ubicación específica de las mismas y del momento histórico en el que se accede a ellas, emergen distintivas «formas de mirar» (*ways of seeing*). Esto es, «convenciones visuales que persuaden a las personas de verse y representarse a sí mismas y a otros de maneras particulares» (Berger, 1990; Strassler, 2010; citados en Cánepa y Kummels, 2018, p. 10).

En el marco de estas transformaciones, destaco el trabajo de Gillian Rose (2016), quien teoriza sobre la fotografía familiar como una práctica social más que como un tipo específico de imagen. A partir de ello, no pone énfasis en lo que las fotografías son, sino en lo que las fotografías hacen, los sentimientos que generan y lo que implica su reproducción. Para el presente análisis, resulta relevante centrarse no solo en las fotos en sí mismas, sino también en las prácticas sociales en las que se insertan: «Con las fotografías se hacen cosas diferentes, en lugares diferentes, y no es hasta que las fotografías familiares son pensadas como ensamblajes tanto de un cierto tipo de objeto como de un cierto tipo de práctica que se puede apreciar plenamente su importancia» (Rose, 2016, p. 12, traducción propia).<sup>16</sup> Esta perspectiva contribuye a la comprensión sobre aquello que hace a una foto, una foto familiar, es lo que una familia hace con ella. Para el objetivo que aquí nos compete, se trata principalmente de la conservación, circulación y valoración de fotografías que retratan a Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano portando uniforme.

Igualmente, Bourdieu (2003) establece una relación indisoluble entre fotografía y familia, cumpliendo la primera una función de eternizar y solemnizar momentos familiares. Se trata de procesos que dan cuenta del refuerzo de integración del grupo, a partir de reafirmar «el sentimiento que tiene de sí mismo y de su unidad. En otras palabras, la fotografía afirma la continuidad y la integración del grupo doméstico y las reafirma al ponerlas de manifiesto» (Figuroa, 2012, p. 21). Además, como indica Carmen Ortiz (2006), proporcionar información a los miembros

---

16. «Different things are done with photographs, in different places, and it is not until family photographs are thought of as assemblages of *both* a certain kind of object *and* a certain kind of practice that their importance can be fully appreciated» (Rose, 2016, p. 12, cursivas en el original).

sobre ellos mismos es una función importante de la fotografía de familia. Resulta fundamental que la foto muestre una representación lo suficientemente precisa para permitir su reconocimiento.

Esto se relaciona a su vez con el hecho de que las fotografías y los álbumes, en el ámbito doméstico, constituyen una suerte de memorial histórico de una familia; un tipo de creación sobre su genealogía y herencia. Al ser las fotos domésticas, un instrumento en la construcción de la imagen del grupo familiar, proporcionan información a partir de relatos, explicaciones y negociaciones que pueden surgir entre los miembros de una familia cuando revisan sus propias imágenes. Reconocer esta estrecha relación entre fotografía y familia, conlleva a reconocer una relación entre memoria y fotografía. Para Ortiz (2006), esta función de «conservar el tiempo pasado» es el motivo principal de muchas personas para hacer fotos; de hecho, lo que buscan al mirar sus fotografías es precisamente ver a las personas de su propio pasado o a sí mismas en ese pasado.<sup>17</sup> Las fotografías que las participantes conservan de sus seres queridos portando uniforme también forman parte de estos procesos de reconocimiento sobre la historia familiar y de fortalecimiento de vínculos. Ofrecen información sobre sus historias de vida, destacando su trabajo como policía y militar; lo cual muestra las interrelaciones entre los ámbitos familiares e institucionales, cuyas negociaciones son de interés en este artículo.

## **Retratos en uniforme: negociaciones entre memorias familiares e institucionales**

« [...] esa foto es la que más me ha gustado de él. [...] prácticamente como un héroe nacional» (C.V.T.R., comunicación personal, 30 de abril 2020).

Roberto Vicente Morales Rojas, Marco Tulio Ojeda Feria, Arsecio Mestanza Pereyra, Daniel Aquilino Aranda Sabino, Víctor Hugo Velarde Humala y Maximiliano Abarca Castillo son actualmente recordados por haber sido buenos padres y esposos, así como profesionales responsables y muy dedicados a su labor. Tenían entre 23 y 37 años de edad y procedían de diferentes regiones del Perú; asimismo, siguieron las carreras policial y militar por diferentes razones, logrando ostentar también una diversidad de rangos. Cuando fallecieron, entre 1986 y 1993, estaban ejerciendo su labor en diferentes zonas del Perú durante el conflicto armado interno; enfrentando, principalmente, ataques senderistas. Las fotos elegidas nos muestran lo que, para sus familiares en particular (esposas/viudas y hermana), resulta como más significativo de sus historias de vida. Esto es, pensando tanto en

---

17. Mette Sandbye (2014) ofrece un marco teórico muy útil para analizar las fotografías familiares y afrontar los retos de interpretación que estas imágenes —consideradas como tan comunes y estereotipadas y, por ello, pocas veces tomadas seriamente desde las ciencias visuales y sociales— plantean a cualquier estudio de la historia de la fotografía.

estos hombres como individuos particulares a la vez que desde el vínculo familiar mismo que Sandra, Mercedes, Carmen Victoria, Ana María, Carmen Katyuska y Diana tenían (y mantienen) con ellos.

Para acercarme a estas historias y a las selecciones fotográficas que las acompañan, cabe tener en cuenta el contexto en el que me acerco a estas mujeres y a sus memorias de la mano de mi investigación: a treinta años o más de ocurridas estas muertes y al inicio de una pandemia global. Esto conlleva reconocer que los recuerdos compartidos y las historias que se van reconstruyendo se dan en una interacción de coproducción: orientada por mis preguntas y agenda de investigación. Esto exige reconocer, de un lado, el tiempo transcurrido con relación a los procesos subjetivos que estas familias puedan haber experimentado, sus duelos<sup>18</sup> y reflexiones, así como los olvidos y silencios (voluntarios e involuntarios) que estas memorias también conllevan. Entre tales silencios está la posible participación de sus familiares en crímenes de lesa humanidad, posibilidad que desaparece automáticamente con su muerte heroica en aras de la pacificación. De otro, considerar igualmente las formas de interacción con las participantes mediadas digitalmente y sus propias agendas políticas de visibilización y negociación. Lo segundo conlleva el reconocimiento de estas mujeres como agentes políticos relevantes en las discusiones sobre el pasado violento. Considerar estos aspectos es un punto de partida importante para comprender las formas que adquieren estos recuerdos desde el presente y su transmisión.

### *Fotografías familiares entre archivos materiales y mediaciones digitales*

Las imágenes familiares seleccionadas no solo resultan de una práctica metodológica en el marco de investigación, sino que están insertas en un conjunto de prácticas fotográficas cotidianas que realizan las participantes. Se trata de prácticas que les dan sentido y que se despliegan tanto en ámbitos privados como públicos.<sup>19</sup> Esto incluye, por un lado, la presencia y conservación material de la foto familiar en el

18. De acuerdo a lo conversado, el duelo de estas mujeres parece prolongarse en la medida que sus demandas por reconocimiento como familiares no se resuelvan, lo que repercute en la continuidad de sus vínculos con estas instituciones.

19. Por ejemplo, manifestaciones que tienen lugar en instancias de poderes estatales, en las que participan algunas familiares asociadas para expresar sus reclamos en cuanto al acceso a sus beneficios como viudas. En estas ocasiones, se usan pancartas que incluyen copias y/o ediciones de fotos que ellas conservan, entre las que destacan aquellas de sus familiares fallecidos retratados en uniforme policial o militar, y en las que se aprecia claramente su rostro. Además de nombre, rango y fecha de fallecimiento, algunas pancartas incluyen mensajes que los reconocen como «héroes de la pacificación nacional». La consideración de estas mujeres como agentes políticas y su organización en asociaciones es un aspecto igualmente relevante para entender sus selecciones fotográficas y las memorias compartidas en el marco de la investigación, pero que merece un espacio propio de análisis. Sobre usos de fotos familiares en lo público, véase Figueroa, 2018. Además de las pancartas, se identificaron otras materialidades que no son tratadas en este artículo: recuerdos de misas por aniversario de fallecimiento, diplomas, medallas y otros reconocimientos

ámbito doméstico, entendida como objeto; por otro, el registro pasado (analógico) y actual (digital) de imágenes familiares. Estas últimas refieren principalmente al uso de teléfonos celulares con cámaras incorporadas para su registro, así como de un dispositivo de almacenamiento. También el uso de redes sociales, lo que implica: i) pensar en otros circuitos que estas imágenes (analógicas y digitales) también recorren actualmente y ii) el momento de confinamiento y restricciones sociales que fomentaron su mayor uso. Situar los retratos de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano portando uniforme en estas dinámicas, contribuye a comprender la relevancia de estas imágenes para las participantes de la investigación y su interacción cotidiana con ellas. Asimismo, como veremos, tales fotos evocan recuerdos familiares a la vez que expresan negociaciones con las narrativas estatales anteriormente comentadas.

Las familias de estos hombres han conformado diferentes archivos fotográficos a través de los años, los cuales están compuestos por fotografías que retratan escenas familiares del pasado y del presente. Son imágenes que se valoran y se desean conservar. A partir de lo observado y conversado con las participantes, los registros fotográficos analógicos y digitales no son excluyentes entre sí, ya que se recurre a ambos formatos para conservar y compartir estas imágenes. Es decir, las fotos analógicas son digitalizadas para su circulación y publicación en redes sociales, a la vez que las fotos digitales son impresas y enmarcadas como regalos y cuadros en casa o pasan a conformar álbumes materiales. Asimismo, la conservación de estas fotos guarda estrecha relación con lo que estas imágenes significan, no solo en su valoración subjetiva, sino emocional: «para nosotros son un tesoro, lo único que tenemos son esas fotos. Si ya no está, nos consuela, digamos, verlo, pues ¿no? O sea, al mirar la foto ya nos acordamos de ciertas cosas, de otras cosas, de lo que pasamos en ese momento» (S.G.M., comunicación personal, 22.05.2020). Las emociones y afectos que gatillan estas imágenes no se reducen al ámbito de lo subjetivo y privado, sino que también contribuyen a dar sentido; son aspectos constituyentes de los sujetos sociales y políticos (Sandbye, 2014).

Los archivos fotográficos materiales de estas familias se encuentran resguardados en las habitaciones principales del hogar y en escritorios, como en álbumes, sobres y bolsas en cajones o cajas. También se encuentran retratos de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano colocados y exhibidos en otros espacios de la casa, en marcos de fotos sobre una mesa en la sala o a modo de cuadros, colgados en la pared. Algunas participantes también colocan otras fotos enmarcadas en sus dormitorios, sobre una repisa o mesa de noche, acompañadas de otros objetos personales. La ubicación dada a estas fotos las hace visibles y destacables en el entorno doméstico, las participantes interactúan con ellas cotidianamente. En algunos casos, incluso su disposición en la privacidad del hogar hace que ocupen o tengan destinado un espacio conmemorativo.

Carmen Katyuska, por ejemplo, no solo ha destinado un espacio en su casa para conmemorar a sus familiares fallecidos, entre los que se encuentran su esposo, sus padres y hermano menor Víctor (Imagen 1); sino que ha confeccionado una suerte de «altar doméstico», como lo denominaría Hoppál (1989, p. 94, como se citó en Ortiz, 2006, cursivas propias):

donde se han colocado las fotografías de los ancestros, los abuelos, los padres, el marido o esposa fallecidos, que pueden incluso estar acompañados de cruces, velas u otros objetos votivos, configurando una especie de altar de la historia familiar, que sirve como *memorial cotidiano de los ausentes* para el grupo de los vivos.

Ella suele encender velas y colocar flores para honrar a sus familiares difuntos, sobre todo en aniversarios del fallecimiento de Víctor (18 de mayo) y el Día de los Muertos (02 de noviembre). Ana María, por su parte, ha dispuesto un espacio en su habitación con fotos de sus familiares fallecidos; refiriéndose cariñosamente a ellos como «mis finaditos». «Todas las noches antes de dormir, los veo; cuando me levanto también los veo. [...] a veces cuando estoy con un poco de nostalgia se me da por verlas, son las que tengo más a mano» (comunicación personal, 03 de setiembre 2020).



**Imagen 1.** Izquierda, altar dedicado a Víctor en casa de Carmen Katyuska, conmemorado un año más de su fallecimiento. En este se puede apreciar su uniforme de campaña, que lleva su nombre bordado. Lima, 18.05.2020. Derecha, altar dedicado a sus padres, hermano y esposo, por motivo del Día de los Muertos. Lima, 02.11.2020. Ambas imágenes fueron publicadas en el perfil de Facebook de Carmen Katyuska Velarde Humala y son compartidas aquí con su autorización. Elaboración propia, 2021.

La presencia de la fotografía del ser querido ausente en el ámbito doméstico permite reafirmar su vínculo familiar con los miembros del hogar, a la vez que hace evidente su ausencia (Figuroa, 2018). Las interacciones con estas imágenes pueden variar entre los miembros de un mismo hogar, considerando tanto el vínculo de cada uno con el ser querido ausente (esposa, hermana, hijos e hijas) como sus experiencias con una imagen en particular o con la fotografía en general. Igualmente, al colocar estas fotos en los espacios importantes de la casa, tanto los más visibles (sala) como los más íntimos (dormitorio), se espera dar una idea clara al potencial observador sobre cómo lucía el ser querido fallecido. Esto puede apelar, por un lado, al proyecto personal y familiar que se truncó por la violencia y, por otro, a la historia personal del observador, invitándolo a conocer y reconocer al sujeto retratado. Además, si consideramos la presentación de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano en uniforme, tales imágenes nos convocan a imaginarlos en su labor profesional.

Resulta importante considerar la circulación que pueden tener estas imágenes: saber si se hicieron copias de las fotos, quién las hizo y si fueron enviadas a otras personas; así como quiénes son esas otras personas y cómo se aproximan a las fotos compartidas. Todo ello forma parte de las acciones que hacen de la foto familiar una práctica social en el sentido propuesto por Rose (2016). Si bien escapa al presente artículo dar cuenta de tales recorridos a profundidad, me parece importante no perder de vista que las fotos familiares de algunas de las participantes circulan (se muestran) igualmente en sus redes sociales y se comparten (y miran) entre sus propios contactos (familiares y amistades).

El paso del soporte físico a uno digital, así como el giro de unas prácticas fotográficas analógicas a otras digitales también puede apreciarse en las relaciones de las familias con la tecnología fotográfica; traduciéndose igualmente en la conformación de sus archivos fotográficos. Esto, principalmente, por la diversidad y mayor accesibilidad al mercado de teléfonos celulares inteligentes con cámaras incorporadas y aplicaciones que permiten mayor cantidad y mejores registros, así como su observación y edición inmediatas (enfoque, encuadre, filtros, efectos, entre otros). La introducción de estos dispositivos transforma las materialidades previas asociadas a las prácticas fotográficas y conlleva discusiones con relación a la fotografía amateur y profesional (Day Good, 2012; Sandbye, 2014; Cánepa y Kummels, 2018).

Edgar Gómez Cruz propone pensar la fotografía digital como una forma distinta a la analógica y no como una forma completamente nueva. Para él, «tanto la materialidad como el uso de la imagen familiar para la memoria presentan elementos particulares en la fotografía digital y esto genera prácticas distintas» (Gómez Cruz, 2013, párr. 4). Debido a sus diferentes características, la fotografía digital parece extender, matizar y transformar el uso de la fotografía analógica para

generar una memoria familiar que se expone e intercambia entre los miembros de una familia y, con ello, estrechar o generar lazos de reconocimiento y afecto. El autor parte de lo que van Dijck (2007) llama las «**memorias mediadas**», que refieren a i) las conexiones entre lo individual y lo colectivo, una mediación entre nuestros recuerdos y nosotros mismos, así como entre distintos miembros de determinado grupo; pero también a ii) la mutua interarticulación de la memoria y los medios. En ese sentido, la tecnología digital genera nuevas relaciones con los objetos fotográficos y su uso para la memoria.

Sandra, Mercedes, Carmen Victoria, Ana María, Carmen Katyuska y Diana no son ajenas a estos cambios tecnológicos, de los que también se sirven para expresar y conservar sus memorias. Todas poseen actualmente un teléfono celular inteligente<sup>20</sup> para comunicarse con sus familiares y amistades, y con el que también registran fotografías de distintos momentos familiares y cotidianos. Si bien para algunas el registro fotográfico fue escaso debido a temas de accesibilidad tecnológica en décadas anteriores, hoy todas pueden realizar sus propias fotos. Sandra, Carmen Victoria y Ana María, por ejemplo, viven con nietos y nietas quienes son —de acuerdo a lo conversado— el centro de su atención fotográfica cotidiana. Estas fotografías luego son compartidas con sus familiares y grupo cercano, a través de redes sociales como *WhatsApp* y Facebook. De la misma manera, a todas ellas también les son compartidas fotografías registradas por otros miembros de su familia, gracias a este intercambio mediado digitalmente.

Por ejemplo, Sandra cuenta que años atrás, junto a sus hijos, realizaron una selección de sus fotos analógicas en las que aparece Roberto, digitalizándolas y conservándolas hoy en su celular. Algunas de las fotos de dicha selección conforman la realizada en el marco de la investigación. En ellas también se aprecia a Roberto en uniforme y en diferentes momentos de su carrera policial, reiterándose la importancia de su trabajo en el ámbito familiar. Asimismo, apreciamos que el paso desde una fotografía analógica a una digital conlleva cambios a la vez que continuidades en el significado de estas fotos familiares y las prácticas de memoria asociadas a ellas (Keightley y Pickering, 2014). Al respecto, Sandra enfatiza: «En realidad las fotos las tenemos toda la familia en el *WhatsApp*. Las hemos tomado con el teléfono y [...] las hemos compartido por *WhatsApp* con mis hijos. [...] Ahí las tenemos y las vemos en cualquier momento» (comunicación personal, 22 de mayo 2020). Para esta familia, tanto el teléfono como *WhatsApp* se conforman como archivos fotográficos que generan otras prácticas.

Carmen Katyuska, como puede apreciarse en la Imagen 1, comparte también registros de las fotos que tiene de su hermano Víctor mediante publicaciones en su

---

20. El uso de este dispositivo constituye un tema que merece otras reflexiones en términos de desigualdades de acceso y protección de datos personales.

perfil de *Facebook*. En estas, recibe reacciones y comentarios por parte de su red de contactos (familiares y amigos), quienes le envían saludos afectuosos y hacen alusión al recuerdo de Víctor; tales comentarios se manifiestan también como una suerte de acompañamiento en su acto conmemorativo: «siento la presencia de mi gente» (comunicación personal, 05 de marzo 2021). En esta suerte de conmemoración en línea, también participan personas que no conocieron personalmente a Víctor, pero que saben de él a través de su hermana; entre las cuales se encuentra quien escribe.

Como vemos, los recuerdos familiares no quedan únicamente en la intimidad del hogar, sino que son compartidos —en unas participantes más que en otras— hacia fuera de este. En esta dinámica, las fotos analógicas (o la copia digital de estas) ingresan a otros circuitos más amplios e interactúan con otras prácticas visuales y discursivas. Igualmente, los celulares y las redes sociales se van configurando como otra forma de archivo fotográfico familiar, que genera más prácticas fotográficas familiares relacionadas a su producción, conservación, circulación y visualización. Tales prácticas refuerzan la importancia de no definir a las fotos familiares únicamente por su contenido visual.

### *Fotografías familiares y la búsqueda de reconocimiento*

Mediante entrevistas pude conocer aspectos biográficos de las participantes y de sus familiares, así como consideraciones contextuales de las fotos compartidas (lugares, años, personas, entre otros). Tales fotos cuentan la historia familiar que la mayoría de estas mujeres tuvieron con sus esposos, refiriendo a la familia que formaron juntos, la cual en pocos años se vio interrumpida por la violencia interna.<sup>21</sup> Sandra, Mercedes, Carmen Victoria, Ana María y Diana ordenaron cronológicamente sus selecciones: algunas inician con fotos cuando estos hombres aún eran solteros (lo que incluye imágenes de sus entrenamientos y formación en la escuela policial y militar, o con uniformes de cadete);<sup>22</sup> otras, con su foto de matrimonio. Esta foto en particular da cuenta de un hito en la historia personal de estas mujeres, marcando el inicio de la familia que iniciaron con sus esposos: «las fotos del matrimonio es el inicio de nuestro camino, que no pudimos recorrer juntos» (S.G.M., comunicación personal, 05 de junio de 2020).

Luego continúan otras fotos con sus hijos cuando eran muy pequeños, en cumpleaños, bautizos y reuniones familiares; imágenes de eventos que, podríamos decir, habitualmente conforman un álbum de familia y que refuerzan —en su registro y conservación— la unidad familiar y su continuidad (Bourdieu, 2003;

21. Por supuesto, estamos ante miradas individuales, reconstrucciones parciales propias de un solo integrante de estas familias: las esposas, la hermana mayor.

22. Un cadete es aquel estudiante del primer grado de una entidad educativa de las fuerzas armadas.

Ortiz, 2006; Rose, 2016). Estas imágenes familiares interactúan con escenas del trabajo de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel y Maximiliano; ya no solo se trata de sus entrenamientos y formación cuando eran solteros, sino de su labor como agentes de las fuerzas del Estado en diferentes partes del país (incluidas zonas de emergencia). Son imágenes que también forman parte de la memoria y archivos familiares. Un ejemplo inicial del encuentro entre estos ámbitos lo ofrece Carmen Victoria al elegir una foto del año 1989, en la que aparecen su esposo Arsecio y su hijo mayor cuando aún era pequeño. Dicha foto los retrata en uno de los asientos delanteros de la patrulla que manejaba Arsecio y el niño, sentado en su regazo, lleva puesta la boina roja que integraba el uniforme de su padre. «Estaba de servicio, sino que fue un ratito a la casa para ver cómo estaba el bebé [...]» (comunicación personal, 16 de octubre 2020).<sup>23</sup> De manera similar, las demás participantes viudas destacan recuerdos de sus esposos que los retratan como buenos hombres de familia, responsables y amorosos.

Por su parte, Carmen Katyuska elige fotos que muestran la vida de su hermano menor desde que era niño y vivían en Coracora, Ayacucho, con sus padres, hasta su ingreso en la Escuela Militar de Chorrillos en Lima, su viaje a la Escuela de Las Américas en Panamá, sus ceremonias de graduación y diplomas obtenidos. Las fotos de Víctor incluyen escenas compartidas con su también difunta madre y evocan otros recuerdos. Como aquella de 1985 que los retrata juntos en la plaza de armas de Cusco, cuando Víctor fue destacado a dicha ciudad: «Esta tiene un valor porque mi madre, por más que él era oficial del Ejército, le iba a visitar al Cusco. [...] Mi mamá era así, siempre nos iba a chequear; según ella, cómo íbamos» (comunicación personal, 05 de junio 2020). Si bien pueden identificarse semejanzas y contrastes iniciales entre las fotos elegidas, podemos afirmar que la selección se da desde el vínculo familiar de la voz que narra la historia (Figuroa, 2018): mientras las esposas/viudas destacan las cualidades de buenos padres y esposos, la hermana mayor destaca parte de su propia vida familiar con su hermano menor, así como su admiración por los logros que este mereció.<sup>24</sup>

Sandra, Mercedes, Carmen Victoria, Ana María, Carmen Katyuska y Diana incluyen en sus selecciones fotografías de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano que los muestran en uniforme, es decir, como integrantes de las fuerzas policiales y el ejército. La presencia de su uniforme en diferentes escenas familiares o cotidianas es señal de cómo la vida policial y militar se encuentra estrechamente vinculada con la vida personal y familiar. Tal interacción cotidiana se prolonga y transforma en la memoria familiar, perdurando luego de las muertes de estos hombres. Estas fotos también evocan recuerdos asociados al momento y

23. Como se indicó, por temas de espacio, esta y otras fotos serán únicamente descritas.

24. La selección de una madre o hermano/a, podemos intuir, sería diferente, mostrando su vínculo particular con la persona ausente (Figuroa, 2012).

lugar particulares de su registro. Es decir, las participantes recuerdan lo que estaba sucediendo al momento del registro y conocen el grado que en ese momento ostentaban sus seres queridos; así como asocian estos recuerdos a otros contextos familiares, como los nacimientos de sus hijos e hijas y anécdotas relacionadas al día o contexto del registro (las cuales no necesariamente se retratan en la foto, pero que igualmente esta evoca).

La mayor parte de los retratos que las participantes conservan en sus casas muestran a sus familiares en sus uniformes de gala, en los cuales pueden apreciarse claramente los elementos característicos de su rango: bordado, galones, quepí. Suelen tratarse de sus últimas fotos, es decir, mostrando probablemente cómo lucían al momento de su fallecimiento; aunque también se tienen retratos de años previos. Como señala Ana María sobre el único retrato de estudio que conserva de su esposo Daniel: «esa foto debe ser del año 83, 84 más o menos. [...] Sí, está con uniforme, sino que está sonriendo, por eso la agrandamos y la enmarcamos» (comunicación personal, 03 de septiembre 2020). Mercedes incluso comenta que solo tiene fotos enmarcadas de su esposo Marco en los ambientes de su casa: «Antes tenía de mis hijos, por edades. [...] pero después ya lo saqué. Y ahora ya no tengo más que de Marco, nada más» (comunicación personal, 21 de marzo 2021).

La Imagen 2 es una muestra del tipo de imágenes que las participantes conservan en sus hogares y que he intentado describir. Su presencia en los archivos fotográficos familiares, tanto en su conservación en los espacios domésticos como en su circulación fuera de estos (redes sociales incluidas), muestra cómo estas imágenes institucionales se incorporaron a las memorias familiares. Por un lado, en su resignificación y revaloración como recuerdos familiares y de las historias personales de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano. Por otro, en la forma que las instituciones familia, policía y ejército confluyen en estas narrativas visuales co-construidas. Considero que esta presencia conlleva, a su vez, una doble dimensión.

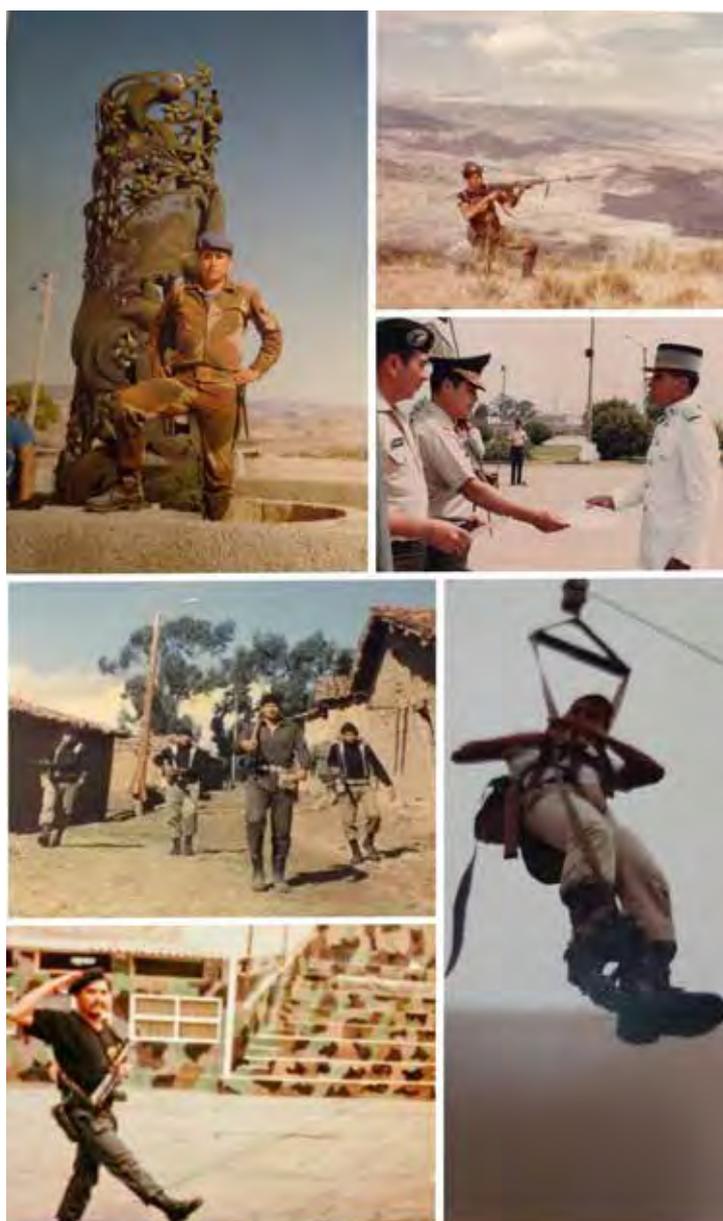
Primero, para estas mujeres y sus familias, las instituciones policial y militar hicieron de sus seres queridos hombres disciplinados, comprometidos y honorables, dispuestos a hacer la mayor de las entregas. Asimismo, se identifican con el discurso de las instituciones sobre la heroicidad de sus esposos fallecidos en aras de la pacificación nacional; validando esta imagen también en sus memorias familiares: «él en realidad dio su vida por nosotros, ¿no? Por la paz del país. Luchó por ella. Al menos él me decía que primero era la patria y después la familia» (D.G.J.R., comunicación personal, 13 de octubre 2021). De esta manera, el énfasis institucional en su heroicidad reafirma su nobleza personal en el seno familiar: un buen padre, esposo e hijo, atento y dedicado. Además, adoptan parte del discurso que las distingue de las víctimas civiles en cuanto a medidas de reparación, son conocedoras de los rangos a los que van ascendiendo sus familiares de manera

póstuma y los derechos asociados a los mismos, todo lo cual les permite identificarse con tales instituciones (Sirimarco, 2009).

En segundo lugar, sin embargo, se trata de las mismas instituciones con las que casi todas las esposas viudas tienen algún proceso judicial pendiente por el incumplimiento en el reconocimiento de sus derechos como familiares (principalmente en el acceso a salud y vivienda, así como educación para sus hijos e hijas). La gestión de sus pensiones por viudez es recordada con pesar como un proceso engorroso, poco empático y lento, esperando 6 meses para su cobro: «nosotros hemos tenido que, a ir como mendigar. [...] Cuántas veces hemos estado ahí, yo embarazada dejando a mi hijo ahí con la abuela de mi esposo [...]. Yo tenía que hacer lo papeles. Nada, nadie, la institución no te hizo llegar» (M.C.H, comunicación personal, 14 de marzo 2021). Además, la mayoría recuerda haber experimentado maltrato cuando no fueron informadas adecuada ni oportunamente de la muerte de sus esposos. Estos aspectos repercutieron directamente en el devenir de sus interacciones con la institución policial.<sup>25</sup> De similar manera, si bien el EP se ocupó de todas las gestiones y gastos de los servicios fúnebres para Víctor en 1986; luego, para su familia, se comportó como una institución indiferente, sin establecer comunicación ni considerándola en actividades de conmemoración. Todas las participantes señalaron la dificultad burocrática y emocional de tener que ser ellas las responsables de tramitar el cese de funciones de sus seres queridos por fallecimiento en acción de armas. Nuevamente, estamos frente a instituciones que, según lo conversado y a partir de los recuerdos que las fotos elegidas evocan, se perciben como indiferentes.

---

25. El cobro de las pensiones por viudez trae consigo una serie de obligaciones para sus beneficiarias. Hasta la actualidad, por ejemplo, deben seguir manteniéndose estrictamente viudas, indicando dicho estado civil en sus documentos de identidad. No pueden percibir otros ingresos ni contar con Registro Único de Contribuyentes (RUC). En otras palabras, deben mantenerse y demostrar su dependencia de las arcas estatales. Esta vigilancia institucional tiene sus antecedentes en el llamado «montepío militar» del siglo XIX. Al respecto, consultar: Sobrevilla, 2016.



**Imagen 2.** Izquierda superior, Daniel durante su destacamento en Ayacucho, 1982. Derecha superior, Marco durante su destacamento en Toquepala, 1982 y Víctor recibiendo Diploma de Paracaidismo. Lima, 1983. Centro, Maximilino (al frente) durante patrullaje en Huamanga, 1989. Izquierda inferior, Roberto en ceremonia de la PNP. Piura, noviembre 1992 (fecha tentativa). Derecha inferior, Arsecio en curso de formación como *Sinchi* en Mazamari, 1985. Fotos compartidas con autorización de Ana María Cosme Carhuaz, Mercedes Cuadros Huayllapuma, Carmen Katyuska Velarde Humala, Diana Gladys Jordán Ríos, Sandra García Morey y Carmen Victoria Tejada Ruelas. Elaboración propia, 2022.

Durante nuestras conversaciones, las fotos seleccionadas también evocaron entre las participantes estos recuerdos sobre el proceder de las instituciones durante y luego del fallecimiento de Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano. Ello dio paso a la reafirmación de sus demandas, las cuales no son recientes y se expresan desde su posición como familiares directas, a la vez que como agentes

políticas: no solo por la filiación institucional que se prolonga a través de los años, sino también por su organización en asociaciones<sup>26</sup> y manifestaciones públicas. Esta agencia, cabe reconocer, también se expresa en sus memorias y se constituye incorporando figuras como las de víctima/perpetrador y terrorista/héroe anteriormente mencionadas.<sup>27</sup>

Las fotos que retratan a estos hombres en uniforme dan cuenta de una presencia simbólica a la vez que muy concreta de las instituciones policial y militar en la vida de estas familias. Los uniformes con los cuales Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano han sido fotografiados son muestra de diferentes momentos en sus carreras: entrenando, patrullando, ascendiendo o recibiendo algún reconocimiento. Pueden apreciarse los símbolos distintivos de sus instituciones y de los rangos alcanzados; los recuerdos alrededor de las escenas van acompañados de sentimientos de orgullo, tristeza y nostalgia por parte de sus familiares. Entre las razones para su selección, las participantes resaltan momentos particulares del trabajo de sus seres queridos —que, como se ha mencionado, tienen estrecha relación con la situación familiar de entonces: embarazos, nacimientos, aniversarios, entre otros— a la vez que el aspecto elegante o «porte militar» que lucen con sus uniformes. Otras razones tienen que ver con la presencia de otras personas retratadas; particularmente, sus hijos (en ese entonces) pequeños.

Tales escenas también son muestra de la interrelación entre el ámbito laboral/institucional y el familiar/personal de estos hombres —contextualizadas algunas durante el conflicto armado interno—, en la que su labor profesional forma parte del sustento del hogar y de su cotidianidad. Por ello, también se aprecian imágenes en las que estos hombres aparecen uniformados en sus casas, junto a sus familias o sosteniendo a sus hijos recién nacidos. Incluso, en sus fotos de boda. Al ser su filiación institucional claramente visiblemente en el uso de sus uniformes, se busca destacar la importancia de sus trabajos para entender sus historias personales así como su marca indeleble en la memoria familiar.

Asimismo, a partir de los recuerdos que evocan estas fotografías, concurre parte de las narrativas castrenses sobre sus integrantes caídos durante la guerra contrasubversiva. Por un lado, sobre la labor fundamental de las fuerzas armadas y policiales en la derrota de SL y el MRTA. En ese sentido, dialogan con el discurso institucional sobre la muerte heroica de sus seres queridos; incorporando dicho reconocimiento a sus memorias familiares. Por otro, en cuanto a las expectativas

---

26. De acuerdo a lo conversado sobre AVISFAIP, su conformación implicó la generación de un recurso administrativo ante la indiferencia de las instituciones —y del Estado— con las que precisamente se identifican. Con el tiempo, se configuró también como un espacio para compartir experiencias comunes y de camaradería.

27. Tal incorporación acerca a estas mujeres y sus familias, en mayor o menor medida, a otras experiencias y narrativas sobre el conflicto armado interno.

de estas familias, que esperan su propio reconocimiento como víctimas de la violencia interna y reparaciones justas (tanto materiales como simbólicas).<sup>28</sup> Tales expectativas no suelen cumplirse, lo cual genera decepción y no contribuye a la superación de sus pérdidas.

## Reflexiones finales

Sandra, Mercedes, Carmen Victoria, Ana María, Carmen Katyuska y Diana consideran que sus fotos familiares son valiosas y ocupan un lugar importante en su vida personal y familiar. Dicho lugar refiere tanto al espacio físico que tiene la foto familiar en el ámbito doméstico, explícito en su materialidad, como al valor simbólico y emocional que da cuenta de su significado y contribución en la memoria familiar. Por ello, estas fotos se conservan y merecen ser miradas reiteradamente, exhibidas en la propia casa y compartidas con otros; lo que incluye su circulación en redes sociales. Es decir, estas mujeres llevan a cabo diversas prácticas en el presente con sus fotos para dar cuenta, entre otras cosas, de la historia familiar a la vez que reafirmar los vínculos entre los miembros de sus familias.

Entre estas fotos se encuentran aquellas que retratan a Roberto, Marco, Arsecio, Daniel, Víctor y Maximiliano, portando el uniforme de sus instituciones. Debido a que sus muertes sucedieron entre 1986 y 1993, todas estas fotos son originalmente analógicas, registradas algunas durante el desarrollo de actividades propias de sus trabajos y otras, con fines más protocolares. Hoy, décadas después de sus muertes, estas mismas imágenes son exhibidas en sus hogares o conservadas en álbumes familiares. Es decir, con el paso de los años, aquellas fotos se han resignificado, conformando hoy sus archivos y memorias de familiares. A partir de ello, propongo considerar: i) una presencia de la vida policial y militar en la vida familiar (antes, durante y después del conflicto armado interno), y ii) cómo dicha presencia es una de las maneras en que narrativas familiares e institucionales se superponen, las primeras tomando aspectos de las segundas, aunque con tensiones.

Estamos frente a instituciones que, en diversos contextos, expresan sus versiones sobre el pasado reciente de manera hegemónica. En el proceso silencian ciertos aspectos y experiencias, destacando otros: como la idónea estrategia

---

28. Estas familias valoran mucho la realización de actividades dedicadas a sus familiares y organizadas por sus instituciones u otras instancias del Estado. Por ejemplo, el 04.02.2020, la Comisión Multisectorial de Alto Nivel (CMAN) del Ministerio de Justicia y Derechos (MINJUSDH) organizó un acto conmemorativo que tuvo lugar en el LUM, para honrar la memoria de 17 policías asesinados en 1993 —entre ellos, el Mayor PNP Roberto Morales— durante una emboscada senderista en Huarmaca, Piura. Participaron el entonces presidente del Consejo de Ministros, así como los entonces titulares del Ministerio del Interior y del MINJUSDH. Estas autoridades dedicaron emotivas palabras de reconocimiento a los policías fallecidos, lo cual se hizo extensivo a sus familiares. En representación de los familiares de los policías, Sandra García, esposa de Roberto y presidenta de AVISFAIP, señaló la importancia de la presencia de tales autoridades —es decir, del Estado— para sentirse reparados.

contrasubversiva que venció al enemigo y el reconocimiento de los caídos como «héroes de la pacificación nacional». Como se indicó, además de las continuidades administrativas entre las participantes a través del cobro de sus pensiones, el diálogo entre los ámbitos familiares, policiales y militares se sustenta en este reconocimiento institucional. Para las participantes, esta figura institucional del «héroe» repercute naturalmente en la de buen padre, esposo e hijo; destacándose valores (responsabilidad, bondad, esfuerzo, entre otras) que pueden apreciarse también hoy entre sus descendientes. De esta manera, su evocación en las memorias familiares refuerza la imagen de hombre honorable, cuya trayectoria deviene en intachable. Por supuesto, esta configuración incluye silencios voluntarios, como la posibilidad de su participación en violaciones a los derechos humanos; la cual queda anulada precisamente con sus muertes.

En este punto, resulta igualmente importante preguntarse por el contraste entre estas dimensiones afectivas en los espacios íntimos y la formación castrense sumamente rígida y jerarquizada que estos hombres recibieron. Una formación, además, sustentada en una masculinidad institucionalizada para el ejercicio de la fuerza. Si bien no se plantearon preguntas explícitas sobre manifestaciones de dicha masculinidad en la privacidad de sus hogares, estamos frente a un silencio que contribuye a la configuración de una narrativa incólume sobre un buen hombre. Así, la imagen de «héroes de la pacificación nacional» es fortalecida tanto desde las familias como desde las instituciones estatales.

A partir de estas reflexiones, quisiera destacar la manera en que las memorias privadas y sus afectos, se articulan a procesos históricos, políticos y sociales. Reconocer sus complejidades, de la mano con sus tensiones y negociaciones con otras memorias así como las prácticas y materialidades asociadas a ellas, ofrece posibilidades de comprensión en el presente que no solo eviten la reiteración de la violencia y sus causas, sino que nos permitan la posibilidad de un futuro. En relación a ello, sin embargo, apreciamos que aquella memoria sobre los «héroes de la pacificación nacional» parece descuidar un adecuado reconocimiento para sus familias. Las participantes de la investigación compartieron el orgullo que sienten por las carreras policial y militar de sus seres queridos, destacando su vocación y logros en el marco de los valores institucionales aprehendidos. Empero, también recuerdan con pesar maltratos institucionales en la gestión de sus beneficios así como demandan el reconocimiento particular de sus pérdidas traducido en reparaciones tanto económicas como simbólicas. Por ello, la importancia de reconocer sus agencias y agendas políticas ya que las diferentes manifestaciones de sus demandas —como víctimas y mujeres organizadas— se constituyen, finalmente, en mecanismos de negociación con el Estado.

Por último, la metodología aquí propuesta ofrece una aproximación a revisar nuestras propias experiencias y conocimiento sobre el pasado violento,

reconociendo su complejidad y situándolas históricamente. También, es una invitación a imaginar, de manera crítica a la vez que empática, i) a policías y militares, cuyas muertes ocurrieron en representación de un Estado y su política contrasubversiva, así como ii) a los padres, hijos, hermanos y esposos que también fueron. En ese sentido, nos convoca a escuchar —desde nuestras propias historias personales y familiares, desde nuestras diferencias y similitudes— las experiencias y relevancia de sus pérdidas para sus seres queridos.

## **Financiamiento y agradecimientos**

La presente investigación se realizó en el marco de mis estudios doctorales en Alemania, como becaria DAAD (*Deutscher Akademischer Austauschdienst*) entre los años 2019 y 2022. Agradezco a Sandra García Morey, Mercedes Cuadros Huayllapuma, Carmen Victoria Tejada Ruela, Ana María Cosme Carhuaz, Carmen Katyuska Velarde Humala y Diana Gladys Jordán Ríos. Sin su disposición a participar, el trabajo de tesis y las reflexiones que resultan de este no hubieran sido posibles.

## Referencias

- Agüero, F. y Hershberg, E. (2005). Las Fuerzas Armadas y las memorias de la represión en el Cono Sur. En: Felipe Agüero y Eric Hershberg (comps.). *Memorias militares sobre la represión en el Cono Sur: visiones en disputa en dictadura y democracia* (pp. 1-34) Siglo XXI de España Editores.
- Ardèvol, E. y Gómez Cruz, E. (2013). Performing photography practices in everyday life. Some ethnographic notes on a Flickr group. *Photographies*, 6(1), 35-44. DOI: <https://doi.org/10.1080/17540763.2013.788836>. Consulta: 14.09.2021.
- Assman, J. (2008). Introducción. ¿Qué es la memoria cultural? En: Jan Assman. *Religión y memoria cultural* (pp. 17-50). Lilmod, Libros de la Araucanía,
- Barrantes, R. y Peña, J. (2006). Narrativas sobre el conflicto armado interno en el Perú: la memoria en el proceso político después de la CVR. En: Félix Reátegui (coord.). *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú* (pp. 16-40). Instituto de Democracia y Derechos Humanos (IDEHPUCP).
- Bourdieu, P. (2003). *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Gustavo Gili.
- Broquetas, M. (2007). Fotografía y Desaparecidos. En: *Segundas Jornadas sobre Fotografía. La fotografía y sus usos sociales* (pp. 181-205). Ed. CMDF, Centro Municipal de Fotografía.
- Cánepa, G. y Kummels, I. (2018). Fotografía en América Latina. Imágenes e identidades a través del tiempo y el espacio: una introducción. En: Gisela Cánepa e Ingrid Kummels (eds.). *Fotografía en América Latina. Imágenes e identidades a través del tiempo y el espacio* (pp. 9-39). Instituto de Estudios Peruanos.
- Collier, J. y Collier, M. (1986). Interviewing with photographs. En: John Collier y Malcolm Collier. *Visual Anthropology: Photography as a research Method* (pp. 99-115) University of New Mexico Press.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú (CPHEP) (2010). *En honor a la verdad. Versión del ejército sobre su participación en la defensa del sistema democrático contra las organizaciones terroristas*. CPHEP.
- Day Good, K. (2012). From scrapbook to Facebook: A history of personal media assemblage and archives. *New media & society*, SAGE Journals, 15(4), 557-573.
- Degregori, C. (2015). *Heridas abiertas derechos esquivos. Derechos humanos, memorias y comisión de la Verdad y Reconciliación*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. (2003) (ed.). *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Pino, P. y Yezer, C. (2013). Introducción: etnografías e historias de la violencia. En: Ponciano Del Pino y Caroline Yezer (eds.). *Las formas del recuerdo. Etnografías de la*

*violencia política en el Perú* (pp. 9-24). Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Estudios Andinos.

Feld, C. y Salvi, V. (2020). La construcción social de la figura del perpetrador: procesos sociales, luchas políticas, producciones culturales. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, núm. 15, 5-15. Disponible en: <https://doi.org/10.7203/KAM.15.17681>.

Figueroa, M. (2012). «*Fue así como se fue*»: álbum fotográfico familiar como espacio para representar y reconocer a las víctimas de la violencia en el Perú. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/15529>.

Figueroa, M. (2018). Miradas y rostros de la ausencia. Significaciones y resignificaciones de las fotos de familia de estudiantes universitarios desaparecidos en el Perú. En: Gisela Cánepa e Ingrid Kummels (eds.). *Fotografía en América Latina: imágenes e identidades a través del tiempo y el espacio* (pp. 229-255). Instituto de Estudios Peruanos.

Galvis, M. (2010). Las víctimas y la justicia transicional: ¿están cumpliendo los Estados latinoamericanos con los estándares internacionales? Informe comparativo. En: Fundación para el Debido Proceso Legal. *Las víctimas y la justicia transicional: ¿están cumpliendo los estados latinoamericanos con los estándares internacionales?* (pp. 1-33). Fundación para el Debido Proceso Legal.

Gómez Cruz, E. (2013). *Más allá del álbum fotográfico: (des)materializaciones y memoria en la fotografía digital*. Disponible en: [https://www.academia.edu/3495697/M%C3%A1s\\_all%C3%A1\\_del\\_%C3%A1lbum\\_fotogr%C3%A1fico\\_des\\_materializaciones\\_y\\_memoria\\_en\\_la\\_fotograf%C3%ADa\\_digital](https://www.academia.edu/3495697/M%C3%A1s_all%C3%A1_del_%C3%A1lbum_fotogr%C3%A1fico_des_materializaciones_y_memoria_en_la_fotograf%C3%ADa_digital). Consulta: 28.08.2020.

Gómez Cruz, E. y Harindranath, R. (2020). WhatsApp as «technology of life»: Reframing research agendas. *First Monday*, enero, 25, 1-6. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5210/fm.v25i1.10405>. Consulta: 30.08.2021.

Góralaska, M. (2020). Anthropology from Home. *Anthropology in Action*, Berghahn Books and the Association for Anthropology in Action, 27(1), 46-52.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Ediciones Paidós Ibérica.

Halbwachs, M. (2005). La memoria individual y la memoria colectiva. *ESTUDIOS*, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, 16, 163-187. Disponible en: <https://doi.org/10.31050/1852.1568.n16.13479>. Consulta: 04.02.2020. [Traducción del capítulo 2 del libro *La mémoire collective* (1968)].

Hirsch, M. (2012). *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Harvard University Press.

Ilizarbe, C. (2013). Nos alcanzó el futuro. *Ideele Revista*, Instituto de Defensa Legal, núm. 233, pp. 39-40. Disponible en: [https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/1870\\_digitalizacion.pdf](https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/1870_digitalizacion.pdf). Consulta: 20.01.2020.

Instituto de Democracia y Derechos Humanos (2019). *Idehpucp presenta opinión sobre la consulta del Grupo de Trabajo sobre Desapariciones forzadas de la ONU*. Disponible en:

<https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/idehpucp-presenta-opinion-sobre-la-consulta-del-grupo-de-trabajo-sobre-desapariciones-forzadas-de-la-onu/>. Consulta: 15.02.2022.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo Veintiuno editores.

Keightley, E. y Pickering, M. (2014). Technologies of memory: Practices of remembering in analogue and digital photography. *New Media & Society*, 16(4), 576-593.

Kuhn, A. (2002). *Family secrets. Acts of Memory and Imagination*. Verso.

MacDonald, R. L. (2015). «Going Back in a Heartbeat»: Collective memory and the online circulation of family photographs. En: *Photographies*. 8(1), 23-42. En: <http://dx.doi.org/10.1080/17540763.2014.968938>. Consulta: 26.03.2021.

Milton, C. (2018). Introduction: The Counter-memories of *los buenos militares*. En: *Conflicted Memory: Military Cultural Interventions and the Human Rights Era in Peru* (pp. 3-32). University of Wisconsin Press,

Ortiz García, C. (2006). Una lectura antropológica de la fotografía familiar. En: Pilar Amador Carretero, Jesús Robledano Arillo y Rosario Ruiz Franco (eds.). *Cuartas Jornadas Imagen, Cultura y Tecnología* (pp. 153-166). Universidad Carlos III, Editorial Archiviana,

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de las identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen.

Postill, J. (2016). Remote Ethnography: Studying Culture from Afar. En: *The Routledge Companion to Digital Ethnography* (pp. 61-69). Routledge.

Reátegui, F. (2018). La innecesaria reconciliación. En: *IDEHPUCP*. Fecha de publicación: 16.01.2018. Disponible en: <http://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion/la-innecesaria-reconciliacion-felix-reategui>. Consulta: 15.07.2021.

Rose, G. (2016). How to Look at Family Photographs: Practices, Objects, Subjects and Places. En: Gillian Rose. *Doing Family Photography: The Domestic, the Public and the Politics of Sentiment* (pp. 11-24). Routledge.

Salmón, E. (2004). El reconocimiento del conflicto armado en el Perú: la inserción del derecho internacional humanitario en el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Nacional. *Derecho PUCP*, 57, 9-102. Disponible en: <https://doi.org/10.18800/derechopucp.200401.005>. Consulta: 25.06.2021.

Sandbye, M. (2014). Looking at the family photo album: a resumed theoretical discussion of why and how. *Journal of Aesthetics & Culture*, vol. 6:1. Disponible en: <https://doi.org/10.3402/jac.v6.25419>. Consulta: 11.03.2021.

Sirimarco, M. (2009). El abordaje del campo policial. Algunas consideraciones en torno a la formación inicial: entre la praxis y las reformas. *jurid*, Manizales (Colombia), 6(2), 123-139. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3192084.pdf>. Consulta: 15.05.2020.

Sobrevilla, N. 2016. «Hallándome viuda sin recursos, sin apoyo y en la más deplorable situación»: El montepío militar y la creación del Estado en el Perú (1800-1880)». *Caravelle*. 106, 115-30.

Stern, S. (1999). De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). En: Elizabeth Jelin (comp.). *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas «in-felices»* (pp.11-33). Siglo XXI Editores.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.

Ulfe, M. E. (2013). *¿Y después de la violencia, qué queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20130628122643/Ydespuesdelaviolencia.pdf>.

Van Dijck, J. (2007). *Mediated memories in the digital age*. Stanford University Press.

Zumaita, A. (2020). *Imaginando una comunidad huantina: nuevos usos culturales del álbum familiar en las redes sociales*. [Tesis para optar el grado de Magíster]. Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en: <http://hdl.handle.net/20.500.12404/16089>.

# Tras las desapariciones forzadas: reunificando familias, develando memorias

**Carolina Garay Doig**

Departamento de Antropología de las Américas

Universidad de Bonn

<https://orcid.org/0000-0002-8560-9311>

Recibido: 01-03-23

Aprobado: 12-06-23

doi: 10.46476/ra.v4i1.149

## Resumen

Este artículo aborda las experiencias de reencuentro familiar de un grupo de seis niños(as) que perdieron el rastro de sus seres queridos y lugares de origen a causa del conflicto armado en el Perú (1980-2000). Por más de veinte años, las familias de estos menores los dieron por muertos y desaparecidos. Al profundizar en sus historias de vida, se observa que el reencuentro familiar, lejos de constituirse en un «final feliz», es una experiencia sensible y difícil, llena de matices y hasta conflictiva. El reencuentro con los «seres queridos» se constituye en un desafío familiar que cuestiona la propia noción de familia. Implica involucrarse en un proceso de develación de memorias dolorosas y traumáticas. En ese sentido, las memorias y las prácticas familiares cobran un rol crucial al momento de «hacer familia» otra vez y, en especial, en la reconstrucción de los lazos y afectos de familias quebradas, dañadas y desplazadas.

*Palabras clave: reunificación familiar, niñez, conflictos armados, trauma, historias de vida, memoria familiar.*

## Abstract

This article addresses the family reuniting experiences of a group of six children who lost track of their loved ones and places of origin as a result of the armed conflict in Peru (1980-2000). For more than twenty years, the families of these minors considered them dead or disappeared. When delving deeper into their life stories, it becomes clear that family reunion, far from constituting a “happy ending”, is a sensitive and difficult experience, filled with nuances and even conflict. Reuniting with “loved ones” constitutes a family challenge that questions the very notion of family. It implies becoming involved in a process of unveiling painful and traumatic memories. In this sense, family memories and practices play a crucial role in the moment of “making a family” again and, especially, in the reconstruction of bonds and affective ties within broken, damaged and displaced families.

*Keywords: family reunification, childhood, armed conflicts, trauma, life stories, family memory.*

## Resumo

Este artigo trata das experiências de reencontro familiar de um grupo de seis crianças que perderam o rastro de seus entes queridos e locais de origem como resultado do conflito armado no Peru (1980-2000). Por mais de vinte anos, as famílias dessas crianças pensaram que elas estavam mortas e desaparecidas. Analisando mais a fundo suas histórias de vida, fica claro que o reencontro familiar, longe de ser um “final feliz”, é uma experiência sensível e difícil, cheia de matizes e até mesmo de conflitos. O reencontro com “entes queridos” é um desafio familiar que questiona a própria noção de família. Ele significa envolver-se em um processo de revelação de memórias dolorosas e traumáticas. Nesse sentido, as memórias e as práticas familiares desempenham um papel crucial no “refazer da família” e, em particular, na reconstrução dos laços e do afeto em famílias desfeitas, danificadas e deslocadas.

*Palavras-chave: reunificação familiar, infância, conflitos armados, trauma, histórias de vida, memória familiar.*

## Introducción

Más de 21,000 personas fueron desaparecidas forzosamente durante el conflicto armado en el Perú (1980-2000).<sup>1</sup> Las familias afectadas por estos crímenes han desplegado distintos y permanentes esfuerzos por saber qué les pasó y dónde están sus seres queridos. Uno de los desenlaces, poco frecuentes de estas búsquedas, es hallar con vida al familiar desaparecido y, con ello, transitar por un complejo proceso de reencuentro familiar.

Profundizar en estas experiencias es situarnos frente a la extrema violencia perpetrada en contra de las niñas y los niños<sup>2</sup> durante el conflicto armado. Una violencia que trastocó y sigue trastocando sus vidas. Los casos documentados en este estudio dan cuenta que las personas halladas con vida —aquellas que perdieron el rastro de sus familias y lugares de origen— eran menores de edad cuando estos hechos ocurrieron. Al perderles el rastro, sus familiares los dieron por muertos y desaparecidos y, al mismo tiempo, estos menores crecieron convencidos de que eran los únicos sobrevivientes de sus familias al conflicto.

Estas experiencias han sido escasamente documentadas en el Perú. Sus protagonistas, sus historias y sus pasados violentos y dolorosos permanecen todavía en la intimidad de las biografías y memorias de estas familias. Esto se explica, por un lado, porque la desaparición de menores no ha sido lo suficientemente expuesta o hecha visible. De ahí que, un desaparecido es casi siempre imaginado como un adulto o joven, rara vez como un niño o una niña. De hecho, en los espacios museográficos o en las representaciones culturales sobre el conflicto, estos hechos apenas son mencionados. Un vacío inexplicable si consideramos que del total de personas desaparecidas, 3,757 eran menores de edad (MINJUS, 2021, p.3).<sup>3</sup> Más inquietante aun es que no existe una iniciativa o campaña concreta que priorice su búsqueda. Este estudio busca llamar la atención sobre esa urgencia.

Por otro lado, son infrecuentes los casos en que una persona desaparecida es hallada con vida. De hecho, ANFASEP<sup>4</sup>, que lleva cuatra décadas comprometida con la búsqueda de los desaparecidos del conflicto, no hallado con vida a ninguno de sus seres queridos: «En caso de nosotros, ANFASEP, no se ha encontrado con

1. El Registro Nacional de Personas Desaparecidas y de Sitios de Entierro (RENADE) registra a 21,918 personas dadas por desaparecidas durante el período de violencia (1980-2000) (MINJUS, 2021, p.1).
2. La Convención sobre los Derechos del Niño considera como a un niño a toda persona menor de dieciocho años (UNICEF, 2006). Por tanto, al hablar de niñas y niños se hace referencia también a los y las adolescentes.
3. Lo que representa el 17.1 % de total de desaparecidos. Un porcentaje mayor al reportado hace veinte años por la Comisión de la Verdad y Reconciliación, en cuyo informe concluye que sería 13.19 % (CVR, 2003, t. VI, 593).
4. Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú.

vida [...], no tenemos casos que se hayan encontrado con sus familias» (Adelina García, comunicación personal, 2022). Por su parte, el Estado, presionado por la campaña Reúne,<sup>5</sup> recién se comprometió con la búsqueda de los desaparecidos en 2016 al aprobar la Ley N.º 30470.<sup>6</sup> Bajo esta ley, la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas (DGBPD), desde un enfoque humanitario y forense, busca dar una respuesta a las familias sobre el destino final de sus seres queridos y, junto con ello, restituirles (si es posible) sus restos óseos a fin de que reciban un entierro digno. En caso que no sea posible, al menos procurar un cierre simbólico al sufrimiento de estas familias. Pero, es más reciente todavía el esfuerzo por hallar con vida a los desaparecidos y acompañarlos en el reencuentro con sus familias. Algo que comenzó en 2019, cuando sin esperarlo, esta dirección recibió el primer caso de un desaparecido hallado con vida. Tras una rigurosa pesquisa, que incluyó pruebas genéticas, confirmó la identidad de la persona y optó por acompañarla en el reencuentro con su familia, cuyo rastro lo había perdido por más de treinta años.

Este se volvió un caso movilizador.<sup>7</sup> De acuerdo con Jairo Rivas, director de Registro e Investigación Forense, «se hizo evidente para el equipo de la DGBPD que este no es una alternativa teórica sino un cierre posible del proceso de búsqueda» (Rivas, comunicación personal, 2022). Por lo que, en el protocolo de acompañamiento psicosocial se precisó que en caso una persona desaparecida es hallada con vida «[...] se informa a los familiares sobre estos resultados y se respeta si la persona encontrada quiere ponerse en contacto o no con sus familiares» (Ministerio de Justicia, 2021, p. 39). A partir de esta experiencia, la DGBPD se interesó en identificar otros posibles casos de reencuentros familiares, llegando a documentar hasta fines de 2022 cuarenta y siete casos de personas halladas con vida en posconflicto, que en su mayoría ya se han reunificado con sus familias por su propia iniciativa. En seis de esos casos, esta dirección acompañó el proceso de reencuentro familiar. Cada uno da testimonio de la pérdida del rastro de menores de edad durante el conflicto armado. A partir de este avance en la política de búsqueda de los desaparecidos, se abre la posibilidad de concretar otras historias de reencuentros familiares en el país.

---

5. Esta campaña fue ideada por la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), la Asociación Nacional de Familiares de Asesinados, Desaparecidos, Ejecutados Extrajudicialmente, Desplazados y Torturados (ANFADET) y la Coordinadora Nacional de Organizaciones de Afectados por la Violencia Política (CONAVIP).

6. Ley de búsqueda de personas desaparecidas durante el período de violencia 1980-2000 (Congreso de la República, 2016).

7. Este caso recibió cobertura mediática en prensa nacional y extranjera. En un titular de la BBC sobre esta historia se lee: ««Todos me consideraban muerto»: el hombre secuestrado por Sendero Lumino-so en Perú que se reencontró (virtualmente) con su familia 34 años después» (Pighi, 2020). Un año después, el reencuentro familiar se concretó de modo presencial.

En este artículo analizo precisamente las experiencias de reencuentro familiar de seis personas que siendo niñas y niños perdieron el rastro de sus familias a causa del conflicto armado. El propósito es conocer, desde la mirada de sus protagonistas, las implicancias de pasar por este tipo de reencuentros y los desafíos que surgen al momento de reconstruirse como familia. Se trata de un grupo de víctimas directas del conflicto, cuyas vidas y voces han pasado desapercibidas aun en posconflicto. En concreto, me interesa abordar las siguientes preguntas: ¿qué memorias son develadas tras el reencuentro familiar?, ¿en qué sentido se reelaboran las biografías personales y familiares a partir de lo develado? y ¿qué papel juega la memoria en la reconstrucción de los lazos y de los afectos familiares? Para ello, en un primer momento presento algunos conceptos que considero centrales para el análisis de estos casos como son trauma, las prácticas y las memorias familiares. Seguidamente, profundizo en los contextos y episodios específicos que explican la pérdida del rastro y la separación prolongada de los miembros de estas familias. A fin de ilustrar estas experiencias, Alfredo —uno de los participantes de este estudio— nos comparte con más detalles su historia de vida centrada en la pérdida del rastro, la búsqueda y el reencuentro con su familia. Para finalizar, propongo un análisis del proceso de develación de memorias, la reelaboración de las biografías personales y familiares y la reconstrucción de los lazos familiares experimentada por los protagonistas de este estudio.

## Metodología

Este artículo se basa en lo compartido por seis personas que fueron halladas con vida tras ser dadas por desaparecidas cuando eran menores de edad y que, tras el conflicto armado, se han reencontrado con sus familias.<sup>8</sup> No existe un criterio específico que me llevó a elegir sus experiencias. En 2016, al momento de iniciar esta investigación, apenas unos pocos casos de reencuentro familiar en posconflicto habían sido documentados por la Defensoría del Pueblo, el Comité Internacional de la Cruz Roja, la Comisión de la Verdad y Reconciliación y el Registro Único de Víctimas. Los reportes de estas instituciones me permitieron identificar a dichas familias e invitarlas a participar en este estudio. Más adelante, incluí los dos primeros casos de reencuentro familiar que la Dirección General de Búsqueda de

---

8. Considero importante contar que otro caso —que implicó el reencuentro de tres hermanas— decidí no seguir investigándolo, ya que se habían distanciado al poco tiempo de haberse reencontrado. ¿La razón? Una de ellas, adoptada por una familia limeña, exigía que todas se realizaran una prueba genética para verificar sus lazos biológicos. Dado que una vivía en Trujillo y la otra en Huancavelica y, además, ninguna mostró interés en dicha prueba, el vínculo entre ellas se resquebrajó. La hermana de Trujillo sospecha que, a su hermana de Lima, tal como le sucedía a ella, le daba «malestar» tener a una mujer campesina como miembro de la familia. Por esta situación, temí que las entrevistas pudieran reavivar dicho malestar entre ellas, por lo que decidí no insistir en este caso. Otras dos mujeres, declinaron a participar en este estudio, expresando no sentirse preparadas (todavía) para abrir sus historias de reencuentro (ocurridas en 2022) más allá de su círculo de confianza. Todas ellas perdieron el rastro de sus familias siendo niñas.

Personas Desaparecidas acompañó a fines de 2020. Todas estas personas, además de haber perdido el contacto con sus familias siendo menores de edad, comparten experiencias de reencuentro familiar con sus hermanos y hermanas.<sup>9</sup>

Si bien hago referencia a todos los casos recogidos en esta investigación, en este artículo trabajo con más detalle la historia de Alfredo. A fin de conocer su caso, opté por realizar entrevistas en profundidad en el formato de historias de vida y conversaciones informales. Por medio de cuestionarios biográficos, busqué identificar y discutir con cada participante los eventos, las transiciones y los quiebres en sus distintas trayectorias de vida. Los resultados de estas entrevistas están organizados en tres secuencias: la pérdida del rastro de los seres queridos, el periodo de separación con la familia y la búsqueda y el reencuentro familiar. En tres casos, las entrevistas se realizaron de modo presencial en la intimidad de sus hogares y en otros dos casos a través de videollamadas usando la plataforma Zoom. Por último, debido a la distancia geográfica y por la situación de la pandemia del COVID-19, las entrevistas a Alfredo y a su hermana Vilma se realizaron por teléfono a lo largo de 2017 y 2020, respectivamente. Una opción que temí afectara la calidad de las entrevistas, sin embargo el nivel de intimidad, detalles y confianza se logró gracias a la frecuencia en nuestra comunicación.

Cada participante me otorgó su consentimiento para usar sus nombres y no anonimizar sus identidades. Previo a ello, les expliqué las implicancias de abrir sus historias personales, sobre todo porque a través de sus relatos podrían dar a conocer episodios no develados (todavía) dentro de la familia. Al elegir el método biográfico, sentimientos de dolor, vergüenza u otras emociones incómodas pueden surgir. Desde un inicio, esta preocupación fue comentada con cada participante, por lo que sabían que podían detener sus relatos u omitir información cada vez que lo creían pertinente. Y así lo hicieron.

## **Prácticas, Trauma y memorias familiares**

Aproximarnos a las experiencias de reunificación familiar, indistintamente del contexto que las origina, es situarnos frente a la fragilidad de las familias. Cada reunificación evidencia que la unidad familiar ha sido quebrantada.

Una familia más que una institución con funciones muy concretas, son prácticas dentro de una red fluida y abierta de relaciones activas, que involucra incluso a otros individuos no emparentados entre sí, como puede ser un amigo, un trabajador del hogar, un vecino, etc. Por tanto, las fronteras de las configuraciones familiares distan de ser estructuras rígidas y, más bien, suelen ser flexibles (Morgan, 2019, pp. 2226 y 2232). Al mirar las prácticas familiares, una propuesta del sociólogo

---

9. Reencuentros de progenitores con sus hijos e hijas también han sido reportados.

David Morgan, nos acercamos a los distintos modos en que los sujetos «hacen familia». Desde este enfoque, la familia es algo que se construye, se reinventa y se reconfigura todo el tiempo a través de las prácticas. Estas prácticas son fragmentos de la vida familiar cotidiana y rutinaria, que evolucionan con el tiempo, y en los que se entrelazan las biografías individuales de cada miembro de la familia (Morgan, 2019, p. 2231). En ese sentido, lo que hace un miembro no se considera un acto individual, sino una práctica familiar, pero «para que sean eficaces como prácticas familiares, estas acciones deben ser entendidas por los demás como portadoras de un significado asociado a la “familia”» (Finch, 2007, p. 67, traducción propia).

En relación a este estudio, habrá que ver en particular qué prácticas familiares se dan alrededor de los problemas o las crisis. El cómo se afrontan y el compromiso con estos lleva a la construcción de sentidos familiares y a la reafirmación de identidades y pertenencias dentro de la familia, en donde el género y lo generacional cobran especial protagonismo. Casi siempre un problema individual se convierte en uno familiar. Por tanto, cómo se hace frente a los problemas y el sentido que le dan a esos acontecimientos «pasan a formar parte de la historia de esa familia —el acervo de historias y recuerdos— que redefine o reafirma las relaciones familiares» (Morgan, 2019, p. 2234, traducción propia).

Esta mirada a la familia me permite entrelazar dos aspectos que busco analizar de las trayectorias biográficas de los participantes de este estudio: trauma<sup>10</sup> y memoria familiar. Las personas que viven un conflicto armado cargan consigo las memorias de traumas políticos e históricos. Este tipo de traumas provoca una profunda devastación psicológica de los individuos, que impacta y traumatiza no solo al sujeto que lo padeció y sobrevivió, sino a toda la colectividad (Cornejo et al., 2013, p. 272). A este tipo de padecimiento se le llama traumatización extrema. Este concepto de Bettelheim (1981) —sobreviviente del Holocausto— distingue una experiencia traumática de origen natural e inesperado (un desastre natural, un accidente de auto, etc.) de aquellas situaciones traumáticas predecibles, intencionadas y dispuestas por aparatos represivos políticos (como son los asesinatos, desapariciones forzadas, torturas, entre otros), que buscan devastar la condición e identidad de la persona y/o ejercer el control y coacción política de ella. Esta situación de traumatización extrema, ya sea un único episodio o la secuencia de varios, sobrepasan y quiebran a los sujetos y grupos sociales, que padecen una sensación de «inescapabilidad» de dicha situación. Precisamente, cada protagonista de este estudio —como veremos más adelante— ha sido expuesto en su infancia a una traumatización extrema en el marco del conflicto armado. Desafortunadamente, los efectos de la violencia y el terror son padecidos con mayor intensidad por las niñas y los niños (Castillo, 2018, p. 476).

---

10. Este estudio no pretende ubicarse en el campo de la psicología y diagnosticar si los protagonistas de esta investigación están traumatizados, pero sí destacar que vivieron experiencias traumáticas extremas.

En toda experiencia traumática lo siniestro penetra la realidad social, es decir, los límites de la realidad y la fantasía se trastocan al punto de provocar terror. Bajo terror, las colectividades, incluida la familia, experimentan una profunda vulnerabilidad y desorganización que «conduce a respuestas inicialmente caóticas o inefectivas, que incluso aumentan el carácter traumático de la experiencia» (Lira et al., 1991, p. 4). Así, el trauma (y sus consecuencias) se constituye en el problema —siguiendo a Morgan— y la respuesta familiar de cómo enfrentarlo da luces del carácter particular de cada familia y, por ejemplo, de su oportunidad o no de reconstruir los vínculos y afectos familiares.

Ahora bien, la noción del trauma es central en el campo de la memoria. Para comprenderlo, consideremos que la memoria es algo que subjetiva, social y culturalmente se construye y reconstruye. Elizabeth Jelin explica que la memoria es un acto individual y/o colectivo, activo o pasivo, de darle sentido al pasado, cuyos contenidos son diversos y que podrían ser experiencias propias o ajenas. Asimismo, la memoria involucra «recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas» (Jelin, 2020, p. 419). Precisamente, esas fisuras, dice la autora, podrían (no necesariamente) revelar evidencias del trauma y la incapacidad de los individuos para narrar lo acontecido —como los episodios de la traumatización extrema—, dado que los sujetos no dan siquiera con las palabras para ello.

Toda memoria además alude a marcos culturales y sociales específicos (la familia, la clase, religión, etc.), que ayudan a interpretarlas (Jelin, 2020, p. 419). En las biografías familiares se cruzan e interactúan las subjetividades individuales de los miembros de la familia, se construyen identidades, sentidos de pertenencia y diferenciación (Da Silva, 2009; Segalen, 2008). De hecho, los primeros recuerdos de los individuos se construyen dentro de la familia. Es más, están asociados a esta y, en esencia, se trata de recuerdos especializados porque «se crean en torno a un pequeño grupo de individuos que se relacionan entre sí durante muchos años» (Smart, 2011, p. 543, traducción propia).

Un aspecto que entrelaza las prácticas y las memorias familiares son los secretos familiares. Siguiendo a Smart, los secretos en familia son una forma de mantener las relaciones de parentesco. Estos relatos casi siempre provocan vergüenza y tienen la capacidad de alterar la configuración familiar; en especial, los secretos sexuales (orientación sexual) y los reproductivos (por ejemplo, que un hijo no lo sea biológicamente de su padre). Los secretos familiares tienen la función de «poder» proteger a la familia del escrutinio externo y, al mismo tiempo, de proteger a unos miembros de otros dentro de la familia. El develar o preservar los secretos familiares constituye una práctica familiar crucial para mantener la unidad familiar o para quebrarla y, por tanto, para (re)evaluar a los parientes. A diferencia de la memoria, los secretos (supuestamente) se entierran y se olvidan.

Sin embargo, podrían mantenerse vivos por medio de insinuaciones, rumores o incluso ser delatados por el propio silencio. Por lo general, la develación de ciertos secretos resulta perturbador y puede trastocar las relaciones familiares. Además, los secretos en familia permiten crear historias familiares sublimes y encubrir situaciones terribles y escandalosas dentro del espacio familiar, en tal sentido «los secretos familiares forman parte del arsenal de la historia familiar más amplia que produce un sentido de herencia (respetable) y ocupan un gran lugar en la memoria personal» (Smart, 2011, p. 541, traducción propia). Por tanto, el relato de los secretos más que dar cuenta de hechos —reales o ficticios—, está conectado a la memoria familiar.

Más adelante veremos cómo estas nociones de prácticas, traumas (o traumatización extrema) y memorias familiares, incluidos los secretos, nos darán un marco interpretativo para analizar las experiencias de reunificación de familias quebradas por el conflicto armado y sus posibilidades de reconstruirse como familias.

## **De la pérdida del rastro al reencuentro familiar**

En este apartado nos adentraremos en las historias de los protagonistas de este estudio y, con mayor profundidad, en la de Alfredo, centrándonos en aquellos episodios que les llevó a perder el rastro de sus familias durante el conflicto armado. Seguidamente, conoceremos sus estrategias de sobrevivencia en el periodo de separación familiar. Y, al final, nos acercaremos al momento del reencuentro con sus familias.

### ***La pérdida del rastro***

Los relatos de nuestros entrevistados nos muestran que, durante la primera década del conflicto armado, son diversas las circunstancias en que perdieron el rastro de sus familias y lugares de origen. Estos episodios de sus vidas, salvo en un caso que nos sitúa en Huánuco, acontecieron en Ayacucho. La mayoría recuerda su niñez como una etapa que transcurrió feliz, excepto un par de casos, cuyos padres los trataron con crueldad. Todos provienen de familias campesinas. Por eso, solían dedicarse a las labores de pastoreo, la cosecha de frutos, hortalizas y cereales, y a diversas tareas domésticas. En el campo tuvieron poco acceso a la vida escolar, en particular las niñas. Una vez iniciado el conflicto, fueron testigos de la violencia senderista y la violencia militar, intensificada a partir de la instalación de bases militares dentro de sus regiones. Varios señalan que, antes de perder el rastro de sus familias, tuvieron que presenciar escenas atroces de violencia y la pérdida de familiares en manos del Ejército Peruano. Al respecto, Alfredo recuerda que su primera experiencia vinculada al conflicto sucedió en 1982, cuando su tío Valerio, un estudiante universitario, fue señalado como senderista y, por eso, fue asesinado

en la plaza de Oronccoy<sup>11</sup> por un grupo de militares.<sup>12</sup> Dos años más tarde, le tocaría dar cuenta de la muerte de su padre. Precisa que, hacia finales de 1984, mientras trabajaba junto a su padre, tres de sus pequeños hermanos y un grupo de vecinos en una chacra ubicada en Belén Chapi, en la selva de Chungui, ocurrió que:

Escuchamos una balacera a lo lejos. Entonces, entramos en pánico y miedo. Empezamos a correr y escapar al monte [...]. Mi papá me dijo «hijo, adelántate, adelántate, vayan corriendo ahí, cruzando el río». Y justo cuando estábamos llegando arriba, empezó la balacera donde estaba mi papá. Entonces, yo en ese momento, tomé la decisión de no cruzar el río, me fui por arriba [...] y nos agarró la noche y ahí en el monte nos escondimos toda la noche, sin saber dónde estaba nuestro papá. Cuando empezó a amanecer, empezó otra balacera [...] nosotros no podíamos gritar, ni llorar, ¿te imaginarás en ese momento cómo me dolía el corazón! solo nos salían lágrimas, no podíamos gritar. [Tres días después] llegué donde escuché la balacera y encontré a mi padre ahí, estaba echadito boca arriba, pero donde habían entrado las balas estaba lleno de gusanos, ya estaba todo verde e hinchado, yo recuerdo eso de mi padre. Seguí entrando más adentro y toda la gente que ha estado arriba, estaban todos muertos, había como quince niños echaditos en el suelo con una bala en la cabeza [...].

El padre de Alfredo tenía 33 años cuando fue asesinado junto a un grupo de aproximadamente cincuenta personas.<sup>13</sup> Su cadáver todavía no ha sido recuperado. En 2016, Alfredo volvió por primera vez a Belén Chapi y registró fotografías de restos óseos en la zona donde ocurrió dicha matanza. Cree que podrían corresponder a los de su padre y espera recuperarlos para darles un entierro digno.

Uno de los episodios que provocó que nuestros entrevistados perdieran el rastro de sus familias fue el reclutamiento forzado. Según sus relatos, los senderistas se los llevaron contra su voluntad, a uno de la puerta de su casa y a otro de su chacra,

---

11. En la década de los años ochenta, Oronccoy era una comunidad campesina habitada por menos de mil personas.

12. La CVR recibió cuatro testimonios (202033, 202247, 202411, 202418) sobre el caso de su tío, que, a diferencia del relato de Alfredo, detallan la brutalidad con la que sus perpetradores le quitaron la vida.

13. Su nombre figura en el testimonio 202299 recogido por la CVR como una víctima de asesinato de las Fuerzas Armadas. Es un testimonio bastante escueto y con fechas imprecisas (1983-1985), que no ofrece mayores detalles de este evento, pero sí indica que en ese momento Sendero Luminoso tenía bajo su control a toda la población. No obstante, su muerte podría estar conectada al caso 1000436 (basado en los testimonios 202014, 202032, 202411, 202418, 202684, 203993). Estos testimonios reportan que en el periodo y lugar indicado por Alfredo, las fuerzas armadas asesinaron a un grupo de pobladores de Belén Chapi, integrado en su mayoría por mujeres y niños (posiblemente los que encontró Alfredo), que se disponían a preparar los alimentos en uno de los campamentos senderistas asentados en la zona de Chaupimayo (Belén Chapi). Es probable que esta matanza se trate de la primera ráfaga de balas que Alfredo y sus hermanos oyeron antes de huir.

sin que nadie de su familia se percatara de lo sucedido. Estos niños terminaron recluidos en sus campamentos donde recibieron entrenamiento para su lucha armada. Un caso particular es el de una adolescente que perdió el rastro de su familia al huir de su tío (padrino), a quien sus padres habían confiado su cuidado, sin saber que era un mando senderista decidido a entregarla a sus camaradas. La noche que vinieron por ella, escapó. En su huida conoció a una mujer, quien bajo engaños la convenció de viajar juntas a Huancayo, pero que la abandonó al llegar al terminal de buses de esa ciudad. De otro lado, están aquellos menores a quienes los militares se los llevaron detenidos cuando patrullaban en las cercanías de sus comunidades. Todos fueron llevados a uno o más cuarteles, donde permanecieron entre una semana hasta un año. Allí dentro sufrieron terribles abusos y torturas. Al salir del cuartel, fueron acogidos por familias de militares en Lima, pero a cambio estuvieron obligados a trabajar como sus empleados domésticos. En el caso de una entrevistada fue algo distinto. Ella fue abandonada en una carretera cerca de Churcampa (Huancavelica), donde fue recibida por una familia como empleada doméstica sin recibir ningún pago. Ninguno de estos menores logró retornar a su casa.

En relación a estos episodios, Alfredo cuenta que, al mes de la muerte de su padre, se enrumbo a la selva de Ayacucho con la idea de trabajar en el cultivo de café para ayudar a su familia. Una decisión que contravino el deseo de su madre. Al poco tiempo de su partida, él y su primo, un chico de diecisiete años, junto a otras cinco personas, fueron detenidos por un grupo de militares, que estaban acompañados por ronderos. A todos ellos los acusaron de ser senderistas y los llevaron a distintas comunidades donde los torturaron antes de matarlos. Únicamente Alfredo sobrevivió.

Nos dieron una lampa «hagan su hueco acá, acá ustedes van a morir». Yo empecé a cavar un hueco, mi primo igual. A mi primo le estaban golpeando más que a mí y se cayó al suelo desmayado [...], entonces antes que le echen al hueco, a mí me obligan a que le corte una oreja, fue algo terrible que yo pasé a esa edad y son cosas que no puedo olvidar [...]. Entonces lo hice y a mi primo lo echaron al hueco, pero mi primo estaba vivo todavía, entonces lo taparon ahí encima en el hueco, lo taparon y a mí me llevaron al local comunal y me colgaron, me dijeron: «A ti, no te vamos a matar aquí, a ti te vamos a matar en otro pueblo».

Alfredo fue llevado al cuartel militar de Chungui. Encerrado en el cuartel sufrió una serie de abusos y torturas. Además de eso, fue obligado a cometer actos de violencia contra los allí detenidos. Experiencias que califica como «humillantes y terribles». Dos meses después, llegó un teniente, quien decidió su traslado al cuartel Los Cabitos en Huanta. Encuartelado permaneció cerca de un año. En ese tiempo, presencié inenarrables torturas, violaciones sexuales a jovencitas acusadas de ser senderistas y el asesinato de varios detenidos, cuyos cuerpos vio

cómo eran quemados y enterrados en el mismo cuartel. Alfredo no era el único niño, dentro del cuartel había otro niño llamado Leandro, de quien se hizo su amigo, pero desconoce cuál fue su destino. A lo largo de ese año, cada vez que podía preguntaba por su familia, pero siempre recibía la misma respuesta: «Todos están muertos». Pasado casi un año, un militar, quien le cogió simpatía, le ofreció adoptarlo y llevarlo a Puno. Al contárselo a un suboficial, este le hizo dudar al decirle que allá sería vendido y puesto a trabajar en la minería ilegal. A cambio, le ofreció adoptarlo y le prometió que volvería a la escuela. Convencido de que no quedaba con vida nadie de su familia, aceptó la propuesta. Antes de partir a Lima, el suboficial fraguó documentación y le tramitó una partida de nacimiento. Ilusionado por lo prometido, Alfredo viajó a Lima junto con el suboficial, quien lo dejó en casa de sus padres en el distrito de Villa El Salvador.

Mientras eso sucedía en la vida de Alfredo, su hermana menor Vilma da testimonio de cómo Sendero Luminoso incursionó una vez más en Oronccoy alrededor de 1986 y obligó a sus pobladores a abandonar sus casas y asentarse en uno de sus campamentos o «retiradas»,<sup>14</sup> ubicados en montes alejados de la comunidad. Además de Vilma, en ese grupo estaba su madre, cuatro hermanos(as) y su abuela materna. La vida en el campamento era paupérrima. Para aliviar el hambre solían comer las hierbas que ahí crecían, aunque:

A veces también nos traían algunos alimentos, llegamos hasta comer caballos [...] daban una papa por familia o cinco maicitos, crudos porque ni siquiera se podía cocinar, porque decían: «si vamos a cocinar de día, va a salir humo, si vamos a cocinar de noche, van a ver lo que está alumbrando la candela, entonces nos van a descubrir».

Bajo el control de los senderistas, la población estuvo expuesta también a enfermedades y mordeduras de murciélagos. Bajo esas duras condiciones, pronto su madre enfermó de gravedad y murió. Su cuerpo fue enterrado improvisadamente en dicho lugar. La muerte también alcanzó a su hermana de tres años, debido a la infección de una herida en una de sus piernas. Además del hambre y la enfermedad, el llanto de los bebés significaba siempre un riesgo, porque podían ser hallados por los militares que rondaban la zona. Una noche, el hermano pequeño, de poco más de un año, no dejaba de llorar a pesar de los intentos por calmarlo de Vilma y su otra hermana. Bajo la tremenda presión de los adultos, que les decían a las niñas: «tápenle la boca», una de ellas le tapó la boca y el pequeño murió. Un día, Vilma ya no pudo andar más y, al quedarse atrás del grupo, aprovechó de huir hacia

14. La CVR explica que Sendero Luminoso trastocó la vida cotidiana de la gente al obligarla a abandonar sus centros poblados y «tomar retirada» en dirección a cerros y montes. Una vez ahí, se ubicaban en lugares estratégicos para evitar ser detectados por los militares. En sus campamentos, SL implantó «un férreo orden y control total, que convirtió la vida en las retiradas en un tormento infernal» (2003, t. II, p. 56).

Oronccooy sin ser vista. Al poco tiempo, se reencontró con su abuela y su hermana, quienes también habían conseguido escabullirse de los senderistas. La abuela decidió que se quedarían en Oronccooy, que por entonces estaba bajo el control de los militares. Finalmente, el último de los hermanos, quien todavía quedaba en el campamento, logró huir, pero, la abuela lo «vendió» como pastor a un ganadero de Andahuaylas.

### *Lejos de la familia*

El periodo de separación forzada de todas estas familias se prolongó entre veinte y casi cuarenta años. En el caso de los menores reclutados por los militares, como se mencionó líneas arriba, estos fueron obligados a trabajar como empleados domésticos. Una vez que dejaron a esas familias se dedicaron a diversas actividades —en distintas etapas de sus vidas— como la confección textil, el cultivo de productos agrícolas, el comercio ambulatorio, la venta de menús o la apertura de una bodega. Por otro lado, los menores que habían sido reclutados por los senderistas lograron escapar y se dedicaron al cultivo y venta de frutales, pescado y a pequeños negocios en mercados locales. Un entrevistado nos cuenta que, al cabo de tres años logró huir y fue acogido por una familia en la selva ayacuchana, que lo mantuvo oculto por varios años por miedo a que los senderistas lo encontraran. Otro de ellos, pasado cuatro meses de su secuestro, al resistirse a colaborar en su lucha armada, fue sentenciado a muerte. Sin embargo, aquel senderista que debía ejecutarlo, facilitó su huida. Al escapar, traspasó la frontera del país, vivió en distintas regiones del Brasil y, con el tiempo, olvidó el castellano. La adolescente —que huyó de su tío para evitar ser enrolada en Sendero Luminoso— al ser abandonada en el terminal de buses, fue acogida por una familia vinculada a la policía y dueña de un restaurante. Los seis entrevistados formaron sus propios hogares antes de los veinte años. La mitad de ellos, por falta de documentos o para despistar sobre su identidad, cambiaron sus nombres originales. Ninguno de los seis logró terminar sus estudios, incluso dos entrevistadas apenas saben leer y escribir. La situación de fragilidad económica ha sido una constante en sus vidas y, a pesar de acumular diversas trayectorias migratorias, ninguno logró volver a la casa familiar.

Por su parte, la adopción de Alfredo nunca se concretó. La familia del militar que lo adoptaría, apenas lo conoció, lo rechazó y humilló por sus orígenes, forma de hablar y color de piel. En alguna oportunidad le dijeron: «¿Sabes qué, Alfredo?, desde hoy día olvídate de tu huayno, olvídate de tu quechua, olvídate de todo». Asumió las tareas domésticas a cambio de una habitación, comida y educación escolar. La promesa de una vida feliz hecha por el militar se desvaneció. Apenas si lo veía una vez al año. Alfredo tenía dieciocho años cuando la familia lo echó de casa por haberse ido a una fiesta y retornado al día siguiente sin avisar. La noche anterior, Alfredo había perdido el último bus que lo llevaría a casa. Tras ser echado, un amigo lo acogió durante un mes. En ese corto tiempo consiguió un

puesto como ayudante de costura en un taller textil en San Juan de Lurigancho y, con el tiempo, retomó sus estudios en la escuela nocturna, donde llegó a estudiar hasta tercero de secundaria. Además, ese mismo año, empezó a convivir con quien sería su esposa, Julia. Pronto Alfredo y Julia tuvieron a su primera hija. En esa época, a pesar de que Alfredo trabajaba casi dieciséis horas al día, el dinero que ganaba no era suficiente; por eso, era asiduo al comedor popular y al vaso de leche de su distrito. Con la experiencia acumulada en la confección, Alfredo logró un puesto como operario de máquinas en una fábrica de confección de *jeans*. Sin embargo, debido a la crisis económica a inicios de los noventa, esta fábrica cerró. Más adelante, Alfredo y Julia se asentaron en Puente Piedra, donde alquilaron un puesto en el mercado en donde instalaron un pequeño taller de costura. Por esa época, el militar que lo llevó a Lima cayó enfermo y es en ese contexto que Alfredo se reconcilió con él y su familia.

Durante todos esos años, la familia que dejó atrás en Ayacucho lo creía muerto. Su hermano se enroló en el servicio militar obligatorio. Una de sus hermanas se quedó con la abuela paterna en Huamanga y, posteriormente, se fue a Arequipa sin comunicar su viaje a nadie, por lo que perdió contacto con la familia casi diez años. Su hermana Vilma se estableció junto con su abuela materna en Belén Chapi y, posteriormente, viajó a Lima donde fue acogida por sus padrinos y estudió su carrera en un instituto pedagógico.

### *La búsqueda y el reencuentro familiar*

Los esfuerzos por saber qué les pasó a sus seres queridos han sido diversos. Unos tomaron la iniciativa de buscar a sus familiares y en otros casos fueron los familiares quienes los buscaron. En el primer grupo están quienes solicitaron y recibieron el apoyo de la Defensoría del Pueblo (DP). Aquí también encontramos el caso particular de una ONG de derechos humanos que —como parte de una campaña dirigida a las personas desplazadas por el conflicto armado— llegó al barrio donde vivía la persona dada por desaparecida. Al conocer su historia, la ONG solicitó la intervención del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) y esta institución facilitó el reencuentro familiar. En el caso del menor que escapó hasta el Brasil, este contactó a un familiar a través del Facebook, quien a su vez buscó apoyo en la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas (DGBPD). Esta institución acompañó el reencuentro de esta familia primero de modo virtual y, un año después, de modo presencial. Igualmente, tras recibir el apoyo de la DGBPD, la adolescente que huyó de su tío senderista fue hallada con vida por sus familiares. Únicamente, en un caso, el desaparecido fue encontrado por sus hermanos y hermanas, quienes guiados por un rumor que decía que estaba vivo, intentaron dar con él por varios años y recién al quinto intento lograron encontrarlo sin que ninguna institución mediara en su búsqueda.

En el caso concreto de Alfredo, él enfermó gravemente de tuberculosis a fines de 2006. Ante el temor de un desenlace fatal, su esposa Julia buscó ayuda en la DP para dar con el paradero de su familia, en caso esta existiera. Esta institución constató que, en la lista preliminar de personas desaparecidas elaborada por la CVR, Alfredo figuraba entre las víctimas. Su desaparición forzada había sido denunciada en 2002 por su abuela materna. Además, la DP obtuvo la dirección de Vilma en Lima tras consultar el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC). Sin embargo, en aquella dirección solo vivía una tía, a quien Julia le dejó su número telefónico. Al llamarla, Vilma se enteró de que su hermano estaba vivo, pero muy enfermo. Pasada una semana, Alfredo se dirigió —nervioso— a un paradero en la entrada de Puente Piedra para esperar la llegada de Vilma «Cuando yo encontré a mi hermana lloramos mucho y nos abrazamos. Me acuerdo incluso que dormimos juntos como cuando éramos niños ¿no? Y fue así, entonces, fue algo bonito, algo hermoso». Vilma se quedó en casa de su hermano toda esa semana.

Una vez que Alfredo mostró mejoras en su salud, la Defensoría del Pueblo preparó el reencuentro con sus otros hermanos(as) y su abuela materna, quienes llegaron desde Arequipa y Apurímac. Ese día, —recuerda con emoción— Alfredo descubrió que su hermano le había colocado su nombre a su hijo, en memoria de su supuesto hermano desaparecido. Alfredo dijo para sus adentros: «Gracias, señor» digo, «porque me reservaste para este momento. [...] Es como un milagro, es algo hermoso que he recibido, siquiera volver a abrazar a parte de mi familia, aunque sea no completa [...] y de repente, de alguna manera es como lavar todas las heridas que yo cargaba».

Su caso recibió cobertura mediática e incluso Alfredo fue entrevistado en un programa dominical de televisión bastante sintonizado. Para él, volver a ver a su familia fue como «despertar de un sueño, de una pesadilla», fue pasar del deseo de morir a una suerte de «despertar y volver a la vida». Este episodio fue decisivo en su trayectoria de vida. Antes de darse, Alfredo se miraba a sí mismo como a un niño pequeño, frágil, indeciso, sin convicciones. El reencuentro con su familia perdida le devolvió la sensación de seguridad y confianza en sí mismo. Alfredo ya no estaba más «solo», era parte de una familia. A la vez, sintió que debía «empezar a madurar», dejar atrás a ese niño asustadizo que era. Ahora, como hermano mayor, asume —con gusto— su nuevo rol en la familia: «estar como papá» para sus hermanos, en especial, para su hermano.

[...] él me ve como cuando éramos niños ¿no? O sea, él me ve como un papá, me dice «papá», no me dice hermano [...] cuando se casó yo he ido a hacerlo casar, porque ahora tiene como para traer a un padre ¿no? Entonces, como él se casaba en provincia, era la forma de casarse allá, entonces ya tuve yo que representar a un padre para él. Entonces, por esas cosas, él me dice «papá» ¿no? «Papá, papá». Entonces, su esposa igual me dice.

Antes de proponer una discusión en el siguiente apartado, considero justo aclarar que si bien la historia de Alfredo —en este artículo— está centrada en aquellos episodios vinculados al conflicto armado y las consecuencias en su vida y la de su familia, su historia de vida —al igual que la de los otros cinco participantes— es rica, diversa, llena de proyectos y resiliencia; por lo que de ninguna manera busco encasillar a nadie en la noción de sujetos-víctima. Más aún cuando Alfredo nunca usó esta palabra para identificarse. Sin embargo, las menciones al daño y, en menor medida, al de la injusticia, ambos asociados al concepto de víctima, sí aparecen en sus narrativas.

## **Reunificando familias, develando memorias**

Al inicio de este artículo situé los casos estudiados dentro de la desaparición forzada. De hecho, las fuentes documentales que me permitieron conocerlos provienen de instituciones que atienden dicha problemática. No obstante, basada en las entrevistas realizadas, creo que es más preciso nombrar estos casos como experiencias de «separación forzada de las familias», un hecho que podría desencadenar, entre otras consecuencias, la pérdida del rastro de los seres queridos, la ausencia de arraigo de los lugares de origen, el desplazamiento forzado, en un marco de violencia, vulnerabilidad y traumatización extrema, que podría incluir, también, desapariciones forzadas.

Una imagen idílica que surge al imaginar los reencuentros familiares es aquella que denota un «final feliz». Sin embargo, al profundizar en las emociones y los significados que los protagonistas otorgan a esta experiencia, el reencuentro familiar resulta una experiencia sensible y difícil, llena de matices y hasta conflictiva. El asombro y la dicha por hallar con vida a los seres queridos se entremezclan con el desborde de otras emociones no tan gratas como el miedo, el dolor y la culpa. Los hallados con vida experimentan un intenso miedo de que su pasado doloroso y traumático —del que apenas sienten haber dejado atrás— vuelva. Esa sensación de «inescapabilidad», advertida por Bettelheim, vuelve a hacerse presente. Esta aterradora sensación, en particular, es muy intensa en aquellos que huyeron de Sendero Luminoso. Por lo que, incluso, en un caso la persona hallada con vida se resistió en un inicio a revelar su verdadera identidad. Además, está presente el dolor que se suscita al descubrir que no han sido buscados por la familia —como les hubiera gustado— durante todos estos años. Este sentimiento convive con la culpa por no haber retornado al hogar de los padres. Precisamente, este es el principal reclamo de los miembros de estas familias. Las preguntas, que suenan a reproche, «¿por qué no me buscaron?» o «¿por qué no volviste?» son las más comunes tras el reencuentro familiar. Estas prácticas familiares (de reclamos, búsqueda o ausencia de búsqueda) pesan cuando se intenta hacer familia otra vez. Quizás son parte de esas reacciones erráticas de familias desorganizadas por el trauma (Lira et al., 1991).

El reencuentro familiar no es una experiencia que se agota en el instante mismo del primer contacto. De hecho, exige voluntad, tiempo, cuidado, empatía. Uno de los casos estudiados ayuda a ilustrar con nitidez dicha complejidad. La entrevistada relata cómo la alegría del reencuentro duró apenas un instante. El mismo día del reencuentro, uno de sus hermanos le expresó sin tapujos su fastidio por haberse sentido obligado a dejar su trabajo para asistir a la ceremonia protocolar del reencuentro. Este episodio la desanimó por completo y a pesar de lo imperioso que le resultaba, ya no pudo preguntarle en ese instante cuál había sido la suerte que había corrido el resto de su familia. Su congoja se acentuó cuando una de sus hermanas la trató como si fuera una «amenaza», al advertirle que ella nunca heredaría las tierras de sus padres difuntos. Los vínculos entre ellos están resquebrajados, pero nuestra protagonista todavía conserva una buena relación con sus otros hermanos.

Igual de compleja resulta la reconstrucción de los lazos, afectos y sentidos de pertenencia familiar. En algunos casos, en el instante mismo del reencuentro, los miembros de estas familias se reconocieron con prontitud —por los gestos, rasgos físicos, miradas, voces—, la conexión emocional se dio de inmediato y se sintieron como parte de una misma familia. En otros casos, apenas reconocieron al hermano(a) que tenían delante suyo. Sus actuales rostros adultos difieren de aquellos rostros infantiles que —en el mejor de los casos— permanecían en sus recuerdos. Y, en otros casos, simplemente no se reconocieron. La persona, que se suponía era su hermano(a), resultó ser un extraño(a). Una situación que se explica cuando la diferencia de edad entre ellos(as) es significativa, por lo que apenas se recuerdan o podría ser que ni siquiera se habían llegado a conocer. Basada en las entrevistas, observo que cuando las personas involucradas no lograron identificar algún rasgo físico familiar, la conexión se volvió difícil y, por tanto, el sentido de pertenencia familiar es casi inexistente. Además, en la medida en que los miembros de estas familias no lograron entrelazar sus biografías a lo largo del tiempo, tampoco existen sólidas prácticas familiares ni memorias a las que apelar, a modo de reavivar dicho sentido de familia.

Cada reencuentro abre un espacio para la develación de memorias en torno al conflicto y a los episodios que forzaron la separación de estas familias. Es un acto que se vive entre el dolor y el alivio. El dolor por confirmar uno de sus mayores temores: la muerte de la madre, padre y quizás otros hermanos(as). Salvo en un caso, para todos fue el inicio de un duelo bastante tardío. Pero, esta dolorosa verdad y otras, que ansiaban conocer por décadas, también les procuró alivio. Los enigmas de los vacíos en la biografía familiar se desvanecen, aunque no por completo ni de manera coherente, ya que las versiones de un mismo evento no siempre coinciden, pero ofrecen tranquilidad. Hay otro tipo de hechos revelados que ponen fin a esa sensación terrible de inescapabilidad. Por ejemplo, en el caso de la adolescente que huyó de su tío senderista, aunque podría resultar perturbador por la crueldad de

los hechos, ella sintió «alivio» al saber que su tío murió apedreado a manos de los pobladores de su comunidad. El fantasma de Sendero ya no la alcanzaría.

Una idea potente que apareció, tras esta develación de memorias, es una que cuestiona la noción de familia y, más concretamente, la mención a sus miembros como «seres queridos». Frase de la que hago uso en este estudio y que abunda en el discurso de los derechos humanos en torno a los desaparecidos. Por supuesto, los desaparecidos son seres queridos para quienes los buscan. Sin embargo, algunos participantes de este estudio ofrecen otra perspectiva. Por ejemplo, uno sintió alivio al conocer la muerte de su padre, quien en vida lo trató con crueldad. De modo similar, otra sintió una profunda tristeza por la muerte de un hermano y, a la vez, desilusión por la sobrevivencia de otro(a), ya que hubiera preferido reencontrarse con el hermano fallecido. En cierto modo, esta carencia de afectos complica la construcción de vínculos y lazos en estas familias.

Aparte de las verdades reveladas, se dan silencios y se guardan secretos. El silencio gira en torno a las experiencias más traumáticas que cada uno carga consigo, tal como lo anota Jelin (2020). Es un silencio por el que incluso se optó dentro del nuevo hogar que cada uno formó. En cuatro de los seis casos, no se contó al esposo(a) e hijos(as) de la existencia de la familia perdida, ni las circunstancias en que les perdieron el rastro y menos la violencia extrema que sufrieron. Ese pasado fue ocultado, esquivado, hecho un secreto. Los abusos y torturas sufridos por estos menores no fueron develados ni siquiera a sus parejas por miedo al rechazo, estigma y vergüenza. No es de sorprender que tampoco lo mencionen a los hermanos y hermanas reencontrados. Asimismo, el periodo transcurrido bajo el mando de Sendero Luminoso no ha sido revelado por ninguno de los implicados. Este es un periodo en torno al cual se ha construido silencio. En un caso, el entrevistado asegura que no desea provocar dolor a su familia y, en el otro caso, predomina el deseo de olvidar. En la historia de Alfredo y Vilma, la muerte del pequeño hermano a manos de una de las niñas se ha vuelto un secreto familiar. A Vilma le gustaría conversar sobre lo sucedido con su hermana, pero ella no quiere hablar, guarda silencio o asegura haber olvidado lo ocurrido. Quizás sea la evidencia del trauma, uno que se ha vuelto en secreto, porque ahondar en este o develarlo más allá de la familia provocaría horror. Por lo tanto, enterrar este secreto es un modo de «poder» protegerse entre sí (Smart, 2011).

Sin embargo, estos relatos se entrelazan con otros que revelan pequeños homenajes que las familias tuvieron con sus hermanos y hermanas desaparecidos. Un claro ejemplo es el nombre que recibió el sobrino de Alfredo o las misas que se ofrecieron en homenaje de la hermana ausente. Hay también una infinidad de memorias sobre detalles cotidianos —que en su momento fueron prácticas familiares— o anécdotas de la infancia. Por ejemplo, una entrevistada recordaba que su hermano le trenzaba el cabello, otro que su hermano le confeccionaba los trajes para las

presentaciones escolares, el fiambre que sus madres les preparaban, las travesuras cometidas, entre otras anécdotas. Son estos contextos felices, que dan lugar a que de modo espontáneo se redefinan los roles de los miembros de la familia: «Desde hoy, tú eres como nuestra madre» o «Ahora yo haré de tu padre» fueron frases dichas entre sí. Esta redefinición de roles —de modo simbólico— implica dar apoyo económico, mediar en los problemas familiares, dar un consejo, acoger a los sobrinos(as) en casa, tomar la iniciativa para enviar un mensaje o una encomienda (con frutas y verduras de la cosecha familiar), etc. Es un proceso de hacer cosas de familia que les permitirá constituirse una vez más como parte de la misma constelación familiar.

Como vemos, tras la develación de estas memorias, que son dolorosas, traumáticas y, a la vez, signadas de episodios felices, se sucede una reelaboración de las biografías personales y familiares. Los vacíos presentes en ambas biografías se van parchando con aquello que es narrado por los distintos miembros de la familia. En este proceso, llama la atención las imágenes y relatos de heroicidad que emergen alrededor de la persona hallada con vida frente al reconocimiento expresado por la familia —y, además, por la prensa en un par de casos—, por el hecho de haber sobrevivido al conflicto y dado muestras de una gran resiliencia. A partir de ello, se incorpora ese sentido heroico a la biografía individual y se otorga un significado más profundo a lo padecido, lo que resulta reparador. Por ejemplo, el reencuentro es para Alfredo: «como lavar todas las heridas que yo cargaba». No obstante, con ello se minimiza la violencia y el sufrimiento extremos padecidos por aquellos miembros que se quedaron en la casa familiar durante el conflicto armado. De ahí que, el papel de la memoria en la reconstrucción de los lazos y afectos familiares es clave para interpretar y darle un nuevo sentido al pasado doloroso que los separó y, a la vez, ahora los une.

## **Ideas finales**

En principio, la separación forzada de las familias es una categoría que alude a aquellas experiencias en que las familias pierden el rastro de sus seres queridos y lugares de origen. En este estudio, esta experiencia se ha centrado en niñas y niños que, por responsabilidad de miembros del Ejército Peruano y de Sendero Luminoso, terminaron separados de sus familias por varias décadas. Como parte de estos hechos, estos menores sufrieron traumatización extrema que implicó diversos episodios de tortura, abusos, desplazamiento forzado y, en algunos casos, desaparición forzada. Además, distintas circunstancias los llevó a creer que sus familiares estaban muertos y, al mismo tiempo, su familia los dio por muertos y desaparecidos. Por miedo y por falta de dinero no lograron retornar a sus lugares de origen.

A pesar del tiempo transcurrido, las familias no renunciaron a la búsqueda del familiar desaparecido. Sin embargo, no es posible afirmar que hayan sido búsquedas

permanentes; más bien, los casos estudiados revelan intentos esporádicos, que se reavivaron una y otra vez por la nostalgia, rumores, desesperación, casualidades o circunstancias fortuitas. Cada búsqueda exigió tiempo, información, dinero y sobrepasar los problemas cotidianos; recursos de los que estas familias no siempre disponían. En todo caso, el desenlace de estas búsquedas se ha dado tanto por iniciativa de las personas dadas por desaparecidas como por los hermanos y hermanas sobrevivientes al conflicto. Incluso, dentro del acervo de la historia familiar existen experiencias previas y posteriores de otras reunificaciones. Estas familias, además de buscar apoyo en la DP, CICR, DGBPD, han recurrido a la radio y redes sociales para tratar de dar con el paradero de sus familiares. Al profundizar en los casos estudiados, es evidente que en posconflicto mejoraron las condiciones para dar con su paradero y, por tanto, abrir un espacio para el restablecimiento del contacto perdido entre familiares. Asimismo, son mayores las expectativas de hallar con vida a menores de edad separados de sus familias y, de igual modo, son más probables que los reencuentros sean entre hermanos y hermanas antes que con los progenitores.

El reencuentro abre un espacio de esclarecimiento acerca del destino de la familia, algo que procura alivio y pesar a la vez (con ciertas excepciones), porque significa confrontarse con hechos trágicos como la muerte de los progenitores y demás hermanos(as). Además, al lado de los desafíos que implica hacer frente a los cambios físicos, culturales y de identidades que experimentaron sus miembros, está el miedo a las preguntas incómodas sobre el pasado. Con especial interés se indaga en torno a cómo reaccionaron frente a la pérdida del rastro de uno de sus miembros y cuán comprometidos estuvieron con su búsqueda. La mayoría, salvo en un caso, descubrió que no fueron (intensamente) buscados como lo habían imaginado o deseado. En ese sentido, estas familias no hicieron de la desaparición del niño(a) un problema familiar. Bajo este conflicto, varias de estas familias estaban ya dispersas (en otras regiones o campamentos senderistas), quebradas (por la muerte de uno o ambos progenitores) y, además, por sus condiciones económicas y por falta o falsa información no los buscaron. Por tanto, en estos casos, no es visible en el momento mismo del conflicto observar prácticas familiares en torno a la búsqueda del hijo(a) perdido. Pero, junto a este vacío, emergen otros tipo de prácticas familiares que sí fortalecen el sentido de pertenencia familiar. Son gestos y detalles que dan cuenta de que sí se les recordaba y echaba de menos.

Asimismo, estos casos de reencuentro familiar nos invitan a irrumpir en la intimidad de las familias rotas, desplazadas y dañadas por el conflicto armado. Sus miembros cargan una mochila apenas soportable de dolor y culpas, por lo que el reencuentro —que se proyectaba dichoso—, termina siendo un proceso complejo de develación de memorias de experiencias traumáticas. Esta develación de memorias acontece como un proceso íntimo que se da tímidamente. Implica quitar aquel velo que oculta/cubre/silencia los episodios más sentidos, dolorosos, perturbadores para

mostrárselos a todos. En cierto modo, es un paso necesario para volver a hacer y ser familia. Ese desafío será, precisamente, el nuevo problema familiar desde la mirada de las prácticas familiares. Lo develado comienza a ser incorporado poco a poco en la narrativa del acervo y la historia familiar, una historia que se va creando y reconstruyendo colectivamente. No es una narrativa coherente y el tiempo no es lineal, más bien surgen versiones que se van acomodando una y otra vez, cuyas contradicciones se dan alrededor de los tiempos, los protagonistas, los lugares y los propios episodios vividos. En paralelo, la biografía individual también está expuesta a cambios que se orientan a dar sentido a ese pasado violento y que, además, exige que empiece a dialogar con la biografía del nuevo entorno familiar. Sin embargo, no todo es revelado. Los episodios más traumáticos, los hechos indignos sufridos y lo considerado tabú son silenciados casi siempre por un deseo de olvidar, por no hallar las palabras para narrar lo inenarrable o por la inexistente intimidad que todavía prevalece entre los miembros de estas familias. Estos hechos, en algunas familias, se vuelven secretos familiares.

La reconstrucción de los lazos y vínculos afectivos es diverso, unos se dan de modo espontáneo y otros no se logran. Demasiadas expectativas quedan frustradas, pues la idea de un nuevo comienzo en familia se desvanece nuevamente por la distancia geográfica. Por lo que, según lo observado, prevalecen vínculos frágiles. Los afectos de la infancia entre hermanos y hermanas no permanecen intactos ni resurgen de modo desinhibido. Tras el reencuentro, incluso el vínculo familiar ya se ha roto o se aproxima a quebrarse.

Finalmente, aunque el Estado tardíamente se ha comprometido con la búsqueda de los desaparecidos, es innegable que la actual DGBPD está trabajando por la posibilidad de escribir futuras historias de reencuentros familiares, en las que las niñas y los niños desaparecidos —hoy en día adultos— son los que tienen las mayores posibilidades de vivirlos. Por eso, creo oportuno compartir este avance de mi investigación, que espero dé luces para comprender lo desafiante que es pasar por un reencuentro familiar tardío y reconstruirse como familias.

## **Agradecimientos**

Este artículo no hubiera sido posible sin la confianza de cada participante de este estudio y sus familias, quienes compartieron —pese a su dolor— sus historias de vida y sus experiencias del conflicto armado y reunificación familiar. Además, agradezco a la señora Adelina García, presidenta de ANFASEP, y al antropólogo Jairo Rivas, director de Registro e Investigación Forense de la DGBPD, por darme luces sobre esta compleja problemática. Asimismo, agradezco la discusión de ideas y comentarios valiosos que recibí de Carolina de Belaunde, María Eugenia Ulfe y mis compañeras de MemoriAL.

## Referencias

- Bettelheim, B. (1981). *Sobrevivir. El holocausto una generación después*. Editorial Crítica.
- Castillo, M. I. (2018). Trauma. En: Ricard Vinyes (coord.). *Diccionario de la memoria colectiva* (pp. 475- 478). Gedisa Editorial.
- Congreso de la República (2016). *Ley de búsqueda de personas desaparecidas durante el período de violencia 1980-2000: Ley No. 30470*. Disponible en: <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/ley-de-busqueda-de-personas-desaparecidas-durante-el-periodo-ley-n-30470-1395654-1/>. Consulta: 13.12.2022.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final*. Tomos II y VII. Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Cornejo, M., Morales, G., Kovalskys, J. y Sharim, D. (2013). La escucha de la tortura desde el Estado: la experiencia de los profesionales de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura en Chile. *Universitas Psychological*, Bogotá, 12(1), 271-284.
- Da Silva, L. (2009). *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. Ediciones Al Margen.
- Finch, J. (2007). Displaying Families. *Sociology*, 41(41), 65-81. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/42856961>.
- Jelin, E. (2020). *Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales. Antología esencial*. Clacso. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201222032537/Antologia-Elizabeth-Jelin.pdf>. Consulta: 12.02.2023.
- Leinaweaver, J. B. (2008). *The circulation of children: Kinship, adoption, and morality in Andean Peru*. Duke University Press. Edición de Kindle.
- Lira, E., Becker, D. y Castillo, M. I. (1991). Psicoterapia de víctimas de represión política bajo dictadura: Un desafío terapéutico, teórico y político. *Todo es según el dolor con el que se mire*. Disponible en: [https://www.psicosocial.net/historico/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=109-psicoterapia-de-victimas-de-represion-politica&category\\_slug=trauma-duelo-y-culpa&Itemid=100225](https://www.psicosocial.net/historico/index.php?option=com_docman&view=download&alias=109-psicoterapia-de-victimas-de-represion-politica&category_slug=trauma-duelo-y-culpa&Itemid=100225). Consulta: 18.04.2021.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2021). *Reporte Estadístico N.º 2. Registro Nacional de Personas Desaparecidas y sitios de entierro*. Disponible en: <https://www.gob.pe/institucion/minjus/informes-publicaciones/2154045-reporte-estadistico-n-2-registro-nacional-de-personas-desaparecidas-y-de-sitios-de-entierro>. Consulta: 12.12.2022.
- Morgan, D. (2019). Family Troubles, Troubling Families, and Family Practices. *Journal of Family Issues*, 40(16), 2225-2238.
- Ojeda, T. (2018). Trabajadoras del hogar en el Perú. Punto de encuentro entre la violencia, acceso restringido a la educación y al ejercicio de su ciudadanía (pp. 89-94). *Decisio*, septiembre de 2017 - abril de 2018.
- Pighi, P. (2020). «“Todos me consideraban muerto”: el hombre secuestrado por Sendero Luminoso en Perú que se reencontró (virtualmente) con su familia 34 años después».

Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-53618511>.  
Consulta: 10.11.2022.

Sagalen, M. (2009). Memorias y recomposiciones familiares. *Revista de Antropología Social*, 18, 171-185.

Smart, C. (2011). Families, Secrets and Memories. *Sociology*, 45(4), 539-553. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1177/0038038511406585>. Consulta: 16.12.2022.

UNICEF (2006). *Convención sobre los derechos del niño*. Disponible en: <https://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>. Consulta: 21.12.2022.

# Los legados de la violencia política: El conflicto armado interno y sus vínculos con la respuesta del estado en el Perú

**Alexander Benites**

<https://orcid.org/0000-0001-9675-1674>  
Instituto de Democracia y Derechos Humanos  
de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP).

**Iris Jave**

<https://orcid.org/0000-0002-8140-1839>  
Instituto de Democracia y Derechos Humanos  
de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP).

**Valery Maco**

<https://orcid.org/0009-0009-2820-2679>  
Instituto de Democracia y Derechos Humanos  
de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP).

**Paola Velarde**

<https://orcid.org/0009-0006-4091-4060>  
Instituto de Democracia y Derechos Humanos  
de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP).

Recibido: 12-04-23

Aprobado: 09-06-23

doi: 10.46476/ra.v4i1.158

## Resumen

Entre los años 1980 y 2000, el Perú atravesó un conflicto armado interno (CAI) que ha sido catalogado como el de mayor duración, impacto, extensión sobre el territorio nacional y de más elevados costos humanos y económicos de toda la historia republicana (CVR, 2004). Las particularidades del periodo de violencia que atravesó al país han llevado a diferentes trabajos en la literatura a explorar sus impactos en múltiples esferas de la política peruana. En esa línea, el objetivo de este artículo es mostrar cómo el CAI moldea un elemento del caso peruano que es manifestación, a su vez, del estancamiento actual en el que se encuentra la democracia: la respuesta autoritaria desplegada desde el Estado en momentos de conflicto político. Para ello, se toma como referencia lo ocurrido durante el periodo de violencia, así como la respuesta estatal observada en las protestas de los últimos meses del año 2022 y los primeros meses del 2023. Con todo ello, se busca visibilizar la complementariedad que existe entre dos procesos políticos que

han quedado truncos: la transición de la violencia hacia la paz y el proceso de democratización en el caso peruano.

*Palabras clave: respuesta autoritaria, CAI, legados, estancamiento democrático, Perú.*

## **Abstract**

From the 1980s to 2000, Peru experienced an internal armed conflict (IAC) that has been catalogued as the longest, most impactful, and most widespread of any conflict seen within the country's national territory during its entire history as a republic (CVR, 2004). The particularities of the period of violence that the country went through have led different works in the literature of the conflict to explore its impacts upon multiple aspects of Peruvian politics. In this context, the aim of this article is to show how the IAC shaped an element of the Peruvian case, which is a manifestation, in its turn, of the current stagnation in which democracy finds itself: the authoritarian response deployed by the state in moments of political conflict. To this end, we take as a point of reference what happened during the period of violence that occurred in late 2022 and early 2023, and the state response observed at the time. In this way, the goal is to shine a light on the complementarity which exists between two political processes that have been truncated: the transition from violence to peace and the democratization process in the Peruvian case.

*Keywords: authoritarian response, IAC, legacies, democratic stagnation, Peru.*

## **Resumo**

Entre 1980 e 2000, o Peru sofreu um conflito armado interno (CAI) que tem sido classificado como o mais longo, com maior impacto, maior extensão sobre o território nacional e maiores custos humanos e económicos de toda a história da República (CVR, 2004). As particularidades do período de violência que atravessou o país levaram a que diferentes trabalhos na literatura explorassem o seu impacto em múltiplas esferas da política peruana. O objetivo deste artigo é mostrar como o CAI dá forma a um elemento do caso peruano que é, por sua vez, uma manifestação da atual estagnação da democracia: a resposta autoritária do Estado em tempos de conflito político. Para o efeito, tomamos como referência o que aconteceu durante o período de violência, bem como a resposta estatal observada nos protestos dos últimos meses de 2022 e dos primeiros meses de 2023. O objetivo é tornar visível a complementaridade que existe entre dois processos políticos que foram truncados: a transição da violência para a paz e o processo de democratização no caso peruano.

*Palavras-chave: resposta autoritária, CAI, legados, estagnação democrática, Peru.*

## Introducción

Entre los años 1980 y 2000, el Perú atravesó un conflicto armado interno (CAI) que ha sido catalogado como el de mayor duración, impacto, extensión sobre el territorio nacional y de más elevados costos humanos y económicos de toda la historia republicana (CVR, 2004). Según el *Informe Final* (IF) de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), el número estimado de personas fallecidas y desaparecidas como resultado del periodo de violencia asciende a casi 70 mil personas, y se caracterizó por la marcada presencia de patrones de exclusión y desigualdad. Así, el 79% de las víctimas fatales vivía en zonas rurales, el 75 % hablaba quechua u otra lengua nativa y el 68% tenía niveles educativos inferiores al nivel secundario. En consecuencia, la violencia fue direccionada, en buena parte, a quienes la CVR ha denominado los «pueblos ajenos dentro del Perú» (CVR, 2004, p. 20).

En perspectiva comparada, el CAI peruano presenta particularidades con respecto a otros países de la región que han atravesado periodos de violencia. A diferencia de los que fueron motivados por la represión autoritaria y la limitada apertura política, el CAI peruano inicia con la declaración de una «guerra popular», impulsada por el grupo terrorista Sendero Luminoso (SL), el mismo año que el Perú lleva a cabo las primeras elecciones democráticas, después de un gobierno militar; y en un contexto donde las organizaciones políticas habían aceptado la competencia electoral como el mecanismo para acceder al poder (Sanborn, 1991). Todas estas particularidades hacen del CAI un fenómeno que no puede ser reducido a componentes generales de represión y desigualdad (Schubiger y Sulmont, 2019). Aunque sin duda marcado por ambos, el conflicto peruano ha desarrollado sus propios impactos causales en diferentes esferas de la política en el Perú (Soifer y Vergara, 2019).

El objetivo de este artículo es mostrar cómo el periodo de violencia política moldea un elemento en el caso peruano que es manifestación, a la vez, del estancamiento de la democracia: la respuesta autoritaria desde el Estado en momentos de conflicto político. Para visibilizar el argumento, se toma como referencia lo ocurrido durante el CAI, entre los años 1980 y 2000, y la respuesta estatal desplegada en ese marco temporal; así como la respuesta del Estado frente a las protestas ciudadanas en los últimos meses del año 2022 y los primeros meses del año 2023, luego del intento fallido de golpe de Estado y posterior vacancia del expresidente Pedro Castillo.

Como tal, este trabajo no solo busca llamar la atención sobre uno de los impactos del CAI en la política peruana, sino, también, mostrar la complementariedad que existe entre dos procesos políticos truncos. Terminado el periodo de violencia en los años 2000, el país atraviesa una transición de naturaleza dual: pasar de la violencia provocada por el CAI a una situación de paz, y pasar del autoritarismo

a la democracia (García-Godos y Reátegui, 2016). Sobre lo primero, la CVR y su IF fueron el ejemplo más claro de la voluntad del Estado por asumir los hechos ocurridos en el pasado. La comisión construyó un conjunto de recomendaciones con la finalidad de instaurar la presencia democrática del Estado en el territorio y reconfigurar la interacción entre la ciudadanía y las instituciones públicas (Reátegui y Uchuypoma, 2022, p. 289). Sobre lo segundo, en los años venideros, el Perú logró avances significativos en términos de expansión de libertades y participación política, construyendo un entramado institucional que habilitó la transferencia de diferentes gobiernos de forma pacífica (Freedom House, 2021).

Lamentablemente, a veinte años de la entrega del IF, ambos procesos han quedado truncos. Diferentes trabajos en la materia muestran cómo el avance de las recomendaciones de la CVR es parcial y limitado (Macher 2007; Macher, 2016; Reátegui y Uchuypoma, 2022), y cómo la democracia peruana se encuentra en una situación de estancamiento y fragilidad (Barrenechea y Encinas, 2022; Barrenechea y Vergara, 2023), patrón compartido por varios casos en América Latina (Mazzuca y Munck, 2021; Mainwaring y Pérez-Liñán, 2023). Así, en el medio entre lo vivido durante el CAI y la respuesta estatal actual, se encuentra la falta de cumplimiento de un conjunto de recomendaciones elaboradas por la CVR, orientadas al desarrollo de una institucionalidad policial y militar que, si bien debe velar por la seguridad y el orden, también debe ceñirse al marco del Estado de derecho y cumplimiento estricto de los derechos humanos.

El documento prosigue de la siguiente manera. En primer lugar, se lleva a cabo un balance general sobre el estancamiento de la democracia en América Latina, además de las razones que estarían detrás de este fenómeno y la situación del caso peruano en perspectiva comparada. Luego, se realiza una revisión de los principales trabajos sobre uso de la fuerza y respuesta del Estado en contextos de conflictividad social en el Perú. En tercer lugar, se explica la experiencia vivida durante el CAI, entre los años 1980 y 2000, y la reacción del Estado durante el periodo de violencia política. En cuarto lugar, se encuentra el análisis del caso, donde se busca visibilizar la continuidad de una respuesta estatal, marcada por la priorización de la fuerza, el orden y el creciente autoritarismo. Finalmente, se encuentran las conclusiones del trabajo.

## **Estancamiento democrático y continuidades autoritarias**

### *Estancamiento democrático: Perú en perspectiva comparada*

Entre los años ochenta y noventa, los países en América Latina alcanzaron uno de los logros políticos más importantes desde su independencia: la transición y conformación de regímenes con características mínimas para ser catalogados como democráticos. A pesar de sus importantes limitaciones, estas jóvenes democracias

mostraron una sorprendente continuidad. La instauración de autoritarismos parecía algo dejado en el pasado y se fue configurando, hasta la primera década de los años 2000, el capítulo más democrático que ha atravesado la región, registrado hasta la fecha (Mainwaring y Pérez-Liñán, 2023, p.156).

En los últimos años, sin embargo, la situación se ha modificado considerablemente. En la mayoría de casos, los avances son mucho más parciales y, peor aún, se empieza a avizorar un patrón casi permanente de estancamiento democrático. En consecuencia, aunque en varios casos de la región se llevan a cabo elecciones periódicas, estos marcos electorales conviven con déficits importantes, ligados al financiamiento ilícito de organizaciones partidarias, autoritarismos a nivel subnacional, clientelismo político, acusaciones infundadas de fraude y repetitivas crisis y conflictos entre poderes del Estado, que desembocan en la interrupción de gobiernos democráticamente electos. Trabajos recientes en política comparada han denominado a este fenómeno como una *middle-quality institutional trap* (Mazucca y Munck, 2021) o un *estancamiento democrático* en un sentido más general (Mainwaring y Pérez-Liñán, 2023).<sup>1</sup>

Buscando explicaciones al fenómeno, se pueden identificar tres factores abordados en la literatura. Por un lado, la presencia de actores y prácticas con rasgos autoritarios que no muestran ningún interés en proteger derechos ciudadanos, restringir la concentración del poder o asegurar elecciones limpias y justas (Mainwaring y Pérez-Liñán, 2023, p.157). En esa línea, González (2020) ha llamado la atención sobre las consecuencias que tiene la ausencia de reformas en la policía para un ejercicio democrático del poder desde el Estado, y cómo estos actores mantienen estructuras y prácticas similares a las que se desarrollan en contextos autoritarios, configurando enclaves al interior de las burocracias.

En un segundo nivel, se resalta la interacción entre el régimen político y el Estado. Capacidades estatales limitadas impiden la construcción de democracias de mayor calidad, en la medida que presentan resultados pobres en términos de alcance territorial, gestión pública, acceso a servicios y seguridad ciudadana. Peor aún, los Estados latinoamericanos muestran dinámicas híbridas, combinando áreas de eficiencia con sectores altamente influenciados —incluso cooptados— por políticos, intereses privados y actores ligados a la corrupción que no poseen incentivos para construir burocracias efectivas que actúen en el marco del Estado de derecho

---

1. Por mencionar algunos ejemplos, en la actualidad, Venezuela, Nicaragua y Cuba son casos claros de regímenes autoritarios represivos. El Salvador, bajo el régimen de Nayib Bukele, ha adoptado la figura de un autoritarismo competitivo desde el año 2019 y con muestras evidentes de violaciones a los derechos humanos. México y Brasil, países que concentran una considerable cantidad de población en la región, han tenido retrocesos democráticos importantes. Salvo las excepciones de Uruguay y Costa Rica, no se registran progresos democráticos significativos, lo que refleja el estancamiento de la democracia en América Latina.

(Mazucca y Munck, 2021; Mainwaring y Pérez-Liñán, 2023). Muy ligado a ello se encuentra el tercer y último factor: un pobre desempeño estatal ha desembocado en la reducción del compromiso ciudadano con la democracia, abriendo el espacio para el apoyo a personajes populistas con propuestas autoritarias y con un débil compromiso democrático.<sup>2</sup>

Perú calza bien con el patrón descrito. Luego del retorno a la democracia, a inicios de los años 2000, el caso peruano logró un conjunto de avances sustanciales en lo que respecta a la expansión de libertades y participación política (Boese et al., 2022), así como el establecimiento de un entramado político e institucional que permitió la alternancia efectiva y pacífica de sucesivos gobiernos, a través de elecciones libres, transparentes y competitivas, tanto a nivel nacional como a nivel subnacional (Freedom House, 2021). Todo ello a pesar de sus varias limitaciones: la profunda debilidad de las organizaciones partidarias (Mainwaring y Scully, 1995; Tanaka, 1998; Zavaleta, 2014; Levitsky y Zavaleta, 2016), la limitada capacidad del Estado para hacer cumplir la ley de forma efectiva (Kurtz, 2009; Dargent, Feldmann y Luna, 2017) y el poco compromiso de las élites políticas con la democracia (Dargent, 2009).

No obstante, desde el 2016, el régimen democrático peruano se empieza a degradar con velocidad. En un contexto de alta polarización, los actores políticos empiezan a mostrar un uso abusivo de mecanismos de control institucional, tales como la disolución del Congreso y la vacancia presidencial (Dargent y Rousseau, 2022). La crisis política, producto del conflicto entre poderes del Estado, ha desembocado en la interrupción repetida de varios mandatos de gobierno, grave inestabilidad en la gestión del Estado, competencias electorales marcadas por acusaciones infundadas de fraude y un cada vez más pobre nivel de confianza en las instituciones y autoridades públicas.<sup>3</sup>

A pesar del acelerado desgaste, el régimen político parecía sostenerse. Trabajos en la materia han señalado que el factor que mejor explicaba la sobrevivencia de la democracia peruana se encontraba en la debilidad misma de los actores del juego político. Era el empate entre estos actores frágiles, incapaces de imponerse los unos

---

2. Para un mayor detalle sobre la reducción del compromiso con la democracia en la región desde un enfoque cuantitativo, ver: Carrión, Zárate y Seligson, 2006; Carrión, Zárate y Seligson, 2008; Carrión, Zárate y Seligson, 2010; Carrión, Zárate y Seligson, 2012; Carrión, Zárate, Boidi y Zechmeister 2018; Carrión, Zárate, Boidi y Zechmeister 2020; Carrión Zárate y Rodríguez, 2022.

3. En perspectiva comparada, según lo reportado por distintos estudios de opinión pública, como el Barómetro de las Américas o el Latinobarómetro, Perú ocupa los últimos lugares en lo que respecta a confianza en instituciones como el Congreso de la República o los partidos políticos. Estudios locales de opinión pública, como los del Instituto de Estudios Peruanos o IPSOS, reportan resultados aún más bajos cuando se consulta por autoridades específicas. Para mayor detalle ver: Carrión, Zárate, Boidi y Zechmeister 2020; Carrión Zárate y Rodríguez, 2020; IEP, 2022; IEP, 2023; IPSOS, 2022; IPSOS, 2023.

sobre los otros, lo que evitaba que el régimen caiga, configurando una suerte de «democracia por defecto» (Barrenechea y Encinas, 2022). En el mes de diciembre de 2022, sin embargo, el expresidente, Pedro Castillo, intentó sin éxito un golpe de Estado. El resultado de esa aventura política fue, posterior a la vacancia de Castillo, la instalación de un gobierno que ha respondido con una violencia desmedida a la movilización social y que ha puesto al país en el foco de la atención internacional.

Diferentes indicadores hoy califican al caso peruano como un régimen híbrido (Economist Intelligence Unit, 2023) o un país parcialmente libre (Freedom House, 2023). En buena parte, estas calificaciones responden al intento fallido de golpe de Castillo, así como a las medidas desproporcionadas desde el gobierno para responder a las protestas. El reemplazo casi inmediato de la política por la fuerza en el Perú encuentra explicaciones en lo que Barrenechea y Vergara (2023) han denominado un proceso de erosión democrática y «vaciamiento» del poder político. El uso excesivo de la fuerza, como manifestación del deterioro democrático, es producto de la ausencia de actores y organizaciones con la capacidad suficiente para representar de forma efectiva los intereses y demandas de los diferentes grupos y facciones sociales en el Perú. Esta dilución del poder, que se caracteriza por la presencia de *outsiders* sin vínculos sociales o partidarios, vuelve a la política peruana un juego de corto plazo, en el cual los incentivos para la cooperación son inexistentes y se agudizan comportamientos radicales y predatorios (Barrenechea y Vergara, 2023, p. 82).

Estos marcos conceptuales resultan provechosos para comprender el surgimiento de la respuesta autoritaria en un escenario de intensa polarización política. No obstante, la respuesta estatal desplegada en las protestas, objeto de estudio de esta investigación, exhibe una naturaleza particular: los lugares donde se manifiesta con mayor contundencia, el tipo de discurso que se articula desde las instituciones para justificar la represión y la figura del enemigo invocado como responsable de las movilizaciones son elementos que captan la atención por su resonancia con el pasado violento en el contexto peruano. En consecuencia, este trabajo propone que entender el salto directo de la política vaciada a la respuesta autoritaria en el Perú, pasa por un análisis de los acontecimientos ocurridos durante el periodo de violencia política, como elemento que moldea la respuesta desmedida desde el Estado en la actualidad.

### ***Continuidades autoritarias: actores y respuesta del Estado***

En un contexto de representación política deficitaria, la protesta social se ha convertido en uno de los principales mecanismos de participación, en el cual se visibilizan demandas ciudadanas (Másquez y Purizaga, 2021) y se configuran contrapesos frente a las estructuras mediáticas e institucionales en el Perú (Ilizarbe, 2022). Pero a su vez, es en esta arena de interacción, entre la ciudadanía

y el Estado, en la que se avizora una continuidad: la respuesta autoritaria desde las instituciones en momentos de conflicto político. Esto se manifiesta en la preferencia por el uso de la fuerza en contraposición a mecanismos de diálogo e intermediación (Barrantes y Peña, 2007), la aplicación prácticamente normalizada de regímenes de excepción (Wright, 2015; Saldaña y Portocarrero, 2017; Quesada y Tafur, 2020), y la construcción de un entramado legal que figura a quien protesta como un «otro» o un «enemigo» que debe ser contrarrestado (Vásquez, 2013). En ese proceso, se enarbola un discurso político y legal que no solo trata de brindar legitimidad a las acciones desde el Estado que se intersectan con el autoritarismo, sino también a reducir el marco de acción de los actores en la sociedad civil (Lindt, 2023).

Sobre lo primero, frente a la ausencia de mecanismos efectivos de intermediación política, el Estado ha priorizado la represión como respuesta a la movilización social, algo que, para Meléndez y León (2010), se entiende como un «desmontaje autoritario dejado a medias». La respuesta del Estado al auge de la conflictividad en el país ha priorizado la recuperación del orden interno y la seguridad. Y si bien la obligación de este último, de intervenir en situaciones que afectan el orden colectivo y los derechos ciudadanos, es incuestionable, lo que se observa en el abordaje de estas intervenciones es un foco en el control del disturbio y la recuperación del orden perdido, priorizando el uso de la fuerza pública, en las cuales la política y la inteligencia se encuentran ausentes (Barrantes y Peña, 2007).

A nivel nacional, el Estado peruano ha asumido los estándares internacionales que propone la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH)<sup>4</sup> y el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR)<sup>5</sup>, tanto para la acción de las fuerzas armadas como de la Policía Nacional del Perú. El Decreto Legislativo N° 1095<sup>6</sup> y sus Reglas de uso de la fuerza (RUF) norman la acción de las fuerzas armadas en el uso de la fuerza (Defensoría del Pueblo, 2023a), mientras que el Decreto Legislativo N° 1186<sup>7</sup> regula y plantea el protocolo de intervención de la Policía

4. La Corte IDH (2007) ha desarrollado una jurisprudencia sobre cómo los Estados, a través de sus fuerzas del orden, pueden controlar protestas sociales, disturbios internos, situaciones excepcionales y criminalidad común; incorporando entrenamiento y capacitación adecuada para garantizar el derecho a la vida y la integridad personal.

5. El CICR plantea que los principios rectores del uso de la fuerza son la legalidad, necesidad, proporcionalidad, precaución y responsabilidad (2022), ello supone que su uso debe fundamentarse en marcos normativos y ser empleado en situaciones de carácter excepcional; es decir, cuando otros medios previos han resultado inefectivos.

6. Decreto Legislativo N° 1095. Artículo 7. Principios Rectores del DIH. ver más en: <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/reglamento-del-decreto-legislativo-n-1095-decreto-legisla-decreto-supremo-n-003-2020-de-1864943-1/>

7. Decreto Legislativo N° 1186. Artículo 7.- Niveles del Uso de la Fuerza. Ver más en: <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/decreto-legislativo-que-regula-el-uso-de-la-fuerza-por-parte-decreto-legislativo-n-1186-1275103-2/>

Nacional del Perú. De igual manera, existe la regulación sobre el uso de armas de fuego y el gas lacrimógeno (Defensoría del Pueblo, 2023b). El uso de armas de fuego debe ser una necesidad extrema y empleada en defensa propia o de otras personas, en caso de peligro real o inminente de muerte o lesiones graves y, en la medida de lo posible, no debe ser empleada con niñas y niños.

Sin embargo, en los últimos 20 años, el Estado peruano ha implementado la fuerza de manera desmedida en diferentes momentos de conflictividad social. Se tienen los ejemplos del caso Bagua (2008), considerada la «peor matanza de la historia del Perú en un conflicto social» (Basombrío et al., 2016), con un saldo de 34 personas fallecidas, entre policías e indígenas; el caso Las Bambas, en las provincias de Cotabambas y Grau, en Apurímac, donde las protestas generadas el 2015 desataron altos niveles de violencia, dejando varios pobladores heridos y cuatro muertos (Fowks, 2015); o el proyecto Tía María, durante el gobierno de Alan García y Ollanta Humala, que dejó 5 muertos y decenas de heridos.

El uso de la fuerza por parte del Estado peruano resulta contradictorio a lo establecido por los estándares internacionales y nacionales, dejando en evidencia que, en los últimos 20 años, los gobiernos se limitaron a proponer mesas de diálogo, mientras enviaban a las fuerzas del orden a reprimir las protestas (Basombrío et al., 2016). Más bien, las decisiones estatales han estado dirigidas a una criminalización de la protesta, que se enfrenta con represión y uso desmedido de la fuerza. Ello implica no solo una falta de comprensión del derecho a la protesta, sino también un deterioro de la seguridad y protección que ofrece el Estado a la ciudadanía, rompiendo los vínculos sociales y concentrándose en una respuesta militarizada como la única salida para la necesaria relación Estado-sociedad.

Como afirma Bayley (1993), en América Latina las instituciones policiales han sufrido un profundo proceso de militarización: en Brasil todavía se conserva la Policía Militar, que viene desde la dictadura de la década del 60. En el Perú, el modelo policial se caracteriza por ser centralizado, militarista y opera en función del gobierno de turno. Además, durante el CAI, la policía debió enfrentar a la subversión sin estar preparada para ello (Costa y Neild, 2007). Así, las fuerzas del orden del Perú siguen un legado que va más allá de las reglas y normas que se han establecido; los intentos de una reforma policial fueron subsumidos por la corrupción y la inestabilidad política de los sucesivos gobiernos.<sup>8</sup>

Por su parte, este accionar viene acompañado de la aplicación casi normalizada de estados de emergencia para hacer frente a la conflictividad social (Wright, 2015). Así, varios trabajos en la temática detallan algunas de las irregularidades y

---

8. La más importante reforma policial fue emprendida el 2003 por un grupo de civiles expertos en seguridad ciudadana, como Basombrío, Costa y Rospigliosi, entre otros, con apoyo del gobierno central tanto a nivel económico como político.

contradicciones en el despliegue de estas disposiciones. En esa línea, la abrumadora mayoría de normas que establecen estados de emergencia se llevan a cabo de forma laxa y automatizada, sin detallar el razonamiento que justifica la medida y extendiéndose repetidas veces en muchos casos (Quesada y Tafur, 2020). Además, más allá de un criterio objetivo, estas disposiciones se dictan sobre todo en zonas alejadas del centro, con mayor pobreza y proporción de poblaciones indígenas y campesinas (Saldaña y Portocarrero, 2017). En muchas de estas medidas, por su lado, el Estado asigna el control del orden interno a las Fuerzas Armadas e, implícitamente, autoriza que los agentes militares utilicen un nivel de fuerza dedicado exclusivamente para conflictos armados, a pesar de que no se cumplan los requisitos para configurar uno de acuerdo a las pautas del derecho internacional (Quesada y Tafur, 2020; Gurmendi, 2019).

Como señalan Wright y Mendoza (2017), la intervención del gobierno, a través del mecanismo del estado de emergencia, se caracteriza por el uso de la violencia física y simbólica. La tensión implementada por esta disposición construye, a su vez, la figura de un «otro» que representa a cualquier actor social crítico de la legitimidad dominante y, así, criminalizar la protesta (2017, p.28). De la misma forma, Vásquez (2013) muestra cómo, en el marco de esta criminalización, se construye un sistema jurídico que, a través del uso de leyes, permite legalmente hostigar y perseguir de manera específica a activistas sociales, comparándolos con delincuentes o terroristas. Desde esta perspectiva, el conflicto se aborda desde un enfoque jurídico-penal, tratando de neutralizar al protestante, visto como un «otro», mientras que se justifica la represión de forma paralela (Vásquez, 2013).

## **El periodo de violencia política: respuesta estatal autoritaria al problema de la seguridad interna**

En el mes de mayo de 1980, el país regresa al régimen democrático luego de más de diez años de mandato militar, cuando Fernando Belaunde Terry gana las elecciones generales. Para este momento, el grupo terrorista Sendero Luminoso (SL) da inicio a una de sus primeras acciones armadas con la quema de ánforas en la localidad de Chuschi, en el departamento de Ayacucho. Durante los dos primeros años del gobierno civil, la estrategia antisubversiva estuvo liderada por las fuerzas policiales, quienes fueron las primeras organizaciones del Estado en ser atacadas sistemáticamente (CVR, 2003). Ante esta respuesta, el Estado peruano endurece su accionar y da inicio a una fase de militarización del conflicto, donde se encarga a las Fuerzas Armadas el control de los territorios de emergencia y la policía queda subordinada a la fuerza militar.

La respuesta estatal fue categorizada por la CVR en tres etapas estratégicas. En la primera fase, durante 1983 y 1984, se delegó en las Fuerzas Armadas el control

del orden interno y el combate a la subversión en el departamento de Ayacucho. Si bien el escalamiento del conflicto requería una nueva estrategia para enfrentar las acciones terroristas, la respuesta estatal implicó la renuncia de la autoridad civil a tener conocimiento sobre lo que ocurría en las zonas de emergencia y justificó una presencia militar en distintas regiones del país que duraría más de quince años. Con amplias prerrogativas de los comandos militares y sobre la base de una definición de «enemigo interno» que incluía a cualquier persona o grupo que tuviera ideas consideradas subversivas, las FFAA se vieron inmersas en una guerra total no solo contra Sendero Luminoso, sino también contra sindicalistas, maestros, estudiantes, líderes campesinos y activistas comunitarios que exigían cambios sociales y económicos (Burt, 2011).

Así, las fuerzas estatales aplicaron una represión masiva e indiscriminada. Se eliminó a los sospechosos, a los presuntos colaboradores y, en no pocos casos, a su entorno social y familiar, buscando hacer evidente ante la población campesina los costos de colaborar con el grupo subversivo (CVR, 2003).<sup>9</sup> Asimismo, en esta etapa el Estado peruano dispuso que la División de Policía Antisubversiva adoptara la denominación de Dirección Contra el Terrorismo (DIRCOTE).

De esta manera, se comienza a institucionalizar una estrategia militar antisubversiva que no distinguía entre miembros de las organizaciones subversivas y la población ajena a ellas, y en la que las fuerzas militares podían emplear métodos ilícitos sin que fueran sancionados (CVR, 2003). En lugar de asumir la responsabilidad de investigar estos casos y tomar con seriedad las denuncias de la prensa y de la oposición, el gobierno acalló las denuncias argumentando que eran parte de una estrategia de oposición de tinte comunista (La Crónica, 1984, citado en Desco, 1989).

En 1985 inicia una segunda fase en la que se diseñaron nuevos métodos para combatir de forma más directa y focalizada a la subversión. Se puso énfasis en la recopilación de información de inteligencia sobre las organizaciones subversivas y se buscó la cooperación de las comunidades campesinas mediante rondas de autodefensa. Se creó la Dirección General de Inteligencia del Ministerio del Interior (DIGIMIN) y la Dirección de Operaciones Especiales (DOES), que se enfocó en grupos operativos policiales militarizados. Esta dirección incrementó la capacidad de combate de un sector de policías enviados a zonas de emergencia, pero no implicó una mejoría en el comportamiento de los policías en relación a la protección de los derechos de la población (CVR, 2004).

---

9. Ver casos como «La ejecución extrajudicial en la base militar de Totos (1983)» donde una patrulla del Ejército cometió graves violaciones de los derechos humanos de un grupo de pobladores, entre ellos, menores de edad, de la comunidad campesina de Quispillacta (Chuschi, Cangallo, Ayacucho), a quienes detuvo arbitrariamente y posteriormente dio muerte.

Al finalizar el año, el presidente Belaúnde promulgó finalmente una ley que estableció las atribuciones de los comandos militares. La Ley N° 24150 les otorgó la «potestad de solicitar a los organismos competentes el cese, nombramiento o traslado de las autoridades políticas y administrativas de su jurisdicción en caso de negligencia, abandono, vacancia o impedimento para cumplir sus funciones». Asimismo, la ley estipuló que los miembros de las FFAA que estuvieran prestando servicio en las zonas declaradas en estado de excepción quedaban sujetos a la aplicación del Código de Justicia Militar, por lo que su juzgamiento era competencia del fuero privativo militar (Tapia, 1997). En los años siguientes aumentaron los casos de desaparición forzada de personas (CVR, 2004).

Con el gobierno de Alberto Fujimori, las Fuerzas Armadas regresaron a su posición de supremacía y las fuerzas policiales tuvieron un gran rango de acción discrecional con los decretos ley en materia antiterrorista publicados por el gobierno (CVR, 2003). En 1991, y con la justificación de la «estrategia integral» contra la subversión, el gobierno extendió sus acciones a espacios que hasta entonces no habían sido intervenidos por las FFAA en democracia. Tanto las cárceles como las universidades fueron consideradas reductos subversivos y, en casos como La Cantuta, terminaron con el secuestro y la desaparición de alumnos.

En 1992 y luego de dos años desde su creación, el Grupo Especial de Inteligencia (GEIN) logró la captura de Abimael Guzmán Reinoso, jefe máximo de SL. La captura fue resultado de tácticas de inteligencia aplicadas por la Policía Nacional (CVR, 2004). Finalmente, la tercera etapa se caracterizó por la disminución de los casos de ejecuciones arbitrarias y desapariciones forzadas, pero se incrementó sustancialmente el número de detenidos y número de casos de violación sexual debido a este proceso. Se detuvo a miles de personas acusadas de formar parte de SL y del MRTA, como resultado de un sistema judicial creado para procesar a los acusados por delito de terrorismo y traición a la patria (CVR, 2004).

A pesar del declive en las acciones terroristas y la captura de miembros de los grupos armados, el régimen no disminuyó el número de zonas en emergencia hasta la década del 2000. Hacia 1995, 68 provincias todavía se encontraban en estado de excepción, es decir, bajo el control de las autoridades militares quienes continuaron representando al mismo Estado. Así, el estado de emergencia se desnaturalizó y la medida excepcional se hizo permanente en distintas zonas del país, lo que creó un clima propicio para las violaciones de derechos humanos (CVR, 2004; CVR, 2003).

Tampoco se abrieron espacios democráticos y el gobierno de Fujimori continuó relacionando las críticas de la oposición con el terrorismo. Así, el régimen logró crear una cultura del miedo en un sector de la ciudadanía que estaba dispuesta a renunciar a sus derechos a cambio de orden y estabilidad. Esta cultura del miedo

se reforzó mediante el uso del término «terrucos» que se volvió de uso común para denominar a integrantes de grupos armados o sospechosos de serlo, pero también para referirse a líderes de partidos políticos de izquierda, líderes de ONG de derechos humanos, mujeres que buscaban información sobre sus familiares desaparecidos, entre otros (Aguirre, 2011). Al mismo tiempo, el régimen advertía de un «resurgimiento» de la violencia terrorista como una forma de recordar a la población que las medidas de «mano dura» aún eran necesarias para no regresar al caos (Burt, 2011).

De esta manera, el Estado recurrió al uso indiscriminado de la fuerza como medio para combatir la subversión en el corto plazo, sin considerar el costo en vidas humanas. El IF de la CVR recogió amplia evidencia de prácticas generalizadas y, en ocasiones, sistemáticas violaciones de derechos humanos cometidas por miembros de las fuerzas del orden que tenían el deber de utilizar apropiadamente las armas en defensa de la seguridad e integridad nacional. El Estado desatendió las denuncias de las víctimas y familiares y, en muchos casos, garantizó la impunidad de los responsables, recurriendo a la narrativa de un enemigo interno que justificaba su eliminación. La percepción de que estas medidas solucionaron el conflicto dejó una secuela en el Estado sobre la base de que la violencia arbitraria y autoritaria era efectiva.

## **Los legados de la violencia: respuesta autoritaria frente a las protestas de diciembre de 2022 y febrero de 2023**

Luego de veinte años de culminado el CAI, la continuidad autoritaria desde el Estado ante escenarios de conflictividad se ha podido visibilizar con mayor nitidez durante la crisis, generada a partir del intento de golpe de Estado del entonces presidente Pedro Castillo, el 7 de diciembre del año 2022. En el marco de un proceso de vacancia y suspensión, que estaba llevando a cabo en simultáneo el Congreso de la República en contra del mandatario, Castillo anuncia, entre otras acciones, la disolución (inconstitucional) del Parlamento y la intervención del gobierno en otras instituciones como el Poder Judicial, el Ministerio Público y el Tribunal Constitucional.<sup>10</sup> Este acto acelera la decisión del Congreso, que decide vacarlo y asume la entonces vicepresidenta Dina Boluarte.<sup>11</sup> De forma paralela a la toma de mando, el expresidente es arrestado por su propio personal de seguridad y detenido por los presuntos delitos de rebelión y conspiración.

Este nuevo escenario político generó rechazo en algunos sectores que, desde ese día, protestaron para exigir el cierre del Congreso, el adelanto de elecciones y, en

---

10. Recuperado de: *Mensaje a la Nación del presidente Pedro Castillo* [07 de diciembre de 2022] <https://www.youtube.com/watch?v=lfG8PiImmsM>

11. Según la legislación peruana, si el presidente de la república es vacado, quien asume la presidencia es la persona elegida como vicepresidente.

menor medida, la liberación de Pedro Castillo. Durante el mes de diciembre, las manifestaciones se concentraron principalmente en las regiones del centro y sur del país, tales como Apurímac, Arequipa, Ayacucho, Cusco y Puno, en las que Pedro Castillo recibió mayor apoyo electoral durante las últimas elecciones presidenciales, proceso electoral marcado por una aguda polarización (Barrenechea y Encinas, 2022). Desde el Estado, la respuesta de las fuerzas del orden para controlar las movilizaciones se ha visto caracterizada por un uso excesivo y desproporcional de la fuerza, al igual que la publicación de normas que permitieron mayor margen de acción y control para la policía y las Fuerzas Armadas sobre la ciudadanía. Así, desde el inicio del gobierno de Dina Boluarte, hasta finales del mes de febrero del 2023, el conflicto entre los manifestantes y las fuerzas del Estado han tenido como consecuencia sesenta fallecidos y más de mil trescientos heridos en menos de tres meses (Defensoría del Pueblo, 2023a).

Diversos reportes de organizaciones y equipos de investigación periodística han registrado el uso desmedido de armas de fuego en enfrentamientos, detenciones irregulares y agresiones por parte de la policía y FFAA, tanto a manifestantes como a personas que no participaban en las protestas. Es importante enfatizar que la gran mayoría de las personas afectadas por los enfrentamientos se concentran fuera de Lima, particularmente en regiones andinas del centro y sur del país. Asimismo, con la intensificación de las manifestaciones y eventos de violencia en la segunda semana de diciembre, el Ejecutivo recurrió al uso de normativa para fortalecer el rango de acción de las fuerzas del orden. Esto inició el 12 de diciembre, luego del registro de los primeros cinco fallecidos por la represión en las regiones de Arequipa y Apurímac (entre ellos, dos menores de edad), cuando se decretó estado de emergencia en varias zonas del país, suspendiendo derechos constitucionales, y encargando a las FFAA (con el apoyo de la Policía Nacional) el control interno de dichos territorios.

A partir de esa fecha, se publicaron más decretos de estado de emergencia e, incluso, de inmovilización social obligatoria en varias zonas del país con el objetivo de controlar y disminuir el conflicto. No obstante, los resultados han tenido efectos contrarios, ya que se produjo un mayor escalamiento de los niveles de violencia ya registrados —principalmente, por parte de la Policía y FFAA—, y con ello, el incremento preocupante de fallecidos y heridos, lo cual generó mayor tensión social entre los manifestantes y ciudadanos, especialmente de las regiones donde se concentraron más enfrentamientos. Durante los casi tres meses de movilizaciones, la postura del gobierno no cambió a pesar del reconocimiento de fallecidos y heridos por la represión; por el contrario, declaraciones de funcionarios y autoridades buscaron señalar sin pruebas a diversos actores y grupos como los responsables de las protestas y de las personas que resultaron afectadas.

Tabla 1: Normativa sobre Estados de Emergencia e inmovilización social emitida por el Ejecutivo en el marco del conflicto social desde el 07 de diciembre de 2022.

FECHA	NÚMERO	CONTENIDO
12/12/22	D.S. N° 139-2022-PCM	Decreto Supremo que declara el Estado de Emergencia en las provincias de Abancay, Andahuaylas, Chincheros, Grau, Cotabambas, Antabamba y Aymaraes del departamento de Apurímac.
12/12/22	D.S. N° 140-2022-PCM	Declaran el Estado de Emergencia en distritos de las provincias de Huanta y La Mar del departamento de Ayacucho; de las provincias de Tayacaja y Churcampa del departamento de Huancavelica; de la provincia de La Convención del departamento de Cusco; de las provincias de Satipo, Concepción y Huancayo del departamento de Junín; y, el Centro Poblado de Yuveni en el distrito de Vilcabamba de la provincia de La Convención del departamento de Cusco.
13/12/22	D.S. N° 141-2022-PCM	Decreto Supremo que declara el Estado de Emergencia en la provincia de Ica del departamento de Ica.
13/12/22	D.S. N° 142-2022-PCM	Decreto Supremo que declara el Estado de Emergencia en el departamento de Arequipa.
13/12/22	D.S. N° 143-2022-PCM	Decreto Supremo que declara el Estado de Emergencia a nivel nacional.
15/12/22	D.S. N° 144-2022-PCM.	Decreto Supremo que declara inmovilización social obligatoria por la situación de conflictividad actual.
17/12/22	D.S. N° 146-2022-PCM	Decreto Supremo que declara inmovilización social obligatoria en la provincia de Huamanga del departamento de Ayacucho por la situación de conflictividad actual.
10/01/23	D.S. N° 002-2023-PCM	Decreto Supremo que declara inmovilización social obligatoria en el departamento de Puno por la situación de conflictividad actual.
14/01/23	D.S. N° 009-2023-PCM	Decreto Supremo que declara el Estado de Emergencia en los departamentos de Puno, Cusco, Lima, en la Provincia Constitucional del Callao, en la provincia de Andahuaylas del departamento de Apurímac, en las provincias de Tambopata y Tahuamanu del departamento de Madre de Dios, y en el distrito de Torata, provincia de Mariscal Nieto del departamento de Moquegua, así como en algunas carreteras de la Red Vial Nacional.
19/01/23	D.S. N° 010-2023-PCM	Decreto Supremo que declara el Estado de Emergencia en los departamentos de Amazonas, La Libertad y Tacna.
24/01/23	D.S. N° 013-2023-PCM	Decreto supremo que proroga la inmovilización social obligatoria en el departamento de Puno declarada mediante Decreto Supremo N° 009-2023-PCM.
29/01/23	D.S. N° 016-2023-PCM	Decreto supremo que declara el Estado de Emergencia en la provincia de Padre Abad del Departamento de Ucayali.
09/02/23	D.S. N° 020-2023-PCM	Decreto Supremo que proroga el Estado de Emergencia declarado en los distritos de Puerto Inca, Tournavista, Yuyapichis y Codo del Pozuzo de la provincia de Puerto Inca del departamento de Huánuco, en los distritos de Constitución y Puerto Bermúdez de la provincia de Oxapampa del departamento de Pasco y en el distrito de Sepahua de la provincia de Atalaya del departamento de Ucayali.
13/02/23	D.S. N° 022-2023-PCM	Decreto Supremo que proroga el Estado de Emergencia declarado en el departamento de Lima, en la Provincia Constitucional del Callao, y en algunas carreteras de la Red Vial Nacional.

Luego de los enfrentamientos en la región de Apurímac, entre el 11 y 12 de diciembre, hechos de represión y violencia se han repetido en varias zonas del país. Sin embargo, se destacan tres eventos posteriores que visibilizan el nivel de violencia y represión que han empleado las fuerzas del orden hacia los manifestantes. El primero se dio el 15 de diciembre en la región de Ayacucho, en el que, en el marco de enfrentamiento y hechos de violencia (incluyendo el intento de toma del aeropuerto), diez personas fallecieron a causa de la represión. Además de las denuncias de uso desproporcional de la fuerza policial y militar, posteriormente, se reveló que todos los fallecidos murieron a causa de armas de fuego y algunas de ellas no participaban en las protestas o les dispararon mientras intentaban auxiliar a otras personas (Alarcón y Cruz, 2023; Laura y Prado, 2023; Rivas, 2022).

El segundo evento se dio con el reinicio del paro nacional en los primeros días de enero del 2023. En la región de Puno, el 9 de enero, en el marco del enfrentamiento por la toma del aeropuerto de Juliaca, se registraron 19 personas fallecidas (entre ellas, un policía) en un solo día, la cifra más alta desde el 7 de diciembre y una de las más altas en cuanto a conflictos sociales, luego del retorno a la democracia. Investigaciones posteriores revelaron que en ambos eventos se emplearon armas de fuego clasificadas como parte de armamento de guerra y se realizaron disparos indiscriminados, acciones que contravienen lo establecido por estándares internacionales, leyes, lineamientos y reglamentos que regulan el uso de armas y el accionar de las fuerzas del orden en asuntos de control interno en el Perú (Alarcón y Cruz, 2023; Cárdenas, Montaña y Rivas, 2023).

El tercer evento fue la intervención policial a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) el 21 de enero de 2023. Días previos, varias delegaciones de manifestantes y organizaciones llegaron de distintas regiones a la capital para participar en una movilización que se llevaría a cabo el 19 de enero en el Centro de Lima. En ese contexto, la UNMSM fue tomada el 18 de enero por un grupo de estudiantes con el objetivo de albergar a estas delegaciones durante los días que se iban a quedar en la ciudad. No obstante, un operativo organizado por la Policía se llevó a cabo el día 21, con el objetivo de desalojar a los manifestantes, acciones que estuvieron rodeadas de varias irregularidades y denuncias de abuso policial y discriminación. Si bien no se registraron víctimas mortales, a diferencia de los dos eventos anteriores, hubo una cantidad de personas que resultaron detenidas (193), muchas de las cuales relataron maltratos y afectaciones de sus derechos humanos durante el tiempo que estuvieron en detención (CIDH, 2023; Ojo Público, 2023).

Desde el registro de los primeros fallecidos por las protestas, la postura del gobierno de Dina Boluarte ha buscado, por un lado, establecer a una persona, grupos de personas u organizaciones con determinadas características, como los responsables de las manifestaciones y pérdidas materiales y humanas, así como justificar el nivel de represión que han empleado las fuerzas del orden. En este

contexto, y como en otras ocasiones de tensión social y protesta (Velásquez, 2022), se ha recurrido a la supuesta presencia de grupos subversivos como uno de los enemigos detrás de la inestabilidad social y política (Vásquez, 2013; Saldaña y Portocarrero, 2017).

Por ejemplo, luego de los enfrentamientos en Apurímac, el 12 de diciembre, el Primer Ministro, Pedro Angulo, denunció la presencia de enemigos internos y un supuesto financiamiento desde el Estado (durante el gobierno de Castillo) hacia azuzadores.<sup>12</sup> En esa línea, el jefe de la Dirección contra el Terrorismo (DIRCOTE), una unidad de la Policía Nacional del Perú, Oscar Arriola, también señalaba la supuesta presencia y actividad incesante del MOVADef<sup>13</sup> en las protestas en varias zonas del país, así como también advertía sobre un regreso de la amenaza de organizaciones subversivas como Sendero Luminoso y MRTA.<sup>14</sup>

A pesar del cambio de gabinete, que se dio el 21 de diciembre, la estrategia para disminuir la conflictividad por parte del nuevo gobierno no cambió y se mantuvo el mismo discurso que buscaba señalar a un culpable de las protestas, instrumentalizando el miedo y dejando un clima de incertidumbre sobre sectores sociales, principalmente urbanos, en los que no se dieron los enfrentamientos con las fuerzas del orden. El 9 de enero de 2023, después de conocerse la trágica cifra de 19 fallecidos en la región de Puno, las declaraciones del nuevo primer ministro, Alberto Otárola (quien días antes había asumido como ministro de Defensa), estuvieron orientadas a sindicar a vándalos, grupos violentistas financiados por «economías ilegales e intereses extranjeros» y supuestos operadores políticos del golpe del 7 de diciembre, como los responsables de los enfrentamientos y las muertes ocurridas ese día.<sup>15</sup>

Además de retratar la violencia y represión, estos eventos evidenciaron un discurso creado por el gobierno que se basó en contraponer las demandas del sector movilizado con la necesidad de salvaguardar la seguridad de la mayoría de peruanos y peruanas, caracterizándolos como «enemigos» que impiden el crecimiento y progreso del país. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ha observado que las autoridades reproducían discursos estigmatizantes que asociaban a las personas campesinas e indígenas que protestaron con actos de terrorismo, utilizando palabras como «terroristas», «terrucos», «senderistas»

---

12. Entrevista que brindó Pedro Angulo a Panamericana Televisión el 12 de diciembre de 2022.

13. El Movimiento por la Amnistía y Derechos Fundamentales (MOVADef) es una organización que desde la década pasada busca reivindicar la ideología de Sendero Luminoso y transmitirla a las nuevas generaciones. Aunque no ha sido reconocida por el Estado peruano como organización política, mantiene activa su presencia a través de medios digitales y acciones públicas.

14. Entrevista que brindó Oscar Arriola al canal RPP Noticias el día 12 de diciembre de 2022.

15. Ver *Pronunciamento del Gobierno - 9/01/2023* [09 de enero de 2023] <https://www.youtube.com/watch?v=rsoENAtXFJU>

o «indios», lo que creó un ambiente de tolerancia con la violencia institucional dirigida hacia las comunidades campesinas e indígenas (CIDH, 2023).

Todo lo anterior se refleja en el discurso empleado por el premier para solicitar el voto de confianza al Congreso, al día siguiente de los hechos de violencia en Puno: «[...] porque unos pocos no van a colocar contra la pared a la gran mayoría nacional y, menos, valiéndose de métodos violentistas. Tengan la seguridad de que aplicaremos toda la fuerza de la ley para evitarlo. Este gobierno no va a ceder al chantaje de la violencia». (PCM, 2023, p. 6). De la misma manera, en una conferencia de prensa, sobre las protestas en la región de Puno, la presidenta Dina Boluarte expresó que «tenemos que proteger la tranquilidad de los 33 millones de peruanos. Puno no es el Perú».<sup>16</sup>

La criminalización de la protesta, que vino sumada a la justificación del uso desmedido de la fuerza y la represión, también se reflejó en las declaraciones de otros ministros de Estado, y en la campaña de sensibilización que el gobierno emprendió con el objetivo de cambiar la imagen de las fuerzas del orden hacia la población. Por ejemplo, el ministro del Interior, Vicente Romero, mencionó que durante la intervención policial de San Marcos se encontraron «huaracas, hondas y piedras, que los utilizaban para las protestas», intentando fortalecer la narrativa sobre la organización y responsabilidad de grupos violentistas. En esa misma línea, la presidenta Boluarte, durante una entrevista a un periódico local, señaló la supuesta presencia de fuerzas paramilitares que estarían generando actos violentos y supuestos dirigentes que serían «expresidarios acusados de pertenecer a SL quienes estarían liderando estas movilizaciones».<sup>17</sup>

La estigmatización por factores étnico-raciales hacia los sectores movilizados y el silenciamiento hacia las críticas sobre el accionar del gobierno, no solo se vio reflejado en las declaraciones de autoridades, sino que derivaron en posturas y cambios institucionales. Por ejemplo, ante las denuncias por el uso de gases lacrimógenos en una manifestación de mujeres aymaras que estaban con sus menores hijos en el centro de Lima el 2 de marzo, el Ministro de Educación, Oscar Becerra, declaró ante diversos medios de comunicación que era un «atentado contra los derechos humanos de los niños llevarlos a una manifestación», comparando a estas mujeres con animales. En esa línea, el 4 de marzo, el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables emitió un pronunciamiento en el que hacía un llamado a no poner en riesgo la integridad de las niñas, niños y adolescentes. Sin embargo, no se cuestionó el rol de las fuerzas policiales y las medidas que debe adoptar en el marco del derecho a la protesta y tomando en cuenta la presencia de poblaciones

---

16. Declaraciones realizadas por Dina Boluarte en la rueda de prensa a la Asociación de Prensa Extranjera en Perú (APEP) el día 24 de enero de 2023.

17. Entrevista a Dina Boluarte al Diario Trome realizada el 29 de enero de 2023.

vulnerables. Una postura similar ya había mostrado el ministro Becerra, cuando el Ministerio de Educación redujo el número de miembros y modificó la estructura del Consejo Nacional de Educación (CNE),<sup>18</sup> luego de que este organismo cuestionara la intervención policial en la UNMSM<sup>19</sup> a finales del mes de enero.

Hasta finales del mes de marzo de 2023, ninguna de las versiones brindadas por las autoridades del gobierno, acerca de la presencia y responsabilidad de grupo violentos, subversivos o de intereses extranjeros, han podido ser verificadas<sup>20</sup>. Por el contrario, surgen más investigaciones y reportes que demuestran, con evidencia, la fuerza indiscriminada y el uso de armas de fuego que utilizó la policía y el ejército hacia los manifestantes entre diciembre y enero en las regiones del sur del Perú (McDonald y Tiefenthäler, 2023; CIDH, 2023).

## Conclusiones

A lo largo del texto, se ha podido evidenciar cómo el Estado mantiene un conjunto de prácticas teñidas por el autoritarismo que caracterizan la respuesta estatal en momentos de conflicto político. Todo ello se avizora con mayor claridad en el escenario de incertidumbre generado a raíz del intento fallido de golpe de Estado de Pedro Castillo y la posterior instauración del gobierno de Dina Boluarte. Las fuerzas del orden han respondido a las protestas, en varias oportunidades, de manera desmedida y arbitraria, priorizando la fuerza y la recuperación del orden en contraposición a los mecanismos de diálogo y protección de la ciudadanía, como señalan los dispositivos oficiales sobre el uso de la fuerza. Más aún, de forma paralela, esta respuesta estatal también se compone por el desarrollo de un discurso político que, antes que reconocer los excesos cometidos, busca configurar un «otro» o un «enemigo» con el que se justifica el grado de violencia empleado por las fuerzas del orden, pasando por alto, en muchos casos, normativa y protocolos que regulan el accionar de la policía y fuerzas armadas. Esto no es nuevo, una referencia similar fue utilizada durante el CAI.

El objetivo de este trabajo ha sido mostrar cómo esta respuesta autoritaria se encuentra moldeada por la experiencia vivida durante el periodo de violencia política. Si bien no se busca equiparar eventos que se manifiestan en condiciones y circunstancias político-sociales distintas, es importante enfatizar la continuidad

---

18. Revisar Decreto Supremo N° 02-2023 MINEDU

19. Revisar comunicado del Consejo Nacional de Educación (CNE) <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/4061694/Comunicado%20CNE%20%7C%20Reiteramos%20invocaci%C3%B3n%20al%20di%C3%A1logo%20por%20la%20vida%20y%20por%20la%20paz.pdf?v=1674517237>

20. El 2 de febrero de 2023, la ministra de Relaciones Exteriores, Ana Cecilia Gervasi, declaró ante el *New York Times* que el gobierno no tiene ninguna evidencia de que las protestas estuvieran siendo impulsadas por grupos delincuenciales. <https://www.nytimes.com/es/2023/02/02/espanol/peru-protestas-gervasi.html>

de prácticas y patrones que sostienen la respuesta estatal autoritaria, las cuales se han ido adaptando a los escenarios de conflicto en el Perú. Una de las más notorias ha sido la concentración del uso desproporcionado de fuerza letal hacia sectores rurales, específicamente, en regiones andinas del sur del país. Desde diciembre de 2022, a su vez, se resalta el uso indiscriminado de medios de fuerza letal que, en base a los reportes de investigación, sugiere que el objetivo de la respuesta estatal iba mucho más allá que el de disuadir las manifestaciones, siendo resultado de ello las altas cifras de heridos y fallecidos.

Otra práctica identificada ha sido la instrumentalización del miedo y la incertidumbre que se vivió en el CAI como recursos «válidos» para justificar el accionar del Estado en la actualidad, lo cual viene acompañado de la caracterización de los sectores movilizados como «enemigos» del Estado y la mayor parte de la ciudadanía, recurriendo a supuestos vínculos con organizaciones subversivas que fueron responsables de violaciones de derechos humanos durante el periodo de violencia. En este escenario, cuando se busca oponer a cierto sector movilizado frente al Estado, no solo se invalida desde el inicio sus demandas e intereses como ciudadanos y sujetos políticos, sino que, a partir de ello, se intenta legitimar el uso desproporcionado de la violencia hacia este grupo, responsabilizándolos de las consecuencias sociales y políticas y, al mismo tiempo, sancionar posturas institucionales que critiquen el accionar de las fuerzas del orden y del gobierno de turno.

Más allá de la relación planteada, entre la respuesta autoritaria actual y el periodo de violencia, este artículo también buscó brindar algunas luces sobre la complementariedad de dos procesos políticos truncos. Como fue señalado al inicio del documento, en los años 2000, el país atraviesa una transición dual hacia la paz y hacia la democracia. En ese sentido, y a pesar del consenso inicial en torno a la necesidad de esclarecer los hechos de violencia y generar un ambiente ciudadano de paz, a veinte años de la entrega del IF de la CVR, las recomendaciones detalladas por la comisión, orientadas a instaurar la presencia democrática del Estado en el territorio y reconfigurar la interacción entre este último y la ciudadanía, han tenido un alcance muy limitado y fueron acogidas por un sector muy reducido.

Como consecuencia, en el intermedio entre la respuesta estatal actual y el periodo de violencia, se encuentra el fracaso estatal en la construcción de una institucionalidad policial y militar que vele por la seguridad y el orden en el marco del respeto irrestricto de los derechos humanos. Este fracaso, al menos en parte, tiene raíces en la ausencia de un consenso político y social sobre las principales conclusiones y recomendaciones esbozadas por la CVR en su IF.

A modo de cierre, como consecuencia más evidente, la respuesta estatal aquí descrita tiene impactos claros en el ejercicio de los derechos humanos. Sin

embargo, en un nivel de análisis más político, esta se encuentra directamente relacionada al estancamiento de la democracia peruana, en la medida en que colisiona con uno de sus elementos constitutivos básicos. Entendida esta como una apuesta institucionalizada, caracterizada por la existencia de ciudadanos-agentes que se juzgan como suficientemente racionales entre sí para tener consecuencias importantes en la comunidad política que conforman (O'Donnell, 2000), este tipo de interacción con el Estado manifiesta, en la práctica, que una parte importante de la ciudadanía no es concebida como un sujeto político con capacidad de agencia y cuyas demandas deberían ser reconocidas y consideradas. El desarrollo de las protestas iniciadas en diciembre de 2022 abre la discusión sobre qué tipo de vínculo ha ido construyendo el Estado con las y los ciudadanos, luego de terminado el CAI, especialmente con quienes resultaron más afectados por la violencia.

## **Agradecimientos**

Este artículo se llevó a cabo con el apoyo y soporte del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP). Quisiéramos agradecer a Félix Reátegui por la lectura y los comentarios a diferentes versiones del documento, así como a Luis Valverde por el apoyo en la búsqueda de bibliografía. Agradecidos por el apoyo y soporte, las ideas vertidas sobre este artículo son de nuestra exclusiva responsabilidad.

## Referencias

- Aguirre, C. (2011). Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. *Histórica*, 35(1), 103-139. <https://doi.org/10.18800/historica.201101.003>
- Alarcón, L., & Cruz, E. (29 de enero de 2023). Las armas de guerra detrás de las muertes en la convulsión social en Perú. *Ojo Público*. Recuperado de <https://ojo-publico.com/4248/las-armas-guerra-detras-las-muertes-las-protestas-peru>
- Barrantes, R., & Peña, J. (2007). Conflictos sociales y derechos humanos: el uso de la fuerza pública durante disturbios internos en el Perú. En Reátegui, F (Coordinador.), *Conflictos sociales y respuestas del Estado: del orden interno a la protección de derechos* (pp. 12-36). Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barrenechea, R., & Encinas, D. (2022). Perú 2021: Democracia por defecto. *Revista De Ciencia Política*, 42(2). <https://doi.org/10.4067/s0718-090x2022005000115>
- Barrenechea, R., & Vergara, A. (2023). Peru: The Danger of Powerless Democracy. *Journal of Democracy*, 34(2), 77–89. <https://doi.org/10.1353/jod.2023.0015>
- Basombrío, C., Rospigliosi, F., & Valdés, R. (2016). *Conflictos sociales en el Perú 2008-2015. Un análisis a profundidad a partir de la evidencia empírica*. Capital Humano y Social. Recuperado de <http://chs-peru.com/pdf/VF-CONFLICTOS-SOCIALES-LIBRO.pdf>
- Bayley, D. (Octubre, 1993). *What's in a Uniform? A Comparative View of Police-Military Relations in Latin America*. Ponencia preparada para la Conferencia sobre Relaciones Cívico-Militares en América Latina financiada por la Universidad Internacional de Florida.
- Boese, V., Alizada, N., Lundstedt, M., Morrison, K., Natsika, N., Sato, Y., ... Lindberg, S. (2022). *Autocratization Changing Nature? Democracy Report 2022*. Varieties of Democracy Institute (V-Dem). [https://v-dem.net/media/publications/dr\\_2022.pdf](https://v-dem.net/media/publications/dr_2022.pdf)
- Burt, J. (2011). *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Cárdenas A., Montaña, F., Rivas A. (24 de febrero de 2023). Los cuadernos de las armas: contradicciones y omisiones en reportes de la policía y el Ejército. *Ojo Público*. Recuperado de <https://ojo-publico.com/4317/vacios-y-contradicciones-reportes-uso-armas-pnp-y-ejercito>
- Carrión, J. F., Zárate, P., & Rodríguez, M. (2022). *Cultura política de la democracia en Perú y en las Américas 2021: Tomándole el pulso a la democracia*. USAID, Vanderbilt University, LAPOP & IEP.
- Carrión, J. F., Zárate, P., Boidi, F., & Zechmeister, E. J. (2020). *Cultura democrática en Perú y las Américas, 2018/19: Tomándole el pulso a la democracia*. USAID, Vanderbilt University, LAPOP & IEP.

Carrión, J. F., Zárate, P., Boidi, F., & Zechmeister, E. J. (2018). *Cultura política de la democracia en Perú y en las Américas, 2016/17: un estudio comparado sobre democracia y gobernabilidad*. Instituto de Estudios Peruanos.

Carrión, J. F., Zárate, P., & Seligson, M. (2012). *Cultura política de la democracia en Perú, 2012: hacia la igualdad de oportunidades*. Instituto de Estudios Peruanos.

Carrión, J. F., Zárate, P., & Seligson, M. (2010). *Cultura política de la democracia en Perú, 2010: consolidación democrática en tiempos difíciles*. Instituto de Estudios Peruanos.

Carrión, J. F., Zárate, P., & Seligson, M. (2008). *Cultura política de la democracia en Perú, 2008: el impacto de la gobernabilidad*. Instituto de Estudios Peruanos.

Carrión, J. F., Zárate, P., & Seligson, M. (2006). *Cultura política de la democracia en Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003). *Informe Final. Tomo IX: cuarta parte. Recomendaciones de la CVR*. Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2023). *Situación de Derechos Humanos en Perú en el contexto de las protestas sociales*. Recuperado de: <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/2023/Informe-SituacionDDHH-Peru.pdf>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (27 de enero de 2023). *Comunicado de Prensa. Perú: CIDH y RELE condenan desalojos violentos y detenciones masivas en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Recuperado de <https://www.oas.org/pt/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2023/010.asp>

Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) (18 de agosto de 2022). *Comunicado de Prensa. Principios del uso de la fuerza: proteger la vida e integridad*. Recuperado de <https://www.icrc.org/es/document/principios-del-uso-de-la-fuerza-protoger-la-vida-e-integridad-1>

Congreso de la República del Perú. (s.f.) *Principios Básicos sobre el Empleo de la Fuerza y de Armas de Fuego por los Funcionarios Encargados de Hacer Cumplir la Ley*. Recuperado de [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4\\_uibd.nsf/D5C746F06FF5C2C105257AED00062AD0/\\$FILE/ONU.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/D5C746F06FF5C2C105257AED00062AD0/$FILE/ONU.pdf)

Costa, G., & Neild, R. (2007). La reforma policial en Perú. *Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, (2), 112-126. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/1436/1/06.%20Investigaci%C3%B3n.%20La%20reforma%20policial%20en%20Per%C3%BA.%20Gino%20Costa%20y%20Rachel%20Neild.pdf>

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007). *Caso Zambrano Vélez y otros Vs. Ecuador. Sentencia de 4 de julio de 2007*. Recuperado de [https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_166\\_esp1.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_166_esp1.pdf)

Dargent, E. (2009). *Demócratas Precarios: Élités e Inestabilidad Democrática en el Perú y América Latina*. Instituto de Estudios Peruanos.

Dargent, E., Feldmann, A. E., & Luna, J. P. (2017). Greater state capacity, lesser stateness: Lessons from the Peruvian commodity boom. *Politics & Society*, 45(1), 3-34.

Dargent, E., & Rousseau, S. (2022). Choque de poderes y degradación institucional: cambio de sistema sin cambio de reglas en el Perú (2016-2022). *Política y Gobierno*, 29(2), 1-28. <http://hdl.handle.net/11651/5375>

Defensoría del Pueblo (2023a). *Crisis política y protesta social. Reporte diario. 27 de febrero de 2023. Hora de actualización: 17:00 horas*. Recuperado de [https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2023/02/ReporteDiario2722023\\_17horas.pdf](https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2023/02/ReporteDiario2722023_17horas.pdf)

Defensoría del Pueblo (2023b). Crisis política y protesta social: Balance defensorial tras tres meses de iniciado el conflicto. <https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2023/03/Informe-Defensorial-n.%C2%B0-190-Crisis-poli%CC%81tica-y-protesta-social.pdf>

DESCO - Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (1989). *Violencia política en el Perú (1980-1988)*. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Economist Intelligence Unit. (2023). *Democracy Index 2022: Frontline democracy and the battle for Ukraine*. The Economist Intelligence Unit Ltd. Recuperado de <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2022/>

Fowks, J. (29 de septiembre de 2015). Perú decreta el estado de emergencia por un conflicto minero. *El País*. Recuperado de [https://elpais.com/internacional/2015/09/29/actualidad/1443490267\\_288762.htm](https://elpais.com/internacional/2015/09/29/actualidad/1443490267_288762.htm)

Freedom House. (2021). *Freedom in the world 2021: Peru*. Freedom House. Recuperado de <https://freedomhouse.org/country/peru/freedom-world/2022>

Freedom House. (2023). *Freedom in the world 2023: Peru*. Freedom House. Recuperado de: <https://freedomhouse.org/country/peru/freedom-world/2023>

García-Godos, J., & Reátegui, F. (2016). Peru: Beyond paradigmatic cases. En *Transitional Justice in Latin America* (pp. 253-277). Routledge.

González, Y. (2020). *Authoritarian Police in Democracy: Contested Security in Latin America*. Cambridge University Press. <http://doi.org/10.1017/9781108907330>

Gurmendi, A. (2019). *Conflicto armado en el Perú: La época del terrorismo bajo el derecho internacional*. Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.

IEP (2023). *IEP Informe de Opinión-Febrero 2023 (Informe completo). Encuesta telefónica a celulares a nivel nacional*. Recuperado de: <https://iep.org.pe/noticias/iep-informe-de-opinion-febrero-2023/>

IEP (2022). *EP Informe de Opinión – Diciembre 2022 (Informe completo). Encuesta telefónica a celulares a nivel nacional*. Recuperado de: <https://iep.org.pe/noticias/iep-informe-de-opinion-diciembre-2022/>

Ilizarbe, C. (2022). *La democracia y la calle: Protestas y contrahegemonía en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

IPSOS (2023). *Estudio de opinión para América Televisión Perú, 10 de febrero de 2023*. Recuperado de: <https://www.ipsos.com/es-pe/opinion-data-febrero-2023>

IPSOS (2022). *Encuesta América TV / Ipsos Diciembre 2022 (primera entrega)*. Recuperado de <https://www.ipsos.com/es-pe/encuesta-america-tv-ipsos-diciembre-2022-primera-entrega>

Kurtz, M. J. (2009). The Social Foundations of Institutional Order: Reconsidering War and the «Resource Curse» in Third World State Building. *Politics & Society*, 37(4), 479–520. <https://doi.org/10.1177/0032329209349223>

Laura, R. & Prado, C. (12 de febrero de 2023). Radiografía de homicidios. *IDL Reporteros*. Recuperado de <https://www.idl-reporteros.pe/radiografia-de-homicidios/>

Levitsky, S., y Zavaleta, M. (2016). Why No Party-Building in Peru? En S. Levitsky, J. Loxton, B. Van Dyck, y J. Domínguez (Eds.). *Challenges of Party-Building in Latin America*. (pp. 412-439). Cambridge University Press.

Lindt, A. (2023). The Dark Side of judicialization: Criminalizing mining protests in Peru. *Latin American Research Review*, 1–15. doi:10.1017/lar.2023.4

Macher, S. (2007). *Recomendaciones vs Realidades: Avances y Desafíos en el Post-CVR Perú*. Instituto de Defensa Legal.

Macher, S. (2016). *¿Hemos avanzado? A 10 años de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Instituto de Estudios Peruanos.

Mainwaring, S., & Pérez-Liñán, A. (2023). Why Latin America's Democracies Are Stuck. *Journal of Democracy*, 34(1), 156–170. <https://doi.org/10.1353/jod.2023.0010>

Mainwaring, S., & Scully, T. (1995). Introduction: Party Systems in Latin America. En S. Mainwaring, & T. Scully, *Building Democratic Institutions: Party Systems in Latin America*. Stanford University Press.

Másquez, A., & Purizaga, L. (2021). Un diagnóstico de la protesta social en el Perú del Bicentenario: desde su criminalización hasta el reconocimiento como derecho fundamental. En *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano 2021* (pp. 181-209). Konrad Adenauer Stiftung.

Mazucca, S., & Munck, G. (2021). *A Middle-Quality Institutional Trap: Democracy and State Capacity in Latin America (Elements in Politics and Society in Latin America)*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108878449>

McDonald, B. & Tiefenthaler, A. (16 de marzo de 2023). La policía y el ejército de Perú usaron fuerza excesiva contra manifestantes. *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/es/2023/03/16/espanol/peru-policia-ejercito-protestas-armas.html?smid=url-share>

Meléndez, C., & León, C. (2010). Perú 2009: Los legados del autoritarismo. *Revista De Ciencia Política*, 30(2), 451–477. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2010000200015>

O'Donnell, G. (2000). Teoría democrática y política comparada. *Desarrollo Económico*, 39(156), 519–570. <https://doi.org/10.2307/3455832>

Ojo Público (2023). *Abuso policial: con tanqueta intervienen San Marcos y detienen a 193 personas*. Recuperado el 22 de febrero de 2023, de <https://ojo-publico.com/4230/abuso-policial-tanqueta-ingresan-y-detienen-san-marcos>

Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) (2023). *Política General de Gobierno 2023-2024. Presentación del Presidente del Consejo de Ministros Dr. LUIS ALBERTO OTÁROLA PEÑARANDA ante el Congreso de la República. 10 de enero de 2023*. <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/4035316/DISCURSO%20DE%20INVESTIDURA%20PREMIER%20ALBERTO%20OT%C3%81ROLA.pdf.pdf?v=1673407556>

Quesada, D., & Tafur, A. (2020). El estado de emergencia en el Perú democrático posconflicto: Un estudio preliminar de las normas de emergencia. *Anuario De Derechos Humanos*, 16(2), 205–234. <https://doi.org/10.5354/0718-2279.2020.57432>

Reátegui, F., & Uchuypoma, D. (2022). Peru's Truth and Reconciliation Commission: Recommending a Piecemeal Approach to Transitional Justice. En *Latin American Experiences with Truth Commission Recommendations: Beyond Words Vol. II* (pp. 277-314). Intersetia. <https://doi.org/10.1017/9781839702723.009>

Rivas, A. (24 de diciembre de 2022). El violento retorno del duelo en Ayacucho: las heridas se reabren en las víctimas del terrorismo. *Ojo Público*. Recuperado de <https://ojo-publico.com/4099/el-violento-retorno-del-duelo-las-heridas-se-reabren-ayacucho#:~:text=En%20total%2010%20personas%20fallecieron,la%20represi%C3%B3n%20de%20ese%20d%C3%ADa>

Saldaña, J., & Portocarrero, J. (2017). La violencia de las leyes: el uso de la fuerza y la criminalización de protestas socioambientales en el Perú. *Derecho PUCP*, (79), 311-352. <https://doi.org/10.18800/derechopucp.201702.013>

Sanborn, C. A. (1991). *The democratic left and the persistence of populism in Peru: 1975-1990*. Cambridge: Harvard University Press.

Schubiger, L. I., & Sulmont, D. (2019). Civil Wars and Their Consequences: The Peruvian Armed Conflict in Comparative Perspective. En Soifer, H., & Vergara, A (Eds), *Politics after violence: Legacies of the shining path conflict in Peru* (pp. 51-78). University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/317310-004>.

Soifer, H., & Vergara, A. (Eds.). (2019). *Politics After Violence: Legacies of the Shining Path Conflict in Peru*. University of Texas Press.

Tanaka, M. (1998). *Los espejismos de la democracia: el colapso del sistema de partidos en el Perú, 1980-1995, en perspectiva comparada*. Instituto de Estudios Peruanos.

Tapia (1997). *Las fuerzas armadas y Sendero Luminoso: dos estrategias y un final*. Instituto de Estudios Peruanos.

Vásquez, M. (2013). *La criminalización de la Protesta Social en el Perú Un análisis a la luz del Caso Conga en Cajamarca*. Cajamarca: Recuperado de <https://esf-cat.org/wp->

content/uploads/2017/06/Criminalizaci%C3%B3n-de-la-protesta-en-Per%C3%BA-Mirtha-V%C3%A1squez.pdf

Velásquez, F. (2022). De las batallas por la memoria a la marca del conflicto: «terruqueo», estigmatización y violencia en el Perú reciente. *Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos*, 20(80). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496470836005>

Wright, C. (2015). *Emergency politics in the third wave of democracy: A study of regimes of exception in Bolivia, Ecuador, and Peru*. Lewington Books

Wright, C &, Mendoza, J (2017). Reflejos del pasado e influencias del presente. La construcción de los marcos identitarios en los movimientos sociales #YoSoy132, 15M y México 1968. *Anuario Centro De Investigación Y Estudios Políticos*, (7), 145–175. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/ciep/article/view/27728>

Zavaleta, M. (2014). *Coaliciones de independientes: las reglas no escritas de la política electoral*. Instituto de Estudios Peruanos.

# Las implicancias sociopolíticas de *Yuyanapaq*, La muestra fotográfica de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: 20 años después

**Alexandra Hibbett**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
<https://orcid.org/0000-0002-0822-432X>

Recibido: 15-04-23

Aprobado: 26-06-23

doi: 10.46476/ra.v4i1.159

## Resumen

Este artículo ofrece una nueva consideración de las implicancias sociopolíticas de *Yuyanapaq*, la muestra fotográfica organizada por la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú, en su vigésimo aniversario. Tras reconstruir cómo ha sido enmarcada desde su creación por el discurso de la memoria y de la Justicia Transicional, toma distancia de este para explorar su impacto desde otro enfoque: el histórico-materialista. Para esto, parte de la tradición lukacsiana del análisis de la forma estética como algo que puede ofrecernos conciencia histórica, y de las ideas benjaminianas del tiempo histórico y del arte como técnica. Desde esta perspectiva, echa luz sobre dos dimensiones sociopolíticas hasta ahora poco estudiadas de la exposición. Por un lado, discute cómo esta construye una noción no-histórica de tiempo, en cuanto presenta un pasado desconectado del presente, y a la vez asocia los sectores sociales menos favorecidos con ese pasado. Por otro, explora cómo, en cuanto rescate archivístico y repertorio de fotografías, *Yuyanapaq* anima, aún 20 años después, a retrabajar sus imágenes para darles nuevos sentidos históricos.

*Palabras clave:* Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Yuyanapaq*, Memoria, Historia, Política del arte, Perú

## Abstract

This article offers a new consideration of the sociopolitical implications of Yuyanapaq, the photographic exhibition organized by Peru's Truth and Reconciliation Commission, on its twentieth anniversary. After reconstructing how the exhibition has been framed since its creation by the discourse on memory and Transitional Justice, the article distances itself in order to explore its impact from another perspective: the historical-materialist approach. To this end, it draws upon the Lukácsian tradition of analysis of aesthetic form as something that can offer us historical awareness, and upon Walter Benjamin's ideas concerning historical time and art as technique. From this perspective, it sheds light on two hitherto little-studied sociopolitical dimensions of the exhibition. On the one hand, it discusses how the exhibition constructs a non-historical notion of time, insofar as it presents a past disconnected from the present, while associating the less favored sectors of society with that past. On the other, it explores how, as an archival rescue and photographic endeavor, Yuyanapaq encourages, even after 20 years, a reworking of its images in order to give them new historical meanings.

*Keywords: Truth and Reconciliation Commission, Yuyanapaq, memory, history, politics of art, Peru.*

## Resumo

Este artigo oferece uma nova consideração sobre as implicações sociopolíticas de Yuyanapaq, a exposição fotográfica organizada pela Comissão da Verdade e Reconciliação no Peru, em seu vigésimo aniversário. Depois de reconstruir como ela foi enquadrada desde sua criação pelo discurso da memória e da Justiça de Transição, ele se distancia disso para explorar seu impacto a partir de outra abordagem: a histórico-materialista. Para isso, ele parte da tradição lukacsiana da análise da forma estética como algo que pode nos oferecer consciência histórica, e das ideias benjaminianas sobre o tempo histórico e a arte como técnica. A partir dessa perspectiva, ele lança luz sobre duas dimensões sociopolíticas da exposição, até então pouco estudadas. Por um lado, ele discute como a exposição constrói uma noção não histórica de tempo, na medida em que apresenta um passado desconectado do presente e, ao mesmo tempo, associa os setores sociais desfavorecidos a esse passado. Por outro lado, explora como, como um resgate de arquivo e um repertório de fotografias, Yuyanapaq incentiva, mesmo 20 anos depois, a retrabalhar suas imagens para dar-lhes novos significados históricos.

*Palavras-chave: Comissão da Verdade e Reconciliação, Yuyanapaq, Memória, História, Política da arte, Peru.*

La continuidad de *Yuyanapaq*, la muestra fotográfica organizada por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en el Perú (CVR), se ha visto retada a lo largo de sus 20 años, y en la actual coyuntura política, su futuro está lejos de estar garantizado. Es oportuno entonces mapear algunas dimensiones de su compleja relevancia social y política actual. Para esto, abordaré *Yuyanapaq* desde una perspectiva que difiere del marco de la Justicia Transicional y de los Estudios de la Memoria, que informó su creación (Chappell y Mohanna, 2006; ver también los textos de presentación de su catálogo (Comisión, 2003b)) y que ha sido el predominante en la literatura crítica acerca de la muestra hasta ahora (por ejemplo, Portugal, 2015; Degregori, 2015; Sastre Díaz, 2016; Saona, 2009 y 2014). Esta literatura ha explicado la exposición como un dispositivo clave para la creación de una memoria nacional democrática y pro-derechos humanos del conflicto armado interno peruano (1980-2000). Además, se le menciona, en discusiones académicas de la Justicia Transicional a nivel internacional, como un ejemplo de lo que pueden hacer las iniciativas culturales como reparaciones simbólicas (por ejemplo, De Grieff, 2014; Simic, 2017).

Veinte años después del trabajo de la CVR, conviene seguir estudiando las implicancias sociopolíticas de la exposición desde enfoques diferentes al de la Justicia Transicional y los Estudios de la Memoria. Es entendible que nos hayamos aproximado a ella desde ahí, dado que fue creada pensando en objetivos trazados dentro de ese mismo marco (crear memoria, dignificar a las víctimas, etc.); pero otras dimensiones de su significación e impacto pueden ser visibilizadas desde otras miradas. Aquí, examinaré algunas de ellas desde el análisis de su dimensión formal y técnica, entendiendo forma y técnica —más que el «contenido»— como lo que encarna, representa y construye de determinada manera la relación entre el receptor y la *historia*. Es decir, coloco al centro no la memoria sino la historia como el concepto que me ayuda a pensar de qué manera la producción cultural configura nuestra relación con el pasado (como sugería Peter Osborne, [2010]). Es decir, en lo que sigue examinaré la política de la exposición desde una perspectiva histórico-materialista que sigue la tradición de Walter Benjamin (2007 [1934], 2008 [1940]) y Georg Lukács (1966 [1934], 1969 [1954]), posteriormente desarrollado por Frederic Jameson (2016) y, en el medio local, por estudiosos como Roberto Miró Quesada (2022 [1981]) y Mijail Mitrovic (2019a; 2019b).

Esta aproximación difiere de maneras importantes de la de los Estudios de la Memoria. Al abordar una producción simbólica, este último campo se pregunta, por ejemplo, cómo esta media aporta a, encarna o construye la memoria sobre el pasado del grupo. Entiende la memoria en cuanto consciencia colectiva simbólica y cultural, así como sensación afectiva compartida, especialmente respecto a aquellos episodios particularmente significativos para la identidad presente de ese grupo. Enfatiza que la memoria colectiva no depende tanto de la realidad objetiva del

pasado como del presente, pues la manera en que se recuerda responde a intereses y presiones sociopolíticas. Enfatiza también que la memoria no es una ni fija, y que es clave para una democracia que una pluralidad de memorias, correspondientes a distintas identidades colectivas dentro del grupo social, puedan dialogar y tolerarse. Algunas maneras de recordar el pasado son en la práctica más éticas, democráticas y constructivas en comparación a otras que, en un extremo, avalan la impunidad, reprimen las voces de los sectores vulnerables y niegan la realidad de sus sufrimientos. Pero, si se logra un diálogo tolerante, se pueden sanar las heridas del pasado y canalizar las tensiones sociales por vías democráticas en lugar de que estallen en violencia.

En cambio, el enfoque histórico-materialista, que asumo aquí, se pregunta cómo una producción cultural ubica a sus receptores respecto a la historia como la realidad social multifacética y dinámica en la que vivimos, que involucra tanto el pasado como el presente y el futuro, y tanto lo subjetivo como lo objetivo. El concepto de historia nos anima a pensar, dentro de una perspectiva temporal abarcadora, en la intrincada relación entre procesos de consciencia y afecto colectivos, y otros materiales y concretos. En este sentido, la historia refiere a un concepto de la realidad como a la vez material y socialmente construida, compleja y cambiante, donde se interrelacionan de maneras diversas e inestables el pasado y el presente, lo individual y lo social, el caso particular y la ley general, lo subjetivo y lo objetivo, lo material (incluyendo lo económico) y lo simbólico o cultural. Es, en otras palabras, lo que Lukács llamaba «la totalidad», esa unidad compleja que es difícil de cernir en su unidad dada su apariencia fragmentada, pero cuyo discernimiento nos permite entender mejor el devenir de la realidad humana e intervenir en ella.

Desde este concepto de historia, al abordar una producción cultural, un enfoque lukacsiano contempla su *forma* como lo que puede fortalecer la conciencia histórica de sus receptores al encarnar, representar y captar de determinada manera la totalidad. De manera similar, la noción benjaminiana de *técnica* (2007 [1934]) se pregunta cómo una obra funciona para producir un efecto determinado en sus receptores, a partir de situarse de cierta manera dentro de los modos de producción (simbólicas y económicas) de su contexto. La forma o la técnica de la producción cultural es un efecto y una plasmación de las características y tensiones históricas (incluyendo materiales) de una época. La confianza última de tal enfoque teórico es que un sujeto consciente de la historicidad es menos vulnerable a la manipulación de la ideología y más capaz de actuar a favor de un futuro histórico que supere la desigualdad.

Busco entonces explorar el impacto sociopolítico de *Yuyanapaq* en términos de cómo y en qué medida ubica a sus receptores en relación con la historia. Partiré de reseñar su vida institucional y esbozar su situación actual, para dar cuenta

de su proceso de producción, sus determinaciones contextuales y los intereses sociopolíticos a los que es relevante. Luego, principalmente, a partir de examinar una fotografía representativa, indagaré en el impacto de la *forma* de *Yuyanapaq* como exposición: el mismo hecho de ser una exposición y, específicamente, una de fotografías; la selección de estas; su acompañamiento textual; y su curaduría. Así, podré analizar cómo configura el tiempo histórico y las relaciones sociales en las que viven sus receptores. Finalmente, exploraré el impacto de otra dimensión formal de *Yuyanapaq*, más allá de su existencia como exposición: la de ser un rescate archivístico y un repertorio de recursos visuales divulgados en diversos medios. Mostraré que esta dimensión de su forma ha tenido y sigue teniendo un impacto sociopolítico distinto al de su forma como exposición. Esto lo haré a partir de examinar una reinterpretación artística reciente de la misma foto, que ha circulado hace poco en las redes y en las calles.

## La historia institucional de *Yuyanapaq*

Ante todo, hay que tener claro que *Yuyanapaq* no es solamente una exposición. Su forma es doble, pues además de *muestra fotográfica*, fue un *repertorio de imágenes «icónicas»* divulgadas en diversos medios por la comisión. Como me explicó Mayu Mohanna (2019), curadora (junta con Nancy Chappell) de *Yuyanapaq*, esta fue creada inicialmente como una estrategia comunicacional de la CVR, a la que sectores de la derecha política y medios oficiales de comunicación buscaban deslegitimar antes siquiera de conocer sus hallazgos y conclusiones. La CVR necesitaba urgentemente una manera de contrarrestar este ataque y la indiferencia del público general a su trabajo (Degregori, 2015), y de difundir su espíritu de reflexión y memoria. Para esto, se realizó una selección de solo once fotografías «ícono» (ver Comisión 2003a) que, a través de su difusión en medios, debían comunicar de manera más eficiente que el texto del informe de la CVR, el sufrimiento de las víctimas y, de esa manera, socavar la indiferencia y legitimar el trabajo de la comisión. Así, en cuanto archivo de imágenes, comenzaron a circular en notas de prensa de la CVR antes de la inauguración de la exposición (Mohanna, 2023). En cuanto exposición, duraría, supuestamente, cuatro meses y reuniría una selección de fotografías —principalmente de prensa— de los 80 y 90.

La selección de imágenes de *Yuyanapaq* (en sus dos formas, exposición y repertorio para prensa) obedecía a un triple criterio. Primero, para conmover a sus receptores y generar rechazo a la violencia, debían enfocarse en las víctimas. Para esto, más que representar «una víctima concreta», la foto debía representar «todas las víctimas» (Mohanna, 2023). Segundo, debía hacer esto de una manera que no corriera el riesgo de revictimizar, exponiendo a las víctimas a imágenes que podrían causarles mayor sufrimiento (Chappell y Mohanna, 2006). Y tercero, en la medida en que la fotografía ha sido tomada tradicionalmente como un reflejo fiel de la realidad, la

intención era que las fotos fueran entendidas como evidencias de la verdad de los horrores que habían ocurrido.

Según me explicó Mohanna (2019), sus organizadores pronto se dieron cuenta de que más que un material de apoyo, *Yuyanapaq* sería un producto central del trabajo de la comisión. El informe de nueve tomos sería leído por muy pocas personas, pero las fotos proporcionaban una inmediatez en la comunicación que era clave para la creación de una memoria colectiva de la violencia política, que era uno de los principales objetivos de la CVR. La idea entonces se transformó en crear una «memoria visual» del periodo, que sirviera para crear solidaridad y compasión con las víctimas, y aportar así a la reconstrucción nacional (Chappell y Mohanna, 2006, p. 54). Para esto, más allá de la exposición misma, era clave la circulación de imágenes «icónicas» en prensa. Y, efectivamente, algunas de esas once fotografías seleccionadas aparecían una y otra vez en diversos medios en esos años (Mohanna, 2023).

La ubicación original de la exposición fue en una casona en ruinas en el barrio limeño de Chorrillos que no pertenecía al Estado, sino a la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) (casa de estudios privada, de la que era rector del presidente de la CVR, Salomón Lerner Febres). Su éxito fue masivo: la visitaron más que 200 mil personas durante su tiempo en Chorrillos (agosto 2003-mayo 2005) (Saona, 2009). Su gran impacto en esta etapa puede entenderse desde su contexto. Se trataba de los primeros años de la posdictadura. Era muy polémica la CVR, pero —en lo político— la oposición al proceso de transición, desde sectores como el fujimorista, estaba particularmente débil. Parecía, entonces, posible refundar la democracia en el país y evaluar, por primera vez y con cierta calma, su pasado reciente.<sup>1</sup>

Debido a este éxito, el acuerdo con la universidad se logró extender. Sin embargo, en 2005 la PUCP decidió destinar la casona a otra finalidad, y la exposición se quedó sin hogar. Como la CVR dejó de existir al entregar su informe, la muestra estaba bajo la administración de la Defensoría del Pueblo, pero no se había diseñado una política nacional de memoria que tuviera como encargo aplicar las recomendaciones de la comisión respecto a la memoria, de modo que la Defensoría del Pueblo no tenía un espacio ni fondos para encargarse de ella adecuadamente. Tal precariedad institucional y de recursos de lo que es uno de los principales productos, de la política de transición democrática del Estado peruano, es una señal del poco respaldo político que han tenido en general las iniciativas de justicia transicional y memoria en el Perú, sin mencionar el sector cultural más amplio.<sup>2</sup>

1. Esto contrasta con la situación de ahora, cuando se ha vuelto a politizar de manera extrema el tema de la violencia política, tanto que ha llevado por ejemplo al cierre temporal del Lugar de la Memoria, Tolerancia e Inclusión Social durante abril de este año (Ojo Público, 2023).

2. El Estado peruano acostumbra destinar al sector cultural significativamente menos que el 1 % del presupuesto nacional anual.

Tras meses sin estar disponible al público, y gracias al trabajo de activismo y gestión de sus curadores y de otros aliados, la exposición se volvió a instalar a fines del 2005, esta vez sí en un espacio estatal: el edificio de lo que luego sería el Ministerio de Cultura (el mismo que en ese entonces albergaba la muestra arqueológica del Museo de la Nación).<sup>3</sup> No cabía en su integridad, y entonces se tuvieron que recortar varias fotografías (Mohanna, 2023). Se logró un acuerdo que garantizaba su permanencia en dicho lugar hasta el 2026 (Ministerio, s.f.), pero su debilidad institucional continuaba. Como pude coleccionar de mis conversaciones con Ruiz (2023), encargada de la muestra actualmente, y Mohanna (2023), la Defensoría del Pueblo y los organizadores de *Yuyanapaq* han tenido que luchar constantemente para que se asignen fondos suficientes a fin de cuidar bien la exposición; sin embargo, no han tenido suficientes recursos, ni respaldo político, como para potenciar la muestra y ponerla cabalmente en valor hoy en día.

Lógicamente, al haber sido diseñado para el contexto específico de la entrega del informe de la CVR, se requerirían algunos cambios en su curaduría y mediación a fin de mantener su vigencia y utilidad para contextos posteriores.<sup>4</sup> Por ejemplo, uno de sus principales públicos, hoy en día tendría que ser el joven y estudiantil, para transmitirles la memoria de un periodo que no vivieron directamente. Efectivamente, la visitan algunos colegios (Ruiz, 2023), hay una persona dedicada a la mediación y ha habido importantes esfuerzos por hacer que estudiantes se beneficien de ella (por ejemplo, Instituto, 2015). Sin embargo, no ha habido ni financiamiento ni respaldo suficiente para realmente integrarla a una política educativa, con lo cual los números de colegios visitantes no son altos y sus efectos sobre los estudiantes que llegan a visitarla no son necesariamente los esperados (Consiglieri, 2013).<sup>5</sup>

---

3. Se creó el Ministerio de Cultura peruano recién en julio 2010.

4. El hecho de que respondiera marcadamente a su contexto de producción (la CVR, el 2003, la transición democrática) fue uno de los motivos por los que se frustró el proyecto, en los 2010s, de mudarla a un nuevo edificio, que luego se convertiría en el Lugar de la Memoria, Tolerancia e Inclusión Social. Hubo resistencia no solo de los opositores de la CVR sino de personas encargadas del Lugar que, reconociendo la importancia de la comisión, consideraban que era necesaria una exposición distinta, que reflejara mejor el contexto actual y las finalidades de un museo público de memoria. (Ver Ledger y Hibbett 2020; Feldman 2021).

5. Natalia Consiglieri, en 2012, abordó la difícil cuestión de cuál es el impacto de la muestra sobre estudiantes, realizando una etnografía de las visitas a la exposición con universitarios. Estos habían asimilado la versión del periodo de violencia que culpa por completo a Sendero Luminoso y ve al Estado como un héroe, minimizando las atrocidades cometidas por este. Halló que la exposición no movía a sus estudiantes de su posición original (69). Quizás este estudio no tuvo suficientemente en cuenta que el efecto de una experiencia cultural en las personas puede ser sutil e inconsciente, y tener una temporalidad diferente a la que se puede medir o estudiar por los medios elegidos. No obstante, nos deja con la válida pregunta de cómo y hasta qué punto la exposición tiene realmente el impacto previsto en sus espectadores. Por otra parte, Portugal (2015) revisó un total de 763 entradas en los cuadernos de visita de la exposición e intentó deducir de ahí el impacto de la muestra, contando por ejemplo que solo 28 tuvieron un acercamiento insensible a las fotos de la muestra. Sin embargo,

Los retos enfrentados por la exposición hoy se deben en gran parte a lo difícil que es sostener un lugar público de memoria en un contexto en el que el tema de la violencia política sigue siendo muy polarizante. Por lo general, los políticos de turno se oponen a iniciativas de memoria o no quieren gastar capital político respaldándola. Tal situación no solo es resultado de lo traumático del proceso mismo de la violencia, sino de la manipulación del tema por parte de un sector considerable de la derecha política peruana, que insiste en mantener vivo el fantasma del terrorismo para intentar deslegitimar la oposición a su propia ideología. Tal sector de la derecha, incluso, sustenta una parte de su estrategia proselitista en oponerse de manera burda y llamativa a cualquier iniciativa de memoria (como, por ejemplo, los alcaldes actuales de Miraflores y de Lima (ver Ojo Público, 2023) y la nota 1).

Entonces, para *Yuyanapaq* (exposición) ha sido estratégico —en la práctica y sin que haya sido una estrategia oficial de la Defensoría del Pueblo— guardar un perfil bajo (Ruiz, 2023) para no arriesgar que una aumentada atención sobre la muestra la ponga en medio de una polémica que podría llevar a la instrumentalización de su cierre. En un contexto en el que uno de los medios más importantes para la difusión cultural son las redes sociales, *Yuyanapaq* no las tiene y su presencia en las redes de la Defensoría del Pueblo es mínima.<sup>6</sup> No hay una campaña de comunicación pública de la exposición que busque atraer visitantes. En tal situación es sorprendente que los números de estos no sean, hoy en día, tan bajos: un aproximado de 31 mil anuales en promedio entre el 2015 y el cierre por la pandemia (Defensoría s.f.b). Los números reflejan los esfuerzos de la Defensoría por invitar (boca a boca) a personas que se acercan a su institución (en el centro de Lima), a acercarse a la muestra (en San Borja, a una distancia considerable). Además, quizá haya un público interesado en conocer la muestra a raíz de polémicas coyunturales sobre la violencia política (de modo que la estrategia de la extrema derecha tendría un impacto contrario al deseado).<sup>7</sup> No obstante, por otra parte, varios de los visitantes que llegan actualmente a *Yuyanapaq*, probablemente sean personas que visitan el

---

habría que tomar en cuenta que las personas más motivadas a escribir en el cuaderno serían aquellas personas que se hayan sentido más conmovidas por ella, y que hay mucho menos entradas en los cuadernos que visitantes a la muestra. La pregunta sobre el impacto de la muestra en sus públicos, por tanto, sigue abierta.

6. De hecho, durante la pandemia por el COVID-19, la exposición se cerró al público y recién logró su reapertura en enero 2023, debido a que sus encargados tuvieron dificultades en ser asignados los fondos para hacer el mantenimiento necesario a las instalaciones (Ruiz, 2023). Durante el periodo, sí lograron que se financiara y produjera una versión virtual en 360 grados de la exposición, de muy alta calidad, que está actualmente en línea (Defensoría s.f.a). Sin embargo, resulta revelador que ni la publicación de la visita virtual, ni la reapertura de la exposición luego de un cierre de casi tres años, fuesen publicitados por la Defensoría del Pueblo ni por ninguna otra institución estatal.
7. Este impacto no intencionado de la politización de la memoria de parte de la extrema derecha parece haberse dado, por ejemplo, en el aumento de visitas al Lugar de la Memoria tras su cierre temporal en abril 2023 (Ortega, 2023).

ministerio, o quizá busquen sin éxito el Museo de la Nación (que no está en ese lugar desde el 2008), y son dirigidas por el personal del edificio a «la exposición del sexto piso». ¿Cómo afecta la muestra a receptores que no se acercaron con la intención de ver algo sobre el tema de la violencia política?

Claramente, a fin de cumplir mejor con el objetivo para el que fue creado (fomentar la memoria pro-derechos humanos), la exposición *Yuyanapaq* necesitaría de mayores recursos económicos y respaldo político para fortalecer su institucionalidad e integrarse a una política educativa y de memoria, dentro del marco de un mayor apoyo estatal al sector cultural y educativo. En el panorama político actual de extrema resistencia a la memoria en las instituciones estatales, lo anterior parece un sueño irrealista, y es bastante el logro de seguir operando de la manera en que lo ha hecho en los últimos años, ofreciendo un servicio de calidad, pero de bajo perfil y a números relativamente pequeños de personas.

Ahora bien, en su otra dimensión formal —repertorio de imágenes de la violencia política, difundidos en diversos medios— *Yuyanapaq* sigue tan efectivo como siempre. Basta con buscar «Conflicto Armado Interno Perú» o «violencia política Perú» en *Google Images* para cerciorarlo: muchos de los resultados serán fotografías divulgadas por la CVR. Y, de hecho, como exploraré ahora, su impacto sociopolítico, como estrategia de medios, difiere notablemente del de su forma en cuanto exposición.

## **La política de la estética de la exposición *Yuyanapaq***

La muestra ha sido, como mencioné al inicio, generalmente entendida en la literatura crítica existente (Portugal, 2015; Degregori, 2015; Sastre Díaz, 2016; Saona, 2009 y 2014) como un ejemplo de lo que puede hacer un Estado desde la cultura para potenciar la memoria. Estos estudios dejan claro cómo esta muestra ha contrarrestado la lógica negacionista de sectores de la derecha, y ha hecho visible a la víctima como una identidad social que, durante la violencia, fue sistemáticamente ocultada y silenciada. Dado que el perfil de la víctima coincide con los sectores históricamente más precarizados de la sociedad peruana (pobres, rurales, racializados, quechuahablantes o hablantes de otras lenguas originarias y desatendidas por el Estado), aprecian también el efecto político de incorporarles al discurso y a la representación. Se considera también un logro la manera en que conmueve y despierta la empatía de sectores privilegiados de la sociedad peruana, que no estuvieron conscientes, durante el periodo de la violencia, de la magnitud de lo ocurrido. Por último, se le entiende como espacio pedagógico, que ofrece un «relato visual» (Comisión, 2003a) para que un público que no conoce el proceso y las características el conflicto armado interno, pueda pasar a conocerlo desde el marco de los derechos humanos y la democracia. Estas valoraciones presuponen que ver la muestra convertirá a los sujetos que la visitan en sujetos más empáticos,

que aportarían por tanto a la construcción de un país más democrático. Ha habido, claro está, estudios más críticos hacia la muestra, como Arenas (2007), Murphy (2015), Ulfe (2013) y Wurst (2022). Sin embargo, estos también se orientan a partir del enfoque de los Estudios de la Memoria; a fin de cuentas, aportan a una reflexión sobre cómo lograr, a través de la producción cultural, una mejor memoria colectiva.

Ahora bien, ¿cómo opera la forma-*Yuyanapaq* para invitar a sus visitantes a concebirse dentro del tiempo histórico?, y ¿cómo nos anima a relacionar lo individual con lo colectivo, lo material con lo simbólico, y lo objetivo con lo subjetivo? A fin de guardar concisión, armaré la siguiente reflexión en torno al análisis de la Imagen 1, y contextualizaré esta, dentro de la forma de la exposición. Su leyenda especifica que se trata de un «Entierro de un policía fallecido en Lima durante una incursión de Sendero Luminoso ocurrida en 1984» (Comisión, 2003b). Fue tomada por Vera Lentz, reportera gráfica independiente, como varias otras varias fotos de la exposición. Incluida en la sala «Homenaje a las víctimas», el espacio central de la casona, y una de las once fotos-ícono, ha sido una de las imágenes que más ha circulado en la prensa a raíz del trabajo de la CVR. Además, un recorte de la foto fue utilizada como carátula de la versión resumida de su *Informe final, Hatun Willakuy*, difundida como libro impreso de relativamente bajo costo (Imagen 2), y como PDF.



Imagen 1. Foto representativa de la estética de *Yuyanapaq*. Fotógrafa: Vera Lentz. (Fuente: Comisión, 2003a).

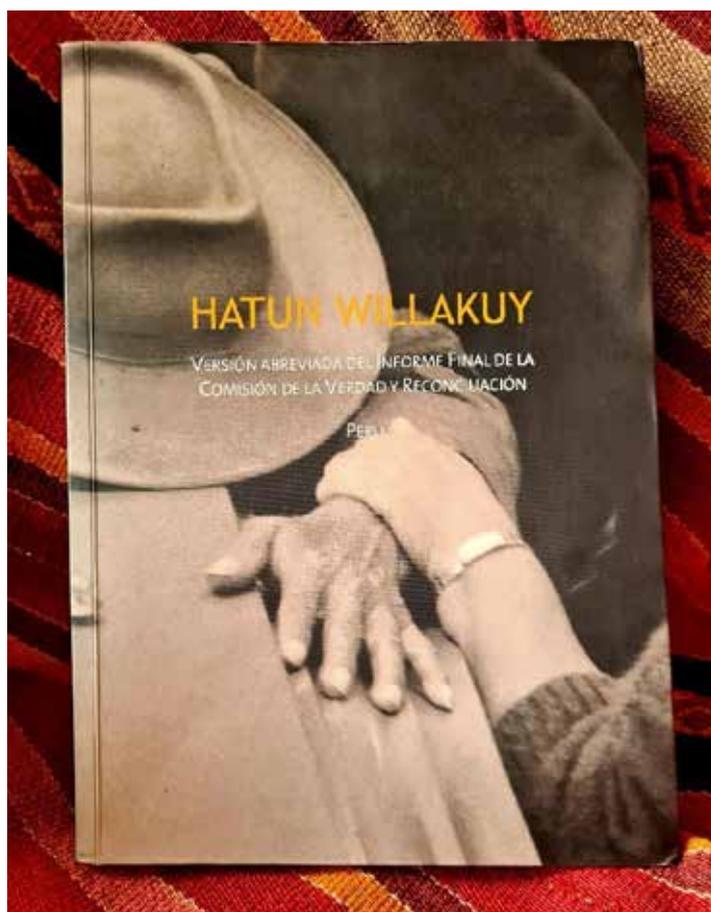


Imagen 2. Carátula de Hatun Willakuy. Fotografía de Vera Lentz. (Fuente: fotografía de la autora).

La Imagen 1 se enfoca en una persona, presumiblemente hombre, que está inclinado sobre un ataúd, abrazándolo. Podemos observar claramente la cruz que lleva este en la tapa, que en la imagen aparece casi centrada entre las dos manos del hombre. Éste lleva puesto un sombrero de ala ancha, que impide ver cualquiera de sus facciones. A su costado, un poco más cerca de la cámara, vemos a una mujer que lleva una cofia o velo blanco; deducimos que es una monja. Está de espaldas, de modo que tampoco podemos ver sus facciones. En el centro de la composición, lo que se observa es que la monja está tomando del antebrazo al hombre. En el fondo, podemos ver que hay un grupo de personas (vemos siete de lo que parece ser un grupo más grande, pues están apretados entre sí) que están caminando hacia la derecha, dirección en la que también está mirando la monja. Las personas del fondo están vestidas en su mayoría con colores oscuros, en ropa para uso en exteriores; en efecto, parece una procesión funeraria. El encuadre de la foto no permite apreciar los rostros de estas siete personas. Si observamos con detalle, parece que dos de ellas también están tocando la espalda del hombre que abraza al ataúd, como para reconfortarlo. La imagen sugiere entonces un momento dramático: en una procesión fúnebre, uno de los presentes se ha emocionado tanto por la pérdida de su ser querido que ha detenido su marcha para abrazar, quizá

llorando, a su ataúd. El tumulto sigue avanzando y una monja toma del brazo al doliente para consolarlo y animarlo a seguir la marcha.

Desde el enfoque de la memoria, esta foto sería interpretada aproximadamente de la siguiente manera: atraviesa cualquier indiferencia y llama a «nuestra» empatía con «la víctima» (el hombre del sombrero, que representa no a sí mismo sino a todas las víctimas), caracterizada por su dolor y por su pérdida. Efectivamente, el texto curatorial principal de la exposición reza así:

Nuestro deber fue ofrecer al país un retrato de sí mismo. Este retrato tenía el objetivo de restituir los dramas vividos por quienes fueron las víctimas de la violencia [...] en cuyos rostros de desolación y perplejidad ante la tragedia hallamos [...] un mandato perentorio: el de no consentir en el olvido indiferente o interesado, la obligación de escribir nuestra historia reciente en conocimiento de causa e integrando en ella la memoria de quienes la padecieron en silencio.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación quiere ofrecer este rostro inmediato de una verdad que no solamente debemos reconocer y entender, sino que también necesitamos sentir como propia para edificar sobre ella un país más pacífico y más humano. (Lerner Febres, 2003).

Interpretando la foto desde este discurso, concluiríamos que no retrata a una persona y a un hecho particular, tanto como algo más simbólico: el dolor de una víctima abstracta y, más aún, la «tragedia» del «país» entero. Es esa la «verdad que debemos reconocer y entender» y «sentir como propia» para «edificar» una nación mejor. De hecho, la leyenda de la foto no nos da mayores detalles de que la víctima fue policía y el perpetrador, Sendero Luminoso: el punto no sería conocer el caso específico o interpretar la imagen como documento, sino sentir las fuertes emociones que suscita la foto, esa pena desbordante que llevó a ese hombre a abrazar al féretro. En su gesto, vemos entonces «desolación y perplejidad» representativa de todas las víctimas, ante las cuales no podemos seguir las lógicas negacionistas de algunos sectores. Y, sobre todo, la foto nos transmitiría un «mandato perentorio» de recordar a personas como él, de manera que las «integre» cuando antes eran excluidas e ignoradas.

No es, entonces, una imagen que debemos interpretar, pues este mandato y esta compasión se da de «inmediato» a través de la imagen que debemos tomar, por ende, como una representación transparente y fiel de esta «verdad», una verdad no histórica sino emotiva. Vista así, la foto se vuelve casi una ilustración del texto curatorial y de lo que debemos hacer como sujetos-recordantes: debemos ser como la monja. Como ha comentado Ubilluz (2021), la mano de esta encarna «el sujeto humanitario ante la víctima». Nuestro rol es, como ella, reconocerla desde la empatía o la compasión, y acompañarla en su dolor. La centralidad de la cruz y

la religiosa parece poner de manifiesto un sustrato cristiano a tal discurso: el amor al prójimo y la caridad. La foto, entonces, nos haría más humanos y, por ende, al país más pacífico y democrático.

Presento en lo que sigue, seis tesis alternativas respecto al impacto sociopolítico de la foto y de la exposición, desde un enfoque histórico-materialista. Algunas pueden parecer entrar en contradicción entre sí, pero responden a la complejidad que está en juego en la forma-*Yuyanapaq*, que opera de múltiples maneras a la vez. No obstante, como se verá, todo gira en torno a que *Yuyanapaq*, en cuanto exposición, relaciona a su público con el tiempo (y con su sociedad) de una manera no-histórica.

La primera tesis es que la forma de *Yuyanapaq* configura una temporalidad donde el pasado a recordarse equivale a una tragedia englobante y uniforme. En contraste, el presente (fuera de la imagen) se configura como un romper con ese pasado hacia un futuro como progreso. En la foto, podemos ver esto en cuanto presenta un único momento, claramente un pasado (la foto como forma suele interpretarse como un instante congelado del pasado, y aquí está, además, en blanco y negro, cuando en el 2003 ya lo más común era la fotografía a color), y que caracteriza ese pasado desde el dolor de la víctima. Más aún, podemos ver a las personas que caminan hacia adelante y a la monja, como ese empuje del tiempo hacia un futuro mejor, que «incorporará» a la víctima.

La segunda tesis es que la exposición fotográfica divide el pasado del presente, de una manera tajante. Esto se puede apreciar, ante todo, al pensar en esta imagen dentro de la forma de una exposición fotográfica en un espacio museístico o galería. Los espacios museísticos o galerías —además de ser lugares prestigiosos, como para dar respaldo al trabajo de la CVR— tienen la particularidad de crear una distancia entre el adentro y el afuera, entre el «arte» y la «vida» (O’Doherty, 1986). Afuera, la vida cotidiana, el presente, el fluir del tiempo; adentro, el detenimiento del tiempo, el pasado, el aislamiento de la foto vuelta obra de arte. Claro está que ni la casona original ni el edificio ministerial constituyen espacios diseñados para serlo; sin embargo, fueron en la práctica transformados en uno al recibir la muestra. Además, la curaduría optó por reforzar este aislamiento temporal del pasado. En el caso de la casona, el hecho de que estuviera en ruinas fue aprovechada por la curaduría para dar la impresión que al pasar su umbral, uno viajaba hacia el pasado. Como ha notado Deborah Poole (s.f.), en al menos una ocasión se colocó una foto en tal escala y posición como para hacer parecer que su espacio derruido por la violencia era continuado por el espacio derruido de la casona. A su vez, en el caso del edificio del Ministerio, a pesar de ubicarse en un piso alto que cuenta con vistas a la ciudad, la curaduría optó por velar estas vistas con unas telas cremas similares al lienzo (ver imágenes 3 y 4), que le da un ambiente especial, dividido del presente.



Imagen 3. La vista a la ciudad desde *Yuyanapaq* en el edificio del Ministerio de Cultura, velada por telas cremas. Curaduría: Mayu Mohanna y Nancy Chappell. (Fuente: fotografía de la autora).

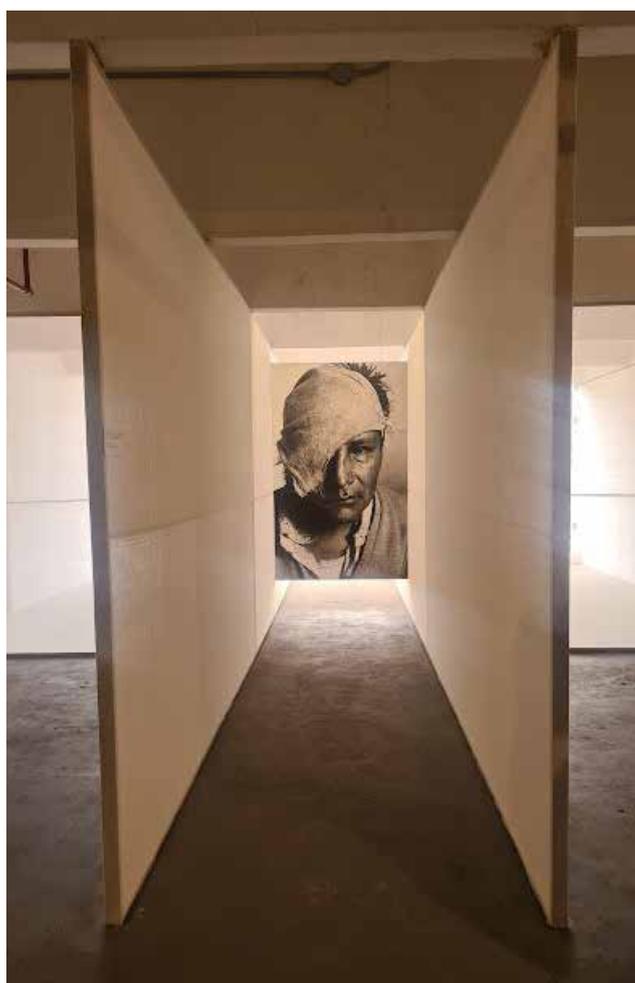


Imagen 4. Uso de telas cremas alrededor de la foto de Edmundo Camana, en *Yuyanapaq* en el Ministerio de Cultura. Curaduría: Mayu Mohanna y Nancy Chappell. Fotografía en el fondo: Oscar Medrano. (Fuente: Fotografía propia).

De esta manera, la experiencia del visitante a ambas localidades es una de suspensión de la vida presente para sumergirse en la exposición (es decir, en el pasado). Al volver a emerger del pasado al presente (a la ciudad), se genera entonces una extraña sensación temporal, de salto o viaje. El pasado, es decir la muestra, con su atmósfera espectral, queda encapsulada, dividida del presente. Quizá haya, incluso, una sensación de liberación o escape —Jorge Bruce la llama, sin afán crítico, una catarsis (citado en Chappell y Mohanna, p. 60)—. Desde la lógica de sus creadores, era importante crear un espacio autónomo de la vida cotidiana para permitir la reflexión y la recepción de las imágenes por su carga emotiva y simbólica, pero desde esta otra perspectiva, el efecto de esta desconexión temporal es presentar el pasado como irredimible, fijo y lejano. El presente parece ser un lugar donde la acción y la agencia es posible, pero no respecto al pasado, que solo se puede dejar atrás.

Al ser convertidas en símbolos, entonces, las fotografías son tratadas por la curaduría como capsulas de pasado fijo, sin conexión posible al presente. En la Imagen 1, no sabemos quiénes son retratados, no tenemos sus nombres; más aun, no tenemos ninguna manera de conectar sus imágenes con sus yos del presente. No se nos brinda, por ejemplo, su testimonio, o su fotografía actual, ni se nos cuenta qué pasó después con ellos. Más allá de la dificultad de contar con los datos, en cuanto forma, la exposición y su curaduría configuran una temporalidad no-histórica, en la cual el pasado parece por naturaleza distante e intocable (Jameson, 1992 [1989]). En términos de Benjamin, esto significa cerrar la historia a la posibilidad de cambio redentor (2008 [1940]).

Esto nos lleva a la siguiente (tercera) tesis: la muestra configura el tiempo de manera social. El pasado corresponde a los sectores menos favorecidos, representados en las imágenes, mientras que el «nosotros» del texto curatorial reúne a los sectores más privilegiados que visitan la muestra y a sus organizadores. Este segundo grupo encarna el presente y el futuro, el fluir del tiempo. Se detecta aquí un eco del estereotipo de sectores menos privilegiados como «atrasados» y más privilegiados como «modernos». Además, siendo una muestra estatal, oficial, este «nosotros» es también el de la nación o el Estado (todos los peruanos). Entonces, tal estructura hace parecer que «todos los peruanos» son las personas que, probablemente, más visitarían la muestra y a sus productores: sectores privilegiados. Esto deja de lado a las víctimas (es decir, sectores pobres, racializados, rurales, quechuahablantes, etc.), quienes son configuradas como un «ellos», no cuerpos presentes sino imágenes fijas. Esto resulta paradójico, como ha interpretado Daniella Wurst (2022), pues la intención de la muestra era reconocer a las víctimas como peruanos, es decir, borrar la distinción entre «nosotros» y «ellos» dentro de un Estado democrático e igualitario. La estructura social peruana que se manifestó tan cruelmente en la violencia política, se repite en la *forma* de la exposición de *Yuyanapaq*.

Dado que, debido a una herencia colonial, las personas de menos poder social en el Perú usualmente son personas racializadas, la Imagen 2 (tal como está recortada)

se vuelve particularmente reveladora, como ha comentado Juan Carlos Ubilluz (2021), en tanto la mano de la monja tiene un tono más claro que la del hombre con sombrero. De esta manera, la imagen deviene en símbolo de la empatía de un Estado «blanco», hacia un sector históricamente precarizado y racializado. A la vez, el texto curatorial implica que la mano más clara «nos» representa como visitantes a la muestra, insertados en el presente, intentando hacer que la víctima racializada que se aferra al pasado (al ataúd), se incorpore al fluir el tiempo. La forma de la exposición cae, por tanto, en la idea de que sectores pobres, racializados, rurales, quechuhablantes, etc. no «progresan», e incita a ver la desigualdad como un pasado dividido del presente, en lugar de como un problema social actual sobre el cual se pueden tomar acciones.

En efecto, como han notado críticos como José Falconi (2008), Kaitlin Murphy (2015) y Camila Sastre (2016), el museo en el Perú, y más aún, la galería de arte, son tradicionalmente espacios socialmente excluyentes. Si bien varias galerías y museos contemporáneos han intentado cambiar esto, y si bien las mismas curadoras se esforzaron por encontrar un espacio para la exposición que «todos los peruanos» sentirían como accesible (Chappell y Mohanna 2006, p. 59), la realidad es que las poblaciones más pobres del país difícilmente sienten un museo como un espacio convocante, incluso si se trata de un museo estatal. Es una forma cultural más bien atractiva para las élites. Esto no quiere decir que personas de diversas situaciones socioeconómicas no hayan visitado la muestra, pero sí marca una tendencia: las personas que más la visitan y forman parte de ese «nosotros» del texto curatorial. En otras palabras, no es solo el texto curatorial lo que divide un «nosotros» y un «ellos», ni el hecho de que las fotografías sean solo de víctimas. Es, fundamentalmente, la forma misma de la exposición en cuanto exposición.

Por un lado, esto implica que un impacto sociopolítico de la muestra es presentar a sectores privilegiados con realidades sociales respecto a las cuales están cegados por sus privilegios. Y, asimismo, que algunas «víctimas» puedan sentirse reconocidas al constatar que imágenes que se refieren a su sufrimiento, se expongan dentro de un espacio oficial y galerístico asociado con las clases privilegiadas. Pero por otro, implica desincentivar la apropiación de las imágenes por parte de personas menos favorecidas, y la continuidad, dentro de la producción cultural, de las estructuras sociales desiguales y divididas del contexto peruano.

En esta medida, *Yuyanapaq* repite la estructura de una forma estética de larga trayectoria en el Perú: la del indigenismo, como han señalado Deborah Poole e Isaías Rojas (2011). En la estética indigenista, se retrataba al indígena en un código no indígena (por ejemplo, la novela en español), para un público no indígena, pero supuestamente para el bien del indígena (su inclusión en la nación) (Cornejo Polar, 1980). *Yuyanapaq* centra su representación en los sectores históricamente marginalizados, pero su forma misma no los incluye de manera horizontal y

estructural en sus relaciones sociales de producción y de circulación. Ahora bien, por un lado, una proporción de las fotos de la exposición fueron donadas por víctimas, y hubo una relación entre los organizadores de la muestra y los dueños de las fotos, que cedieron sus derechos para su uso en la exposición. Pero por otro, las víctimas mismas no decidían qué imágenes se incluían en la muestra, ni cómo eran presentadas: las relaciones sociales de producción eran verticales. Además, ha habido, claro está, muchos intentos de parte de las personas encargadas de ella para mitigar los efectos excluyentes de su forma —visitas mediadas, una versión itinerante de la muestra, un último espacio en la muestra compuesta de testimonios en audio acompañados por unos retratos (Imagen 3), etc.—, pero estos intentos siempre tendrán limitaciones en cuanto siguen siendo variaciones de la forma galerística (como han comprobado Poole y Rojas (2011) en el caso de la muestra itinerante).

Por tanto, esto no se trata de un problema de intención de sus productores, sino de una manera en que la época histórica se manifiesta en sus formas estéticas. La estructura social peruana es un problema hondo para cualquier producción cultural que nace desde sectores privilegiados y que busca hacer un bien al «país», incluyendo los menos-privilegiados. La opción tradicional de que creadores e intelectuales privilegiados crean y piensen «por» los excluidos, claramente cae en la misma estructura desigual de poder que supuestamente se está intentando cambiar. La dificultad de fondo es encontrar formas de producción cultural que permitan intervenir a favor de relaciones socialmente más igualitarias (por ejemplo, que los menos favorecidos puedan representarse y hablar por sí mismos ante el poder estatal, económico y cultural).

El lado más problemático de las tesis 2 y 3 se vuelve evidente en el caso de lo que le ocurrió a una persona cuyo retrato (Imagen 4) es quizá el más conocido de *Yuyanapaq*: Edmundo Camana. Era un sobreviviente de una matanza perpetrada por Sendero Luminoso en un pequeño pueblo andino. La foto lo presenta mirando a la cámara con un ojo, mientras que el otro, y ese lado de su cara, están cubiertos por una tela clara en mal estado. Se deduce de la imagen y de su leyenda que la tela le está cubriendo la herida que le dejó la masacre. Como ha trabajado María Eugenia Ulfe (2013), a raíz de la forma de la exposición, el cuerpo físico de esta persona se volvió un campo de batalla. En 2009, un congresista aprista utilizó a Camana para intentar desprestigiar a la CVR y la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, alegando que habían mentido y utilizado a Camana al sugerir que había perdido un ojo por Sendero Luminoso (en realidad su ojo estaba afectado por un virus, decía), y al no ofrecerle ayuda económica (Andina, 2009, citado en Ulfe, 2013, p. 88). Luego, la congresista nacionalista Juana Huancahuari trasladó a Camana al Hospital de Ciencias Neurológicas en Lima. Desde entonces,

comenzó a publicarse una serie de entrevistas y declaraciones en el diario *Expreso*. En estas declaraciones, Camana mencionó que la CVR utilizó su fotografía sin su autorización y que no figuraba en el Registro Único de Víctimas (órgano que

depende del Consejo de Reparaciones) y que por lo tanto, no estaba contabilizado para recibir una compensación económica individual. (Ulfe 2013, p. 88)

Por último, el congresista Núñez hizo que se le trasladara al Hospital Militar, donde a los pocos días, por motivos desconocidos, falleció.

Este terrible caso hace clara la gran división que hay entre la memoria como lucha simbólica y la historia como realidad social cambiante y compleja. Pese al gran cuidado que se tuvo para no revictimizar, las imágenes de *Yuyanapaq* se han desconectado históricamente de las personas reales que retratan y se han vuelto parte de una batalla simbólica con el sector negacionista. La inclusión que opera la estética de *Yuyanapaq* no es una inclusión social o histórica, es una inclusión estética, simbólica, divorciada de un cambio concreto en relaciones sociales determinadas; nuevamente, no por falta de esfuerzo de sus productores, sino porque es un resultado de las condiciones de su tiempo. Esa desconexión dejó abierto, en el caso de Camana, un espacio para la manipulación proselitista del sector negacionista.

La cuarta tesis es que la forma estética de *Yuyanapaq* presenta las fotos como «la realidad de los hechos», ventanas transparentes al pasado, evidencia fiel de «lo que pasó», y no como documentos históricos siempre reinterpretables (como han argumentado Poole y Rojas (2011)). Es decir, no relaciona a su visitante con el pasado ni con los sectores menos favorecidos de la población, de manera que dé cuenta de la historicidad de las formas de representación (es decir, de la fotografía misma), sino de una manera que simula una inmediatez al pasado. «Articular el pasado históricamente», como escribió Benjamin, «no significa reconocerlo “tal como propiamente ha sido”» (2008 [1940], p. 307). Dar la impresión de que las fotografías representan fielmente el pasado como hecho incuestionable desanima un acercamiento a ellas como miradas necesariamente parciales de la realidad. Por ejemplo, respecto a la Imagen 1, la exposición no lleva al visitante (por medios curatoriales) a preguntarse quién lo tomó y por qué, por qué recortó la imagen de tal manera que no saliera ningún rostro, por qué colocó al centro del encuadre el gesto de la monja; ni por qué esta imagen fue seleccionada por las curadoras en lugar de otras; ni a comparar esta mirada sobre los hechos con otra. Esto quiere decir que se naturaliza la manera en que la muestra representa el tiempo y las relaciones sociales, y se refuerza la brecha entre pasado y presente, pues no se nos invita a reconocer producción del pasado en el presente mediante el trabajo curatorial. Esto dificulta la reflexión crítica (y autocrítica) en sus receptores, y refuerza la sensación del pasado como tragedia irredimible, frente a la que hay poco o nada que se pueda hacer (como diría Benjamin (2008 [1940]) del historicismo).

Mi quinta tesis es que la forma de *Yuyanapaq* nos invita a mirar el pasado a través de lentes estetizantes, al darles a las fotos un aura (en el sentido de Benjamin (2004 [1935])). Es decir, miramos las imágenes como obras de arte, separadas de la vida,

bajo una concepción estética del arte como algo que no nos acerca a la realidad histórica para ubicarnos en este y fomentar la posibilidad de actuar (como querría Lukács), sino como algo que invita al juego libre de la interpretación. Esto se puede apreciar en la lectura que algunos críticos han hecho de la muestra (por ejemplo, Vich, 2015), al explorar las connotaciones simbólicas y afectivas de una selección de las fotografías. Esto resulta de la forma-museística, reforzada por decisiones curatoriales, como las telas cremas, que hacen que *Yuyanapaq* sea un espacio que llame al silencio y a la contemplación. En la Imagen 4, podemos apreciar cómo son usadas para crear aura respecto a la imagen de Camana. Asimismo, la selección de las fotos respondía a un afán de no desbordar a la persona que visitara la muestra con el horror (Chappell y Mohanna, 2006). De hecho, como ha notado Sastre (2016), muchas imágenes presentan velos, como la comentada arriba de Camana (cuya herida es cubierta con una tela), y como también en la Imagen 1, donde casi todo está cubierto: la persona muerta, el rostro de la persona que le llora, y el cabello de la monja. El velo es entonces un dispositivo clave de la forma-*Yuyanapaq*, al «velar» la especificidad de cada caso, e invitar a su receptor a buscar sentidos indirectos, a evocar y asociar libremente a partir de las fotografías que, se sugiere, no están allí principalmente para denotar de manera directa, sino para ser contempladas y exploradas de una manera estética.

Mi última tesis es que *Yuyanapaq* presenta el pasado como algo que permanece como ruina irremediable en el presente, de modo que se complica cualquier sensación de futuricidad. Incluso podríamos decir que no hay futuro en esta muestra, que ese «futuro mejor» al que apunta la tesis 1 es socavada por una sensación de desborde del pasado como tragedia. De hecho, aunque lo animen a seguir, la víctima de la imagen se aferra al pasado, a su dolor. En efecto, pese a las intenciones curatoriales, en la práctica, ver la muestra sí resulta una experiencia emocionalmente agobiante, al menos para algunos visitantes, como argumenta Falconi (2008). Hay algo del contenido de las imágenes que desborda la estética y el discurso que las enmarca. La tragedia del pasado queda intacta en su fuerza desbordante. Esta fuerza opera en contra de la división entre pasado y presente que también construye la muestra (tesis 2), pues llama a una acción redentora desde el presente. Pero no llega a deshacerla. Juntas, la tesis 2 y esta sexta suman a que la sensación que se desprende de la visita a la muestra es finalmente de impotencia: el pasado no debe dejarse atrás, pero a la vez, no parece haber nada que hacer por él. Hay, entonces, una incomodidad, una mala conciencia, quizá incluso una culpa. Dada la estructura social de la forma de la exposición explorada en la tesis 3, se puede deducir que esta en el fondo se trata de una culpa de clase: la exposición crea una sensación de malestar en sus receptores de sectores acomodados, frente al sufrimiento de sectores menos acomodados. No obstante, nada en la curaduría lleva a la conceptualización de este trasfondo de clase al malestar difuso, promovido en los receptores de la muestra.

Si se admiten estas seis tesis, tenemos que la forma de *Yuyanapaq* como exposición encarna varios aspectos de la estructura desigual de la sociedad peruana dentro de la que fue creada, pero no funciona para ofrecer una consciencia de la realidad histórica de modo que se sitúe a sus receptores como actores dentro de ella. Por un lado, porque no convoca realmente a un público amplio, y por otro, porque incluso al hablarle al ciudadano peruano privilegiado, lo invita a sentirse maniatado frente al pasado como tragedia irredimible, y la desigualdad como hecho natural e incambiable.

## ***Yuyanapaq* como repertorio visual abierto a reinterpretaciones**

La forma de *Yuyanapaq* en cuanto exposición hasta aquí analizada ha tenido, junto al del discurso de la CVR sobre la memoria, un impacto enorme con relación a la producción cultural peruana. Muchas producciones culturales buscan recordar como un deber ético, e instar a sus receptores a hacerlo también, a través de incorporar al menos algunas dimensiones de la forma-*Yuyanapaq*, además de referencias a fotografías específicas. Así, algunas de las tesis arriba señaladas sobre exposición podrían aplicarse también a varias otras producciones culturales peruanas contemporáneas que comparten aspectos de su forma, con modificaciones según se traten de novelas, películas, obras de teatro u otras formas, pero básicamente respetando sus estructuras (ver Hibbett, 2019). Un ejemplo claro sería *La hora azul*, novela de Alonso Cueto (2005) (ver Hibbett, 2020), y otros ejemplos podrían incluir *Tempestad en los Andes* (película de Mikael Winström, 2015), o el cortometraje *La huella* de Tatiana Fuentes Sadowski (2012), adquirido por el Museo de Arte de Lima. Son solo unos pocos ejemplos que sugieren que, entre el público más receptivo a la exposición, han estado los artistas y productores culturales (al menos los de sectores privilegiados —de hecho, ninguno de los ejemplos mencionados son lo que podríamos llamar «producciones populares»—).

No obstante, en lo siguiente sostendré que *Yuyanapaq* ha tenido un impacto bastante distinto desde su otra dimensión formal: en cuanto rescate de archivo y difusión de imágenes. Si bien no parece haber evidencia como para decir que «la persona de a pie» reconozca imágenes de *Yuyanapaq* y tenga una «memoria visual» de la violencia, sí la hay de que artistas y creadores están reutilizando las imágenes-ícono difundidas en prensa. Es decir, existen reapropiaciones de las imágenes de *Yuyanapaq* que no parecen haber devenido de que sus receptores hayan visitado la exposición. Más bien, pareciera que, en cuanto repertorio visual, la muestra ha circulado, no solo en los once «íconos» usados en prensa impresa y medios digitales, sino en catálogos de la muestra y panfletos de difusión de los resultados de la CVR. Como diría Benjamin (2004 [1935]), en estas formas de circulación, las imágenes pierden el aura que les da la forma museística y la curaduría estetizante, y se vuelven más cercanas, más reapropiables. Y algunas de estas apropiaciones

han tenido el efecto de relacionar a sus receptores con el pasado de manera más *histórica* que la exposición.

A diferencia de lo que ocurre hoy, cuando lo digital hace que podamos ver lo que ocurre en todo el país, muchas veces en tiempo real, y tengamos disponible un gran archivo de imágenes en todo momento, las imágenes de la violencia política a inicios de los años 2000 eran relativamente escasas y habían circulado poco; *Yuyanapaq*, por ende, cobró un gran valor por reunir y poner estas imágenes nuevamente en circulación. Así, ha tenido un impacto distinto en cuanto repertorio de recursos visuales, al habilitar que otras creaciones puedan tomar de ahí para abordar el tema de la violencia política, cambiando significativamente la *forma* en que las presentan a sus públicos, es decir, sin ceñirse a la forma-*Yuyanapaq* en cuanto exposición.

Analizaré brevemente un ejemplo que reapropia y retrabaja de manera más histórica, justamente la imagen de Lentz que he analizado arriba y que ha circulado a partir de *Yuyanapaq* (como carátula, en el catálogo de la exposición, y en internet en diversos medios), pese a ya no estar físicamente en la exposición desde hace años.<sup>8</sup> El ejemplo es este diseño de Álvaro Portales —un ilustrador y humorista gráfico popular en redes sociales— (Imagen 5).



Imagen 5. «Nos están matando», gráfica de Álvaro Portales (2022). (Fuente: archivo proporcionado por Álvaro Portales)

8. La versión impresa, que estaba incluida en la versión de la muestra en el Ministerio de Cultura, se deterioró y fue removida en el 2015 o antes, y nunca fue reemplazada por falta de recursos (Mohanna, 2023).

Diseñada en el contexto de las matanzas a causa de la represión en Ayacucho por la oposición al gobierno de Dina Boluarte, esta imagen fue posteada en *Facebook* el 20 de diciembre del 2022 y tiene 1.1K «me gusta» y 337 compartidas hasta la fecha. Además, ha sido apropiada por distintas personas para generar contenidos diversos. Por ejemplo, en *Twitter* ha sido utilizada para contestar *tweets* del gobierno, para mostrar oposición a este (No a Keiko 2022, en respuesta a Ministerio de la Producción 2022). Un video en *TikTok* utiliza la imagen para protestar contra los asesinatos del gobierno (Cortez, 2023). Ha sido tomada como ilustración en la difusión de una carta abierta de opinión de la oposición (Minga, 2023). Hasta se tomó parte de la imagen para hacer una gigantografía, llevada a un plantón a las afueras del Ministerio de Cultura por el Frente de Obrerxs del Arte en marzo 2023. El video del plantón ha circulado como *reel* en *Instagram* (Frente de Obrerxs del Arte 2023) (Imagen 6).

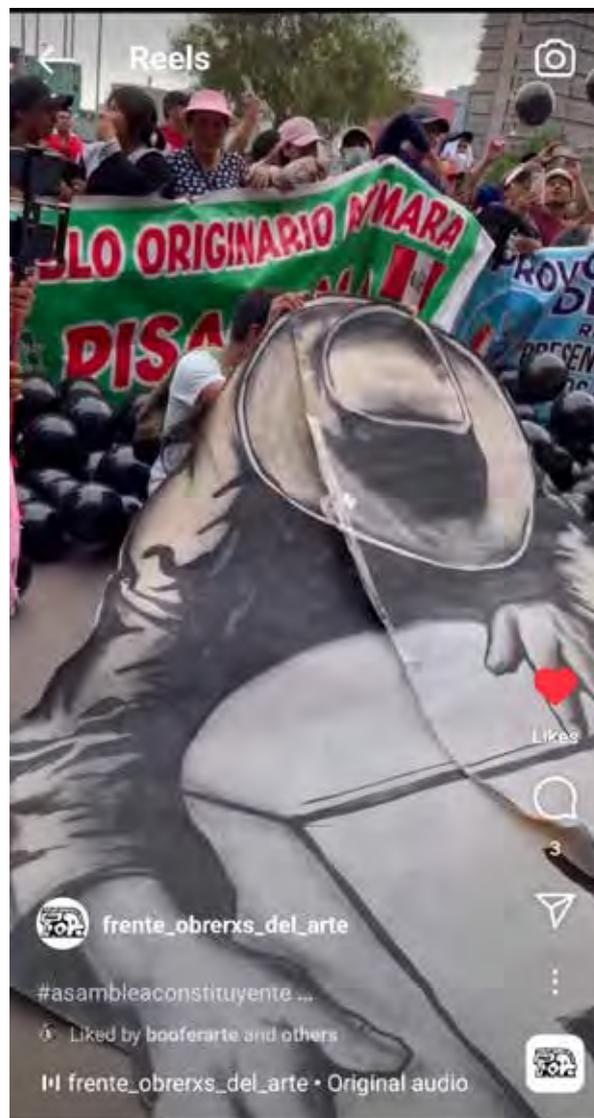


Imagen 6. Captura de un reel compartido en Instagram por la Frente de Obrerxs del Arte, de un plantón que realizaron en oposición al gobierno de Dina Boluarte. (Fuente: captura de la autora)

En la imagen de Portales, así como en la banderola del plantón, se han tomado, de la imagen original, únicamente el ataúd y la persona que lo abraza. Se ha prescindido de la mano de la monja, haciendo parecer que nunca estuviera ahí. En el caso de la gráfica de Portales, se le ha vuelto blanco al ataúd y se le ha colocado al centro de un fondo rojo, de manera que la imagen resultante es una bandera peruana modificada. El color del fondo es plano y artificial, mientras que el ataúd y la figura sí tienen textura y realismo (de manera fiel a los tonos de la foto).

La forma que está en juego aquí guarda algunas continuidades con la exposición de *Yuyanapaq*, pero finalmente resulta bastante distinta a esta. Los cambios realizados por el artista significan que la relación que establece la imagen entre su receptor, su tiempo y su sociedad, es otra. Si *Yuyanapaq* configura el pasado como una catástrofe, esta gráfica la reinterpreta como una representación del presente (la brutal represión de la protesta contra Boluarte en 2022), y la mete con fuerza a la coyuntura (en redes y calles). Es un presente mirado históricamente, pues el efecto de «a blanco y negro» de la imagen central, en contraste con el plano y fuerte color rojo, sugiere un montaje temporal que indica que la tragedia presente es la repetición de una tragedia pasada, incluso para receptores de la imagen que no conozcan la foto de Lentz. Si la forma museística separa sectores sociales, esta imagen, al habitar las redes (y la calle), no respeta divisiones de clase. Y aunque al igual que en *Yuyanapaq*, en esta imagen tampoco hay futuro, lo que hay, sin embargo, es un presente en crisis, un descreimiento nihilista en la imagen oficial, una indignación, de modo que no nos deja con una sensación de impotencia como lo hace la muestra.

En contraste con el ambiente contemplativo de la exposición, hacer que la figura y el ataúd sean el centro blanco de la bandera peruana, vuelve la imagen una crítica provocadora y directa al principal símbolo de la nación y al orgullo patrio. Se inserta, así, en la tradición de arte de protesta que, de distintas maneras, han manipulado la bandera peruana (creando versiones negras, o lavando banderas en lugares públicos, por ejemplo), para sugerir que los gobernantes autoritarios la han ensuciado o pervertido, de manera que la bandera oficial se ha vuelto un encubrimiento de la realidad del país. De hecho, esta gráfica forma parte de una serie de este tipo de banderas intervenidas, del mismo artista. De esta manera, el efecto crítico de la gráfica pasa por despertar en su receptor una mirada crítica a la política de la imagen oficial, en cuanto la bandera es desmentida como imagen patriótica y revelada como instrumento político; sin embargo, sí coincide con *Yuyanapaq* al colocar a la figura del hombre doliente no como una imagen-documento de un hecho particular, sino como un símbolo representativo de «todas las víctimas», y como esa «verdad» incuestionable que la bandera usualmente oculta.

Al circular en redes como *flyer* o meme, y al ser evidentemente un montaje, el diseño no estetiza a su contenido, en el sentido de que no le da un aura de «obra

de arte» a ser contemplada con respeto y distancia, o sometida a un libre juego interpretativo. Más bien, la forma de esta imagen invita a que se le apropie, modifique y reutilice, como efectivamente viene ocurriendo. Y, por último, al eliminar la figura de la monja, se ha restado a la imagen la lógica humanitaria y caritativa que la portada de *Hatun Willakuy* colocaba en su centro. Así, la persona que mira la imagen es colocada de otra manera frente al doliente. Aún se parte desde la empatía por su dolor. No obstante, esta se lleva hacia la sensación de indignación y crítica a la oficialidad de la nación representada por la bandera. También, igual que *Yuyanapaq*, hay una inclusión de una figura usualmente excluida de las representaciones oficiales, pero —a diferencia del caso de la exposición— no es un «pasado» y, además, aquí el agente no es un «nosotros» de sectores privilegiados ni de una nación identificada con estos. Más bien, la inclusión del excluido es un acto de protesta; se interviene sin permiso la imagen oficial para socavar su apariencia limpia y revelar la violencia que encubre. Si es que convoca a un «nosotros», la Imagen 5 convoca al de los manifestantes a seguir su lucha.

Tenemos en la gráfica de Portales, en suma, una imagen tomada de *Yuyanapaq* en cuanto repertorio y circulación de imágenes, que guarda algunas continuidades con la forma de la muestra, pero que sobre todo constituye otra forma que configura de manera mucho más histórica la relación entre sus receptores y el tiempo. Frente a esta imagen, el receptor se puede concebir dentro de un tiempo histórico largo y aún abierto a los efectos de la acción presente. La imagen de Lentz ha devenido en esta otra imagen, menos como resultado directo de *Yuyanapaq* como exposición, que como resultado de su forma como repertorio de imágenes puestas en circulación en diversos medios, especialmente de la selección de once fotos que fueron elegidas como icónicas.

## Conclusiones

Veinte años después de su inauguración, es provechoso volver a preguntarnos por el rol sociohistórico y político de *Yuyanapaq*. Ante todo, debe ser entendido desde su contexto de alta politización del tema de la violencia política, y mínimo apoyo estatal al sector cultural en general, contexto que ha marcado la exposición desde su mismo diseño hasta las limitaciones institucionales y de recursos que ha sufrido a lo largo de su trayectoria. *Yuyanapaq* existe dentro de una lucha entre versiones politizadas de la violencia política, y proteger su continuidad es sinónimo de oponerse al negacionismo y a los usos proselitistas de la manipulación del pasado traumático.

Sin embargo, la complejidad del impacto sociopolítico de *Yuyanapaq* no puede ser entendida si nos ceñimos a verla como parte de una lucha entre memorias. Interpretarla más bien desde una perspectiva histórico-materialista nos deja apreciar cómo este impacto se desprende de su forma, la que no resulta simplemente

de las decisiones de sus organizadores, sino que corresponde a la época histórica y la honda desigualdad de la sociedad en las que fue creada y en las que ha venido siendo gestionada.

Así, he argumentado que, para analizar su rol sociopolítico, conviene distinguir entre dos dimensiones de su forma: una correspondiente a su existencia como una exposición física, y otra correspondiente a un repertorio o archivo virtual de imágenes puestas en circulación en diversos medios impresos y digitales. De esta manera, he mostrado por un lado que *Yuyanapaq*, en cuanto exposición, configura al pasado de manera que dificulta la conciencia histórica de sus receptores. Más bien, es presentada como una tragedia que debe convocar a un «nosotros» que reúne a la oficialidad estatal con los organizadores de la muestra y las clases sociales acomodadas, a empatizar con sectores sociales (configurados como un «ellos») pobres e históricamente marginalizados en la nación. Hace esto de tal manera que se asocia a esos sectores sociales con el pasado, que permanece fijo e irresuelto en su tragedia, y al «nosotros» receptor con el presente, que finalmente está a cierta distancia irremediable de ese pasado, tal que no parece haber mucho que hacer además de asumir cierta mala conciencia frente a él.

Por otro lado, he mostrado a partir de un ejemplo que, a contracorriente de estos efectos de su forma-museística y, en cambio, tomando su forma como repertorio visual difundido en prensa y medios digitales, *Yuyanapaq* opera de manera más histórica. Guardando ciertas continuidades con la exposición (como centrarse en la figura de la víctima, y tomar la imagen como símbolo más que como documento), el uso dado a *Yuyanapaq* como archivo por Portales tiene el efecto de posicionarnos (a un «nosotros» más amplio) de manera más histórica frente a nuestro tiempo y a las relaciones sociales de nuestro contexto. Esto me lleva a subrayar el gran valor que ha tenido *Yuyanapaq* en cuanto ha creado un repertorio visual de la violencia política, no tanto en cuanto «memoria visual» de la violencia, y no como imágenes fijas con significados únicos como aparecen en la exposición, sino como imágenes reutilizables y reinterpretables desde contextos y luchas cambiantes.

## Referencias

- Andina. (2009, 4 de marzo). Congresista Núñez advierte supuesta manipulación de algunas fotografías de la CVR. *Andina: Agencia Peruana de Noticias*. <https://andina.pe/agencia/noticia-congresista-nunez-advier-te-supuesta-manipulacion-algunas-fotografias-de-cvr-221309.aspx>
- Arenas Fernández, L. (2012). Memoria visual en el Perú: las fotografías del caso Uchuraccay. *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana* 2 (2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.804>
- Benjamin, W. (2004 [1935]). La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica. En J. Muñoz Millanes (Ed. y trad.), *Sobre la fotografía* (pp. 91-109). Pre-textos.
- Benjamin, W. (2007 [1934]). El autor como productor. . En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.) J. Navarro Pérez (trad.). *Obras* (pp. 297-315). Abada Editores.
- Benjamin, W. (2008 [1940]). Sobre el concepto de historia. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.) A. Brotons Muñoz (trad.). *Obras*. Abada Editores.
- Chappell, N. y M. Mohanna. (2006) Witness-*Yuyanapaq*: In order to remember. *Aperture* 183 (pp. 54-63).
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003a). Testigos de la Verdad. Página web del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Consultado 26 mar. 2023. <https://cverdad.org.pe/apublicas/p-fotografico/t-fotosicono.php>
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003b) *Yuyanapaq. Para recordar. Relato visual del conflicto armado interno en el Perú*. Comisión de la Verdad y la Reconciliación.
- Consiglieri, N. (2013) Memorias y recepción de la muestra fotográfica Yuyanapaq. Para recordar, en jóvenes universitarios. Un estudio etnográfico de audiencias. *Canalé*, (5), 62-70. Recuperado a partir de <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/canale/article/view/14709>
- Cornejo Polar, A. (1980). *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Losantay.
- Cortez, E. [enabi1094] (2023, enero 10). Se está asesinando a peruanos. [Video] TikTok.
- Cueto, A. (2005) *La hora azul*. Peisa/Anagrama.
- Defensoría del Pueblo. (s.f.a) *Yuyanapaq—Recorrido Virtual*. Consultado 30 mar. 2023. <https://www.defensoria.gob.pe/Yuyanapaq/>
- Defensoría del Pueblo. (s.f.b). Historial estadístico-*Yuyanapaq* 2006-2019. Archivo Excel. Proporcionado por Cecilia Ruiz, comunicación personal, 28 de marzo 2023.
- Degregori, C. I. (2015). Sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en el Perú. En C. I. Degregori, T. Portugal Tellier, G. Salazar y R. Aroni (Eds.), *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú* (pp. 27-68). IEP.
- De Grieff, P. (2014). On Making the Invisible Visible: The Role of Cultural Interventions in Transitional Justice Processes. En Clara Ramírez-Barat (Ed.), *Transitional Justice, Culture and Society: Beyond Outreach* (pp. 11-26). Social Science Research Council.

Falconi, J. L. (2008). Two Double Negatives. En R. E. Kelsey y Blake Stimson (Eds.), *The Meaning of Photography* (pp. 130-147). Sterling y Francine Clark Art Institute.

Feldman, J. P. (2021). *Memories before the State: Postwar Peru and the Place of Memory, Tolerance, and Social Inclusion*. Rutgers University Press.

Frente de Obrerxs del Arte. (2023, marzo 3). “#asambleaconstituyente #insurgenciapopular”. *Instagram*. [Reel] <https://www.instagram.com/reel/CpVc2dyDhyN/?igshid=MDJmNzVkMjY%3D>

Fuentes Sadowski, T. (2012). *La huella*. Video-instalación. MALI, Lima. Disponible en Youtube [https://www.youtube.com/watch?v=W9UGDXXWW-Y&ab\\_channel=LABoralCentrodArteyCreaci%C3%B3nIndustrial](https://www.youtube.com/watch?v=W9UGDXXWW-Y&ab_channel=LABoralCentrodArteyCreaci%C3%B3nIndustrial)

Hibbett, A. (2019). La problemática centralidad de la víctima en la memoria cultural peruana. En *Pasados contemporáneos: acercamientos interdisciplinarios a los derechos humanos y las memorias en Perú y América Latina* (pp. 149-165). Iberoamericana Vervuert.

Hibbett, A. (2020). El sujeto recordante y la víctima de la violencia política peruana: un análisis de la película *Magallanes*. En *Verdad, historia y posverdad* (pp. 167 - 188). Fondo Editorial PUCP.

Hoecker, R. (2008). Making *Yuyanapaq*: Reconstructing Peru's Armed Internal Conflict through Photographs. Ponencia. Conferencia anual de la Association for Educators in Journalism and Mass Communication. Chicago, IL. Consultado 31 mar. 2018. [http://citation.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/2/7/1/5/5/pages271551/p271551-1.php](http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/2/7/1/5/5/pages271551/p271551-1.php)

Instituto de Democracia y Derechos Humanos PUCP (2015) *Guía pedagógica para el uso de Yuyanapaq. Para recordar*. Lima: IDEPUCP. Consultado 8 abr. 2019. <http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2016/04/Guia-Pedagogica-Yuyanapaq.pdf>

Jameson, F. (1992 [1989]). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Paidós.

Jameson, F. (2016) *Marxismo y forma*. Akal.

Keiko No Va (2022, Dec 28). Tweet. *Twitter*. <https://twitter.com/keikonova2016/status/1608319327664746501>

Ledgard, D., & Hibbett, A. (2022). Estrategias para una política pública de memoria: El Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social en Perú. *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria* 7(13), 74-95.

Lerner Febres, S. (2003). Texto curatorial. *Yuyanapaq. Para recordar*. Museo de la Nación, Lima.

Lukács, G. (1966 [1934]). Arte y verdad objetiva. *Problemas del realismo* (pp. 11-54). Fondo de Cultura Económica.

Lukács, G. (1969 [1954]). *Prolegómenos a una estética marxista*. M. Sacristán, trad. Grijalbo.

Minga. (2023, feb). Acción global: Cerca de 5 mil personalidades y cientos de organizaciones exigen detener la masacre racista y fascista en Perú. *El Ciudadano*. <https://www.elciudadano.com/actualidad/accion-global-cerca-de-5-mil-personalidades-y-cientos-de-organizaciones-exigen-detener-la-masacre-racista-y-fascista-en-peru/01/18/>

Ministerio de Cultura del Perú (s.f.). Muestra fotográfica *Yuyanapaq*, para recordar se exhibirá hasta el 2026 en el Ministerio de Cultura. Consultado 31 mar. 2017. <http://www.cultura.gob.pe/comunicacion/noticia/muestra-fotografica-Yuyanapaq-para-recordar-se-exhibira-hasta-el-2026-en-el>

Ministerio de la Producción (2022, diciembre 28). Trabajo conjunto en beneficio de los micro y pequeños empresarios! Saludamos a los congresistas que, mediante un voto responsable, aprobaron el proyecto de Ley N.º 3554/2022-PE que permitirá continuar impulsando la reactivación económica de las MYPE en todo el país. Tweet. *Twitter*. <https://twitter.com/MINPRODUCCION/status/1608272595224330247>

Miró Quesada, R. (2022 [1981]). Estética y marxismo: una revisión de posiciones. En M. Mitrovic (Ed.), *Lo popular viene del futuro. Escritos escogidos 1981-1990* (pp. 73-90). La Siniestra.

Mitrovic, M. (2019a). De la obra al objeto plástico. Pasajes de una crítica marxista del arte en el Perú. En O. Cavero (Coord.), *El poder de las preguntas. Ensayos desde Marx sobre el Perú y el mundo contemporáneo* (pp. 539-578). Fondo Ed. Universidad Ciencias Humanidades.

Mitrovic, M. (2019b) *Extravíos de la forma*. Fondo editorial de la PUCP y Facultad de Arquitectura.

Mohanna, M. (2019). Comunicación personal. 8 de abril. Lima.

Mohanna, M. (2023). Comunicación personal. 8 de junio. Lima.

Murphy, K. M. (2015). What the Past Will Be: Curating Memory in Peru's *Yuyanapaq*: Para Recordar. En *Human Rights Review* 16, 23-38.

O'Doherty, B. (1986). *Inside the White Cube: The Ideology of the Gallery Space*. San Francisco: Lapis Press.

Ojo Público. (2023, 28 de marzo). Clausura de la memoria: Municipio a cargo de partido de extrema derecha cierra el LUM en Miraflores. *Ojo Público*. <https://ojo-publico.com/derechos-humanos/municipio-cargo-partido-extrema-derecha-cierra-el-lum>

Ortega, A. (2023, 1 de mayo). Lugar de la Memoria tuvo cerca de 900 visitantes tras su reapertura. *La República*. Consulta: 3 mar. 2023. <https://larepublica.pe/sociedad/2023/05/01/lugar-de-la-memoria-tuvo-cerca-de-900-visitantes-tras-su-reapertura-lum-miraflores-ministerio-de-cultura-61289>

Osborne, P. (2010). «The Truth will be Known when the Last Witness is Dead»: History, not Memory. En C. Merewether y J. Potts (Eds.), *After the Event: New Perspectives on Art History* (pp. 202-217). Manchester University Press.

- Poole, D. (s.f.). Memorias de la reconciliación: Fotografía y memoria en el Perú de la posguerra. *É-misférica* 7.2. Consultado 27 mar. 2023. <https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-72/poolerojas>
- Poole, D. e I. Rojas. (2011). Fotografía y memoria en el Perú de la postguerra. En G. Cánepa Koch (Ed.), *Imaginación visual y cultura en el Perú* (pp. 263-303). Fondo Editorial PUCP.
- Portales, A. (2022, diciembre). Nos están matando. Facebook. Consultado 3 mar. 2023. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10229324297352807&set=pb.1259225197.-2207520000.&type=3>
- Portugal Tellier, T. (2015). Batallas por el reconocimiento: lugares de memoria en el Perú. Con colaboración de Renzo Aroni. En C. I, Degregori, T. Portugal Tellier, G. Salazar y R. Aroni. *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú* (pp. 69-236). Instituto de Estudios Peruanos.
- Ruiz, Cecilia. (2023) Comunicación personal. 14 de marzo. Lima.
- Saona, M. (2009). The Knowledge that Comes from Seeing: *Yuyanapaq* and the Peruvian Truth and Reconciliation Commission. En A. Forcinito y F. Ordóñez (Eds.), *Human Rights and Latin American Cultural Studies*. 4.1. [https://cla.stg.umn.edu/sites/cla.umn.edu/files/hiol\\_04\\_10\\_saona\\_the\\_knowledge\\_that\\_comes\\_from\\_seeing.pdf](https://cla.stg.umn.edu/sites/cla.umn.edu/files/hiol_04_10_saona_the_knowledge_that_comes_from_seeing.pdf).
- Saona, M. (2014). *Memory Matters in Transitional Peru*. Palgrave Macmillan.
- Sastre Díaz, C. F. (2016). Fotografías que rememoran. La narrativa de memoria en la exposición fotográfica *Yuyanapaq*. Para recordar. En *Revista Chilena de Antropología Visual* 27 (pp. 37-68). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6487655>
- Simic, O. (2017). Chapter 11: Arts and transitional justice. En O. Simic (Ed.), *An Introduction to Transitional Justice* (pp. 223-248). Routledge.
- Ubilluz, J. C. (2021, 22 febrero). Sobre unas ‘indignantes’ palabras mías en la presentación de mi libro *Sobre héroes y víctimas*. *Revista Ideele*. <https://www.revistaideele.com/2021/02/22/sobre-unas-indignantes-palabras-mias-en-la-presentacion-de-mi-libro-sobre-heroes-y-victimas/>
- Ulfe, M. E. (2013). Dos veces muerto: historia de la imagen y vida de Celestino Ccente o Edmundo Camana. En *Memoria y Sociedad* 17(34), 81-90.
- Vich, V. (2015). *Poéticas del duelo. Ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. IEP.
- Winström, M. (2015). *Tempestad en los Andes* [Storm över Aderna]. Documental. 1h 41min.
- Wurst, D. (2022). Fotografía, temporalidad y memoria *Yuyanapaq*. Para recordar (2003) y *Uchuraccay* (2018) de Franz Krajnik. En *Afectos y violencias en la cultura latinoamericana* (pp. 103-131). Iberoamericana Vervuert.

# Ensamble de memorias. Usos, controversias y creatividad en los espacios de memoria. Una mirada latinoamericana

**Ludmila da Silva Catela**

Investigadora Principal-IDACOR/CONICET/UNC

<https://orcid.org/0000-0003-1146-8592>

Recibido: 06-02-23

Aprobado: 05-05-23

doi: 10.46476/ra.v4i1.144

## Resumen

En este artículo me interesa concentrar el análisis en diversas acciones de memorias producidas desde abajo, en el contexto latinoamericano. A partir de pequeños gestos y acciones, centradas en los objetos que casi milagrosamente han revelado el poder de la materialización para sostener el recuerdo. En las luchas que mujeres y hombres han entablado para tornar visibles a sus muertos y desaparecidos a partir de la ocupación del espacio público. Los procesos de memorias constituyen, en esta mirada, actos de insurgencia y prácticas de resistencia, producidas en un flujo continuo en el tiempo, lo que las hace dinámicas y cambiantes; incómodas y creativas en tanto dejan nuevas marcas sobre los modelos de los emprendimientos oficiales.

*Palabras clave: Latinoamérica, memorias, lugares, rituales, violencia*

## Abstract

In this article I am interested in concentrating the analysis on various actions of memories in the Latin American context, produced from below, from small gestures and focused on objects that have almost miraculously revealed the power of materialization to sustain the memory. In the struggles that women and men have waged to make their dead and disappeared visible through the occupation of public space. The memory processes constitute, in this view, acts of insurgency and resistance practices, produced in a continuous flow over time, which makes them dynamic and changing; uncomfortable and creative as they leave new marks on the models of official enterprises.

*Keywords: Latin America, memories, places, rituals, violence*

## Resumo

Neste artigo, meu interesse é concentrar a análise em várias ações de memórias produzidas de baixo para cima, no contexto latino-americano. Desde pequenos gestos e ações, centradas em objetos que quase milagrosamente revelaram o poder da materialização para sustentar a memória. Nas lutas que mulheres e homens empreenderam para tornar visíveis seus mortos e desaparecidos por meio da ocupação do espaço público. Os processos de memória constituem, nessa visão, atos de insurgência e práticas de resistência, produzidas em um fluxo contínuo no tempo, o que as torna dinâmicas e mutáveis; incômodas e criativas na medida em que deixam novas marcas nos modelos de empreendimentos oficiais.

*Palavras-chave: América Latina, memórias, lugares, rituais, violência*

## Introducción

Hay lugares de memoria porque ya no hay ámbitos de memoria.  
—Pierre Nora (2008)

Desde la monumental obra de Pierre Nora (2008), hemos asistido a una invasión teórica sobre los lugares de memoria, desde diversas miradas, espacios, territorialidades y disciplinas. Casi como un modelo a seguir, los *loci memoriae* nacen aquí y allí como una manera de luchar contra el tiempo de la historia. Como el autor alerta, son puro exceso y significaciones. Allí radica su eficacia y desorden, sus impactos y arbitrariedades. Son todo y nada a la vez, calma y conflicto, consenso y disputa.

Cada lugar de memoria tiene su lógica de producción y tiempos de conquista, sin embargo, en su mayoría se gestan a partir de *políticas de memorias* impresas por acciones estatales en la esfera de lo público. La diversidad de sitios, lugares y espacios en América Latina ha sido analizada por diversos investigadores y desde ópticas muy disimiles. Esto demuestra un campo de estudios ya establecido que refleja procesos nacionales particulares, tales como el debate inicial en torno al destino de la ex ESMA como museo de la memoria (AA.VV., 1999) o las sucesivas líneas analíticas en torno a los sitios de memoria como espacios para «no olvidar» en la región (Jelin y Langland, 2003; Schmucler, 2006; Reátegui, 2010; Zarankin et al., 2012; López González, 2014; Feld, 2017; Jelin, 2017; Gómez, 2018; Guglielmucci y López, 2019; Vannini, 2019; Bustamante et al, 2020, entre otros). Aportes que permiten pensar cómo estos lugares de memoria y sus marcas territorializadas constituyen actos políticos en al menos dos sentidos. Por un lado, con la instalación de las marcas como resultado de luchas y conflictos sociales, culturales y políticos. Por otro, preservando su existencia material, en tanto recordatorio físico de un pasado traumático, que puede actuar como chispa, mojón, nodo de recuerdo de dichos conflictos, en cada nuevo período histórico o para cada nueva generación. Donde tanto la presencia como sus borraduras, las construcciones como las demoliciones son centrales para comprender sus dinámicas y ciclos. Allí entran en escena para encajar las piezas de las memorias públicas, los «emprendedores de memoria» (Jelin, 2002; Pollak, 2006) que ejecutan, planifican, difunden y promueven las relaciones entre el pasado y el presente, entre la generación de comunidades de memorias y la resolución de conflictos. Todo esto se produce a partir de la construcción de espacios y las disputas por definir lo que se recuerda, se silencia y se olvida frente a los efectos de la violencia política (Montaño y Crenzel, 2015). Estos mediadores pueden participar en instituciones del Estado, en organismos internacionales, en organizaciones no gubernamentales y abarcar desde asociaciones de derechos humanos colectivos de arte (Lifschitz, 2014). En estas luchas, algunas memorias

se vuelven hegemónicas, otras subalternas, subterráneas, denegadas o insurgentes (Ramos, 2011; Rivera Cusicanqui, 1984; Didi-Huberman, 2017; da Silva Catela, 2011; Pollak, 2006; Jelin, 2002, 2017). Allí radica la potencia de modificación del espacio público metropolitano, constantemente resignificado más allá de sus marcas consagradas, autorizadas e instituyentes.

En la esfera social, desde fines de los años noventa, en los países de América Latina, se han conquistado espacios para la memoria (sitios de conciencia, museos, centros culturales, archivos, memoriales y monumentos), se han demandado políticas de Estado (educativas, de reparación, juicios, de búsqueda de la verdad, etc.) y ocupado lugares que materializan visual y estéticamente las violencias sufridas intranacionalmente (intervenciones urbanas, baldosas de la memoria, grafitis, murales, árboles de la vida, señalizaciones, entre otras).

En el mapa internacional, la UNESCO-CIPDH ha identificado estas iniciativas a nivel global. Para esto, ha generado un sistema clasificatorio mediante líneas de tiempo y nominaciones que distinguen tipologías: archivo, inmaterial, monumento, museo, sitio y temas (esclavitud, genocidios y/o crímenes masivos, conflictos armados y persecución política). Se puede consultar a partir de la aplicación *#Memorias situadas. Lugares de memoria vinculados a graves violaciones a los derechos humanos*, que reúne en un mapamundi diversas experiencias, catalogadas y ordenadas en una línea de tiempo. Como toda clasificación que se plantea universal, selecciona según arbitrarias maneras de percibir el sentido de dichos lugares. Esta selección deja de lado muchas experiencias localmente situadas que no llegan o no pueden ser visibles dentro de las memorias oficiales o dominantes.

De esta forma, ya sea desde el mundo académico, el social o el de los organismos internacionales se puede observar que, como todo proceso que se internacionaliza y se constituye con miradas transnacionales, que hace circular ideas y expertos que imponen criterios, tiende a crear también mecanismos de colonización y modelos a seguir que gestan y administran los lugares de memoria desde arriba e imponen formas de representar el pasado en el espacio urbano de las ciudades.

Durante muchos años, analicé las políticas de memoria que se gestaban desde el Estado, recortando la mirada sobre los logros, potencialidades y aciertos de las políticas públicas de memoria.<sup>1</sup> Esto me permitió comprender la fuerza legitimadora y reparadora de lo oficial, sin dejar de observar que justamente allí, también, radica la producción e imposición simbólica de silencios y olvidos. Lo anterior me llevó a girar el foco del centro a los márgenes para indagar sobre las prácticas que — cuando se terminan los actos políticos de señalización y reconocimiento de un lugar de memoria— aparecen otras que se generan a modo de imprimir nuevos

1. Para una mirada sobre la construcción de los sitios de memoria en Argentina y las políticas de memoria en América pueden consultarse: da Silva Catela (2014) y da Silva Catela y Stewart Foley (2019).

sentidos, de ignorar la marca monumentalista del Estado o de proponer espacios de memoria donde este no los reconoce. Me interesa aquí concentrar el análisis en las acciones producidas desde abajo, a partir de pequeños gestos, centradas en los objetos que casi milagrosamente han revelado el poder de la materialización para sostener el recuerdo,<sup>2</sup> en las luchas que mujeres y hombres han entablado para tornar visibles a sus muertos y desaparecidos. Los procesos de memorias constituyen, en esta mirada, actos de insurgencia y prácticas de resistencia, producidas en un flujo continuo en el tiempo, lo que las hace dinámicas y cambiantes; incómodas y creativas en tanto dejan nuevas marcas sobre los modelos de los emprendimientos oficiales o ante la ausencia de estos. Pueden ser pequeñas marcas gestadas con una birome, rituales determinados por prácticas locales, disputas de sentido sobre lo dominante, aperturas de lugares no reconocidos por el Estado, en fin, una variedad de acciones diversas que comparten el sentido de disputar representaciones sobre las memorias establecidas. Desde este punto de vista, comprendo a los lugares sobre el fondo de un territorio de memorias (da Silva Catela, 2001), que resalta los vínculos entre los espacios en constante litigio, conflicto, disputas y desplazamiento de sus fronteras.

Propongo aquí un abordaje metodológico desde el enfoque etnográfico, que incluye observación participante, visitas *in situ*, registros de campo y entrevistas a diferentes personas involucradas con los sitios de memoria. Para esto utilizo registros empíricos de mis investigaciones en Argentina (Jujuy y Córdoba) y material recogido en visitas realizadas en diversos países de América Latina (Perú y El Salvador). No hay una intención de comparación entre los casos que son muy diversos entre sí por el origen y las formas de las violencias- lo que me interesa es poder mapear acciones, prácticas y formas de producción de memorias que responden a las maneras de vivir y habitar políticamente, cultural y religiosamente los sitios y lugares de memoria. Las preguntas y líneas de análisis que planteo están, también, ancladas en mi experiencia de gestión de un sitio de memoria por nueve años, me refiero al Archivo Provincial de Memoria (Córdoba, Argentina). Dicho espacio contempla un archivo y está localizado en lo que fue un ex Centro Clandestino de Detención (CCD), lo que me ha permitido observar las prácticas desde adentro, y aplicar la reflexividad etnográfica (Guber, 2011) para complejizar las preguntas en torno a la materialidad, las formas de memorias, sus manifestaciones y embates públicos.

---

2. Como dice Benjamin (2016, p. 223), a propósito del arte de coleccionar, aquí retomado para pensar la fuerza del objeto en los procesos de memoria, cuando afirma que, «lo decisivo es que el objeto sea liberado de todas sus funciones originales, para entrar en la más mínima relación pensable con sus semejantes». Y agrega, «coleccionar es una forma de recordar mediante la praxis y, de entre las manifestaciones profanas de la “cercanía”, la más concluyente».

## Ensamblajes

En cada territorio de memoria, los lugares que se transforman en emblemas se tornan visibles y arrastran una serie de complejidades al momento de pensar las tensiones sobre la (re)presentación del pasado y sus embates. Los espacios de memoria imprimen en la esfera pública un sistema simbólico a desentrañar y comprender, ya que, como afirma la pensadora chilena Nelly Richard:

cada espacio para la memoria elabora sus propias estrategias de la rememoración y la conmemoración para homenajear públicamente a las víctimas y otorgarle valor expresivo y comunicativo a la condena del pasado repudiable, recurriendo para esto a distintas maniobras —estéticas, simbólicas, políticas e institucionales— de puesta en escena del recuerdo (2017, p. 101).

Estos ensamblajes<sup>3</sup> permiten dar cuenta del pasado en la escena pública.

Así, podemos indagar sobre las preguntas: ¿cuáles son las tensiones, conflictos y estrategias que circulan y se transmiten en torno a los lugares de memorias?, ¿cómo se articulan y tensionan las prácticas entre las esferas sociales y el Estado en función de los usos, apropiaciones y abusos del pasado reciente?

Estas preguntas conducen a múltiples respuestas y funcionan como guías en la mirada a recorrer, en relación con los conflictos entre los proyectos oficiales y las experiencias de las comunidades locales. En este sentido, observaré las producciones de memorias en el espacio público, a partir del doble vínculo entre las imposiciones oficiales y la creatividad de las memorias subterráneas; las asimetrías, pero también el rol legitimador de lo «oficial»; las relaciones de poder y las disputas por lograr procesos más horizontales; las luchas por la patrimonialización/cristalización de algunas memorias frente a la insurgencia constante de nuevas preguntas sobre el

---

3. Tomo la noción de ensamblaje de la pensadora chilena Nelly Richard (2017) para dar cuenta de la unión entre elementos simbólicos, políticos, estéticos y afectivos que juegan en el doble vínculo de lo que surge de proyectos institucionales junto o en oposición a las prácticas de memoria que gestan sentidos en el devenir temporal más allá de las que se cristalizaron en el momento de su creación y/o inauguración. También, desde mi punto de vista, la noción de ensamblaje denota una acción sobre la materialidad y los objetos que dan cuenta del pasado a partir de determinados elementos e intervenciones que dan forma a otros. Así los sitios de memoria, lugares, monumentos, que fueron constituidos de determinada manera, con estéticas particulares, textos que enmarcan su importancia, lugares elegidos por lo que allí sucedió en el pasado, ven modificadas sus estructuras con acciones que le imprimen otros sentidos, sin borrar los originales. Estas memorias ensambladas, modelan otras estéticas, otros textos, otras prácticas que se superponen. Otros autores han trabajado este concepto, como Paul Rabinow (2009), quien lo retoma a partir de Foucault en relación con los modos de ensamblaje discursivos: «la problematización no significa ni la representación de un objeto preexistente ni la creación a través del discurso de un objeto que no existía. Se trata de un ensamblaje de prácticas discursivas y no-discursivas que hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituya como un objeto del pensamiento (ya sea bajo la forma de una reflexión moral, conocimiento científico, análisis político, etc.)»

pasado. Este recorte propone observar los procesos de memoria como acciones inconclusas en constante resignificación. Como afirma Nelly Richard «necesitamos de una narración del pasado que deje entreabiertas las mallas de significación [...] que renueve sus fuerzas de invocación y convocación públicas desde saltos y fracciones de relato que llamarán a nuevos ensamblajes críticos» (2017, p. 141).

A partir de estas reflexiones, analizaré cuatro ensamblajes de una cartografía que comprende: 1) memorias incómodas que interpelan, 2) memorias (de)negadas que se manifiestan, 3) memorias afectivas que diferencian y 4) memorias rebeldes que brotan. Esto permite indagar tanto las acciones que surgen desde la esfera social y artística, como las que nacen en respuestas a los olvidos o silencios que producen las políticas públicas de memorias. Aquellas que se gestionan desde el Estado (sea nacional, provincial o municipal) y unifican experiencias disímiles y que son respondidas socialmente, imprimiéndoles otros significados. Dicho en otras palabras, observo los procesos de construcción de memorias y su escenificación en el espacio público, prestando especial atención a las marcas desde abajo, sus sentidos, prácticas y resignificaciones.

## **Memorias (in)cómodas que interpelan**

Visito el «Ojo que Lloro» en la ciudad de Lima. Me cuesta entender la lógica clasificatoria de los que allí están recordados. Le pregunto a la joven que oficia de guía: ¿por qué hay pocos nombres de víctimas de la violencia del Estado? ya que los cantos rodados grabados con el nombre de las víctimas escritos a mano representan mayoritariamente a las víctimas de Sendero Luminoso. Luego de una breve explicación sobre los diversos conflictos y enfrentamientos en relación a la definición de las víctimas y de las dificultades para incorporar al Estado, como parte de la lógica represiva, el silencio acompaña el resto de la caminata.<sup>4</sup>

Esta obra de la artista Lika Mutal, que recuerda a los 70,000 peruanos asesinados y 15,000 desaparecidos en el conflicto armado interno entre 1980-2000, fue cambiando a lo largo de los años a partir de una base concreta proporcionada por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Perú (CVR).<sup>5</sup> El laberinto

---

4. Este breve inicio está basado en una conversación durante la visita al memorial. Para comprender la lógica y la historia del «Ojo que Lloro» en su abanico de complejidades puede leerse, Hite (2013) donde se desarrollan con detalle los conflictos en torno al memorial, así como los debates políticos en relación a las víctimas. También puede consultarse el trabajo de Milton (2015), quien a partir de la noción «nudos de memoria», va de-construyendo las formas en las cuales los conflictos políticos, en torno al pasado de violencia en Perú, condicionan y repercuten en la memoria el «Ojo que Lloro». Finalmente, para una contextualización histórica, las polémicas en torno a este memorial y los límites de los proyectos de memoria, ver Drinot (2007).

5. Según consta en la descripción de la aplicación #Memorias Situadas de la UNESCO: «El ojo que llora forma parte de un proyecto más grande, denominado La Alameda de la Memoria, que incorpora más áreas verdes y en donde se tiene previsto desarrollar lomas y plantar nuevos árboles. El espacio

que compone la obra El Ojo que Lloro cuenta «con 32,000 piedras, pulidas de forma natural por el agua del mar. De esos cantos, 27,000 colocados por orden alfabético llevan inscriptos los nombres, edades y años de muerte o desaparición de víctimas de la violencia» (Hite, 2013, p. 82). En diferentes momentos nuevas piedras, nombres, historias fueron llevadas y colocadas allí.

La obra se inauguró el 28 de agosto del 2005, en el Campo de Marte, distrito de Jesús María en Lima (en un predio municipal), durante la conmemoración del segundo aniversario de la presentación del informe de la CVR. Desde una mirada espiritual y religiosa, Mutal decía:

[...] mi obra no es política sino humanística y llama hacia un despertar de conciencia sobre el terror y la violencia que afligen al mundo entero, como medios de buscar un cambio que esconde en realidad un afán de poder. Un cambio hacia una paz de múltiples aspectos es urgente tanto en el país como en muchas partes del mundo y hay que tratar de conseguirlo a través del diálogo, solidaridad y la responsabilidad de todos y cada uno de nosotros.<sup>6</sup>

Ese deseo de diálogo, solidaridad y responsabilidad al que apelaba la artista es una de las caras de este espacio, ya que, como todo laberinto, puede llevar a transitar por diversos senderos. Y, como todo proceso de memoria, va metamorfoseándose a medida que el tiempo y los cambios políticos modifican la mirada sobre el pasado.

Muchas tensiones se condensan en los caminos de piedra de este espacio como metáfora de los recorridos de las memorias.<sup>7</sup> Por un lado, la variedad de víctimas y victimarios que fueron incorporados. Por otro, la ausencia inicial de los nombres de los desaparecidos, cuyo principal actor había sido el Estado. Recién en el 2010, los

---

cuenta con un centro de visitantes y un museo, en donde se expone la muestra fotográfica Yuyana-paq. Para recordar, que sirvió de inspiración a la escultora Lika Mutal para diseñar «El ojo que llora». La muestra fotográfica está situada en una galería subterránea que se conecta con el centro de visitantes, en donde se alojó el «Quipu de la memoria». El gran Quipu de la memoria, elaborado en 2005 en diversas ciudades y comunidades de Perú, incluye un total de 300,000 nudos, 69,280 de los cuales representan a las víctimas de la violencia política, consignados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación. El proyecto fue pensado como un documento-monumento que recrea el sistema comunicativo de los incas. Está destinado a complementar visualmente el extenso discurso del Informe Final y a plasmar el tema de la memoria de los caídos en el imaginario colectivo» (<https://www.cipdh.gob.ar/memorias-situadas/lugar-de-memoria/el-ojo-que-llora/>, consulta: 01.03.2021).

6. Chirinos (2006).

7. Es interesante pensar las estéticas y los materiales con los que se construyen los lugares de memoria, según el sentido que se les quiere imprimir. También cómo frente a materiales similares como la piedra, por ejemplo, se puede significar diferentes memorias. Salvando todas las distancias, en el año 2021 en Argentina, se usaron piedras para recordar a las víctimas del COVID-19. Los familiares las llevaron a la emblemática Plaza de Mayo y las depositaron allí junto a la inscripción de los nombres y fotografías de las víctimas. De esta manera, la materialidad que constituye un lugar de memoria es buena para pensar qué tipo de reapropiaciones y resignificaciones se dan. Cómo un material adquiere otros sentidos frente a situaciones límite actuales en el contexto de pandemia que transitamos.

familiares de desaparecidos lograron incorporar estos nombres y usar el memorial como un lugar de duelo (Hite, 2013, p. 83).



Imagen 1, 2, 3. Memorial el Ojo que Lloro. Lima-Perú. Registro fotográfico de la autora.

Esta iniciativa privada<sup>8</sup> —ya que no fue un monumento llevado adelante por el Estado— se ha transformado en un espacio de memoria conflictivo y representativo de las tensiones políticas pasadas y presentes de Perú. Este ojo que llora constantemente, representando a la Pachamama a partir de una escultura de piedras superpuestas, tuvo en su origen explicar el sentido de la tragedia y la violencia en Perú. El alcance de un horror vivido por las comunidades. Cada piedra en ese laberinto expresa el dolor, el sufrimiento humano que, como toda herida, está abierta a constantes combates de memorias. Una de esas luchas de memorias se cristalizó en la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) del 2006 sobre el caso del Penal Castro Castro. Dicha controversia se dio en torno a la incorporación de los nombres de 41 víctimas, guerrilleros de Sendero Luminoso, asesinados en dicho penal.

En la sentencia de la CIDH, se le solicitó al Estado peruano que:

[...] erija en monumento o destine un lugar, en la zona de Canto Grande, donde se encuentra el Centro Penal «Miguel Castro Castro», en memoria de todas las víctimas de esta masacre, en consulta con las víctimas sobrevivientes y los familiares de las víctimas fatales (CIDH, 2006, ítem 410, IV, p. 133).

En los alegatos, el Estado se niega a generar esta marca, como consta en la misma sentencia, ya que:

[...] no está de acuerdo con la medida que se refiere a poner una placa conmemorativa en el lugar de los hechos, debido a que ya se ha erigido en un lugar público de la capital un monumento en favor de todas las víctimas del conflicto. Además, el penal Miguel Castro Castro, en actual funcionamiento,

8. La realización de la obra contó con el finamiento del sector privado, la colaboración de la Defensoría del Pueblo, el Movimiento de Derechos Humanos Para Que No Se Repita y la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Lika Mutal y el arquitecto Luis Longhi (encargado del diseño del parque) donaron su obra y trabajo. El Municipio de Jesús María cedió el espacio físico.

cuenta todavía con internos por delitos de terrorismo vinculados al grupo político que inició el conflicto y un gesto como el que se pretende sustentaría su posición política y pondría en riesgo el orden del penal (CIDH, 2006, ítem 412, E, p. 137).

Finalmente, la CIDH resuelve en la sentencia que:

[...] en cuanto a las medidas solicitadas por la Comisión y la interviniente, sobre construcción de monumentos y la creación de un parque en «la zona de Canto Grande», el Estado alegó que «ya se ha erigido en un lugar público de la capital un monumento (denominado el Ojo que Lloro) en favor de todas las víctimas del conflicto, en un lugar público de la capital de la República y que es materia de continuos actos de recuerdo y conmemoración» (CIDH, 2006, ítem 453, p. 150).

Haciendo lugar a dicho pedido, se resuelve que:

[...] la Corte valora la existencia del monumento y sitio público denominado «El Ojo que Lloro», creado a instancias de la sociedad civil y con la colaboración de autoridades estatales, lo cual constituye un importante reconocimiento público a las víctimas de la violencia en el Perú. Sin embargo, el Tribunal considera que, dentro del plazo de un año, el Estado debe asegurarse que todas las personas declaradas como víctimas fallecidas en la presente Sentencia se encuentren representadas en dicho monumento. Para ello, deberá coordinar con los familiares de las víctimas fallecidas la realización de un acto, en el cual puedan incorporar una inscripción con el nombre de la víctima según la forma que corresponda de acuerdo a las características del monumento (CIDH, 2006, ítem 454, p. 150).

Lo interesante de este debate, y la puesta en escena judicial de la administración del pasado, en términos reparatorios a partir de señalizaciones y lugares de memoria, es que los nombres de las 41 víctimas ya habían sido incluidos en el memorial desde su conformación, sin un señalamiento preciso de la historia que arrastraban dichos nombres. Como vimos más arriba, la CIDH declaró la masacre como violación a los derechos humanos e intimó entre otras cuestiones a incluir los nombres —que ya estaban— de los senderistas en este monumento, como forma de reparación a sus familiares. En dicho momento, la artista Lika Mutal declaró que, de haber sabido a quiénes representaban esos nombres, no los hubiera incluido ya que, para ella, esas personas eran «criminales». A partir de ese momento, el memorial se transformó en una suerte de espacio de conflicto y memorias incómodas, de cuestionamientos y de disputas sobre el carácter de las víctimas y de los victimarios allí representados.<sup>9</sup> En el año 2013, el monumento

9. Es necesario aclarar, a modo de evitar malas interpretaciones del análisis aquí planteado, que comprender —en términos antropológicos— un conflicto social no significa justificar los actos de violencia llevados adelante por los grupos que son representados en el memorial. Comprender los conflictos y las controversias frente a una lista de nombres que son incluidos o excluidos, como en este

fue declarado patrimonio cultural del Perú. Paradójicamente, pensado como espacio de «diálogo, solidaridad y responsabilidad», se ha transformado en un lugar de disputas. O, puede decirse, de ambas cosas a la vez, ya que es un territorio de solidaridades y enfrentamientos, de responsabilidades y disensos, diálogos y violencia. El «Ojo que Lloro» ha sido motivo de debates y de actos violentos constantes (2007, 2008, 2009, 2014, 2017, 2018, 2020),<sup>10</sup> que pretenden demoler las memorias allí representadas, imponer otro relato sobre el pasado y el presente de Perú, disputar sentidos sobre los pasados que no pasan. En la agresión de diciembre de 2020, el foco de la violencia estuvo sobre las piedras que representan las masacres colectivas y a las comunidades. Frente a las luchas políticas que se estaban dando en Perú, agredir lo colectivo y comunitario, ejercer la violencia simbólica sobre esas piedras —una vez más— habla de la fuerza y el simbolismo que representa y tiene este memorial.

El «Ojo que Lloro» nos escenifica el problema de la «inclusión» de víctimas y victimarios en el relato del pasado y del presente de violencia que, simbólicamente, están grabados en la piedra. Cada piedra representa y conforma un laberinto político y un lugar de memoria y desmemoria con una fuerza inusitada. Esto se plasma material y visualmente en la borradura de las marcas que tienen más de treinta mil piedras, que fueron inscriptas con el nombre de las víctimas y de comunidades arrasadas por la violencia. Los nombres sufren las borraduras, tachaduras y roturas por el sol, el paso del tiempo o por la voluntad humana mediante actos de violencia, pero vuelven una y otra vez a ser escritos e inscriptos en la historia por diversos colectivos sociales como demanda de verdad, de la necesidad constante de identificar y devolverle la identidad a las víctimas y así tejer lazos comunitarios que ejerzan la fuerza de demanda de justicia.

Un lugar de memorias es al mismo tiempo un espacio justo e injusto, que implica distinciones, señalizaciones, selecciones y disputas. Si bien como dice Hite, «los memoriales no pueden imponer la superación del conflicto» (2013, p. 87), pero se puede decir que «El Ojo que Lloro» muestra y demuestra que las tensiones hacen sentido justo allí en las modalidades de organización social donde estallan las memorias que se decidió incluir y excluir, olvidar y silenciar, y en las luchas por cambiar esos sentidos políticos y recortes sobre las violencias que atravesaron la historia de Perú.

---

memorial o en otros, implica pensar que los procesos de memoria son dinámicos, y que las batallas que se dan en el espacio público cambian según diversos tiempos y espacios, pero, sobre todo, cuando quienes demandan en torno a la memoria de sus muertos consideran que tienen derecho a reivindicarlos, ya que fue el Estado quien cometió el crimen de lesa humanidad.

10. Para un recorrido sobre «El Ojo que Lloro» y sus constantes ataques, puede consultarse el video de la entrevista a Rosario Narváez, referente de la Asociación Caminos de la Memoria, en International Coalition of Sites of Conscience.

## Memorias (de)negadas que revelan

Si las listas de desaparecidos acá y allá se pueblan de nuevas marcas para darles potencia y desacomodar la escenografía estática de la memoria, otros espacios vienen a mover las categorías aceptadas y programáticas sobre la relación tensa entre pasados que no pasan, verdad y justicia. Son memorias que no encajan en el mapa trazado sobre lo que debe o es digno de ser incluido en las políticas públicas de memoria. Esas memorias, al margen, pasan a ser reveladoras de los límites y clasificaciones sobre lo que merece ser recordado por parte del Estado.

Como sabemos, las políticas de memoria se establecen mediante leyes, decretos, normativas, que las formalizan y las enmarcan. En dichos procesos se producen diálogos de diversas formas, se trazan acuerdos, se disputan sentidos por el pasado, se imponen palabras, prácticas, se construyen modelos que unifican experiencias muy disimiles. Es interesante pensar por qué, mayoritariamente, los lugares de memoria apuntan a señalar, preservar, resignificar aquellos espacios que en el pasado fueron usados para ejecutar la violencia: CCD, campos de concentración, cárceles, lugares de masacres, cementerios, fosas comunes, etc. De manera contraria, los lugares de lucha, resistencia y prácticas políticas revolucionarias son casi inexistentes en la clasificación de lo que pasa a constituirse en un sitio de memoria, reconocido y auspiciado por el Estado. Poner el foco en esta ausencia, puede permitirnos abrir la pregunta sobre dónde y cómo se expresan esas memorias de la resistencia, que dan densidad biográfica al trayecto de las víctimas.

Ahora coloco el foco en el contexto argentino. A casi cuarenta años de vida democrática, con el fin de la dictadura en 1983, con una sostenida política pública de derechos humanos, en Argentina hay más de 160 señalizaciones en ex CCD y 33 espacios para la memoria abiertos al público, todos lugares donde el terrorismo de Estado ejerció la violencia.<sup>11</sup> Las mismas se realizaron o fueron articuladas a partir de la Red Federal de Sitios de Memoria, que establece sus lineamientos en la Ley 26.691, donde se establece que:

**Art. 1. Declárase sitios de memoria del terrorismo de Estado, a los lugares que funcionaron como centros clandestinos de detención, tortura y exterminio o dónde sucedieron hechos emblemáticos del accionar de la represión ilegal desarrollada durante el terrorismo de Estado ejercidos en el país hasta el 10 de diciembre de 1983.**

---

11. Datos que constan en la página oficial de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, hasta el año 2021, se reconocen 46 espacios de memoria de administración nacional, provincial y municipal, de los cuales 13 están en proceso de apertura, mientras 33 están abiertos al público. Para consultar detalles y listas de los sitios de memoria y las señalizaciones en Argentina, <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/sitiosdememoria>.

Así, la normativa ordena, pero también selecciona. Para el Estado, un espacio de memoria es por definición un ex CCD. Observemos un caso concreto que no encaja en dicha definición. Un sitio particular donde estuvo alojada una imprenta clandestina del Partido Revolucionario de Trabajadores (PRT), una organización política (que tenía su brazo armado en el Ejército Revolucionario del Pueblo [ERP]) de los años 70.

En el barrio Observatorio de la ciudad de Córdoba, un barrio de casas bajas, árboles en las veredas y vecinos que se conocen, funcionó, entre 1974 y 1976, la mayor imprenta clandestina de esta organización política. Fui invitada a conocer y visitar este mítico lugar. Me recibieron dos de los jóvenes que llevan adelante el proyecto de recuperación. Me cuentan brevemente sobre la historia de la casa: fue hogar de una pareja de militantes (él asesinado, ella desaparecida) e imprenta clandestina construida a ocho metros de profundidad.<sup>12</sup>

Luego de la caída de la imprenta, el Ejército la usó, por un breve lapso, como CCD.<sup>13</sup> En el retorno de la democracia, pasó a ser nuevamente una casa de familia, usurpada con la ayuda de un juez federal. El 7 de marzo de 2019 fue recuperada, judicialmente, por los hijos de la pareja desaparecida, que la donaron para que se transforme en una casa de la memoria. El 10 de diciembre de 2020, Día de los Derechos Humanos, el colectivo que lleva adelante el proyecto señaló el lugar con el nombre «Casa de la Memoria. Imprenta del Pueblo Roberto Matthews».

Una vez señalizada, a partir del proyecto colectivo sin injerencia del Estado, emprendieron la lucha para que la Casa/Imprenta sea declarada oficialmente como sitio de memoria. Y aquí comienza una batalla en torno a si será o no considerada como tal por las políticas públicas, ya que, para las definiciones normativas, no entra dentro de la definición de sitio de memoria.<sup>14</sup> Si bien no es un espacio de memoria oficial reapropiado socialmente, este caso de estudio muestra cómo las memorias oficiales pueden ser interpeladas cuando sus políticas no incluyen un abanico de posibilidades dentro de la noción de sitio de memoria.<sup>15</sup>

---

12. Se estima que abastecía a Córdoba y todo el norte argentino de unos 70 mil ejemplares mensuales. La imprenta contaba con máquinas superiores a la de los diarios de mayor tirada en Córdoba de la época: dos Cabrentas, dos Rotaprint y una guillotina Krausse, además de un laboratorio fotográfico. El modelo de esta imprenta, según cuentan, es similar a los proyectados por los Tupamaros en Uruguay.

13. El 12 de julio de 1976, la casa fue allanada mediante un fuerte operativo militar y policial. Antes había «caído» una imprenta similar en la localidad de San Andrés, Buenos Aires. Unos días antes, la familia que vivía en la casa fue avisada y consiguieron escapar. Un año después, en mayo de 1977, los dueños de casa y la pareja que realizaba el trabajo de impresión en la imprenta fueron asesinados y desaparecidos en Moreno, Buenos Aires.

14. Si bien funcionó por un corto período como CCD, el mismo no se encuentra mencionado en las investigaciones llevadas adelante por la CONADEP, ni fue listado en el libro Nunca Más.

15. Una lectura superficial podría llevar a pensar que este sitio de memoria no es «aceptado» dentro de la lógica de las políticas públicas por el origen del grupo político al que pertenecía, PRT, frente a otras



Imágenes 4,5,6. Casa de la Memoria. Imprenta del Pueblo Roberto Matthews. Córdoba-Argentina. Registro fotográfico de la autora

La Imprenta es, todavía, un lugar de memoria en construcción, sin intervenciones museográficas permanentes. Sin embargo, este edificio, construido clandestinamente, habla de la convicción de quienes llevaron adelante ese proyecto en los años setenta, de allí la fuerza de la evidencia material. Una de las cosas que más impacta cuando se bajan los ocho metros por una escalera muy estrecha, es que una se encuentra con un lugar vacío, con paredes grafiteadas y consignas de la época. Ese espacio vacío permite pensar en el despojo y la violencia del terrorismo de Estado, pero también comprender o por lo menos preguntarse sobre la dimensión y el lugar que ocupó la militancia en los años sesenta y setenta. El hecho de que todavía no haya ningún cartel indicativo sobre lo que hay que ver o comprender hace también que toda la fuerza de la memoria esté anclada al edificio que en sí mismo está lleno de significados. En este espacio, el silencio y el vacío funcionan todavía como la fuerza del recuerdo.<sup>16</sup>

memorias dominantes como la de la organización armada Montoneros. Sin embargo, en el contexto nacional argentino hay diversos lugares donde militantes del PRT e incluso del ERP fueron asesinados y desaparecidos, que hoy son sitios de memoria y han sido incluidos dentro de las políticas públicas de marcas de memoria. Se pueden citar los casos de: Campo de Mayo, Quinta La Pastoril, El Atlético, entre otros. Lo que quiero decir con esto es que lo que está en juego aquí no es la pertenencia política, sino la lógica con la cual en Argentina se han definido los sitios de memoria, a partir de un recorte que privilegia los lugares donde el Estado terrorista ejerció la represión. O sea, los ex centros clandestinos de detención. De allí las disputas que nacen para incluir «lugares de militancia» como sitios de memoria, desde diferentes grupos sociales, como es el caso aquí analizado de la Imprenta.

16. En cada una de las pintadas en sus paredes que reflejan la conexión y el internacionalismo de las luchas de los años sesenta y setenta en América Latina. Pintadas sobre el Che, iconografía de los

Este es un lugar de memorias controvertidas. Controvertidas para el barrio, cuyos vecinos cargan con memorias disímiles respecto de este lugar. Controvertidas para las políticas de memoria del Estado, en cuya definición estricta este no sería un sitio de memoria, ya que allí funcionaba una imprenta clandestina de una organización política/guerrillera. Controvertido en cuanto a la definición sobre los relatos que serán elegidos para contar su historia: lo clandestino, la violencia de la lucha armada, la desaparición y asesinato de sus ocupantes... Son los jóvenes quienes, desde la militancia barrial, llevan adelante este lugar en base al trabajo colectivo y solidario, donde conviven desde las ollas populares a la muraleada en el barrio, trascendiendo las fronteras del «sitio de memoria» en sí mismo.

Así, los que llevan adelante las políticas públicas de memoria, frente a la demanda de señalización del lugar, se plantean qué *hacer con* este espacio (señalarlo, incluirlo, no hacer nada); mientras que quienes encontraron allí un lugar de militancia y de emprendedores de memorias, se preguntan qué hacer *desde* este espacio para activar las memorias del pasado con las luchas del presente. Entre el *qué hacer con* y el *qué hacer desde* radica una tensión que pone en evidencia las batallas por la memoria y sus territorios en constante conquista.

## Memorias afectivas que diferencian

A diferencia de los lugares que luchan por ser reconocidos, o de los proyectos nacidos desde el arte o los emprendimientos personales, una de las políticas simbólicas y reparatorias más extendidas y propiciadas desde ámbitos oficiales, han sido los memoriales. Los mismos pueden estar localizados en parques, cementerios o espacios de memoria donde sucedieron hechos de violencia. Lo que los caracteriza son las listas con nombre de desaparecidos y asesinados. Generalmente, ordenados alfabéticamente y por año. Listas construidas a partir de investigaciones oficiales, generadas con el aporte de numerosas personas y organizaciones que, muchas veces, quedan invisibilizadas cuando el memorial se torna público. Grandes bloques de piedra, blancos, grises o negros, invaden el espacio público urbano para recordar a los muertos y graficar la intensidad de la violencia. Sus largas estelas de nombres muestran materialmente la extensión del horror. Cada nombre, escrito con la misma letra y tamaño, expresa el reconocimiento de la nación. Claramente son imponentes e impactantes. La escritura sobre la piedra nos recuerda también que lo allí escrito tiene legitimidad y construye una verdad inquebrantable. Por supuesto, se borran las disputas, las luchas por las decisiones de a quién se incluye y a quién se excluye. La lista muestra homogeneidad donde lo que sucedió, en

---

Tupamaros que deja verse entre una gran mancha roja de pintura tirada arriba, una escritura de militantes bolivianos. El espacio vacío como revelador de la memoria. Las escrituras y paredes como gestos de insurgencia a ocho metros bajo tierra, cuando arriba la represión organizaba las acciones del terrorismo de Estado.

tanto acontecimiento histórico, fue heterogéneo, único e incomparable. Como en toda monumentalización, se pierden los tonos de las experiencias particulares y se asemejan más a la historia que a la memoria. Lo interesante es que sobre ellos aparecen las memorias diversas, las necesidades de individualización, las marcas que permiten el recuerdo desde los afectos, la transmisión oral y la diversidad.

En el Memorial de Asesinados y Desaparecidos de El Salvador, localizado en el parque Cuscatlán,<sup>17</sup> se erige un paredón construido de mármol granito negro, de 85 metros de largo y 3 de alto, con 30,000 nombres tallados en la piedra.<sup>18</sup> Al lado izquierdo del memorial se encuentra un mural de cerámica, realizado por Reyes Yasbek en noviembre de 2005, que lleva por nombre «La Verdad y la Justicia». La obra cuenta con altos relieves, que representa a la población salvadoreña, su cultura, creencias y costumbres, su sufrimiento y dolores frente al conflicto armado. En medio del mural puede verse el rostro de monseñor Romero, sostenido en manos de mujeres en una manifestación.

Al lado, la extensa estela negra del memorial, tallados en la piedra, aparecen los nombres. Los mismos son pequeños para la extensión que se recorre a pie en un paseo pegado al memorial, lo que permite tocar cada nombre y leerlos, en un ritual silencioso y conmovedor. Cada placa muestra nombres de asesinados, desaparecidos y reencontrados (en relación a los cientos de niños separados de sus padres y mayoritariamente adoptados ilegalmente en el exterior). La época del «conflicto armado», como es denominado el período de 1980-1991, provocó masacres en pequeños pueblos campesinos: arrasó con su población y desplazó a miles de salvadoreños.

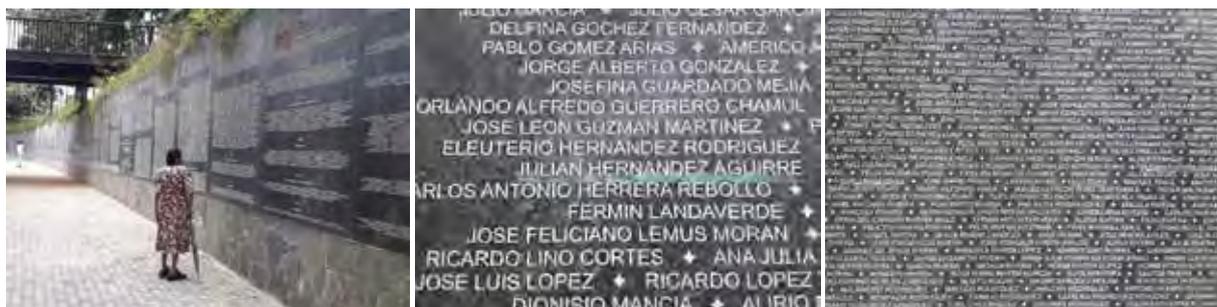
A medida que uno se acerca a leer los nombres, puede observar marcas de colores, resaltados con *liquid paper*, restos de cintas. Hay nombres subrayados con lápices y remarcados sobre el mármol. Mientras observaba cada nombre, Miguel, el colega antropólogo que me llevó a visitarlo, me contó que no hay una fecha de conmemoración, sino varias que tienen que ver con las masacres en los poblados: el 24 de marzo que se conmemora el asesinato de monseñor Romero, las fechas que recuerdan a 1992, momento de la firma de la paz.

Es el 2 de noviembre, Día de los Muertos, cuando este memorial se puebla de personas que van a recordar a sus muertos y desaparecidos. Llevan flores, velas, y se quedan allí compartiendo un ritual colectivo. «¿Ves estas marcas?», me dice Miguel, «son las marcas de las cintas con las que pegan las flores».

---

17. Una ficha descriptiva de este memorial puede verse en: [http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/ELS-Monumentos\\_a\\_la\\_memoria\\_y\\_verdad.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/ELS-Monumentos_a_la_memoria_y_verdad.pdf).

18. Para un análisis sobre la violencia en El Salvador puede consultarse el trabajo de Salgado (2012), así como los trabajos de Villela sobre los procesos de memorias (2020<sup>a</sup> y 2020<sup>b</sup>), entre otros.



Imágenes 7, 8, 9. Memorial de Asesinados y Desaparecidos de El Salvador. El Salvador. Registro fotográfico de la autora.

Miguel estaba construyendo una visión particular sobre ese memorial al contarme sobre las fechas y sus conmemoraciones, los trozos de cintas que quedaban como huellas en esos bloques de piedra, las marcas que resaltan algunos nombres como quien subraya un texto para recordar un concepto importante, y las placas que se fueron agregando para incorporar nuevos nombres a medida que se conocían. El memorial y sus marcas daban y dan cuenta del flujo de las memorias sostenido en cada una de esas acciones humanas, algunas individuales, otras colectivas, que producen formas de hacer política, a partir del trabajo de la memoria que otorga nuevos sentidos a los mundos demolidos por la violencia.<sup>19</sup>

En cada acto de marcar (poner una flor, dejar una carta o prender una vela) se construye la textura de la experiencia, que es lo que permite encender y revivir el nexo entre cuerpos, prácticas, materialidad, ciudad, palabras y recuerdo. Estos gestos humanos tienen también un motivo político y es recordarle al Estado que las listas y los monumentos no reemplazan la justicia. Y es, también, una manera de resistencia a los procedimientos impersonales que generan los memoriales.<sup>20</sup>

## Memorias rebeldes que brotan

Como ya dije, en toda América Latina se instituyeron y constituyeron políticas de memoria de diverso alcance, leyes, instituciones, propuestas pedagógicas, sitios, generadas a partir de la voluntad política (con grados muy diferentes) que se traduce en la incorporación de estas acciones al presupuesto nacional o provincial que permitieron llevarlas adelante (dinero para ejecutar acciones, cargos para poblar los sitios, expropiación y cesión de inmuebles donde resignificar el pasado). Esta

19. Estas prácticas frente a un memorial que lista, ordena, clasifica casi burocráticamente nombres y fechas, se repite en otros lugares como en el Parque de la Memoria de Buenos Aires, la Catedral de Guatemala, el Memorial del Cementerio de Chile, entre otros.

20. Hace muchos años, mientras entrevistaba a una Madre de Plaza de Mayo en relación con los monumentos a los desaparecidos, ella me respondió: «Listas hacían los milicos», me dijo una Madre de Plaza de Mayo, «nosotros teníamos hijos con rostro, nombre y vida. Nuestra lucha siempre será por devolverles esa identidad arrebatada» (Alicia, La Plata, 1999).

*estatización de la memoria* llevó a que se extendiera un verdadero mapa de creación y señalización de aquellos lugares que en el pasado habían sido «arquitecturas del terror», a modo de expresar cultural y políticamente la necesidad de la no repetición o del Nunca Más. Pero, como toda práctica pensada desde el centro y planificada desde las estructuras del poder, las marcas de memoria no rompen con la lógica entre centro y periferia, sino más bien reproducen una larga tradición de asimetrías e inequidades que arrastramos desde la constitución de nuestras naciones. Mientras las políticas oficiales tienden a producir memorias fuertes en el centro y débiles en la periferia, es allí, en ese olvido selectivo, donde las memorias locales brotan, se rebelan y manifiestan.

Hace algunos años leí en el libro *Los Escogidos*, de Patricia Nieto (2012, p. 20):

Al lado de los desheredados han encontrado lecho los cuerpos inflados, perforados, picoteados que el río deja en playas oscuras desde 1948 más o menos. Los pescadores se cansaron de verlos deshacerse en jirones a la orilla del río. Hoy son colección y propiedad temporal de un pueblo católico que no solo los invoca a cada minuto. Los rescata, les quita el lodo con tapones de esparto, los nombra, los sepulta y adorna sus tumbas como queriendo señalar que la muerte hace vibrar la vida.

La historia relatada por Nieto sucede en Puerto Berrío, ubicado sobre el río Magdalena en Colombia, donde cientos de cuerpos sin identidad aparecían flotando en el agua o eran atrapados por las redes de los pescadores. Allí el sepulturero los juntaba y los llevaba al cementerio para enterrarlos como N.N. Los pobladores comenzaron a rezar por sus almas, a pedirle favores, para finalmente elegirlos y (re)bautizarlos con un nombre. Una vez llevado adelante el ritual del «elegido», marcaban su tumba y pasaban a cuidarlo, llevarle flores. Cuidar a los muertos para ver crecer la memoria donde habita la impunidad.<sup>21</sup>

Pensemos en este gesto humano y comunitario frente a un Estado que ignora, que no propicia la búsqueda de esos cuerpos desaparecidos en el río, reaparecidos y vueltos a «nacer» en manos de una comunidad. Un río que como muchos otros se constituye en un lugar de memoria en sí mismo.

Cuando leí sobre los «escogidos» recordé un testimonio que había relevado durante mi trabajo de campo en Jujuy, en el norte de Argentina. En aquel momento no le había prestado demasiada atención o, tal vez, no lo había comprendido en función de mis propias categorías de cómo creía que se construían los lugares de memoria:

---

21. A diferencia de los otros memoriales y sitios de memoria, elegidos para analizar en este texto, el caso de Puerto Berrío es recuperado aquí como disparador de preguntas surgidas a partir de la lectura del texto de Patricia Nieto, quien resalta este ritual frente a la muerte y conecta prácticas similares de rituales religiosos presente en todos los espacios analizados: velas a los muertos, flores como recurso de afectos, nombrar para volver a recordar, etc.

con monumentos, señalizaciones, sitios y grandes instituciones. En el 2004, cuando era señalado por primera vez el ex CCD en Guerrero, una joven mujer del lugar tomó el micrófono y dijo las siguientes palabras:

Si, buenos días, lamento mucho la situación que ustedes han pasado. Nosotros somos lugareños y nos tocó muy de cerca todo esto porque en la época que sucedía también hemos sido nosotros reprimidos en la vida. ¿En qué aspecto? En que no podíamos salir después de las 10 de la noche, los vecinos que vivían acá enfrente se tuvieron que trasladar porque toda esta zona era imposible ¿de qué...? de habitar... Hace rato escuchaba una señora que decía de que ahora estos lugares son lugares de descanso, lugar de vacaciones... pero no es así, en este lugar ... no está el cuerpo de ellos, pero sí está el espíritu de cada uno de los desaparecidos. [...] Yo creo que recién hoy los que han muerto acá, recién hoy, hoy que ustedes se han acordado, que ustedes han venido, están descansando en paz. Porque se siente, acá en el pueblo no hay paz, se siente hablar, se siente llorar, se siente abrir las puertas, o sea que ustedes vengan, vengan, acuérdense de ellos... si no los recuerdan, no los cuidan, sus almas no descansan en paz...<sup>22</sup>

Entre Puerto Berrío y Guerrero en Jujuy hay 5,489 kilómetros de distancia. La memoria de los muertos, sin embargo, no conoce de distancias. Allá y acá el recuerdo no descansa muerto en un papel de escritorio, en una señalización que implica años de solicitudes, carpetas, demostraciones. Sucede entre quienes caminan, sufren, luchan, y sobre todo recuerdan como un gesto de justicia a cada uno de esos muertos, nuestros muertos, los muertos de todos.

Esta vecina marcaba diversas cuestiones en su intervención en este acto público. La primera, la tensión y controversias que se generan entre la instalación de políticas de memoria y las experiencias locales. La segunda, la presencia de la muerte como un *continuum* de quienes viven «sobre» la tierra arrasada por la violencia.

La historia de las señalizaciones del ex CCD de Guerrero comenzó en el 2004 con la instalación de un monolito en el ingreso al predio, sobre la vera de la ruta. En el 2006 se realizó otra visita y en esa oportunidad se pudo entrar al predio y se señaló con una Baldosa de la Memoria (BxM), iniciativa de un grupo de jóvenes de Buenos Aires. Finalmente, en el 2018, llegó la marca «oficial» por parte del Estado Nacional que instaló al lado del monolito, en el ingreso del predio, el cartel de las tres columnas: memoria, verdad y justicia. Sellando así el reconocimiento oficial de este ex CCD.

Generalmente, la aplicación de las señalizaciones se gesta desde las oficinas y con procedimientos burocráticos, se pauta un día, se realiza un acto, desembarcan cientos de personas que nunca pisaron el lugar, inauguran una marca, enuncian

---

22. Vecina de Guerrero, Jujuy. Palabras en el acto de colocación de la primera marca de memoria en el lugar. Monolito. 30.07.2004.

sus discursos y se van. A esto se le denomina políticas de memorias. Allí queda el cartel, la placa y la señalización. Antes, durante y después permanecen las memorias comunitarias, aquellas que en general son invisibles e invisibilizadas en estos actos. Es allí donde, desde mi punto de vista, se gesta la tensión entre memorias y prácticas que se acercan a la mercantilización política del pasado.<sup>23</sup>

Guerrero y su comunidad nunca olvidaron lo que les tocó vivir durante la dictadura militar. Nunca pudo borrar la violencia del CCD instalado al lado de sus casas. Las personas allí asesinadas rondan en sus vidas, sin saber a ciencia cierta quiénes eran, cómo se llamaban, qué hacían o dónde yacen sus cuerpos. Todos los desaparecidos que pasaron por ese CCD no pertenecían a la comunidad de Guerrero, sino que fueron trasladados, posteriormente a su secuestro, a ese CCD desde otros pueblos y localidades de Jujuy.

Claudia, la vecina que habló en el acto —a quien volví a ver quince años después— es quien actualmente lidera un ritual que se realiza tradicionalmente el 2 de noviembre por el Día de los Muertos, resignificado para «recibir» las almas de los desaparecidos de Guerrero. Cuando le pregunté cómo había surgido la idea y por qué lo hacía, me dijo:

[...] las almas necesitan volver a algún lugar. Yo siempre me pregunté dónde volverían los desaparecidos, ¿alguien los estaría esperando...? Sentía que sus almas deambulaban por acá. Así que un día dije, los voy a recibir en mi casa. A ellos les va a gustar porque, según me contaron eran muy solidarios... y bueno a mí, mis abuelas, me enseñaron que hay que ser generosa con los muertos, así que los recibo muy feliz en mi casa, como recibo el alma de mi padre.<sup>24</sup>

---

23. Podemos decir, desde una mirada clásica, que la instalación del monolito por iniciativa de un colectivo de personas de Jujuy —después de 28 años de finalizada la dictadura— motivó la ruptura del silencio de esta vecina de Guerrero, que la materialidad que se inventó para señalar, cuando las agendas políticas recién comenzaban a pensarlas como políticas de Estado, cambió el sentido del espacio y lo convirtió en un lugar de memoria. También podemos pensar que fue la señalización la que puso en movimiento otras memorias, amplió el nosotros y gestó acciones colectivas, ya que ni el pueblo de Guerrero, ni el espacio del ex CCD fueron lo mismo desde la acción colectiva de señalización, que abrió una rendija desde la cual se podían colar las memorias locales poco escuchadas. También es probable que la experiencia de los vecinos durante la dictadura tuvo, a partir de ese momento, una referencia material dónde apoyarse y legitimarse.

24. Claudia, Guerrero (02.11.2019).



Imágenes 10, 11, 12. Ritual día de los muertos en el ex CCD de Guerrero-Jujuy. Registro fotográfico de la autora.

Si la generosidad es un acto de afecto, la solidaridad es un gesto político.<sup>25</sup> Ambos se conjugan en el ritual del Día de los Muertos en Guerrero. Generosidad, afectos, solidaridades y política se unen en este ritual ancestral del mundo andino, que recibe las almas de los que ya no están en esta tierra. La pregunta que esta comunidad se hace es ¿qué necesitan los muertos? De allí la fuerza de sus memorias, de allí los lugares que habitan y llenan de sentido. Aquí las preguntas no están dirigidas a las políticas de memoria, sino a los muertos que necesitan ser recordados cada vez, cada año y cada día. Son memorias que fluyen, ofrecen afectos para no dejar que se petrifique el recuerdo. Como bien apunta Nora (2018), no hay lugares de memoria sin vigilancia conmemorativa.

El ritual comprende la producción de comida y dulces, se encienden velas, se construyen flores de papel, se ubican bebidas y escaleras de pan para que bajen los muertos, se comparte la comida de una gran mesa colorida e inclusiva. Sin duda, esto conforma un sistema simbólico, con otras materialidades, otras estéticas y formas de pensar los lugares de memoria. Finalmente, se realiza la caminata hasta el ex CCD de Guerrero, sitio de memoria señalado por el Estado en 2018 y allí se ofrece bebida, comida, cigarrillos y charlas a los desaparecidos. Es un momento de comunión frente a un lugar de horror reconfigurado por la fuerza y potencia de esta memoria local que no necesita de patrimonializaciones, ni de reconocimientos oficiales para producirse. Allí florece la memoria en cada gesto, en cada lucha

25. Quisiera resaltar aquí la importancia de trabajar con emociones y gestos colectivos, a los que no siempre le prestamos demasiada atención desde las ciencias sociales o cuando los mismos pasan a ser considerados temas menores, superficiales, o considerados como meramente ensayísticos. La antropología ha tenido especial cuidado en recuperar la expresión de los sentimientos como una esfera de producción de sentidos sociales. Así, considero importante recuperar lo que las comunidades afectivas o emocionales generan en sus entornos, al considerar sus prácticas en términos de solidaridades, generosidades, afectos, cariños, etc. Esto permite comprender, desde un lugar simbólico, prácticas de memorias y formas en las que estas comunidades adhieren a valoraciones sobre las emociones y sus formas de expresión, prestando especial atención a las emociones que son valoradas y la naturaleza de los lazos afectivos entre las personas que reconocen, así como los modos de expresión emocionales que presuponen, defienden, valoran, toleran o rechazan. Véanse: Rosenwein, 2011; Passerini, 2011; Le Breton, 1999; Elias, 1998; Mauss, 1974.

cotidiana, en cada vela que se prende, en cada dulce que se ofrece. Y, así, ese lugar de memoria que está coronado por un gran cartel gris, producto de las políticas de Estado, se cubre de colores, fotos y comida para recordar a los muertos.

Memorias ancestrales que traen al presente la memoria de los desaparecidos y muertos. Aquí no hay manuales ni protocolos, ni marcas establecidas. Un ritual, aquel que recibe las almas cada 2 de noviembre, reapropiado para ampliar el horizonte de afectos hacia los desaparecidos, cuyas almas rondan el sitio de memoria ex CCD de Guerrero. Hombres, mujeres, niños, jóvenes participan, observan, comparten. Aquí el cuerpo es parte de este procedimiento de memoria. Hay que agacharse, prender velas y hablar con los desaparecidos. No hay nada obligatorio. Cada uno participa como quiere y voluntariamente. El cuerpo se involucra para recordar a los muertos. Un ritual que comienza con la generosidad de una familia que abre las puertas de su casa y la memoria de sus muertos para incluir la de los desaparecidos. Se arma la mesa, se ordena los panes y se rinde homenaje con dulces, comidas, bebidas que gusten a los muertos. Se los espera. Se los celebra compartiendo un almuerzo. En el ex CCD de Guerrero se ordenan de nuevo las ofrendas y cada uno tiene una relación afectiva con sus muertos y con el recuerdo de los desaparecidos. Hay charlas, flores, bebidas para ofrendar y compartir. Un ensamblaje político basado en la solidaridad con los desaparecidos y la generosidad del mundo de los vivos. Mientras el cartel gris e inmóvil señala, como marca del Estado al ex CCD a través de una memoria quieta, en este ritual laten memorias locales, poderosas e intensas que imprimen nuevos sentidos en este lugar de memoria.

## **A modo de cierre**

En este recorrido me propuse observar los diversos encastres-ensambles de memorias a partir de la materialidad de los sitios de memorias y de la relación necesaria y conflictiva entre las prácticas consagradas, oficiales y encuadradas junto a las nuevas propuestas que nacen desde los grupos y comunidades. Ensamblajes de memorias que permiten observar cómo se gesta el Estado desde abajo y cómo se resuelven las políticas de memoria desde arriba. Gestos, acciones, deseos, que se superponen en un *continuum* sobre cómo las comunidades han resuelto las formas de representar el pasado. Sin esquemas ni dogmas, recuerdan a sus muertos y cuentan sus experiencias frente a las violencias vividas en América Latina. Frente a estas violencias disímiles, las formas de memoria que resisten para tornar visible lo que pasó, no son homogéneas, luchan por conformar y transformar el recuerdo de lo que vivieron en memorias disidentes y plurales, donde pueden convivir marcas monumentales con rituales ancestrales, cauces de río con prácticas religiosas, fibras de colores con listas escritas en piedra, velas y flores con paredes de un ex CCD, carteles de vinilo con piedras en un laberinto.

Rituales que, plasmados en pequeños actos, surgidos en los márgenes y llevados adelante por mujeres, jóvenes, comunidades indígenas, hacen que los lugares de memoria no se cristalicen, no se vuelvan solo descriptivos, se transformen a partir del trabajo de ensamble de memorias, ya sean transmitidas por actos y canales formales del Estado o creadas y propiciadas por las comunidades. Así, frente a las memorias oficiales, hegemónicas, dominantes; múltiples acciones de memorias insurgentes brotan plurales tanto política como estéticamente. Importa recordar a los muertos con acciones y deseos. No necesariamente consagrando una memoria sacralizada y monumentalizada, sino una variedad de pequeños actos que podrán volver a ser generados en el futuro de otra manera. Que habilitan la posibilidad de volver a superponer sentimientos donde esas comunidades puedan expresarse y que, si bien no hablan de la paz como un concepto, producen con sus rituales, actos políticos, prácticas de solidaridad y acciones de convivencia social. Observar las dinámicas entre los lugares de memoria y de justicia reparatoria, desde abajo, puede poner en tensión aquellos proyectos orientados a solucionar políticamente las demandas sociales frente a las que enuncian una posición crítica sobre el pasado que, potencialmente, incida en los procesos de transmisión y en las luchas políticas del presente.

## Referencias

- AA.VV. (1999). Organización Institucional y Contenidos del Futuro Museo de la Memoria. Disponible en: [http://www.memoriaabierta.org.ar/pdf/museo\\_de\\_la\\_memoria.pdf](http://www.memoriaabierta.org.ar/pdf/museo_de_la_memoria.pdf). Consulta: 27.06.2021.
- Benjamin, W. (2016). *Libro de los Pasajes*. AKAL.
- Bustamante, J. et al. (2020). Lugares de memória em ruínas e patrimonialização da morte em Santiago e Bogotá. *Conservar Patrimônio*, (35), 58-74.
- Da Silva Catela, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado*. Ediciones Al Margen.
- Da Silva Catela, L. (2011). Pasados en conflictos. De memorias dominantes, subterráneas y denegadas. En: Ernesto Bohoslavsky, Marina Franco y Daniel Lvovich (comps.). *Problemas de Historia Reciente del Cono Sur*. (pp. 1-24). UNGS/Prometeo libros.
- Da Silva Catela, L. (2014). Lo que merece ser recordado... Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 2, 28-47.
- Da Silva Catela, L. y Stewart Foley, M. (2019). Memory politics. En: Olaf Kaltmeier, Josef Raab, Michael Stewart Foley, Alice Nash, Stefan Rinke y Mario Rufer (eds.). *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*. En línea. Consulta: 20.07.2021. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351138703>.
- Didi-Huberman, G. (2017). *Subelevaciones*. Editorial UNTREF.
- Drinot, P. (2007) El Ojo que Lloro, las ontologías de la violencia y la opción por la memoria en el Perú. *Hueso Húmero*, (50), mayo de 2007.
- Elias, N. (1998). Sobre los seres humanos y sus emociones. Un ensayo sociológico procesual. En: *La civilización de los padres y otros ensayos*. (pp. 291-329). Norma Editorial.
- Feld, C. (2017). Preservar, recuperar, ocupar. Controversias memoriales en torno a la ex ESMA (1998-2013). *Revista Colombiana de Sociología*. Bogotá, 40,101-131.
- Gómez, J. (2018). *Lugares de memória: ditadura militar e resistências no Estado do Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: PUC-Rio.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo, reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XIX editores.
- Guglielmucci, A. y López González, L. (2019). La experiencia de Chile y Argentina en la transformación de ex centros clandestinos de detención, tortura y exterminio en lugares de memoria. *Hispanic Issues On Line*, (22), 57-81.
- Hite, K. (2013) Política y arte de la conmemoración: Memoriales en América Latina y España. Mandrágora Ediciones
- Jelin. E. (2002). *Los Trabajos de la Memoria*. Siglo XXI editores.
- Jelin. E. (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Siglo XXI editores.

Jelin, E. y Langland, V. (2003). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Siglo Veintiuno Editores.

Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión.

Lifschitz, J. (2014). Os agenciamentos da memória política na América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29 (85), 145-225.

López González, L. (2014). *Lugares de memoria de la represión. Contrapunto entre dos ex centros clandestinos de detención recuperados en Chile y Argentina: Villa Grimaldi y el Olimpo*. [Tesis para optar al grado de Magíster]. Universidad de Chile.

Mauss, M. (1974). *Sociologia e Antropologia*. EDUSP.

Milton, C. E. (2015). Desfigurando la memoria: (des)atando los nudos de la memoria peruana. *Anthropologica*, 33(34), 11-33. Recuperado a partir de <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/13084>

Montaño, E. y Crenzel, E. (eds.) (2015). *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y violencia política*. Bonilla Artigas Editores.

Moraña M. (2012). El Ojo que Lloro: biopolítica, nudos de la memoria y arte público en el Perú de hoy. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*. 54, 183-216.

Nieto, P. (2012). *Los escogidos*. Sílabo.

Nora, P. (2008). *Los lugares de la memoria*. Ediciones Trilce.

Passerini, L. (2011). *A memória entre política e emoção*. Letra e Voz.

Pollak, M. (2006). *Memoria, identidad, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen.

Rabinow, Paul (2009) Pasos hacia un laboratorio Antropológico. *Revista de Antropología Experimental* 9(10), 137-151. Universidad de Jaén (España)

Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 21(42), 131-148.

Reátegui, F. (coord.). (2010). *Los sitios de la memoria: procesos sociales de la conmemoración en el Perú*. Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Richard, N. (2017). *Latencias y sobresaltos de la memoria inconclusa (Chile: 1990-2015)*. EDUVIM.

Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. UNC ediciones.

Rosenwein, B. (2011). *História das emoções*. Letra e Voz.

Salgado, M. (2012) Factores clave para entender la violencia en El Salvador. El prisma de las seguridades en América Latina. Escenarios regionales y locales. CLACSO.

Schmucler, H. (2006). La inquietante relación entre lugares y memorias. Conferencia dictada en el Seminario: Uso público de sitios históricos para la trasmisión de la memoria. Memoria Abierta.

Vannini, M. (2020). *Política y memoria en Nicaragua. Resignificaciones y borraduras en el espacio público*. F&G Editores.

Villela, M. (2020a) Cinco postales de monseñor Óscar Arnulfo Romero: explorando sus archivos fotográficos. *Identidades* n.º 16, enero-junio 2020.

Villela, M. (2020b) Símbolo de rebeldía: Monseñor Romero, una figura que vive en su pueblo. *Identidades* n.º 16, enero-junio 2020.

Zarankin, A. et al. (comp.) (2012). *Historias desaparecidas: arqueología, memoria y violencia política*. Grupo Editores.

## Sitios web

Chirinos, R. (2006). Conversación con Lika Mutal. Disponible en: [https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/123\\_digitalizacion.pdf](https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/123_digitalizacion.pdf). Consulta: 01.05.2021.

CIPDH-UNESCO. Memorias Situadas. Disponible en: <https://www.cipdh.gob.ar/memorias-situadas/>. Consulta: 27.06.2021.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2006). Caso del Penal Miguel Castro Castro Vs. Perú. Disponible en: [https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_160\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_160_esp.pdf). Consulta: 20.07.2021.

Información Legislativa y Documental. Ley 26691. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/180000184999/184962/norma.htm>. Consulta: 27.03.2021.

International Coalition of Sites of Conscience. Memorial El Ojo que Lloro. Disponible en: [https://www.facebook.com/watch/live/?v=181470623707500&ref=watch\\_permalink](https://www.facebook.com/watch/live/?v=181470623707500&ref=watch_permalink). Consulta: 03.05.2021.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Argentina. Sitios y Espacios de Memoria. Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/sitiosdememoria>. Consulta: 27.03.2021.

Secretaría de Cultura de la Presidencia [El Salvador]. Memorial de Asesinados y Desaparecidos de El Salvador. Parque Cuscatlán. Disponible en: [http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/ELSMonumentos\\_a\\_la\\_memoria\\_y\\_verdad.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/ELSMonumentos_a_la_memoria_y_verdad.pdf). Consulta: 20.06.2021.

# Los trabajos de la memoria.

Reseña de: Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Fondo de Cultura Económica, 2021, 3ra ed.)

**Ramón Pajuelo Teves**

Instituto de Estudios Peruanos

doi: 10.46476/ra.v4i1.168

La reciente publicación de una nueva edición del libro de Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, es un acontecimiento editorial que no puede pasar desapercibido. Se trata de un libro que puede ser considerado un clásico del pensamiento social latinoamericano de las últimas décadas y, al mismo tiempo, justamente por ello, es un escrito abierto a la posibilidad de nuevas lecturas, preguntas e interpretaciones. Sin duda, gracias a la iniciativa del Fondo de Cultura Económica, es una buena noticia contar, después de dos décadas de su aparición, con una edición pulcra que podemos considerar definitiva.<sup>1</sup> Por eso cabe destacar, desde el inicio, que el libro sigue ofreciendo un modelo del ejercicio de la imaginación crítica rigurosa —aquella que enseñó ejemplarmente Wright Mills y que tanto inspiró a la propia Jelin—, como vía para producir conocimiento acorde a la necesidad de renovados debates e interrogantes.

Seguramente, como homenaje a la formación profesional de su autora, el FCE decidió incluir el libro en su colección denominada «Sociología». Cabe anotar, sin embargo, que *Los trabajos de la memoria* es una obra cuya reflexión y escritura difícilmente pueden encasillarse en una disciplina en particular. Cuando se publicó la primera edición del libro el 2002, fue evidente que el manuscrito no provenía de una reflexión disciplinaria, sino más del intento de ofrecer materiales

---

1. La primera edición del libro fue realizada por Siglo XXI Editores y el SSRC el año 2002. La segunda edición fue realizada por el Instituto de Estudios Peruanos el 2012. Dicha segunda edición contó con un prólogo que lamentablemente no se reproduce en la tercera edición que comentamos.

y herramientas útiles para avanzar —y afianzar— el interés académico, intelectual y público por el tema. Ello suponía traspasar los límites estrictamente académicos y de alguna disciplina en específico, lo cual condujo a la autora a emprender una forma experimental de escritura: el libro se propuso abordar distintas facetas o problemas estrechamente relacionados al campo de las memorias, a manera de *puzzle* o —como describió la propia Jelin en la introducción— mediante la sucesión de capítulos temáticos que, en vez de ofrecer un orden lineal, permitían adentrar la reflexión, a manera de un espiral de sucesivas «vueltas de tuerca» analíticas.

De ese modo, el lector podía empezar el recorrido mediante una lúcida y cruda descripción de la problemática de las memorias en el mundo contemporáneo, para avanzar —en diálogo permanente con autores imprescindibles en el campo naciente de estudios de memorias, como Maurice Halbwachs, Giorgio Agamben, Dominique LaCapra, Pierre Nora o Paul Ricoeur— mediante el abordaje de un ramillete de temas fundamentales: la conceptualización de las memorias; sus contenidos en tanto luchas políticas; la relación con la historia; el dilema de la construcción de la «verdad» junto al papel del trauma y los testimonios; la relación entre género y memorias; así como las dificultades de la transmisión, herencias o aprendizajes de las memorias. Al realizar este repaso analítico, Jelin hizo eco con diversos debates y aportes recientes —incluyendo trabajos de jóvenes investigadores e investigadoras participantes en el programa de formación que enmarcó la publicación del libro— en torno a las temáticas señaladas. Pero el resultado final fue más bien un arriesgado y valiente ejercicio de teorización, que consiguió colocar nuevos pivotes para el aprendizaje de un campo de estudios de memorias en plena conformación. Cabe resaltar cuatro elementos fundamentales que lúcidamente Jelin supo desplegar mediante una escritura pedagógica, con un tono de síntesis reflejado en la brevedad del libro:

- a. La incorporación de la perspectiva de género en el análisis y comprensión de las memorias.
- b. La consideración del rol de las generaciones en la transmisión e historia social de las memorias.
- c. La elaboración teórica sobre la temporalidad particular de las memorias, en tanto fenómeno distinto a la Historia, que exige el esfuerzo de historizar la memoria, incorporando una perspectiva de larga duración.
- d. El interés por trascender una aproximación académica, destacando la importancia política de recordar y hacer memoria para no repetir el pasado de horror.

Una década después de la primera edición del libro, esto último fue enfatizado por la propia Jelin, al destacar en referencia al trabajo de Carlos Iván Degregori, la importancia del diálogo entre la investigación y el compromiso, como fuente para:

[...] un trabajo de investigación riguroso que se alimenta de las preguntas que surgen del compromiso sociopolítico. El campo académico o intelectual vinculado a los temas de memoria forma parte de las luchas políticas.<sup>2</sup>

El señalamiento claro del contenido político del campo de estudios de memorias y los trabajos de la memoria, se entiende en relación al énfasis puesto por Jelin acerca de su rol en el ámbito de lo público. Es decir, en el espacio político público que, según resaltó Jürgen Habermas, conforma el lugar en el cual puede ser posible la igualdad democrática, así como la construcción efectiva de ciudadanía.<sup>3</sup> Justamente, en la edición del libro que acaba de salir a luz, Jelin incluye un nuevo prólogo en el cual enfatiza el papel fundamental de las memorias en las luchas por la construcción de lo público como espacio político democrático. Los trabajos de la memoria, implican entonces un compromiso que no se limita a una etiqueta política circunstancial, sino que conduce a asumir un compromiso cívico ciudadano, dirigido a ensanchar las posibilidades de construcción democrática:

[...] la construcción de una cultura amplia de ciudadanía que asuma la historia y la memoria como propias no resulta fácil... El desafío histórico, por lo tanto, reside en el proceso de construcción de un compromiso cívico con el pasado que sea más democrático y más inclusivo.<sup>4</sup>

Asumir dicho compromiso, sin embargo, implica también fijar algunos límites. Al respecto, Jelin elabora muy bien en el libro la idea del riesgo implicado en lo que, retomando la sugerencia de Todorov<sup>5</sup>, denomina como «abusos de la memoria»: el uso interesado del pasado por parte de actores que buscan —a través de la imposición del silencio o, por el contrario, mediante la difusión de un relato *ad hoc*— alcanzar sus fines particulares. Por ello, resultan claves dos cosas: asumir conscientemente el horizonte de un compromiso cívico con lo ciudadano y lo público democrático, y la tarea de desmontar cuidadosa y rigurosamente el carácter socialmente construido de las memorias.

---

2. Véase: Elizabeth Jelin, «Revisitando el campo de las memorias: un nuevo prólogo», en *Los trabajos de la memoria*. Lima, IEP, 2012, 2da ed., p. 17.

3. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez: sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de la teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

4. Elizabeth Jelin, «A casi dos décadas, una nueva reflexión», en *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires, FCE, 2021, p. 19.

5. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.

Dos décadas después de su aparición, *Los trabajos de la memoria* sigue siendo un libro fundamental para esa agenda. Sus páginas continúan contribuyendo a iluminar pistas esenciales para el trabajo intelectual y militante en torno a las memorias. A pesar del enorme desarrollo sobre el tema, continúan ofreciendo herramientas y materiales primordiales.

Cabe recordar, que la edición primigenia de *Los trabajos de la memoria* no respondió a la necesidad de difundir los resultados de una investigación culminada, sino más bien al afán de acompañar un proceso de formación de futuros investigadores e investigadoras, a través del «Proyecto Memoria» que contó con el decisivo auspicio del Social Science Research Council (SSRC). Como anota Jelin:

El libro fue el resultado personal de la búsqueda de un marco conceptual para pensar e interpretar las luchas sociales por las memorias, por el sentido de ese pasado reciente de dictadura, violencia política y represión estatal de los años setenta en distintos países; un marco que permitiera incorporar una mirada de más largo plazo, tanto retrospectiva como proyectándose al futuro.<sup>6</sup>

Como señalaba al comienzo, el libro no puede ser leído como un producto estrictamente académico o disciplinario. Es más bien un escrito que no solo consiguió desbordar los límites de las disciplinas académicas de las ciencias sociales, sino que contribuyó de manera sustancial a la expansión de un campo de investigación y acción pública en torno al tema de la memoria o, más precisamente, de las memorias. Es necesario el plural, porque justamente Jelin consiguió elaborar un enfoque que convoca a la labor de historizar el estudio y comprensión de las memorias, entendidas como fenómenos sociales que expresan las formas cambiantes de crear sentidos en torno al pasado.

Se trata de fenómenos sumamente complejos, en la medida que expresan distintas maneras de posicionarse desde el presente respecto al pasado, con una clara proyección hacia el futuro. En ese sentido, como resalta reiteradamente la autora en diversos momentos del libro, siempre las memorias revelan distintas formas, condiciones y posibilidades de buscar saldar cuentas con el pasado. No para resolver o proponer una solución definitiva en torno al modo de influjo del pasado sobre el presente y el futuro (lo cual es imposible), sino más bien como momento particular de establecer sentidos o formas de comprensión de dicha vinculación. Este es un aspecto que muestra bien el contenido político que resulta esencial en las memorias, pues se proyectan al ámbito de lo público, disputando desde allí las maneras de entender, pero también de actuar desde el presente respecto al pasado. Por ello, las memorias se guían en gran medida por las diversas expectativas respecto al futuro.

---

6. Elizabeth Jelin, «A casi dos décadas, una nueva reflexión». Op. cit, p. 8.

De otro lado, las memorias no surgen automáticamente, sino que provienen más bien de una sumatoria de ingredientes o materiales posibles, entre los cuales (en relación a distintos escenarios y experiencias del pasado, así como a las diversas realidades del presente, que a su vez muestran la influencia de factores estructurales y de otro tipo) Jelin atinó en destacar el rol de la acción social de los propios actores. Por ello, las memorias resultan construidas socialmente, antes que heredadas pasivamente. Más que un legado inmemorial de un pasado muerto, son creaciones situadas que expresan en gran medida las posibilidades de acción de los «emprendedores de la memoria»: aquellas personas y colectividades de carne y hueso, que emprenden desde su presente la tarea difícil de reinterpretar, comprender y narrar el pasado (sea reciente o lejano, trátese o no de un pasado traumático) con el fin de poder vislumbrar el porvenir. De allí la idea pedagógica y a la vez analíticamente fértil que otorga título al libro: que las memorias, al fin y al cabo, son resultado de los *trabajos* de la memoria. La idea de trabajo, en este caso, quiere decir construcción, creación, apropiación y, por supuesto, lucha o disputa. Así, las memorias resultan ser intentos temporales y, en ese sentido, históricamente variables de construir y procesar los recuerdos, olvidos y silencios mediante los cuales se comprende (se construye subjetivamente) el pasado. La temporalidad de las memorias, así como su alcance social, en términos del arraigo que logran tener entre distintos grupos o sectores en la sociedad, no responden a fórmulas preestablecidas, sino que se van definiendo como parte de las trayectorias específicas de los *trabajos* de memoria.<sup>7</sup>

Dos décadas después de la aparición de *Los trabajos de la memoria*, aún hay mucho camino por recorrer. Especialmente en América Latina, región donde el libro salió a luz y en torno a cuya historia despliega sus preocupaciones fundamentales. La trayectoria política visible en diversos países durante el presente siglo —sea por el agotamiento del denominado progresismo, incluyendo la deriva autoritaria en países como Nicaragua o Venezuela, o bien por el entrampe cada vez más evidente del predominio neoliberal, incluyendo casos como el de Perú, en que se aprecia un severo retroceso democrático vinculado a una fuerte descomposición política— plantea nuevos desafíos e interrogantes que abordar, a través del mirador desafiante de los procesos y luchas en torno a las memorias. De modo que la flamante edición comentada en estas páginas, no solo llega en el momento propicio, sino que vuelve a colocar en el escenario público una perspectiva imprescindible para insistir en un sentido democrático de futuro, afincado en los aprendizajes del pasado.

---

7. En el prólogo a la 2da edición del libro, Jelin señaló sin ambages lo siguiente: «las cuentas con el pasado quedan abiertas porque hay crímenes y daños que no pueden ser reparados y todo intento de resolución está condenado al fracaso. Quizá, lo específico de la memoria es que sea abierta, sujeta siempre a debates sin líneas finales, constantemente en proceso de revisión». Elizabeth Jelin, «Revisitando el campo de las memorias: un nuevo prólogo». Op. cit, p. 17.

# Perros y promos.

Reseña de: Jelke Boesten y Lurgio Gavilán, *Perros y Promos. Memoria, violencia y afecto en el Perú posconflicto* (Instituto de Estudios Peruanos: 2023).

**Lourdes Hurtado**

Franklin College

<https://orcid.org/0009-0004-4252-0319>

doi: 10.46476/ra.v4i1.166

Durante las décadas de 1980 y 1990, el Perú vivió uno de los periodos más violentos de su historia contemporánea. La violencia ejercida tanto por Sendero Luminoso, como por las Fuerzas del Orden contra las poblaciones rurales fue brutal. El informe final de la CVR dio cuenta de los diferentes actos de violaciones a los derechos humanos perpetrados por los militares contra las poblaciones civiles: ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas, torturas y violaciones. El libro de Jelke Boesten y Lurgio Gavilán, *Perros y Promos. Memoria, violencia y afecto en el Perú posconflicto*, es un texto fundamental que permite poner en contexto el comportamiento de los militares en las zonas de emergencia durante el conflicto armado. La premisa del libro es que la violencia perpetrada por los militares contra las poblaciones campesinas no surgió de un momento a otro, ni en un vacío, sino que fue producto de una cultura militar feroz que, en ciertos momentos, facilitó la deshumanización de sus propios soldados al interior de los cuarteles. En un contexto de polarización debido al conflicto armado, la preexistencia de relaciones de autoritarismo, racismo, y violencia sistémica en el ejército, facilitó la expansión de prácticas violentas hacia las poblaciones civiles.

El libro está basado en las entrevistas e historias de vida que Boesten, profesora de estudios de género y desarrollo en King's College, Londres, y Gavilán, antropólogo y autor de *Memorias de un Soldado Desconocido* y *Carta al Teniente Shogún*, recopilaron por dos años entre 2019 y 2021. La primera parte, "Cuando lejos se van: Historias de vida", contiene nueve relatos en los que diez licenciados del

ejército, quienes en su mayoría fueron reclutados entre 1989 y 1997, ofrecen su perspectiva sobre el conflicto. La segunda parte, “Veteranos, violencia y afecto en el Perú posconflicto”, es el análisis de las entrevistas, así como de los relatos que fueron enviados a los concursos de narrativa sobre Leva y Perrada realizados por la organización de licenciados LIPANAAC en Ayacucho. Además de los testimonios, el libro presenta fuentes visuales, fotos y pinturas, que ilustran parte de la cotidianidad militar en las bases militares. El libro también cuenta con una presentación de Charles Walker.

Los autores señalan que el propósito del libro es cuestionar esa “polaridad binaria entre héroes y perpetradores, víctimas y victimarios” (18) con las que tienen que vivir los militares, especialmente los más vulnerables, aquellos que fueron parte de la tropa y que muchas veces fueron llevados al ejército en contra de su voluntad. Boesten y Gavilán señalan que estos hombres viven cautivos entre dos narrativas: una narrativa oficial, promovida por el Informe Final de la CVR, que se enfoca sobre todo en las violaciones a los DDHH cometidas por el personal militar, y una narrativa heroica promovida por las FFAA a través de documentos oficiales como el libro *En Honor a la verdad*.

En la introducción, los autores definen una serie de conceptos que estructuran los relatos y el análisis de la violencia y los afectos al interior del cuartel: “perros”, “perrada” y “promo”. Los “perros” eran los reclutas novatos, quienes una vez llegados a los cuarteles tenían que aguantar todo tipo de humillaciones y castigos físicos. La perrada era el momento de iniciación, el “bautizo” militar que duraba casi cuatro meses. Durante esta situación liminal los reclutas ya no eran civiles, pero tampoco eran reconocidos como soldados por sus pares militares. Aquí se gestaría el marco de referencia de las relaciones entre los militares: el ejercicio del poder a través de la violencia. Ellos aprenderían que el castigo físico y las vejaciones a las que habían sido sometidos se debía a su estadio liminal de “perros”, y tendrían que esperar a tener cierta “antigüedad” para poder tomar revancha, para perpetrar en el cuerpo del otro lo que les habían hecho a ellos. Otro concepto importante es la “promo”, la cohorte de aquellos varones que ingresaron el mismo año al servicio militar. Por extensión, el “promo” es aquel soldado que pertenece a la misma promoción y que está hermanado con los de su cohorte debido a que colectivamente tuvieron que enfrentar diferentes situaciones de violencia en el cuartel. Los autores sostienen que más allá de ser sólo una cohorte, la promoción es “la conformación de una familia extensa para actuar en grupo” (209). En el caso de los reclutas de origen andino, este parentesco por afinidad adquirió connotaciones especiales pues evitaba que fueran *waqchas*, huérfanos de familia en el cuartel. Boesten y Gavilán dicen que este “conjunto de interdependencias y afectos surgidos en el marco del conflicto” (24) no sólo fue una estrategia de supervivencia durante su estancia en el cuartel sino también en el mundo civil. Esto se ve expresado en, por ejemplo,

las federaciones de veteranos que han desarrollado una serie de programas de solidaridad y ayuda mutua supliendo el rol que le debería corresponder al Estado.

En la primera parte del libro, los nueve capítulos son introducidos por Gavilán. En uno o dos párrafos, él brinda información acerca del contexto de la entrevista, cómo conoció al veterano que quería compartir su historia, y qué emociones evocaba el relato en él. Los testimonios en sí son un ejercicio de observación participante. Escuchamos la voz de Gavilán, el antropólogo, pues el relato que los veteranos comparten con él implican proximidad y cercanía. El antropólogo sabe a qué se refieren los veteranos, comparten los mismos códigos, porque Gavilán viene de la misma matriz.

Cuando *Memorias de un soldado desconocido* fue publicado en el año 2012, el libro causó tanto impacto porque podíamos acceder a la subjetividad de un militante de Sendero Luminoso que luego se hizo soldado del ejército en una forma que no había sido posible antes. Ese testimonio desnudaba al ejército. El maltrato físico en las cuadras, el racismo, la corrupción, el autoritarismo, el abuso de poder, la llegada de trabajadoras sexuales a los cuarteles, la violencia de género, son bien conocidas en los entornos militares. Pero usualmente no se hablaba de eso hacia afuera pues existía una suerte de pacto de silencio informal. Al mismo tiempo, la elocuencia del relato de Lurgio Gavilán, revelaba una gran ambigüedad. Nos hablaba del cariño y gratitud hacia el ejército, no sólo no lo habían matado por ser senderista, sino que como un “Cabito”, un niño viviendo en el cuartel, había podido ir a la escuela y aprender a leer y escribir. También estaba el orgullo, el sentido de pertenencia, la hermandad, y el cariño hacia los que sirvieron con él.

Lo que los testimonios aparecidos en *Perros y Promos* demuestran es que la experiencia de Gavilán no era única. Si bien es cierto no todos los reclutas pasaron como él por tres instituciones totales, Sendero Luminoso, el ejército, y la iglesia, varios otros que hicieron el servicio militar durante los años del conflicto también han podido procesar sus propias experiencias, y articular un relato sobre lo que vivieron que necesita ser contado y escuchado. Tal vez los relatos del libro no tienen la perspectiva informada por la academia que brinda *Memorias de un soldado desconocido*, pero en los testimonios de esos veteranos se percibe el dolor, la rabia, la frustración, pero también la nostalgia, e incluso la gratitud por ciertas facetas de la vida militar. El conflicto fue para ellos marca generacional.

El primer relato, *Chakal, Lobo y los voluntarios* presenta los testimonios de los dos únicos licenciados que decidieron entrar al ejército por decisión propia. Los otros narradores fueron levados. Este primer relato introduce los temas que se verán después en los otros capítulos: la violencia de los primeros días, el rol periférico de los oficiales, el rol perpetrador de los sargentos, las diferentes instancias de coerción y violencia sexual hacia las mujeres, el cariño a los amigos, los enfrentamientos

con los senderistas, la emoción de la batalla, la pérdida de los amigos, el temor, así como de la incapacidad para compartir con la familia el trauma de lo vivido, la experiencia de lo perpetrado.

A medida que uno sigue las historias de los otros veteranos, podemos imaginarlos como adolescentes aterrorizados ante el secuestro violento que sufrieron a consecuencia de la leva, llorando, recibiendo golpes, y a sus familias, desesperadas al no saber a dónde habían llevado a sus hijos, casi replicando la experiencia de las familias de los detenidos desaparecidos. Los testimonios permiten acercarnos a la vida cotidiana de los soldados en la base militar. Sabemos qué comían: frijoles mal cocinados, el caldo de caballo que parecía haber sido frecuente, así como el ocasional quaker con pólvora para hacerlos más “hombres”. Y también notamos cómo desde su posición marginal, desarrollaron un sentimiento de familiaridad con equipo militar valorizado en miles de soles al que otros jóvenes de su mismo entorno social nunca habrían podido acceder. Los soldados viajaban en helicópteros, usaban instalazas y, a veces, lanzaban granadas a la laguna de Razhuilca para cazar truchas (47).

La segunda parte de libro consta de cinco capítulos en los que se analizan los temas más relevantes de las entrevistas: 1) la experiencia de los licenciados en la formación de barrios en Huamanga, 2) cómo la leva y perrada se convirtieron en el fundamento de la violencia entre los soldados, 3) la expresión de la masculinidad militar a través de la violencia sexual, 4) el rol de los lazos afectivos entre los veteranos, y 5) la autopercepción de los veteranos con respecto a conceptos como víctima, victimario y héroe.

El capítulo más sólido y a la vez más perturbador es el capítulo sobre “Masculinidad, violencia y sexualidad”, en donde se señala que “en el cuartel y la base militar, el ambiente no sólo estaba cargado de fuerza y agresión, sino también de sexo y deseo” (194). Al interior del cuartel y la base militar se producía una batalla contra la debilidad entendida como femenina, lo que también abría la puerta para la feminización del otro y la dominación de los otros por la feminización sexual. Por ello, la experiencia de la perrada en algunos casos también habría incluido violencia sexual (196). Los autores dicen que “el abuso sexual proporcionaba el ejemplo de lo que significaba ser un buen soldado: dominar por medio de la violación. El sexo y la violencia sexual eran herramientas de dominación y una prueba de masculinidad” (196).

El ejército asumía el cuartel como un espacio masculino, y esperaba que todos los soldados fueran heterosexuales. Por ello, una forma de canalizar la sexualidad heterosexual de la tropa era a través del acceso a trabajadoras sexuales conocidas como “las charlis” o la Clase 7. En tal sentido, es interesante la discusión del concepto del “soldado merecedor”, aquel que podría tener acceso a los cuerpos

de las trabajadoras sexuales que llegaban al cuartel, o de las mujeres que vivían en las comunidades cercanas, o de las mujeres que vivían dentro del cuartel. Mercedores eran oficiales, suboficiales, soldados antiguos pero muy pocas veces los perros (197). Usar los servicios sexuales de “las charlis” era casi obligatorio, no sólo porque el soldado tenía que demostrar que era “hombre”, sino también porque el oficial pagador potencialmente podría beneficiarse económicamente de estas transacciones. Los autores también enfatizan el potencial homoerótico de los encuentros entre los soldados y las trabajadoras sexuales pues como no había privacidad, generalmente los soldados se miraban unos a otros mientras tenían sexo con ellas (198). Dentro del cuartel se abrió la posibilidad de usar el abuso sexual como castigo contra el enemigo. Los autores señalan que “la violación del enemigo era parte de una cultura militar en la que el dominio y la fuerza física estaban sexualizados y hasta erotizados” (202). La experiencia de violencia sexual frecuentemente fue perpetrada en grupo. Estos actos de agresión física crearon lazos íntimos entre la tropa que aseguraban su lealtad mutua y hacia la institución. Las experiencias de violencia sexual perpetradas también dejaron huellas en los soldados pues ellos no pueden hablar de esto con sus familias, sólo pueden hablar de esto con otros grupos de militares.

*Perros y Promos* es una excelente investigación que nos permite apreciar dimensiones desconocidas hasta hoy sobre la vida cotidiana de los soldados en las zonas de emergencia durante el conflicto. El libro cumple con creces su cometido de dar voz a los soldados que participaron en el conflicto y de aproximarse a ellos como seres humanos. Hay un buen balance entre la elección de los testimonios y el análisis crítico de ellos. En realidad, las dos partes del libro podrían leerse de manera independiente. El lector puede prestar atención solamente a los testimonios, seguir las trayectorias de vida de cada veterano, o también enfocarse en sólo el análisis del contenido de los testimonios con el trasfondo del conflicto armado. El libro es adecuado para un público general, especialmente la sección de los testimonios, pero también para los académicos interesados en la discusión de género, violencia y el rol jugado por militares durante el conflicto armado.

Hay un punto que tal vez podría haber sido desarrollado más en el texto. Me refiero a situar la violencia de la cultura militar del ejército en el tiempo de larga duración. La experiencia de la perrada también se suscitaba en la Escuela Militar de Chorrillos, donde se entrena a los futuros oficiales del ejército, y en otros espacios asociados con lo militar. Recordemos los niveles de violencia mencionados por Vargas Llosa en *La Ciudad y Los Perros* sobre su experiencia en el Colegio Militar Leoncio Prado. Los perpetradores de esas violencias eran estudiantes de secundaria, adolescentes, casi niños. Por ello, es necesario historiar esa violencia.

A medida que leía los testimonios de los veteranos pensaba en otro recluta andino que había hecho el servicio militar hace noventa años atrás: Gregorio Condori

Mamani. En su autobiografía, una de las pocas historias de vida de campesinos indígenas recopiladas en la década de 1970, Gregorio Condori Mamani, un anciano que se desempeñaba como cargador de mercado en el Cusco, hacía referencia a su propia experiencia cumpliendo el servicio militar. Él hablaba de los castigos físicos, los robos sistemáticos adentro del cuartel, la mala calidad de la comida, los descuentos en la propina, las formaciones de los soldados desnudos para los exámenes médicos, la sensación de ser tratados como animales, a veces como reses, otras como perros. Por eso, Condori decía que el ejército no era “cristiano” (54). Y, sobre todo, él hacía referencia al poder de los sargentos y cabos indígenas. Lo que más parecía indignarle era que aquellos que perpetraban la violencia fueran indios “runas” como él. Se portaban como dioses y miraban a los soldados comunes como si fueran perros (51). Condori soñaba con ascender a cabo para poder vengarse, pero nunca ascendió, porque no pudo aprender el abecedario (53).

Ver la cultura militar del ejército dentro de un marco de más larga duración permite apreciar las continuidades de esa cultura, pero también las rupturas, los cambios. Durante todo el siglo XX, la violencia en los cuarteles fue sistémica y racializada. La “antigüedad”, que en las instituciones militares se equipara con rango y poder, posibilitó que muchos varones ejercieran violencia contra otros hombres de su propio grupo social y étnico. Esta continuidad de prácticas militares asumió nuevos contornos en los años 60s con el surgimiento del nuevo ideal militar: el guerrero contrasubversivo entrenado en operaciones especiales por la Escuela de Comandos y la Escuela de las Américas (Hurtado). Si ya existía violencia en los cuarteles durante el siglo XX, la formación contrasubversiva exacerbó los aspectos más letales de la cultura militar del Perú.

## Referencias

Gavilán, Lurgio (2012). *Memorias de un soldado desconocido*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Iberoamericana.

Gelles, Paul H y Gabriela Martínez (1996). *Andean lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*, Austin: University of Texas Press.

Hurtado, Lourdes (2023). *Guerreros contrasubversivos: Historia temprana de los comandos del Perú*. Artículo sin publicar.

# Legados de guerra.

Reseña de: Kimberly Theidon,  
*Legados de guerra. Violencia, ecología  
y parentesco* (Instituto de Estudios  
Peruanos, 2023)

**Ivan Ramírez Zapata**

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

<https://orcid.org/0000-0002-5426-3303>

doi: 10.46476/ra.v4i1.167

Los niños/as nacidas a causa de la violencia sexual en tiempos de guerra son uno de los «legados vivos» de la atrocidad. Este libro empieza hablando del contexto de tensiones y emociones que marca la relación de estos niños y sus madres en comunidades rurales posconflicto. La autora parte de ese punto para describir —valiéndose de datos etnográficos de su trabajo en Perú y Colombia— las conexiones sociales entre violencia, ecología y lenguaje, y mostrar lo que estas nos dicen sobre los límites de las políticas de reparación que los estados implementan en favor de las víctimas de la guerra.

Una premisa de este trabajo es que las palabras y los discursos son una entrada privilegiada para comprender la experiencia concreta del daño y la injusticia. Por ello, a lo largo del libro vemos una preocupación por destacar las maneras en que las cosas son nombradas. Así, «paraquitos» e «hijos de nadie» son referidos como ejemplos de cómo se designa a los hijos de violaciones ocurridas en contextos locales de violencia armada en Colombia y Perú, respectivamente. Más aún, en la medida que el lenguaje nombra públicamente relaciones sociales, constatar la existencia de estos términos lleva a Theidon a cuestionar el sentido común, según el cual las violaciones son siempre algo que se quiere ocultar. Por ello, afirma que «cuando es la propia madre la que pone un nombre que recuerda la violencia a la que ha sobrevivido, esa violencia íntima se traslada al dominio público [...] exponiendo un conocimiento envenenado en demanda de reconocimiento» (Theidon, 2023, p. 36). ¿Reconocimiento de qué? Del fracaso colectivo de la comunidad y, sobre

todo, de sus elites: que no pudieron evitar las violaciones en su momento, que en más de una ocasión permitieron la ocurrencia de violaciones, que participan de un sentido común que culpa a las mujeres de sus embarazos forzados en lugar de darles apoyo y solidaridad.

Este reclamo de la madre hacia su comunidad da cuenta de una dimensión presente en sociedades que han atravesado etapas de violencia extrema: la descomposición del mundo social. Esta, por lo demás, es una preocupación transversal en la obra de Theidon: ¿cómo se reconstruyen los vínculos de amistad, vecindad y parentesco en sociedades golpeadas por la violencia?, ¿cómo se rehacen estos vínculos luego de una etapa marcada por desconfianzas, rumores y agresiones «entre prójimos»? En esta dimensión del posconflicto se describe la manera en que los agravios del pasado impregnan la experiencia del presente: los recuerdos dolorosos, las enfermedades y los fluidos del cuerpo son interpretados por las mujeres víctimas de violación como resultados de lo vivido, pero también como fuente de «contaminación» intergeneracional. Así, sus hijos aparecen descritos como jóvenes callados, tristes, con problemas de socialización o dificultades para el aprendizaje. La autora cuenta que en varias comunidades rurales ayacuchanas la gente se explicaba este carácter mediante una teoría local sobre la transmisión del sufrimiento de la madre al hijo en el útero o a través de la leche materna. Para Theidon, esto ejemplifica un fenómeno más amplio de trauma histórico, en el cual la acumulación de eventos traumáticos, durante varias generaciones, se materializa en los cuerpos de quienes los sufren.

Lo anterior sirve a la autora para avanzar una perspectiva teórica de «biologías situadas», esto es analizar cómo la biología y los contextos históricos interactúan para dar forma a lo que la gente es. Así, se hace mención a la epigenética, la cual «se centra en cómo las experiencias exposiciones y entornos alteran la expresión de los genes» (Theidon, 2023, p. 92). Desde este punto de vista, el «entorno materno» en contextos de guerra es aquel en el cual los aspectos biológicos del embarazo se ven expuestos a múltiples fuentes sociales de estrés, afectando sus funciones reproductivas.

La apuesta por las biologías situadas es también una apuesta por reconsiderar la relación entre lo humano y lo «más-que-humano». La autora atribuye a las epistemologías indígenas una concepción del mundo en la cual no solo los seres vivos y los territorios son de importancia fundamental para el sostén de la vida humana, sino que tienen también sustancia moral. Por lo tanto, pueden ser también víctimas de una guerra. El ejemplo que da la autora es el río Atrato, uno de los más largos de Colombia, que tiene una longitud de aproximadamente 700 km, y que «conecta a diferentes seres, desde las briznas de hierba hasta las aves acuáticas; desde las tortugas *Trachemys medemi* hasta los niños pequeños; desde los paramilitares hasta los guerrilleros y los civiles desplazados» (Theidon, 2023, p. 100). La descripción del mundo social de guerra que recorren las comunidades ubicadas cerca al río, lleva a Theidon a afirmar que las marcas de la violencia solo

pueden entenderse si consideramos la manera en que esta afecta la relación de las personas con sus ecosistemas.

Pero los ecosistemas sufren también estas marcas de guerra; aunque la autora no lo dice así, los lenguajes que usan los locales para referirse a los paisajes donde la guerra ha transcurrido sugieren que esta deja traumas en el territorio, y que estos traumas tienen efectos sobre la vida que se desarrolla en ellos. De allí que considera acertadas las decisiones judiciales recientes que consideran al río Atrato merecedor de los derechos consagrados en la Constitución colombiana, lo que descentra el carácter antropocéntrico tradicional de la doctrina de derechos humanos.

Las asimetrías de género son el eje central del libro. Las agresiones sexuales, la maternidad, y las jerarquías patriarcales del pasado y del presente se encuentran en el corazón de ese mundo social descompuesto que las comunidades están tratando de reconstruir. Estos sistemas locales de reconciliación y justicia, a su vez, tienen varios puntos de contacto con los discursos legales y políticas de paz que gobiernos y expertos tratan de implementar. Sin embargo, Theidon sostiene que estos puntos de contacto, con su énfasis en los derechos, pierden de vista aquella violencia cotidiana sin conceptualización jurídica que experimentan las mujeres. Por ello, hace suya la propuesta de la académica Ruth Rubio-Marín, quien afirma la necesidad de pasar de un enfoque de reparaciones sobre la base de derechos, a otro basado en daños. El énfasis en los daños permitiría captar un espectro más amplio de perjuicios que han sufrido las mujeres en tiempos de guerra, independientemente de que se ajusten o no a alguna tipificación legal.

El libro de Theidon tiene múltiples méritos. En primer lugar, sus discusiones se alimentan de una mirada comparativa a estudios de varios países del mundo, así como a datos etnográficos de Perú y Colombia. Ello le permite sustentar empíricamente sus argumentos sobre la maternidad, los lenguajes y el daño de género, y presentarlos como fenómenos que, más allá de las particularidades de cada caso nacional, son recurrentes en sociedades golpeadas por la guerra, o que están saliendo de ella.

En segundo lugar, el libro pone en diálogo este material empírico con el discurso de derechos, y el trabajo estatal derivado de este. Así, la autora analiza cómo la tensión en aquellas madres, que desean ocultar la humillación de la violación y el derecho del niño a la reparación, generó un dilema en los implementadores de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierra en Colombia (que reconoce a los niños nacidos de violaciones como víctimas del conflicto armado), pues la entrega de reparaciones llevó a situaciones en las cuales los niños se enteraban de las circunstancias en las que habían sido concebidos, en contra de la expectativa de sus madres, que habían hecho todos los esfuerzos posibles para que ello no se sepa.

En tercer lugar, la reflexión sobre la maternidad es recurrente y bastante elaborada. El libro problematiza la situación de mujeres que se ven incapaces de amar a sus

hijos, sugiere vínculos entre abortos fallidos y niños con defectos congénitos, y muestra varios casos de mujeres que decidieron quedar embarazadas por algún miembro de su comunidad para no tener un hijo producto de una violación grupal en alguna base militar. Así, cuando se habla de los «legados vivos» de la guerra, se habla también de lo que la guerra le hizo a los códigos sociales que sostienen la vida familiar y a los sistemas de prestigio que marcan la vida de las mujeres en comunidades rurales. Hay, además, una crítica muy fuerte a la prohibición del aborto, sugiriéndose que el veto internacional sobre este tema ha tenido como consecuencia la poca discusión sobre los problemas y dilemas que viven las mujeres víctimas de violación, así como sobre las vidas de sus hijas.

Hay varios elementos en este libro que merecen también una discusión. El punto de partida del primer capítulo es el cuestionamiento al «estigma». Para Theidon, este concepto no permite entender la multiplicidad de motivos que podrían llevar a niños y jóvenes a ser rechazados por su entorno. Sin embargo, esta crítica no termina de redondearse. Por un lado, su rechazo a este concepto parece ser su mal uso en políticas estatales que buscan acabar con el estigma; por el otro, a veces parece que lo que le incomoda es la asunción de que el estigma es inevitable, más que al concepto en sí mismo. En cualquier caso, llama la atención la ausencia de una discusión con la literatura académica sobre el estigma, lo cual habría permitido ilustrar de manera más convincente las limitaciones conceptuales que ella señala.

En varios segmentos de este estudio, Theidon declara que las epistemologías indígenas son las que mejor permiten comprender la relación entre lo humano y lo más-que-humano. Así, la propuesta de una «biología situada» es presentada como un resultado de poner en diálogo la epigenética, la antropología médica y la producción de académicas nativos americanos. Si bien considero un mérito la referencia a dicha producción académica, no termina de ser claro —en la manera en que son presentadas— su aporte analítico. Las citas de estas autoras que aparecen en el libro tienen el tono de declaraciones políticas o acusaciones a alguna noción presuntamente occidental del mundo; con todo el valor que ello puede tener, la impresión que queda es que en la apuesta por un pluralismo explicativo no termina de quedar bien ilustrado el aparato conceptual o metodológico detrás de las epistemologías indígenas.

La crítica al discurso de derechos responde a la manera en que Theidon concibe el alcance de las políticas de reparaciones. Para la autora, esta perspectiva es ciega a las varias formas en que niñas y mujeres viven la guerra:

Los trabajos forzados, los matrimonios forzados, la esterilización forzada, los desplazamientos, los sistemas de tenencia de la tierra y los modelos de herencia con sesgo masculino. Los problemas de salud crónicos derivados de la violencia sexual y la desnutrición, la maternidad forzada, el fuerte aumento de los hogares encabezados por mujeres y la feminización de la pobreza (p. 146).

Esta enumeración llama la atención por dos razones. Primero, porque fenómenos como los desplazamientos o la esterilización forzada sí cuentan con encuadres jurídicos y están presentes en las preocupaciones de quienes hablan desde el punto de vista de los derechos humanos; más aún, son situaciones consideradas en distintas sentencias sobre violaciones a los derechos humanos en todo el mundo.

Segundo, Theidon sostiene que las investigaciones feministas «aportan críticas convincentes al derecho y al liberalismo, subrayando el fracaso de ambos por captar adecuadamente las experiencias de las mujeres» (2023, p. 146). Aunque los propios casos descritos en el libro van en la línea de esta afirmación, es cierto también que alcanzan más para ilustrar los problemas de implementación que su total fracaso. En varios momentos, las limitaciones que la autora observa en estas políticas la llevan a decir que su potencial transformador es muy limitado. Para ponderar este juicio tenemos que saber cuál es la transformación que deberíamos esperar. Podría entenderse que dicha transformación sería la de los cambios estructurales y el cierre de brechas subyacentes al conflicto armado, y a esto parece apuntar el libro cuando se les atribuye a las políticas de paz y reparación no solo la responsabilidad de resarcir los daños de género a causa de la guerra, sino también la de intervenir sobre varios aspectos de la estructura social. Por otro lado, podría decirse que la transformación que esperamos pasa por reconocer los derechos violentados durante la guerra y encontrar mecanismos para compensar a las víctimas, así como para reafirmar tales derechos en el presente; ello nos pondría en un horizonte más modesto, con los pros y contras que podría conllevar. Y aunque no son perspectivas que sean necesariamente contrarias, lo cierto es que cualquier discusión sobre el potencial transformador de estas políticas requeriría analizar las metas que ellas mismas se plantean, para que nos formemos expectativas realistas. De lo contrario, corremos el riesgo de decretar el fracaso o el éxito de cualquier política solo con mirarlas a la luz de nuestras preferencias personales.

*Legados de guerra* es un libro notable, que avanza sustantivamente la reflexión sobre las huellas de los conflictos armados en el presente. Las consecuencias intergeneracionales de la violencia extrema son tratadas desde varias perspectivas, que van desde un análisis de sentidos y códigos sociales en la vida privada y pública, hasta una exploración de los efectos de la guerra sobre la biología de la reproducción. El libro es también un llamado de atención sobre la necesidad de despenalizar el aborto para hacerlo parte de los repertorios disponibles a las mujeres a fin de afrontar situaciones de embarazo a causa de violencia sexual. Y es también, acuerdos y desacuerdos incluidos, una oportunidad excelente para discutir sobre los alcances y límites del discurso de derechos humanos, y su relación con las experiencias concretas de la violencia y la injusticia.

# Un retrato íntimo del conflicto armado interno

Reseña de: Fabiola Pinel,  
*Danza entre cenizas* (Apogeo, 2022)

**Dynnik Asencios**

Instituto de Estudios Peruanos  
<https://orcid.org/0000-0002-9093-1495>  
doi: 10.46476/ra.v4i1.165

El conflicto armado interno ha dejado una profunda cicatriz en nuestra historia nacional, y es a través de la literatura que podemos acercarnos de manera íntima a aquellos años turbulentos. Dentro de un vasto repertorio de novelas aparecidas en el presente siglo<sup>1</sup>, destaca una reciente obra: *Danza entre cenizas* (2022, Editorial Apogeo) de Fabiola Pinel. Esta novela se convierte en una ventana hacia el pasado, transportándonos a aquellos años y apelando a las situaciones que vivían las protagonistas del libro: Clara y Ñantika.

Desde los primeros capítulos de la novela, Pinel nos sumerge en un mundo de ficción meticulosamente construido, impregnado de testimonios reales, vivencias personales y generacionales. La historia narra la vida de Clara, una adolescente limeña que reside en un barrio de clase media en crisis. Clara, a punto de cumplir quince años, vive la cotidianidad propia de su edad sin sospechar los giros que

---

1. En el presente siglo, numerosas novelas de ficción han abordado el tema del conflicto armado interno. Estas obras literarias exploran los diversos aspectos y consecuencias de este período oscuro de la historia. Autores como Santiago Roncagliolo con *Abril rojo* (2006), Martín Roldan con *Generación coche bomba* (2007), José de Piérola con *El camino de regreso* (2007), Iván Thays con *Un lugar llamado Oreja de Perro* (2008), Carlos Enrique Freyre con *Desde el valle de las esmeraldas* (2009), Alina Gadea con *Otra vida para Doris Kaplan*, Miguel Arribasplata con *La niña de nuestros ojos* (2010), Claudia Salazar con *La sangre de la aurora* (2013), Harol Gastelu con *Viaje al corazón de la guerra* (2013), Gálvez Olaechea con *Con la palabra desarmada, Ensayo sobre (pos conflicto)* (2015), Oscar Gilvonio con *De la ternura y la guerra*, y Manuel Marcazzolo con *Desde la Memoria* (2022), entre otros.

tomarán los acontecimientos en los próximos meses. La historia se enmarca en un contexto de crisis económicas, convulsiones sociales y acciones subversivas que van marcando de manera indistinta a los personajes dependiendo de dónde se vive y de cómo se siente y afecta la guerra.

La novela nos presenta a Clara Taype, proveniente de una familia que no es diferente muchas otras, enfrenta problemas económicos, distanciamientos y acercamientos entre los hermanos, nada fuera de lo común en aquel entonces. El padre, ausente y decidido a irse de la casa por una mujer más joven que la madre, añade tensiones adicionales. A pesar de todo, Clara experimenta momentos de alegría, diversión y construcción de su identidad como cualquier joven adolescente. Jorge, su enamorado y vecino, se convierte en un importante apoyo emocional durante esa etapa de su vida, pero no será suficiente para retenerla:

La iba a recoger en bicicleta al cole y Clara partía con él, sentada en la barra de la bici, agarrada del timón. ¡Cómo le gustaba la adrenalina del viaje! Esquivar los carros, sentir el viento en la cara, pero sobre todo le gustaba tener cerca el calor del cuerpo de Jorge con sus brazos fuertes que la envolvían. Conversaban de todo, se ayudaban a estudiar para los exámenes, escuchaban música. También se encerraban en su cuarto a descubrir sus cuerpos (p. 19).

De manera inesperada, la vida de Clara dará un vuelco cuando su hermano Abel, estudiante de una universidad pública, es arrestado y acusado de pertenecer a Sendero Luminoso. En ese momento, ella se da cuenta de que su mundo en el que había vivido hasta ese entonces ha sido una burbuja, construida tanto por ella misma como por su familia para protegerla de lo que sucede a su alrededor:

Ella le contó lo ocurrido, despacio, pesando sus palabras, como tratando de entender ella misma la situación. «También el chico dijo que quemáramos todo lo que tenga que ver con el partido», explicó. «¿Qué partido, Mari?», indagó Clara con aire inocente. «¡Mierda, mierda, mierda! El partido comunista pe», monse... Como paras siempre en la luna con el Jorge, no sabes nada, o sea Sendero Luminoso», contestó. «¡Qué tonta!», concluyó, mirándola molesta como para desquitar los nervios que también se le agitaban. «Revisemos todo a ver si encontramos algo escrito en rojo con la hoz y el martillo, ¿o ahora no sabes qué es una hoz y un martillo?», continuó reprochándola (p. 30).

La situación de su hermano, preso y llevado a una prisión de máxima seguridad al este de Lima, cambiará la vida de Clara para siempre.

Como es sabido, la situación carcelaria trastoca las dinámicas y rutinas en el seno de una familia, y la de Clara no es la excepción. Las visitas a su hermano son una experiencia que lleva a todos a posponer lo que ellos llamaban normalidad con la finalidad de ayudar a su hermano Abel. La llegada a un espacio carcelario

controlado hasta lo más mínimo por la organización se convierte para Clara en un espacio de resistencia y diferencia en comparación con lo que ocurre entre muros. Clara descubre que toda prisión suele ser un depósito de cuerpos, un fracasado sistema penitenciario que ya se encontraba en crisis y que estaba muy lejos de resocializar, rehabilitar y reeducar. Sendero Luminoso supo aprovechar esta realidad para construir un mundo ideal para quienes lo visitaban:

Para las visitas era reconfortante escuchar la música de resistencia y alegría, en vez de la sordidez y la tristeza. El baile las transportaba a una fiesta, aunque los encargos de Abel, y ver sus ojos desesperados cuando preguntaba por su caso, así como los sellos estampados en sus antebrazos, las devolvían a la realidad de estar en una cárcel y de tener a su hermano preso (p. 49).

Era una institución total que disputaba el control del espacio a otra institución total, el Estado.

Las visitas permitieron no solo conocer el interior de la cárcel, sino también conocer a Ñantika, una niña de apenas 13 años que visitaba a su madre, quien ya llevaba tiempo en prisión. Entre Clara y Ñantika se tejió una amistad entrañable, pero también se abrió una puerta para conocer el otro lado poco conocido de lo que acontece en un espacio tan parametrado y controlado hasta los más mínimos detalles por la organización, una perfecta institución total erigida en prisión. Esta estaba caracterizada por rituales, lenguajes y dinámicas propias, en medio del secretismo y la clandestinidad propias de la organización que estaba muy lejos de la estructura de control y disciplina, como lo señala Goffman, con respecto a las prisiones caracterizadas por reglas estrictas, vigilancia constante, pérdida de autonomía personal y la construcción de una subcultura carcelaria.

De esta manera, Clara, ahora llamada Grace, y Ñantika, conocida como Wendy, se van adentrando en el mundo de la guerra que ellas van recorriendo con inocencia e ingenuidad, construyendo sus propios referentes y reemplazando aquellos que no pudieron retenerlas en su mundo anterior y que decidieron dejar atrás porque no tenían nada para ellas. Su paso por la organización de familiares de los presos va estableciendo nuevas rutinas hasta que llega el momento en que dejan de ir al penal, para continuar ascendiendo sin saber cuál podría ser el final:

Ñantika y Clara continuaron siempre juntas, como uña y mugre: colectas, visitas, fiestas, ventas, etc. Entre tanto, la abuela de Ñantika vivía en angustia permanente por su nieta de trece años, que se escapaba temprano a los mercados para recolectar comida y a veces no llegaba a la casa por quedarse con Clara, luego de alguna fiesta (p. 70).

Los estudios de un marxismo de manual, en las frías madrugadas de invierno no se hicieron esperar y las adolescentes Grace y Wendy eran conscientes de ello:

Clara nunca antes había estado en El Agustino. Lo que más le sorprendió de ese barrio fue que siempre se oía alguna fiesta cercana. Podía ser lunes, martes o jueves. Fiesta igual. «¿Cómo puede ser que en El Agustino todos los días haya una fiesta o un concierto? Está bien los viernes o sábados, como en mi barrio, ¿pero entre semana? ¿La gente no estudia, no trabaja?», se interrogaba Clara. Y la música chicha, que al principio le ayudaba a mantenerse despierta, luego ya ni la escuchaba, muerta de sueño, tratando de entender por qué Kautsky era un revisionista (p. 87).

Así, las inseparables Grace y Wendy se van moviendo por las diferentes localidades de la Lima periférica, llegando a lugares hasta ese momento desconocidas como las barriadas y asentamientos humanos, ubicados en los diferentes conos de la ciudad y relacionándose con un sinfín de personajes como Abel, Mercedes, Víctor y Grimaldo o los subterráneos Beni, Soldado y El Facho, cada uno con un peso distinto que, lejos de alejarlas del camino elegido, terminan por mantenerlas:

Poco a poco fueron conociendo a los subterráneos por sus chapas: el Soldado, el Nico, el Beni, el Facho. Las mujeres eran solo dos: Zoraida y otra chica que ni conocieron bien porque luego se sorprendieron de verla como interna en el 1A. Los subtes hablaban siempre sobre grupos de rock, conciertos en «El Hueco», la necesidad de cambiar el sistema, del anarquismo, bla, bla, bla... Zoraida era gordita, blanca, con lentes redondos y finos. Su melena negra, larga y abundante, enmarcaba su rostro redondo y de frente amplia. Era algo así como la intelectual del grupo subte y se daba aires de superioridad. Los chicos subtes babeaban por ella y la miraban embobados. Era más amiga del Facho, un miraflorentino también de lentes, piel mestiza y hombros caídos. Nantika y Clara le habían puesto de chapa «el topo» por sus lentes y porque se las pasaba leyendo (p. 97).

Los pensamientos de la muerte empiezan a emerger en las conversaciones de Grace y Wendy, pero no es el único fantasma que acecha a los protagonistas. Además, está la violación de la que podrían ser víctimas si son detenidas, y son algunas preocupaciones que nos llevan a adentrarnos en sus miedos más profundos y en la lucha interna por preservar su dignidad y su integridad en medio del caos y la brutalidad. Hasta que una tarde ambas serían detenidas:

Clara cerró los ojos y trataba de proteger su rostro de los golpes que llovían, hasta que las patearon en el suelo. Trató de gritar con el trapo en la boca, pero solo emitía gemidos. Se retorció. No quería mirar, temía que si veía el rostro de alguno luego quisieran matarla. Los golpes pararon. «¡Párense, mierdas!», las jalaban del pelo, las pusieron juntas mirando a la pared, enmarcadas con los brazos hacia atrás. Las dos lloraban. A Clara le quitaron el trapo que tenía en la boca. Sintió su lengua seca, rasposa y la garganta ardiéndole... Días antes precisamente había hablado con Nanty. — ¿Tú crees que resistirás la tortura? Yo no sé. Me muero de miedo. —No pienses, Clara. Odio a los soplones. Mi papá cayó por un soplón miserable. Más que a la tortura, yo tengo miedo a que me violen. ¿Te imaginas? (p. 131).

La novela continua, transita y reconstruye algunos hechos que marcaron las noticias policiales de aquellos años convulsionados en una Lima que crecía de manera horizontal y que vivía de espaldas a lo que ocurría en las zonas rurales hasta casi finales de los ochenta, y que pocos recuerdan. Así van apareciendo otros personajes, cada uno con sus matices. Algunos son más rígidos, otros más flexibles, de diversas edades y también de diferentes estratos socioeconómicos. En lugar de alejarlos, terminan más bien coadyuvando a adentrarse más y más en un destino incierto, hasta llegar a los inicios de los noventa, en los cuales se producirían otros eventos que gatillarían decisiones que las llevarían por otros rumbos y determinarían los siguientes decenios. Uno de ellos fue Grimaldo, aquel señor que más que una figura del papá ausente en casa, termina siendo lo que todo adolescente anhela: ser reconocido, escuchado y valorado:

Quando «Grace» iba a levantar el brazo para despedirse de «Grimaldo», este se acercó y la abrazó por primera vez. Ese gesto la sorprendió, pero respondió a tiempo al abrazo. Recién se percató de que «Grimaldo» le llegaba a la altura de las cejas. Siempre pensó que era casi de su talla. Luego la cogió de los hombros y la miró con una sonrisa antes de partir. Clara también le sonrió y sintió pena, al recordar que su compañera lo había dejado llevándose a su hija a la selva (p. 139).

Pero la historia no concluye allí.

En los siguientes años, Clara y Ñantika se separarían por decisión de la organización, encontrándose esporádicamente para contarse y ponerse al día de lo vivido en todo ese tiempo, hasta que finalmente se separaron y no volvieron a verse durante mucho tiempo. Ya no podrían mantener esos encuentros, ambas fueron llevadas a un centro para adolescentes en el cual enfrentaron nuevas situaciones, sin saberlo Grace y Wendy estuvieron en un mismo lugar, pero en diferentes pabellones. Casi una década después, cuando ya habían dejado atrás aquellos días oscuros de la guerra, sus caminos se cruzarían nuevamente. Ahora convertidas en mujeres fuertes y resilientes, Clara y Ñantika se reencuentran en un mundo transformado, cargado de preguntas sin respuesta y heridas aún abiertas:

La guerra llegó hasta la capital y ellas no fueron indiferentes. Lo intentaron. Clara y Ñantika se habían volcado con la energía y candidez de adolescentes. Se quemaron, pero sobrevivieron y se levantaron de sus cenizas, con el pesar de haber dejado familiares y amigos en el camino. Habían descubierto, dolorosamente, que la paz siempre sería mejor que la guerra (p. 264).

El relato de Grace, reconstruido por Pinel, permite identificar lo que varios estudios han señalado como los elementos que terminan siendo factores decisivos para ingresar a organizaciones radicales, sin importar la letalidad o el tinte ideológico. Durante mucho tiempo se ha hablado de los factores estructurales

como la palanca principal, pero estos no resultan suficientes sin otros que tienen un peso similar o mayor, como los acontecimientos catalizadores, aquellos hechos sociales que terminan siendo el líquido efervescente que impulsa a las personas. Sin embargo, tampoco terminan siendo determinantes sin considerar los llamados factores de empuje, que son los componentes subjetivos que el individuo elabora para justificar su decisión y, finalmente, los factores de atracción, los cuales no se limitan solo a la exposición a las ideologías algunas veces sobredimensionadas en su rol, sino también al papel que juegan los «reclutadores» que terminan siendo fundamentales y claves en momentos para decidir hacia qué dirección orientarse.<sup>2</sup>

Fabiola Pinel no solo marca una nueva forma de relatar una época de la Lima oscura, sino que, además, a través de su exploración del conflicto armado interno, rompe con los estereotipos arraigados sobre los sujetos implicados en dicha época de violencia. La novela nos muestra personajes complejos y multidimensionales, alejándose de la imagen petrificada que ha impedido conocer a profundidad las diferentes perspectivas y motivaciones que impulsaron a las personas a participar en aquellos eventos históricos. A través de la historia de Clara o Grace y su entorno, la autora desmantela preconcepciones simplistas y nos invita a cuestionar nuestras propias suposiciones sobre los individuos involucrados en el conflicto. De esta manera, *Danza entre cenizas* nos brinda una oportunidad única de ampliar nuestra comprensión y apreciación de la complejidad humana en tiempos de crisis y conflagración social.

---

2. Sobre el radicalismo se puede revisar en autores como Rositsa Dzhekova, 2016, *Understanding Radicalisation: Review of Literature*; Alex P. Schmid, 2011, *The Routledge Handbook of Terrorism Research*; Claudia Hilman, 2012, *Entre la pluma y el fusil*; Tomás Abraham, 2017, *El deseo de revolución*. Algunos de los textos y otros citados fueron de utilidad para la investigación de Antonio Zúñiga sobre la permanencia y abandono en integrantes en Sendero Luminoso en las últimas décadas (<https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/21966>).

# Brecha salarial de género y violencia doméstica contra la mujer en el Perú

**Diego Quispe**

Pontificia Universidad Católica del Perú

<https://orcid.org/0000-0002-0033-5017>

doi: 10.46476/ra.v4i1.141

## Resumen

En el Perú, el 68 % de las mujeres de todo el país reporta haber sido víctima, alguna vez, de violencia por parte de su pareja. Sin embargo, se conoce muy poco sobre los determinantes económicos de la violencia doméstica contra la mujer. El presente estudio tiene como objetivo analizar la relación entre brecha salarial de género y la violencia doméstica en el Perú. En específico, se busca medir el efecto de la brecha salarial de género sobre el riesgo de sufrir violencia doméstica. En este caso, la brecha salarial es una característica del mercado laboral al cual se enfrentan las mujeres en desventaja al que enfrentan los varones. Por tanto, la violencia no se explicaría solo por las características de las mujeres, de la pareja y del hogar, sino también por las condiciones del mercado de trabajo. Se encuentra que brechas salariales amplias están asociadas con mayores incidencias de violencia física y emocional. Este resultado se extiende también a mujeres que no trabajan; ellas se benefician de una mayor igualdad en el mercado laboral, pues sus ingresos potenciales mejoran, lo cual aumentaría su poder de negociación dentro del hogar.

## Estado de la cuestión

La Organización Mundial de la Salud considera la violencia como un problema de salud con consecuencias graves para el desarrollo de una sociedad (OMS, 2002). La violencia doméstica, en particular, es un problema aún mayor pues es de esperar que sea en el hogar donde las personas deberían sentirse más seguras (Gelles y Straus, 1988). La violencia contra la mujer reduce la capacidad de la víctima para realizar contribuciones a la familia, a la economía y a la vida pública; deteriora la salud, reduce la productividad, merma la capacidad educativa, limita la movilidad social y el potencial innovador de las mujeres, de sus hijos e incluso de la misma pareja agresora. Además, como problema público, incrementa los costos de los servicios sociales, judiciales y de salud. (Naciones Unidas, 2006).

En el Perú, 7 de cada 10 mujeres han sufrido violencia física, psicológica o sexual por parte de su pareja en algún momento de sus vidas, cifra por encima del promedio para América Latina (MIMP, 2017). Por lo cual, la violencia doméstica es un problema apremiante a combatir si queremos ser una sociedad que busque la igualdad entre sus ciudadanos, la expansión de sus posibilidades de desarrollo y el reconocimiento de la dignidad de las personas.

Con vistas a lo anterior, este trabajo tuvo como objetivo explicar la violencia doméstica contra la mujer en el Perú a través de las condiciones relativas del mercado de trabajo que enfrentan las mujeres. En particular, se buscó estimar el efecto de la brecha salarial de género sobre la violencia doméstica, entendiendo esta brecha como una característica del mercado laboral al cual se enfrentan las mujeres en desventaja relativa respecto a los hombres. El análisis aprovechó los datos de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAH) y de la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (ENDES) para el periodo 2007-2017.

La violencia doméstica contra la mujer se expresa en tres formas: física, sexual y emocional. Las acciones destinadas a causar dolor o daño físico, sea moderado o severo, se clasifica como violencia física. La violencia psicológica comprende toda acción que tenga como fin humillar, amenazar, controlar y causar daño moral. Respecto a la violencia sexual, esta incluye toda acción en la que se obliga a mantener relaciones sexuales contra su voluntad usando el chantaje, amenaza o fuerza física. Estas tres formas de violencia no son excluyentes, suelen ocurrir simultáneamente.

Típicamente se conoce a la brecha salarial de género al ratio entre los salarios promedio de mujeres y hombres. Sin embargo, para este estudio se necesitó descomponer la brecha en dos partes: una que se explica por las características de los trabajadores y otra que se atribuye a la desventaja que tienen las mujeres en el mercado laboral, solo por ser mujeres. Esta brecha salarial no explicada es la que

nos interesa, pues es una medida de segregación en el mercado laboral al cual las mujeres se enfrentan de forma desventajosa en comparación con los hombres.

La relación entre brecha salarial y violencia doméstica se desprende de la teoría de negociación familiar. Esta teoría reconoce que las familias son sistemas complejos en los que cada miembro tiene necesidades, preferencias, deseos y expectativas distintas. Por tanto, las decisiones de la familia son el resultado de pugnas y negociaciones continuas, donde el poder de negociación de cada miembro es central. Este poder de negociación es la capacidad de los miembros para influir en el resultado de una negociación o acuerdo en su favor. Uno de los determinantes del poder de negociación es la diferencia de ingresos entre los miembros del hogar, en particular entre la mujer y la pareja.

La existencia de asimetría en el poder de negociación se refleja en diferentes dimensiones dentro de la familia; por ejemplo, en quién toma las decisiones de gasto, en el respeto de las libertades y opiniones, y en la probabilidad de ser víctima de violencia. En ese sentido, Aizer (2010) y Pollak (2015) proponen que el aumento de los ingresos de las mujeres mejoraría su poder de negociación y por tanto se reducirían los niveles de violencia. Se debe resaltar que estos trabajos utilizan los salarios relativos potenciales (condiciones de mercado) y también los salarios percibidos. Esto porque las mujeres que no trabajan, aún sin recibir salarios, tiene la opción de incorporarse al mercado laboral y así mejorar su posición de negociación.

## Datos y metodología

Las principales fuentes de información fueron la ENAHO y la ENDES de los años 2007 al 2017. En el caso de la ENAHO, se utilizó los módulos 300 y 500. De este último se tomó la información sobre el empleo y los salarios, y del módulo 300 se obtuvo el nivel educativo y demás características del trabajador. Se utilizó esta base de datos para estimar la variable brecha salarial de género para cada departamento en cada año de estudio, es decir calculamos 264 valores.

Por otro lado, las variables de violencia fueron construidas a partir de la ENDES que tiene como población objetivo a las mujeres en edad fértil (15 a 49 años). En particular, se utilizó los módulos 66 (información de la persona encuestada), 71 (Nupcialidad, fecundidad, cónyuge y mujer) y 73 (violencia doméstica). El último se basa en el *Revised Conflict Tactics Scale* (Strauss et al., 1996) que es una de las medidas de mayor fiabilidad en la detección de violencia doméstica.

La metodología consistió en dos etapas. La primera buscó encontrar la brecha salarial de género. Para tal motivo, se utilizó la descomposición propuesta por Ñopo (2008). Esta es una extensión de la descomposición Oxaca-Blinder que aprovecha

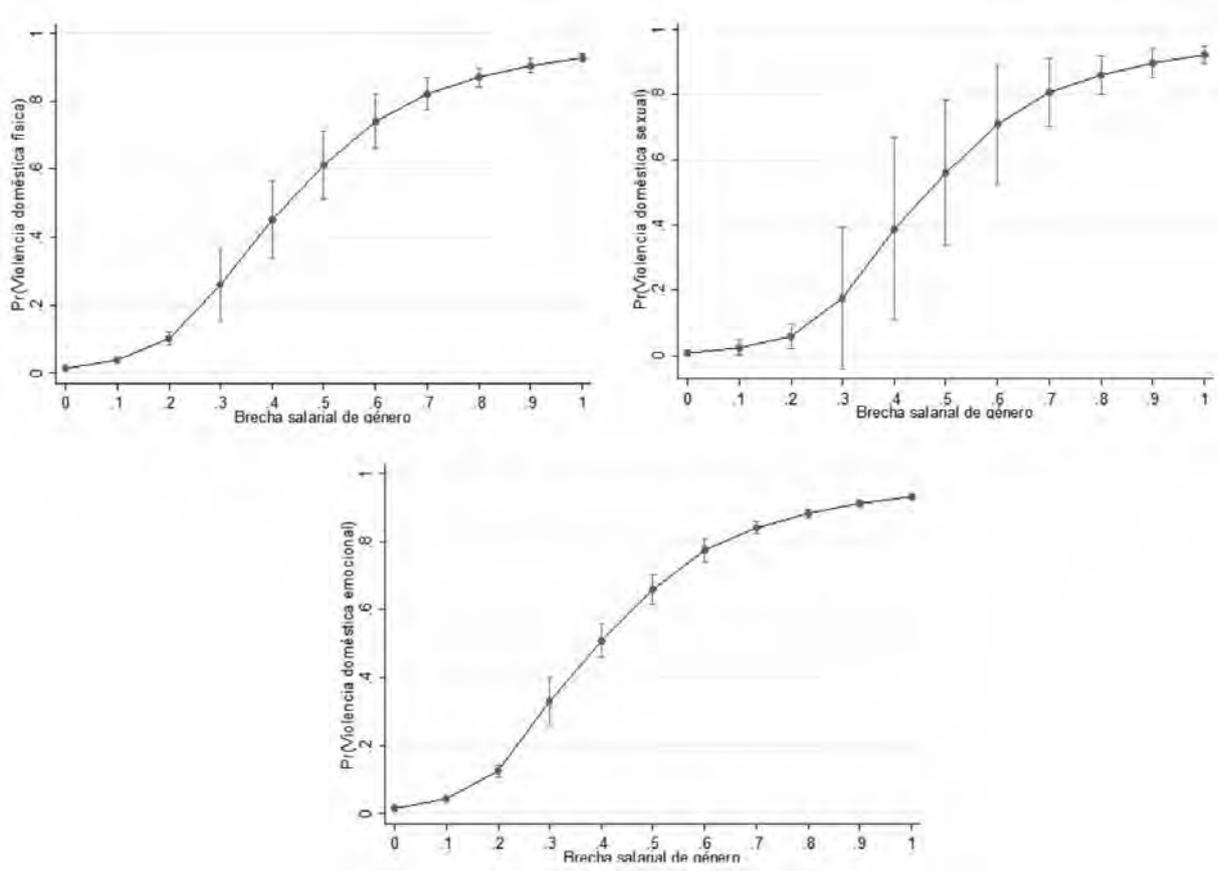
la metodología de emparejamiento para realizar una mejor descomposición de la diferencia de salarios por género. La construcción de la brecha se realizó a partir de los datos de la ENAHO, pues esta presenta las características del empleo e ingreso que no cuenta la ENDES.

En el segundo paso, se aplicó regresiones de diferencias donde la incidencia de los diferentes tipos de violencia es explicada a partir de cuatro grupos de variables; características del trabajo, de la mujer, de la pareja y del hogar. El primer grupo de variables fue la de análisis prioritario para nuestro estudio, pues una de las características del trabajo es la brecha salarial de género. Los tres grupos de variables restantes se utilizarán como covariables, pues la literatura indica que también son determinantes de la violencia doméstica contra la mujer.

### Principales hallazgos

En el Gráfico 1, presentamos de forma visual los efectos marginales de la brecha salarial sobre los tres tipos de violencia. Estos resultados utilizan la información de todas las mujeres de nuestra muestra, es decir 300 120 mujeres en 24 departamentos durante 11 años.

Gráfico 1: Efectos marginales estimados



Fuente: Elaboración propia

En el caso de la violencia física, el efecto es significativo; un cambio de 1% de la brecha salarial puede generar 2.29 % de variación en la probabilidad de ser víctima de este tipo de violencia. Los efectos marginales para la violencia emocional son más claros; un aumento de 1% en la brecha puede aumentar, en promedio, 3.52 % la probabilidad de ser víctima de violencia emocional. En el caso de la violencia sexual, los resultados no son significativos.

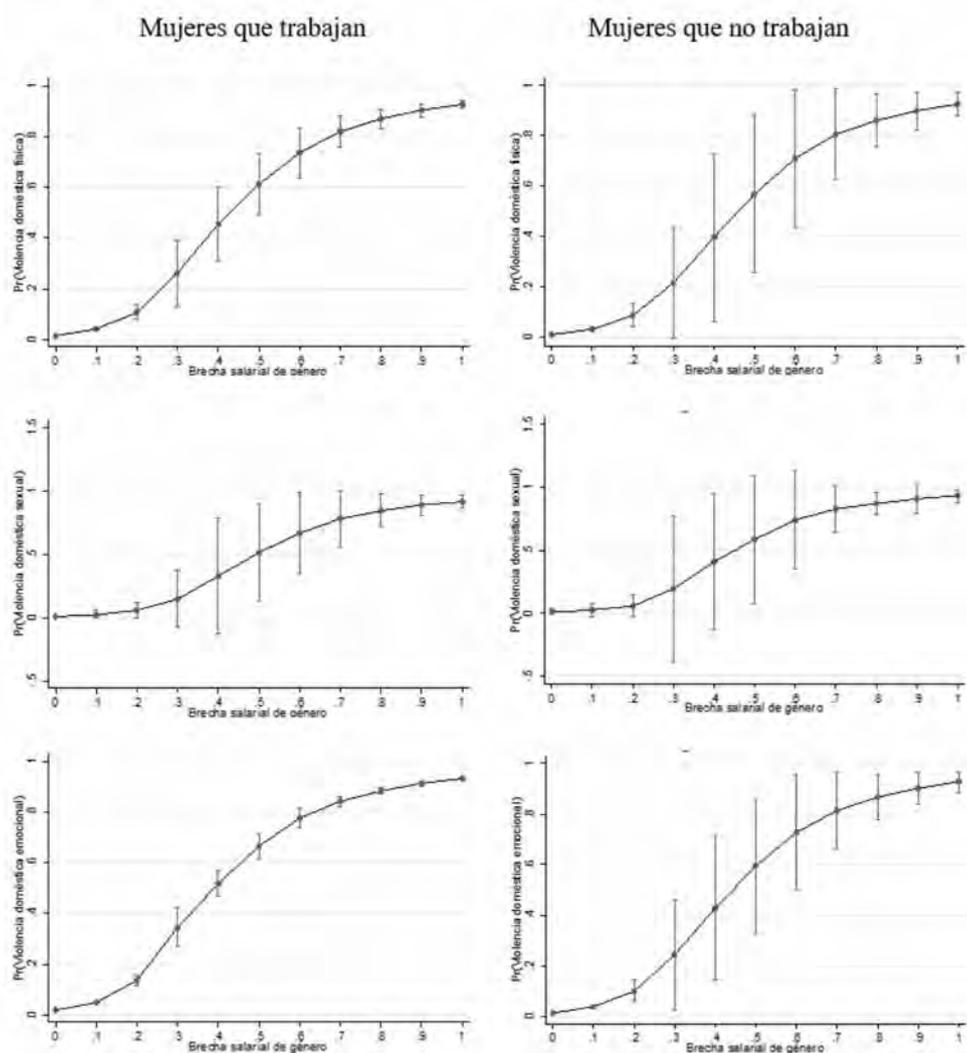
La teoría planteada predice que la brecha salarial también tendría impacto incluso en las mujeres que no trabajan. Por ello realizamos la estimación de la probabilidad de violencia, separando el grupo de mujeres que trabaja de las que no trabajan. Los resultados indican que la brecha salarial tiene impacto en la violencia física y en la violencia emocional para las mujeres que no trabajan. El impacto es menor al de las mujeres que trabajan, pero esto indica que mejoras en la igualdad en el mercado laboral, puede inducir a las mujeres a tener mayores oportunidades al salir de relaciones violentas e integrarse al mercado para independizarse económicamente.

El Gráfico 2 muestra los efectos marginales diferenciados por mujeres que trabajan y que no trabajan para cada tipo de violencia doméstica. En el caso de la violencia física, un aumento de la brecha salarial en 1% generaría 1.7% de mayor incidencia de este tipo de violencia en las mujeres que no trabajan. Un incremento de 1 % en la brecha salarial generaría un alza en la incidencia de violencia emocional de 2.0 % en las mujeres de este grupo. Si bien la evidencia no es contundente por los márgenes de error grandes, los primeros tramos de un aumento de la brecha salarial sí tendría un impacto en estos dos tipos de violencia.

El resultado principal de la investigación es que una mayor brecha salarial incide en mayor violencia, en especial en el tipo emocional y físico. Si bien, existen otros factores que causan y exacerban la violencia, la desigualdad en ingresos muestra ser un determinante no poco importante. Parte de la importancia de este resultado radica en que la brecha salarial no es una variable sobre la cual las mujeres puedan decidir, es una característica del entorno donde viven y se desenvuelven. En ese sentido, escapar de una relación violenta no depende únicamente de la decisión individual de la mujer, sino de lo que su entorno le ofrezca o limite; en este caso, las desventajas en el mercado laboral en comparación con la situación de los hombres.

Ampliando lo mencionado, cerrar esta brecha salarial supone reducir la violencia, incluso en mujeres que no trabajan. Un mercado laboral que les permita depender menos de la pareja es importante al igual que tener un mercado laboral que dé la posibilidad a las mujeres a insertarse en él con buenos ingresos, es decir ingresos potenciales atractivos. Los resultados econométricos señalan que, en especial, la violencia física es muy susceptible a cambios en la brecha salarial en mujeres que no trabajan, pero que sí estarían dispuestas a buscar un empleo.

Gráfico 2: Efectos marginales estimados para mujeres que trabajan y no trabajan



Fuente: Elaboración propia con datos de la ENDES

Por tanto, la violencia no se explicaría solo por las características de las mujeres, de la pareja y del hogar; sino también por las condiciones del mercado de trabajo. Cerrar las desigualdades de género en el mercado laboral, además de ser una necesidad de justicia, nos llevaría a reducir la violencia doméstica.

Algunas preguntas que se desprenden y que podrían ser abordadas en futuras investigaciones son: ¿cuál es el alcance y la naturaleza de la brecha salarial de género en diferentes sectores y niveles de empleo en Perú? ¿qué factores influyen en esta brecha salarial y cómo se relacionan con la discriminación de género en el mercado laboral? ¿cómo pueden las políticas públicas y las prácticas empresariales contribuir a reducir la brecha salarial y prevenir la violencia doméstica contra la mujer? Estas preguntas son cruciales para comprender y abordar los desafíos que enfrentan las mujeres en el mercado laboral y poder lograr la erradicación de la violencia contra la mujer.

## Referencias

Aizer, A. (2010). The gender wage gap and domestic violence. *The American economic review*, 100(4), 1847.

Gelles, R. J. y Straus, M. A. (1988). *Intimate violence: The causes and consequences of abuse in the American family*. Nueva York: Simon&Schuster.

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP). (2017). *Impacto y consecuencias de la violencia contra las mujeres*. MIMP.

Naciones Unidas (2006). *Poner fin a la violencia contra la mujer. De las palabras los hechos*

Ñopo, H. (2008). Matching as a tool to decompose wage gaps. *The review of economics and statistics*, 90(2), 290-299.

Organización Mundial de la Salud (OMS). (2002). *Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud*.

Pollak A. (2015) *Bargaining Power in Marriage: Earnings, Wage Rates, and Household Production*. NBER Working Paper #11239

Straus, M. A., Hamby, S. L., Boney-McCoy, S., & Sugarman, D. B. (1996). The revised conflict tactics scales (CTS2) development and preliminary psychometric data. *Journal of family issues*, 17(3), 283-316.