

Mito, novela y testimonio:
Discursos de la memoria sobre el conflicto armado peruano.

By
Giosuè A. Alagna

A dissertation submitted in partial fulfillment of
the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy
(Spanish)

at the
UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON
2019

Date of final oral examination: 12/13/2019

The dissertation is approved by the following members of the Final Oral Committee:
Rubén Medina, Professor, Spanish
Paola Hernández, Professor, Spanish
Steven Hutchinson, Professor, Spanish
Alberto Vargas, Associate Director, Latin American, Caribbean and Iberian Studies Program

Índice

Agradecimientos	ii
Abstract	iv
Capítulo 1. Introducción. Arte, cultura y memoria	1
El conflicto armado interno peruano	3
Comisión de la Verdad y la Reconciliación: memoria y justicia transicional	6
Procesos de reparación, prácticas discursivas y el LUM	9
Marcos emblemáticos de memoria	13
El deber de memoria	26
Marcos emblemáticos de memoria en el Perú: un enfoque comparativo	28
Organización de la investigación y resumen de los capítulos	41
Capítulo 2. Mitos de ruptura y despertar en <i>Adiós, Ayacucho</i> y <i>Rosa Cuchillo</i>	47
Mamá Angélica: el rostro público de la ruptura	55
Imaginarios andinos y decoloniales	58
La utopía andina, 30 años después	63
Reinscripción de la memoria de la guerra en <i>Rosa Cuchillo</i>	68
Ruptura y despertar en <i>Adiós, Ayacucho</i>	85
Consideraciones finales	97
Capítulo 3. El discurso del atrapamiento en la memoria social: el caso de <i>Chungui</i>	100
Elementos discursivos de la memoria como atrapamiento entre dos fuegos	103
Chungui y el testigo humanitario	107
La memoria manipulada	117
<i>Chungui</i> : memorias emblemáticas de ruptura y atrapamiento	123
“Al inicio era una ilusión”	127
Las retiradas: atrapamiento y deshumanización	132
Las rondas campesinas y la naturaleza fratricida del conflicto	145
Pensamiento andino en Chungui	151
Fuera del marco: silenciando conflictos internos y apoyo a Sendero Luminoso	157
Capítulo 4. José Carlos Agüero y la resignificación de la víctima y el perdón	167
Enfoque y consideraciones teóricas	180
<i>Los rendidos</i>	190
Entre la culpa heredada, el repudio y la admiración	203
La guerra en la ciudad	214
La víctima culpable	216
Sobre el descentramiento de la víctima	223
Rendirse para perdonar	229
A modo de conclusión	239
Fuentes citadas	252

Agradecimientos

Mi primer gesto de gratitud va dirigido al Departamento de Español y Portugués de UW-Madison, a Latin American, Caribbean and Iberian Studies Program y a la Graduate School por las oportunidades que me ofrecieron. A Rubén Medina va un agradecimiento especial por sus lecturas atentas y preguntas oportunas, por la edición minuciosa y por dejarme desarrollar mis argumentos con libertad. También por el apoyo para acceder a becas y fondos que me permitieron realizar un viaje de investigación, asistir a conferencias y redactar parte del presente trabajo lejos de las labores de la enseñanza. Mi fascinación por las manifestaciones culturales de la memoria surge a partir de un curso sobre teatro latinoamericano dictado por Paola Hernández. A Paola le quedo agradecido por los consejos académicos y profesionales, y por contagiarme un poquito de su enorme pasión por el teatro, su energía como profesora y su calidez como persona. A Steven Hutchinson por sus preguntas y consejos para seguir desarrollando mi investigación, y por su fino sentido del humor dentro y fuera del aula. A Alberto Vargas por plantearme preguntas clave y nuevas perspectivas. A Kathryn Sanchez por su apoyo, hospitalidad y consejos. A todos los que me apoyaron o inspiraron, especialmente a Eve Pujol, Guido Podestá, Steve Stern, David Hildner, Ellen Sapega, Jessica Kirstein y Beatriz Botero.

A Ponciano del Pino, Víctor Vich, Lurgio Gavilán y José Carlos Agüero, quienes se dieron el tiempo de dialogar conmigo al inicio de mi investigación.

Quiero recordar también a mis colegas de facultad, en especial a Axel, Daniel, Jaime, Vicente, Joe, Paco, Priya, Ricardo, Carlos R., Carlos M., Ana, Isabel, Mateo, Carolina y Jared. Y al personal del Departamento de Español y Portugués, en particular a Tammi, Lucy, Kate y Morgan, por el apoyo logístico, el profesionalismo y la cordialidad.

A mis padres, que me iniciaron en el camino de la lectura. A mis hermanos, por escucharme de vez en cuando hablar de este trabajo. A Sol, Francesca y Mikel por todo el amor. Y especialmente a Sol por las correcciones, pero sobre todo por su paciencia y darme tantas fuerzas a lo largo del camino.

Abstract

“Mito, novela y testimonio: Discursos de la memoria sobre el conflicto armado peruano,” considers the configuration of social memories of the Peruvian armed conflict (1980-2000) through an analysis of key testimonial, theatrical, and literary texts. By employing a comparative and interdisciplinary approach that draws on memory studies, sociology, and anthropology, this study theorizes that tropes of rupture, entrapment, and awakening organize subaltern memory discourses vis-à-vis a heroic narrative that portrays an authoritarian State as the savior of the nation. Chapter one lays down the theoretical framework and engages in a comparative analysis of memory formations in Chile and Peru, showing that the debate over memory in Peruvian society reached an impasse in the aftermath of the Truth and Reconciliation Commission (TRC), as narratives of rupture and entrapment competed fiercely in the public arena against the State narrative of salvation. Chapter two considers two novels and their theatrical adaptations in the context of the TRC to reveal the interplay between literary production and social memory. I argue that the novels and the performances not only counter the official narrative but engage the memory question from a decolonial perspective, drawing on Andean myths as they articulate representations of the conflict. Chapter three studies a narrative of entrapment portraying peasants as pure, innocent victims caught in the crossfire. An analysis of a well-known collection of testimonies shows that this narrative simplifies the complexity of subject positions during the war by silencing a long history of peasant political activism and, in some cases, initial support for the Shining Path. I further argue that memory as entrapment was coupled with memory as salvation to preserve internal communal bonds and to discursively integrate historically marginalized communities into a broader national narrative. The final chapter examines *Los rendidos* (2015) by José Carlos Agüero, whose discursive and performative redefinition of victim and forgiveness, in addition to his role in the development of Peru’s memory museum,

mark a turning point in the memory debate by pressing for public recognition of subversive subjects and their relatives as possible victims of State terror and as lives worthy of being mourned.

Introducción

Pensamos que las fotografías, los recortes de periódicos, las cartas, los videos, los testimonios, los recuerdos, sostienen la memoria.
 Pero no la sostienen, la reemplazan.
 (Iván Thais, *Un lugar llamado Oreja de Perro*)

El presente trabajo considera el problema de cómo los individuos y las sociedades recuerdan periodos de violencia traumática interna. En particular, se propone trazar y cuestionar los marcos de memoria más salientes sobre el conflicto armado peruano (1980-2000) que se han venido configurando desde el Estado, la sociedad civil, el arte y la literatura. A lo largo del estudio subyace una preocupación por el devenir democrático de la sociedad peruana y las luchas por la ciudadanía de sectores marginados u olvidados por los centros políticos y culturales. Los textos sometidos a análisis corresponden a géneros diversos e incluyen una heterogeneidad de voces: el sujeto subversivo o terrorista, el soldado o policía, la víctima o el afectado, o los familiares de cualquiera de ellos. El marco de tiempo abarcado es igualmente amplio e incluye a autores de por lo menos dos generaciones. Las novelas que constituyen el enfoque del capítulo dos, *Adiós, Ayacucho* y *Rosa Cuchillo*, fueron publicadas en 1986 y 1997, respectivamente. En el mismo capítulo se consideran las adaptaciones teatrales de estas novelas realizadas por el Grupo Cultural Yuyachkani en el marco de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación a inicios de la década del 2000. El objeto de estudio del capítulo tres es *Chungui: Memoria y trazos de violencia*, del antropólogo, retablista y dibujante Edilberto Jiménez. El texto, inicialmente publicado en 2005, es una colección de testimonios que Jiménez recoge en una de las zonas más golpeadas por la violencia. El capítulo final sitúa al lector nuevamente en el presente a través de un análisis de la resignificación de los conceptos de víctima, culpa y perdón en el ensayo-

testimonio *Los rendidos* (2015), de José Carlos Agüero, hijo de padres senderistas asesinados extrajudicialmente.

Considerando la diversidad de los textos objeto de análisis y mi propósito de ponerlos en diálogo con los discursos de la memoria social, la metodología de la investigación es necesariamente interdisciplinaria, sirviéndose de conceptos provenientes de campos como la historia, la sociología y la antropología. Dos libros que orientan mi enfoque sobre la transmisibilidad y la formación de memorias individuales y sociales son *Los trabajos de la memoria* (2002) de Elizabeth Jelin, y *Shadows of Trauma* (2016), de Aleida Assmann. El lector notará también referencias constantes al trabajo del historiador Steve Stern sobre la cuestión de la memoria en Chile. En particular, sus conceptos de “memoria emblemática” y “marcos emblemáticos de memoria” son una herramienta útil para considerar la compleja relación entre memorias individuales, memorias sociales y procesos de legitimación política y cultural. En este sentido, el concepto de “memoria emblemática” se propone como punto de encuentro y negociación entre el plano individual y el plano social de la memoria. Por otro lado, la historización de los marcos de memoria en Chile que propone Stern nos proporciona un marco de referencia para aproximarnos a procesos y discursos análogos en el caso peruano. A pesar de los paralelos entre los procesos de violencia y memoria en Chile y Perú, también existen diferencias fundamentales. El contraste entre las dos coyunturas que se realizará en diferentes pasajes del estudio nos ayudará a entender mejor las particularidades de lo ocurrido en el Perú y a situarlo en el contexto histórico latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI.

El conflicto armado interno peruano

La violencia política que se vivió en Latinoamérica bajo el marco de la Guerra Fría cobró diferentes facetas. Sin embargo, el denominador común en los diferentes países fueron las graves violaciones a los derechos humanos por parte de las fuerzas armadas y policiales de los Estados en contra de la población civil, en particular en contra de militantes y simpatizantes de los movimientos armados de izquierda. Una peculiaridad fundamental del caso peruano es que la principal agrupación armada de izquierda, el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, también fue responsable de niveles inusitados de violencia contra la población civil. Según el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR), Sendero Luminoso fue responsable del 55% de las 69,000 muertes y desapariciones que se calcula que se produjeron durante el conflicto. Según el mismo informe, las fuerzas del Estado fueron responsables del 37%. Aunque el modelo estadístico utilizado por la CVR ha sido cuestionado en un estudio reciente, apuntando a una mayor responsabilidad de las fuerzas del Estado, Sendero Luminoso probablemente fue el grupo guerrillero más brutal de nuestro hemisferio. Otro aspecto distintivo de los procesos de violencia y memoria en el Perú es la cuestión étnica. La violencia se concentró en la zona sur andina, y la gran mayoría de las víctimas fueron campesinos andinos, pertenecientes a sectores de la población históricamente marginados. Que la sociedad civil en general no se manifestase de forma contundente en contra de los brutales métodos utilizados por las fuerzas del Estado en el curso de la guerra debe verse a la luz de estas particularidades.

La lucha armada del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, de inspiración maoísta, pretendió arrasar con el viejo Estado para conquistar el poder e instaurar un Estado socialista. El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), de corte guevarista, se alzó en armas en 1984 con un objetivo similar. La revolución de Sendero, la cual se caracterizó por el

uso simbólico y concreto de una violencia terrible, y por el autoritarismo y dogmatismo de sus líderes, fracasó. Sin embargo, al defenderse, el Estado peruano reveló una vocación autoritaria e igualmente violenta.

Los revolucionarios perdieron la guerra, pero la victoria del Estado condujo al fortalecimiento político de Alberto Fujimori, quien se valió de la derrota al terrorismo para prolongar un régimen autoritario, violento y corrupto que continuó proyectándose de manera decisiva en la esfera política peruana a través de su hija Keiko Fujimori. En otras palabras, el desenlace de la violencia vivida en las dos últimas décadas del siglo XX definió en buena parte las opciones políticas de las primeras dos décadas del XXI en el Perú.

Las repercusiones del conflicto armado peruano son complejas. Los desplazamientos masivos de la sierra hacia Lima en los años ochenta, con el tremendo impacto cultural que esto conllevó, fueron una consecuencia directa de la violencia. Estos desplazamientos humanos ponían en evidencia el carácter plurinacional del Estado y presentaban desafíos de inclusión. Por su parte, las manifestaciones culturales que daban cuenta de la guerra también invitaban a repensar la identidad nacional, cuestionando o poniendo en evidencia sus límites. Con el objetivo de explorar las maneras en que grupos tradicionalmente marginados se articularon con el Estado a partir de la experiencia de la violencia, en este trabajo analizo algunos “fragmentos de nación”, para parafrasear a Chatterjee Partha, que se pueden leer en los discursos sobre la guerra y la reconciliación en el Perú, tanto los que son producidos institucionalmente, como los que aparecen en un conjunto de textos de ficción, actos escénicos y testimonios.

En particular, analizo el proceso de construcción de los marcos interpretativos que organizan la memoria social de la guerra a partir de determinados objetos culturales que aparecen durante y después del conflicto. Paralelamente, me interesa analizar la manera en que estos

objetos, a los que considero “lugares de memoria”, imaginan la nación y el estado, reformulan mitos y utopías nacionales, y elaboran discursos sobre el perdón y la reconciliación. El problema de la reconciliación se presentó de forma muy enrevesada en el Perú, ya que el conflicto involucró no solo a un Estado agresor y a grupos revolucionarios violentos. Como ha señalado Kimberly Theidon en su estudio de las micropolíticas de la reconciliación, los habitantes de muchos pueblos de los Andes debían convivir no solo con excombatientes, sino con personas que, a veces solo para sobrevivir, cometieron atrocidades contra sus propios familiares o vecinos. Es decir, no se debe perder de vista que éste fue un enfrentamiento que algunos expertos, como la historiadora Cecilia Méndez, consideran una guerra civil. Al margen de las nomenclaturas, se trató de una guerra fratricida en la que los conflictos al interior y entre familias y comunidades andinas se intensificaron hasta un grado extremo.

Si en los años ochenta y noventa la violencia en el Perú se expresa de una manera inusitada, con el Estado y la izquierda revolucionaria como los principales agentes de violencia, en esas mismas décadas la sociedad peruana se encuentra permeada por lo que el crítico Robert Nixon ha llamado “violencia lenta”. A pesar de la celebrada pacificación y victoria del Estado contra el terrorismo, esta violencia lenta parece no haber menguado. En otras palabras, aunque la peor parte del enfrentamiento entre el Estado y grupos insurgentes armados terminó con la captura de Abimael Guzmán en 1992, la violencia lenta, sistémica y ecológica, continuó su avance a la par del crecimiento económico y la reducción de la pobreza registrados en los últimos 25 años. Esa violencia lenta se manifiesta, por ejemplo, en los conflictos sociales alrededor de nuevos proyectos mineros en los que organizaciones de pobladores rurales se enfrentan a empresas mineras multinacionales que generalmente han contado con el beneplácito del Estado. Además, como tantos otros países de la región, el Perú enfrenta un enorme problema

medioambiental causado por la minería informal (ilegal), la cual puede ser incluso más destructiva que la practicada por las grandes empresas transnacionales. Por otro lado, las organizaciones criminales narco-terroristas han alcanzado en el Perú, niveles de poder capaces de poner en riesgo al Estado en algunas zonas. Gustavo Gorriti ha dado a estas organizaciones el nombre de “insurrecciones con fines de lucro”, para establecer un contraste con las insurrecciones de inspiración comunista que amenazaron el poder estatal en la segunda mitad del siglo XX.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación: memoria y justicia transicional

Pero si hablamos de emergencias nacionales y violencia política, uno de los desafíos más serios que el Estado peruano enfrentó en la etapa republicana fue la insurrección encabezada por Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso. El enfrentamiento que se desató dejó un saldo estimado de 69,000 víctimas entre muertos y desaparecidos, según los cálculos realizados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Este conflicto y sus secuelas se ha convertido en un tema central para un buen número de escritores, artistas e intelectuales públicos, quienes junto a las organizaciones de derechos humanos, y a las asociaciones de familiares de las víctimas, son actores fundamentales en las batallas por la memoria que abordaremos en estas páginas. Estas batallas por la memoria tienen como trasfondo cuestiones fundamentales como la justicia y la reconciliación.

Según la CVR manifestó en su informe, no puede haber reconciliación social sin reparaciones y justicia. Como parte de su mandato, la CVR presentó en 2003 un Plan Integral de Reparaciones en el cual “se combinan formas individuales y colectivas, simbólicas y materiales de resarcimiento” y se pone énfasis en tres áreas diferenciadas: las reparaciones simbólicas, el rescate de la memoria y la dignificación de las víctimas; la atención a la educación y a la salud

mental; las reparaciones económicas individuales y colectivas (CVR, 464, 2004). Por otro lado, se considera que:

una parte esencial del proceso de reparación es la justicia... Ningún camino hacia la reconciliación será transitable si no va acompañado de un ejercicio efectivo de la justicia, tanto en lo que concierne a los daños sufridos por las víctimas como en lo relativo al justo castigo a los perpetradores y el consiguiente fin de la impunidad (CVR, 465, 2004).

Ante la imposibilidad de proporcionar reparaciones satisfactorias por la muerte o desaparición de un ser querido, o para los casos de heridas físicas o psicológicas imposibles de curar, es necesario el énfasis en las reparaciones simbólicas, el rescate de la memoria y la dignificación de las víctimas, las cuales deben complementar la administración de la justicia y las reparaciones económicas.

Lisa J. Laplante y Kimberly Theidon, quienes han estudiado el informe de la CVR y la implementación de sus recomendaciones, enfatizan la importancia de las reparaciones que deben ir de la mano con los procesos judiciales. Sin embargo, poner en práctica estos lineamientos ha resultado complicado, por decir lo menos. Los esfuerzos del Estado para otorgar reparaciones y administrar justicia (en sus diferentes formas) han sido muy limitados. Laplante y Theidon, quienes realizaron un análisis temprano del curso que las reparaciones siguieron después de que la CVR entregara su informe final, encontraron desafíos significativos y una sensación de frustración entre los afectados. En palabras de las investigadoras, “delays in implementing reparatory measures have caused victim-survivors to become disillusioned and cynical about their country’s truth commission” (231). Con todo, las reparaciones no son lo único que hace falta implementar. La administración de la justicia ha sido un proceso extremadamente lento para los afectados y sobrevivientes que han llevado sus casos a los tribunales. Tenemos por ejemplo el juicio abierto por la masacre de Accomarca, perpetrada por efectivos de las fuerzas armadas

peruanas en 1985 en la que murieron alrededor de 69 habitantes del pueblo del mismo nombre.

Treinta años después de la masacre, el proceso contra los presuntos victimarios, que empezó en 2010, pareció suspenderse en más de una ocasión. Jo-Marie Burt comenta en su blog:

Desde que iniciaron los alegatos finales... se han programado 25 sesiones. De ellas, la tercera parte (8 sesiones) fueron suspendidas y no se realizó la audiencia. Es decir, los familiares... que esperan justicia hace más de 30 años llegaron... esperaron entre 1 y 2 horas la llegada de los jueces (que siempre llegan tarde) para escuchar en una audiencia de 5 minutos, que por ausencia de los abogados de la defensa o problemas de salud de los magistrados, ésta era suspendida... El caso ha ingresado en una etapa de modorra procesal, casi interminable. Los jueces cabecean, cierran los ojos, a veces solo se sostienen con el brazo hasta que les vence el sueño y despiertan. Los abogados de los acusados también cabecean. Algunos ya ni acuden a las audiencias (hace varias semanas que no vemos a Jorge Petrozzi, el último abogado de Telmo Hurtado [principal imputado]. Cabe mencionar que el Fiscal Luis Landa tampoco se aparece). Los familiares escuchan, a veces también les vence el sueño. Pero generalmente están atentos, resaltando que ni ellos ni sus familiares son “delincuentes terroristas”. (s/n)

A pesar de muestras de disfuncionalidad como esta, también se debe destacar que Alberto Fujimori ya había sido condenado en 2011 a 25 años de cárcel por su participación en las masacres de Barrios Altos y La Cantuta, ambas perpetradas en Lima por comandos de aniquilamiento bajo su mando, y a las que volveremos más adelante. Por otra parte, en junio de 2016, se promulgó la Ley N° 30470 de Búsqueda de Personas Desaparecidas, lo que representó un paso adelante. Además, el 1ero de septiembre de 2016, la Sala Penal Nacional finalmente condenó a los principales imputados del caso Accomarca, aunque solo uno de ellos (Telmo Hurtado) estuvo presente durante la lectura de la sentencia. La Corte Suprema de Justicia ratificó esta sentencia en 2018. Cabe señalar que los cinco principales condenados del caso Accomarca (el mayor Telmo Hurtado, el capitán Juan Manuel Rivera Rondón, el capitán Wilfredo Mori Orzo, el teniente coronel Nelson Gonzáles Feria y el teniente coronel Carlos Pastor Delgado Medina) son todos graduados de la Escuela de las Américas, hecho que nos remite a la dimensión transnacional del enfrentamiento ideológico en que se inserta la violencia en el Perú.

Desde el paradigma de la justicia transicional se puede entender la reconciliación como el proceso de resolver los antagonismos sociales tras un conflicto. Bajo esta definición inicial, otorgar reparaciones y justicia transicional a las víctimas de un conflicto es un requisito necesario, pero no suficiente, ya que ni las reparaciones ni la justicia de por sí resolverían los antagonismos sociales de fondo que se encontraban latentes antes del estallido de la violencia. Este razonamiento nos lleva a considerar una falacia central en el concepto de justicia transicional, toda vez que se define la “transición” como el paso de una sociedad que acaba de salir de un conflicto hacia una sociedad democrática y pacífica, como si se tratara de un *retorno* a un estado previo de armonía, cuando en realidad, antes del estallido de un conflicto lo que existe es una situación de agudos antagonismos sociales, políticos y económicos. No basta, por tanto, para restablecer los lazos sociales rotos, satisfacer las necesidades de justicia y reparación de las víctimas directas de un conflicto interno. A lo que se debe apuntar un Estado es, además, a desarrollar las condiciones para que los antagonismos de fondo se resuelvan. En el caso del Perú, como en tantos otros países en desarrollo, uno de los problemas fundamentales es la exclusión y marginalización extremas de grandes sectores de la población del proyecto de nación. En este sentido, la CVR entiende la reconciliación “como un nuevo pacto fundacional entre el Estado y la sociedad peruanos, y entre los miembros de la sociedad... el gran horizonte de la reconciliación nacional es el de la ciudadanía plena para todos los peruanos y peruanas” (465).

Procesos de reparación, prácticas discursivas y el LUM

En el presente trabajo considero la manera en que la literatura (tanto la de ficción como la de no-ficción) y otras manifestaciones culturales y artísticas intervienen en los procesos de reparación que hemos mencionado antes: las reparaciones simbólicas, el rescate de la memoria y

la dignificación de las víctimas. Los textos literarios, teatrales y testimoniales que se analizan en este trabajo han llegado a diferentes comunidades de lectores y espectadores, generando debates públicos y académicos, tomando parte directa o indirectamente en las políticas públicas y los procesos de formación de memorias sobre el conflicto. Si, como afirma la historiadora alemana Aleida Assmann (2006, 2016), ciertos textos, objetos culturales y prácticas rituales constituyen soportes materiales de la “memoria cultural,” mi investigación se propone analizar los diálogos que se entablan entre un corpus de objetos culturales y textos literarios de ficción y no-ficción, por un lado, y, por otro, los marcos de memoria y modelos de reconciliación que se tomaron forma durante el periodo de la violencia y en el postconflicto. Como herramienta analítica, me sirvo del concepto de “marcos emblemáticos de memoria” que en breve explicaré. Las memorias emblemáticas de la violencia son los marcos interpretativos a través de los cuales las sociedades entienden en el presente un conflicto pasado. Sostengo que en la sociedad peruana se puede hablar de tres marcos emblemáticos principales desde los cuales los individuos y las colectividades recuerdan el conflicto armado. Considero que los textos que voy a analizar pueden ser leídos como objetos que reflejan estos marcos emblemáticos de memoria, y que al mismo tiempo los refuerzan e interrogan.

Elizabeth Jelin sostiene que en coyunturas como la que atravesaba el Perú durante el trabajo de la CVR entre 2001 y 2003, “memoria, verdad y justicia parecen confundirse y fusionarse, porque el sentido del pasado sobre el que se está luchando es, en realidad, parte de la demanda de justicia en el presente” (43). Por otro lado, como ya hemos señalado, el rescate de la memoria y la dignificación de las víctimas pueden constituir en sí formas de reparación y justicia simbólicas. El Estado peruano se ha caracterizado no solo por esa falta de eficiencia en los juicios contra miembros de las fuerzas del orden acusados de violaciones de derechos humanos,

sino por una falta de entusiasmo—por decirlo de alguna manera—a la hora de impulsar proyectos de rescate de la memoria y de reparaciones simbólicas. En este sentido, Jelin ha manifestado: “cuando el estado no desarrolla canales institucionalizados oficiales y legítimos que reconocen abiertamente los acontecimientos de violencia de Estado y represión pasados, la lucha sobre la verdad y sobre las memorias apropiadas se desarrolla en la arena societal” (61). Sin embargo, en el Perú, en comparación con lo ocurrido en Chile y Argentina, esa lucha a nivel societal se dio a una escala muy reducida a pesar de que el número de víctimas fue mucho mayor. De hecho, si en Chile las luchas contra la dictadura y por los derechos humanos fueron masivas, y la memoria entró en esta lucha como parte de la agenda pública del *mainstream*, en el Perú no se dio un movimiento con estas características. Tampoco las asociaciones de víctimas en el Perú lograron el nivel de apoyo que recibieron, por ejemplo, las Abuelas y Madres de Plaza de Mayo en Argentina. Tampoco se vio nada similar a los masivos escraches organizados por Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio, también en Argentina. Por el contrario, la lucha por la memoria y los derechos humanos en el Perú ha sido un movimiento marginal que agrupaba a las asociaciones de familiares de víctimas y afectados, activistas y profesionales de los derechos humanos, y un número reducido de artistas e intelectuales. Se ha tratado de un movimiento que no logró convocar a grandes sectores de la ciudadanía durante el gobierno autoritario de Fujimori ni tampoco en la etapa del postconflicto. Más allá de la crucial labor de la CVR, fruto del gobierno democrático de transición que se formó tras la abrupta huida de Alberto Fujimori a Japón en 2001, el Estado peruano demostró durante la primera década de este siglo una cierta apatía y falta de liderazgo en temas de memoria. Esa apatía es un correlato de la aparente falta de interés de sectores más amplios de la sociedad peruana por apoyar a los afectados por la violencia en sus demandas ante el Estado. Sin embargo, las tensiones y los

debates alrededor de cómo recordar el conflicto estuvieron siempre en la superficie, manifestándose de forma decisiva en diferentes momentos. Algunos de estos momentos clave fueron la entrega del Informe Final de la CVR en 2003, la inauguración del memorial El ojo que llora en 2005, la inauguración del Museo de la Memoria “Para que no se repita” de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP) en 2005, y la sentencia condenatoria a Alberto Fujimori en 2009.

Un caso ilustrativo más reciente de las tensiones de la memoria en el Perú es la gestación de El Lugar de la Memoria, la Reconciliación y la Inclusión Social, más conocido como LUM. El guion museográfico de la exposición permanente tardó años en ser aprobado en su forma final, generando considerable expectativa entre los emprendedores de la memoria, pero también entre los que hubieran preferido mantener cerrado el baúl de los recuerdos. El LUM existe en buena parte gracias a una millonaria donación del gobierno alemán y otros actores internacionales. Cuando el gobierno alemán propuso inicialmente la donación, el entonces presidente, Alan García, se opuso al proyecto. Pero la presión de un sector de la sociedad civil, incluyendo artistas e intelectuales, y la intervención de Mario Vargas Llosa, terminaron por doblegarlo. La reticencia de García era comprensible. Fue durante su primer gobierno (1985-1990) cuando ocurrió el episodio conocido como “la matanza de los penales,” donde murieron cientos de presos acusados de terrorismo a manos de agentes de la policía y las fuerzas armadas.

Incluso después de aprobado el proyecto, el escaso entusiasmo del Estado se hizo también evidente cuando en marzo de 2015 se celebró la inauguración de la primera muestra itinerante del LUM. El entonces presidente, Ollanta Humala, un ex militar, no premió la ocasión con su presencia. Sí participó, en cambio, del presidente alemán. También estuvieron presentes tres ministros peruanos y el escritor y excandidato a la presidencia Mario Vargas Llosa. Este

último además había presidido una Comisión de Alto Nivel que se encargó de “orientar, organizar, supervisar y gestionar la instauración del proyecto” en su primera fase (LUM s/n). El tibio compromiso del Estado para apoyar un proyecto como el LUM contrasta con la historia del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos en Chile, impulsado con energía por el gobierno de Michelle Bachelet, quien estuvo personalmente involucrada en su puesta en marcha y su inauguración en 2010.

A pesar de un inicio poco auspicioso, marcado por controversias y escaso apoyo público, el trabajo realizado por los encargados de proyecto y las diferentes comisiones encargadas de elaborar el guion museográfico superó una serie de desafíos “políticos, técnicos, burocrático administrativos y académicos” (Ledgard et al, 2). El LUM es hoy en día un espacio público donde el diálogo alrededor de temas de memoria sobre el conflicto armado se desarrolla de forma libre e inclusiva no solo a través de sus exposiciones, sino con conversatorios y diferentes actividades culturales que cuentan con la presencia de voces que antes de su apertura eran poco escuchadas.

Marcos emblemáticos de memoria

En su ensayo más conocido, Pierre Nora afirma que vivimos una época en la que proliferan los lugares de memoria (*lieux de mémoire*) como consecuencia de la ausencia de los entornos o ambientes de memoria (*milieux de mémoire*). Con ‘lugares de memoria’ Nora no se refiere solamente a museos y monumentos, como el término podría sugerir. De hecho, los lugares de memoria pueden ser tan distintos entre sí como una bandera, un tratado diplomático, las memorias de un estadista o una generación histórica. Los *lieux de mémoire* congelan la memoria y la preservan como respuesta a la muerte de la memoria viva de los *milieux de mémoire*. Por

tanto, las memorias, autobiografías y diarios también pueden entenderse como lugares de memoria. En palabras de Nora: “they complicate the simple exercise of memory with a set of questions directed to memory itself” (21). Los textos que se analizan en este trabajo hacen justamente eso: no solo ofrecen narrativas sobre el conflicto armado, sino que reflexionan de forma más o menos directa sobre la problemática de la memoria misma.

Una cuestión fundamental a la que volveremos en diferentes momentos es la pregunta por la cultura de la memoria en el Perú. En *Poéticas del duelo* (2015), Víctor Vich sostiene que el *Informe final* de la CVR tuvo un impacto decisivo en el campo simbólico, entendido como conjunto de manifestaciones culturales y artísticas. En una entrevista a propósito de la publicación de su libro, Vich sostiene que el *Informe final*, más allá de ser un documento histórico, político y de derechos humanos, “es una fuente discursiva a partir de la cual muchos artistas están creando representaciones,” y agrega: “el arte cumple una función en la creación de una cultura de la memoria más allá del discurso histórico, del discurso político y del activismo social”. Aunque Vich no ofrece una definición directa de lo que para él es una “cultura de la memoria,” una idea central en su libro es que muchas de las principales conclusiones del *Informe final* ingresan en el imaginario nacional de manera subrepticia a través de distintas representaciones artísticas, las cuales operan como dispositivos de la memoria. Estos dispositivos, lugares o vehículos de la memoria van más allá de simplemente difundir las conclusiones de la CVR, sino que las reformulan, corrigen y amplían, sostiene Vich, “contribuyendo a reformular los imaginarios ciudadanos [...] para transformar los sentidos comunes existentes [...] abriendo espacios de conciencia ciudadana y de memoria política” (2015, 14). Esos “sentidos comunes” a los que se refiere Vich se condensan en dos narrativas radicalmente contrapuestas sobre el conflicto armado, incapaces de dialogar entre sí. Por tratarse

de una cuestión central para mi análisis, reproduzco íntegramente el párrafo donde Vich resume las dos narrativas:

Para algunos el problema debe concentrarse solamente en el castigo a Sendero Luminoso y al MRTA. A partir de allí se sostiene que las fuerzas armadas actuaron en defensa de la población y ese sector no está dispuesto a realizar ninguna autocrítica. Para otros, la violencia ha sido, más bien, el síntoma de graves problemas sociales que exigen reevaluar las bases mismas del Estado nacional. Se argumenta entonces que la extrema crueldad de lo vivido fue posible debido a muchos factores: una cultura autoritaria que todavía se reproduce sin cesar; un grupo de fanáticos que entendió la política como confrontación; y una clase política que optó por dejarlo todo en manos de unas fuerzas armadas que estaban muy mal preparadas y que terminaron por *imitar* las atrocidades que cometían los terroristas. (2015, 12, cursivas en el original)

La primera narrativa que expone Vich corresponde a lo que Carlos Iván Degregori llamó “memoria salvadora”. La segunda encapsula el discurso de la CVR y su *Informe final*, cuyas conclusiones son introducidas y reformuladas en el imaginario nacional a través de los dispositivos de memoria. Para Vich, las dos narrativas son irreconciliables, llevando a una situación de impase de la memoria en la que hasta el más mínimo consenso es imposible. El arte se estaría encargando de romper ese estancamiento, cuestionando las posturas más cerradas, es decir, las que provienen de sectores oficialistas de derecha identificados con la memoria salvadora.

Si Vich asume una posición prudentemente optimista en cuanto al arte y las repercusiones del *Informe final*, Ponciano del Pino y José Carlos Agüero sostenían en 2014 que la transición democrática y la CVR habían tenido un impacto superficial sobre lo público y lo simbólico (del Pino et al, 16). Lo público y lo simbólico aquí se entiende como el terreno de la representación política y cultural, del que son parte las formas de reparación simbólica propuestas por la CVR en 2003, tales como los lugares de memoria, y especialmente un museo nacional (del Pino et al, 70). Del Pino y Agüero sostienen este argumento con cierta frustración

tras prácticamente 10 años de inactividad por parte del Estado para fomentar proyectos mayores de reparación simbólica, periodo que llegaba a su fin con la gestación del LUM.

Por otro lado, me parece que Del Pino y Agüero también aluden a un problema de representación de otro tipo. Si bien es cierto, como sostiene Vich, que el *Informe Final* se vuelve una fuente discursiva para un número importante de dispositivos culturales de la memoria, esa producción artística proviene del centro cultural hegemónico como es Lima. Por ejemplo, la mayoría de los ensayos del libro de Vich se enfocan en artistas limeños. Si consideramos que la gran mayoría de las víctimas del conflicto son pobladores rurales quechuahablantes, podemos imaginar la dificultad de estas víctimas para sentirse representadas en el arte de la élite cultural. Esto a pesar de que las organizaciones de afectados agradecen la labor de acompañamiento de muchos de estos artistas en sus actos y luchas por la memoria, como señala Agüero (2015). Finalmente, entiendo en el argumento de Del Pino y Agüero de 2014 otra frustración más importante de la que hemos tomado nota. A pesar de provenir del centro cultural por excelencia, estas manifestaciones artísticas y el activismo de la memoria que las rodea, no lograron ocupar un lugar central en lo público.

Como se ha señalado, la producción cultural y artística sobre la violencia se fue gestando en paralelo al desarrollo de la violencia misma, inicialmente desde las regiones donde la violencia se concentró en los primeros años del conflicto. La producción contemporánea al conflicto (1980-2000) obviamente no se vio impulsada por el trabajo de la CVR, que vino mucho después (2003). Pero al margen del rol de la CVR como fuente discursiva directa para autores y artistas, el *Informe final* representa una narrativa compleja, de izquierda, difícilmente sintetizable, pero que efectivamente se contrapone al discurso de la “memoria salvadora”. Es, por lo tanto, un referente central a la hora de interpretar la producción cultural sobre la violencia.

De manera similar a lo propuesto por Vich, aquí considero algunas novelas y cuentos (así como también testimonios, poemas y actos escénicos) como dispositivos culturales en los que diversos discursos de la memoria y sentidos del pasado se preservan, se enfrentan y se cuestionan. Buscaré vislumbrar la manera en que ciertos textos fundamentales de ficción y no ficción se relacionan con esos sentidos comunes a los que hace referencia Vich reforzándolos, complementándolos o cuestionándolos.

Aunque ya nos hemos aproximado a una definición inicial de esas narrativas o sentidos comunes contrapuestos, creo necesario ahondar más en ellos. Para empezar, los términos “sentido común” o “narrativa” resultan vagos. Me interesa además salir de la dualidad que se ha establecido entre el discurso del *Informe final* y el discurso de la memoria salvadora por dos razones. En primer lugar, ambos se presentan como discursos oficiales legitimados, uno, por una institución convocada por el Estado como lo fue la CVR, y el otro, a través de políticos en el poder y mandos militares afines a la ideología de Alberto Fujimori. Es necesario un instrumento metodológico más flexible, capaz de poner en diálogo las narrativas no-oficiales y los textos y demás dispositivos de memoria que nos disponemos a analizar.

Por todo ello, en mi análisis, tomo como referencia el concepto de “memoria emblemática”, elaborado por el historiador Steve Stern. En su aproximación a los discursos de la memoria, Stern considera no solo los discursos que provienen de actores oficiales, sino que busca entender los marcos interpretativos que organizan la memoria en la intersección de lo individual y lo social. Stern explica la memoria emblemática de la siguiente manera: “Memory is the meaning we attach to experience, not simply recall of the events and emotions of that experience. [E]mblematic memory refers not to a single remembrance of a specific content, not to a concrete or substantive ‘thing,’ but to a framework that organizes meaning, selectivity, and

countermemory” (105). En otras palabras, la memoria emblemática proporciona un marco bajo el cual los individuos y colectividades elaboran sus interpretaciones del pasado. A fin de matizar y reubicar las nociones de memoria hegemónica y subalterna en una dinámica social y polivalente, Stern identifica y analiza cuatro marcos emblemáticos de memoria en su investigación sobre la sociedad chilena de la postdictadura. Estos marcos de memoria compiten para instalarse como la narrativa hegemónica en el campo cultural.

La idea de “marcos de memoria” no es nueva. Ya Maurice Halbwachs había desarrollado el concepto de marcos o cuadros (*cadres*) sociales de la memoria en 1925 y de memoria colectiva en su libro póstumo publicado en 1950. El concepto de marcos sociales de memoria de Halbwachs nos remite a la idea básica de que las memorias individuales están encuadradas o enmarcadas socialmente. Como resume Jelin, “estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y sus valores [...] uno no recuerda solo sino con la ayuda de los recuerdos de otros y con los códigos culturales compartidos” (20). Halbwachs propone que además de representar a una sociedad como un todo, las memorias de diferentes grupos sociales se inscriben en marcos diferenciados al interior de la sociedad. En este sentido, Stern recoge y analiza una serie de testimonios de distintos ciudadanos que vivieron antes, durante y después de la dictadura de Pinochet. A través de su análisis de los testimonios y la reconstrucción del contexto histórico, Stern muestra cómo las memorias individuales “seltas” o “medio seltsas” se inscriben en determinados marcos “emblemáticos” de memoria. En este proceso identifica cuatro marcos de memoria en la sociedad chilena de la dictadura y la postdictadura: memoria como salvación, memoria como ruptura irresuelta, memoria como persecución y despertar, y memoria como caja cerrada.

Stern introduce el adjetivo “emblemático” para indicar que una memoria individual se puede entender como “emblema” o símbolo de una experiencia colectiva. En otras palabras, la “memoria emblemática” opera cuando puede generalizarse y enmarcar las experiencias de un sector amplio de la sociedad. La memoria emblemática y la memoria individual, lejos de constituir un binario excluyente, son más bien los dos extremos de un continuo en negociación. En la sociedad chilena, por ejemplo, los diferentes marcos emblemáticos coexisten, creando memorias, anti-memorias y contra-memorias. Así, el marco de memoria como salvación se contrapone a las memorias disidentes (subalternas) de ruptura y de persecución y despertar.

La premisa fundamental de la memoria como salvación en el caso de Chile, es que el país se encontraba en una situación de caos generalizado antes del 11 de septiembre de 1973. Esta fue efectivamente la percepción de ciertos sectores de la población, especialmente entre las clases altas y medias que se vieron afectadas por las reformas de Frei y Allende, pero también entre sectores menos privilegiados que sintieron amenazada la paz social. Como señalábamos antes, podemos apreciar que el marco de memoria que da sentido a la memoria individual no está asociado de manera fija a una clase social o posición con respecto al centro cultural.

En su historización de las memorias emblemáticas en Chile, Stern nota que la narrativa de la memoria como salvación empieza a articularse desde el inicio mismo de la dictadura. Luego, como consecuencia de la violencia del régimen, la memoria como ruptura irresuelta articulará las memorias de sobrevivientes o familiares de víctimas, los que perdieron a un hijo, un hermano o ser querido. Para ellos, la dictadura representa una ruptura irreparable, produciendo un trauma. Para Jelin, cuando hablamos de memoria, el trauma se manifiesta como un vacío: “un agujero en la capacidad de ‘ser hablado’ o contado... en la capacidad de

representación psíquica. Faltan las palabras, faltan los recuerdos. La memoria queda desarticulada y solo aparecen huellas dolorosas, patologías y silencios” (36).

El segundo marco de memoria disidente, que Stern llama memoria como persecución y despertar organiza los recuerdos de aquellos que tras vivir de cerca la violencia y el miedo, también tuvieron que decidir qué hacer con respecto al llamado interno de su conciencia política y moral, muchas veces en diálogo con la iglesia. Este marco de memoria daría sentido a las experiencias de los líderes, trabajadores y voluntarios de las organizaciones de derechos humanos y de solidaridad con las víctimas que aparecieron durante la dictadura.

Finalmente, Stern nos habla de la memoria como caja cerrada. Más que de olvido o amnesia, el tropo de la caja cerrada nos remite a una voluntad consciente de no recordar. La “caja cerrada” es custodiada sobre todo por ex miembros de las fuerzas armadas y policiales del Estado. En ese círculo, se puede admitir, en privado, que existieron excesos, pero se aclara que el “costo social” fue mínimo en comparación con el orden y las bases para el progreso económico que el régimen dejó.

Este modelo teórico es útil como herramienta para aproximarnos al estudio de las memorias individuales, sociales y colectivas, si bien hay que notar importantes limitaciones. Stern advierte, por ejemplo, que existen versiones locales y regionales de los marcos de memoria que he sintetizado arriba que no encajan con las memorias emblemáticas nacionales o las modifican. Para el caso de Chile, Stern menciona por ejemplo el caso de las “historias populares de la bondad” de las víctimas del régimen militar. Este saber popular sobre la bondad no puede integrarse plenamente con el marco emblemático de la memoria como ruptura irresuelta porque hacer hincapié en la bondad de la víctima implicaría consecuencias estratégicas indeseables:

“goodnes lore, if tied too firmly to memory as ruptura¹, may seem to imply that only the ‘good’ victim (at the extreme, the innocent depoliticized victim) deserves protection from torture and other human right violations. It may also invite diversionary and cruel debate about the relative goodness of the political choices made by the victim” (2004, 131). Sin embargo, a niveles subnacionales (barrios, partidos políticos, organizaciones de derechos humanos), la bondad del desaparecido puede definir el significado de la pérdida y la injusticia: “it inspires the group to carry its battles into a contest for the national imaginary” (2004, 132).

Por otro lado, un gran número de memorias individuales no pueden asociarse públicamente a ninguno de los marcos emblemáticos por diferentes razones, pero sobre todo por la falta de un portavoz cultural efectivo. Stern ilustra este punto a través de la historia de un ex miembro del ejército, reclutado para el servicio militar y que presenció actos de violencia brutales. Por miedo de ser acusado de insubordinación y por puro deseo de sobrevivir, este ex militar también disparó y posiblemente hirió de muerte a civiles durante los toques de queda. Este hombre, cuyo padre fue dirigente sindical de izquierdas, quedó marcado psicológicamente por los años de la violencia y entiende ese trance como una ruptura irresuelta, pero su memoria no puede integrarse abiertamente a este marco emblemático por temor a las represalias de los militares—en la época en que Stern entrevistó a este hombre, la transición democrática era todavía un proceso en marcha. Finalmente, muchas historias y conocimientos populares sobre los años de la violencia se quedan sin ser integrados a los marcos emblemáticos por razones estratégicas (podrían poner en riesgo la lógica interna de las memorias emblemáticas) o por ser historias individuales muy particulares que, a pesar de ser importantes, no logran constituirse como marcos emblemáticos y quedan relegadas a los márgenes. En el caso del Perú, estas

¹ La palabra aparece en español en el texto original de Stern. Se trata de una opción consciente de estilo por parte del autor.

podrían ser las memorias de los militantes de las organizaciones subversivas y las de sus hijos, punto que retomaremos en diferentes momentos y que abordaremos de lleno en el último capítulo de este estudio.

Los marcos emblemáticos de memoria también pueden tener sus respectivas contramemorias. Por ejemplo, en el caso chileno, la contracara de la memoria como salvación es la memoria como traición (Stern, 2004 107). En Chile, un sector de militares dados de baja o castigados por desacato (y en algunos casos incluso torturados) durante el régimen de Pinochet, así como grandes sectores de la población civil, entendieron el golpe de estado de Pinochet y el gobierno de la Junta Militar como una traición a la Constitución y al pueblo chileno.² Sin embargo, la lucha más dinámica en el campo político y cultural no se establece entre las contramemorias que cada marco emblemático podría generar, sino entre cada uno de los principales marcos emblemáticos que pugnan por instalarse como los “verdaderos” y ocupar un lugar hegemónico en la cultura. Con todo, la formación de un marco emblemático de memoria no es un proceso unidireccional, sino que, como indicábamos antes, es un proceso de negociación. Stern lo explica de la siguiente manera:

a framework of remembrance is also emblematic because many people have come to share the idea that it represents truth... By finding a mirror or echo effect in a public cultural domain, one realizes that others have come to a similar understanding of collective memory, experience, and truth. [T]hese conditions imply that the making of emblematic memory emerges from a process of reciprocal yet selective interplay between memory as emblem and memory as lore. (2004, 113)

² En el caso del Perú, también se podría decir que el Estado (con las Fuerzas Armadas y policiales) y los grupos revolucionarios, lejos de salvaguardar la nación y la democracia, o de luchar por la justicia social como pretendían, traicionaron sus respectivos mandatos.

Se desprende de lo anterior que las memorias emblemáticas circulan en el dominio público y semipúblico, que abarca objetos culturales como composiciones musicales, libros³, programas de televisión o películas que atraen audiencias masivas. Stern explica esto con una comparación:

Emblematic memory functions like a moderately interactive show taking place under a big open-air tent. The performance spectacle goes on incorporating and imparting meaning to the varied specific remembrances people bring into the tent, articulating them into a wider meaning. This wider meaning defines which kinds of otherwise loose memories matter and are welcome to move forward and in effect join the show and, conversely, which kinds of memories are best forgotten or pushed back to the fringes. At the same time, emblematic memory imparts meaning to [...] select events or lore drawn from media and public domain happenings (2004, 106).

Este enfoque en lo cultural y los espacios públicos me lleva a preguntarme por la relación entre memoria y literatura (y arte en general), en particular, por la capacidad de la literatura para operar como dispositivo de memoria. En *Remembering Pinochet's Chile*, Stern estudia la memoria en base a documentos históricos, pero sobre todo a través de los testimonios de actores sociales reales, de carne y hueso, y que experimentaron aquello que recuerdan y dan sentido a sus memorias en base a ciertos marcos emblemáticos. También para Jelin la memoria es fundamentalmente una “operación de darle sentido al pasado” realizada por “individuos y grupos en interacción con otros agentes activos que recuerdan, y a menudo intentan transmitir y aun imponer sentidos del pasado a otros” (33). Ante la pregunta de “qué pasado es el que se va a recordar”, Jelin nombra en primer lugar el pasado autobiográfico, lo que el individuo vivió, “experiencias vividas ‘en carne propia’” (33). Este es el material básico con el que trabaja Stern. Pero Jelin agrega un segundo orden de la memoria, es decir, la operación de dar sentido a un pasado que no se vivió en carne propia. Se trata de la memoria de aquellos que no vivieron esa

³ En su análisis, Stern no menciona la palabra “literatura” así como tampoco discute la cuestión del rol de la ficción en la construcción de la memoria, o la relación entre archivos oficiales como los informes de las comisiones de verdad y la producción artística.

experiencia pasada, pero que pueden acceder a ella a través de diferentes manifestaciones culturales. Refiriéndose a aquellos que carecen de la experiencia directa, Jelin agrega:

Esta falta de experiencia los pone en una aparente otra categoría: son “otros/as”. Para este grupo, la memoria es una representación del pasado construida como conocimiento cultural compartido por generaciones sucesivas y por diversos/as ‘otros/as’. En verdad, se trata de pensar la experiencia o la memoria en su dimensión intersubjetiva, social” (33, énfasis mío)

Así, si por un lado la experiencia se puede entender como “vivencias directas, inmediatas, subjetivamente captadas de la realidad”, una reflexión detenida nos debe conducir a considerarla de manera más amplia. Trayendo a colación la dimensión discursiva y lingüística de la experiencia, estudiada por Joan W. Scott y Ernst Van Alphen, Jelin pone en cuestión la dependencia lineal y directa de la experiencia frente al evento o acontecimiento. Por el contrario, la experiencia parecería ser indisociable del lenguaje y de los esquemas culturales desde los cuales la experiencia puede ser expresada, pensada o conceptualizada por los individuos. En sus conclusiones al respecto, Jelin anota:

la ‘experiencia’ es vivida subjetivamente y es culturalmente compartida y compatible. Es la agencia humana la que activa el pasado, corporeizado en los contenidos culturales (discursos en un sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan ‘materializar’ estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, *vehículos de memoria*, tales como libros, museos, monumentos, películas o libros de historia” (37, énfasis mío).

Es decir, una experiencia no vivida en carne propia puede ser objeto de memoria para el sujeto si ha accedido a ella a través de contenidos culturales compartidos y vehículos de memoria como los que señala Jelin. En este sentido, la socióloga argentina ha manifestado que las memorias no se transmiten directamente: “más bien se transmiten datos, información, sentimientos, que se apropian y después se transforman en memoria” (*El Arriero*, entrevista a Elizabeth Jelin).

Además de testimonios y comunicaciones interpersonales, esta transmisión se puede dar a través *vehículos de memoria*, objetos culturales que sirven como soportes materiales de la memoria.⁴

Una cuestión clave que surge si consideramos esta capacidad de transmisión de estos vehículos culturales de memoria es la disputa por su legitimidad, particularmente si hablamos de novelas y cuentos. En otras palabras, surge toda una problemática en torno al valor de verdad de ciertos dispositivos culturales de memoria, y en torno a la validez de aquellos relatos contruidos por quienes vivieron ciertas experiencias “en carne propia” frente a aquellos contruidos por esos “otros/as” que menciona Jelin. En el contexto de la narrativa de ficción sobre la violencia en el Perú, esta problemática se manifestó en un debate entre los narradores “andinos” y “criollos” que publicaron novelas o cuentos sobre el conflicto armado. Se ha cuestionado, por ejemplo, que las narrativas de los escritores criollos, esos “otros/as” que no vivieron en carne propia ni presenciaron directamente la violencia, sean las que hayan conseguido instalarse en posiciones hegemónicas dentro del ámbito cultural.⁵

Con respecto a este punto, en este trabajo analizo textos producidos tanto por escritores andinos como criollos. Sin embargo, no catalogo a los autores ni sus respectivas obras bajo el rótulo de andino o criollo. Más bien me interesa considerar la manera en que ciertos textos y dispositivos culturales que circulan en la cultura letrada y la esfera pública se articulan con marcos emblemáticos de memoria para legitimarlos o desestabilizarlos.

⁴ La producción académica sobre la relación entre memoria y objetos culturales es abundante en el campo de los estudios de la memoria. Por citar algunos ejemplos, Celia Lury ha hablado de “memoria heredada” (1998), Alison Landsberg de “memoria protética” (2004), y Joseph Young de “memoria vicaria” (Young, 2000).

⁵ Véase al respecto Cox (2004 y 2010).

El deber de memoria

Si bien uno de los impulsos fundamentales detrás de diferentes agentes o emprendedores de memoria (desde los profesionales de los derechos humanos hasta los intelectuales y artistas que trabajan el tema) es la convicción de que el ejercicio de la memoria sobre un pasado violento es necesario para que ese pasado no se repita (el famoso “nunca más”), nada garantiza que el rescate de la memoria en la forma de apoyo institucional o demandas desde la sociedad prevenga atrocidades futuras. De hecho, algunos insisten que no debemos valorar el ejercicio de la memoria como algo esencialmente positivo. Es decir, la memoria y su ejercicio no son algo “bueno” en sí mismos. Por ejemplo, en *Hope and Memory*, Tzvetan Todorov nos advierte de los malos usos de la memoria y la conmemoración en regímenes totalitarios. Advierte también que la memoria, aunque bien intencionada, nos puede llevar a revivir un pasado violento de manera circular, impidiéndonos salir de él y construir algo positivo.

Del Pino y Agüero también son conscientes de la compleja relación entre memoria e institucionalidad democrática:

la memoria no contiene en sí misma su fundamentación ética; tampoco guarda en sí misma sus criterios de verdad o una exigencia de justicia. El valor ético de la memoria parece concretarse en la medida en que se inscribe en una agenda social y política más amplia, como pasó en el Cono Sur de América Latina en torno a las luchas contra la impunidad y la recuperación de la democracia (casos de Chile y Argentina). Ahí se visibilizaron las disputas en la significación del pasado, no porque la memoria fuera un bien en sí, sino porque este pasado cumplía una función importante: desde algunos actores, para legitimar la represión e interrupción constitucional; desde otros, para exigir un nuevo pacto ciudadano que se fundara en el repudio de la violencia, los crímenes y la impunidad (15)

Por su parte, Vich habla de la diferencia entre el “buen recordar” y el “recordar gris”. El “buen recordar” se refiere a la idealización del ejercicio de la memoria como algo intrínsecamente bueno. Bajo esta perspectiva recordar sería un acto ético, algo que conduce necesariamente a un bien y a un conocimiento del pasado. Bajo esta óptica, el sujeto es capaz de intervenir en el

pasado (desde el presente) produciendo una nueva interpretación del pasado y creando conocimiento. En el caso de experiencias traumáticas, la reinterpretación del pasado contribuye a la formación de un nuevo sujeto a través de un proceso de duelo para lograr un cierre con respecto a esas experiencias. Sin embargo, como hemos visto, existen diferentes consideraciones con respecto a lo anterior. En primer lugar, como sostiene Jelin, en el plano social no existe una memoria, sino batallas por las memorias. Esta consideración se puede llevar también al plano individual. ¿Son estables las memorias del sujeto? ¿Se puede medir su veracidad? ¿Qué memorias operan a nivel consciente e inconsciente? ¿Cuáles se han perdido irremediablemente? Sobre esta última cuestión, se puede sostener que no existe una versión totalmente clara y transparente del pasado. En otras palabras, no todo lo ocurrido es recuperable. Hay un núcleo oscuro que no se puede recordar, al que es imposible llegar. Esta puede ser la laguna insalvable de la que han hablado Levi y Agamben, el testimonio imposible del prisionero del campo de concentración. Pero incluso el testimonio del testigo ocular, o el de la víctima sobreviviente, es fragmentario e incompleto. El sujeto no es transparente y el recordar no garantiza llegar a un conocimiento o a una verdad. Por lo tanto, no se puede aspirar a conocer la realidad completa de una violencia como la que se desató, por ejemplo, en el Perú. Por otro lado, si bien recordar es parte de un proceso saludable de duelo, el ejercicio de la memoria tampoco garantiza que un proceso de duelo llegue a su cierre. Se debe incluso dudar de la posibilidad misma del cierre. Vich llama “recordar gris” a esta forma crítica, hasta cierto punto pesimista, de entender el ejercicio de la memoria, en contraposición al “buen recordar”. El “recordar gris” no nos lleva directamente hacia un bien, sino que es un proceso oscuro, silencioso. Vich propone que el discurso del arte es el discurso del recordar gris. El arte sabe que no puede curar, que no puede conocerlo todo. Tampoco intenta resolver las contradicciones, sino mostrarlas. Más bien, precisa

Vich, el arte apuesta por el recuerdo, pero por una forma de recuerdo menos optimista, incluso pesimista frente al presente y con miras a crear un efecto en las generaciones futuras.

Estas “grises” consideraciones, sin embargo, no deberían llevarnos a una actitud cínica con respecto a las posibilidades del impacto del arte ni con respecto a la importancia de los diálogos que se establecen entre el arte y las coyunturas actuales de la memoria. Por el contrario, pienso que el trabajo de escritores, artistas y críticos se vuelve más importante a la luz de estas consideraciones.

Marcos emblemáticos de memoria en el Perú: un enfoque comparativo

En este trabajo busco comprender las principales narrativas sobre el pasado violento reciente en el Perú y su relación con la literatura de ficción y no-ficción. Para aproximarme a la singularidad del caso peruano he partido de los estudios de Steve Stern sobre Chile. En este sentido, es necesario considerar “la cultura de la memoria” en el Perú desde una perspectiva global y regional. La historia del Partido Comunista del Perú-SL y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru se debe entender en el contexto de las tensiones de la modernidad en el Perú y en América Latina, y como parte del enfrentamiento global entre comunismo y capitalismo de la segunda mitad del siglo XX. Las guerrillas y dictaduras en países como Brasil, Argentina, Uruguay y Chile en los 80 y 90 también se insertan en este contexto, pero cada país vivió procesos distintos y únicos.

Me he referido a los marcos emblemáticos de memoria que propone Stern para organizar el sentido de las memorias de la dictadura de Pinochet en Chile. Aunque mi intención es tomarlos como punto de referencia en mi análisis sobre la memoria social y cultural en el Perú, esos marcos de memoria no calzan de manera precisa con el contexto peruano, no solo porque se trata de dos sociedades que iban por trayectorias diferentes en muchos sentidos fundamentales,

sino por las enormes diferencias en el desarrollo de la violencia en ambos países. Si en Chile la violencia se puede caracterizar fundamentalmente como terrorismo de estado (violencia emprendida por el Estado contra sus ciudadanos) lo que se vivió en el Perú estuvo más cerca de ser una guerra civil, como ha señalado Cecilia Méndez (2012).

Sin embargo, a pesar de las diferencias, también existen similitudes considerables que deberemos matizar. Ya nos hemos referido a la “memoria como salvación” tanto para el caso peruano como para el chileno. Si en Chile (como en Argentina) la amenaza la constituían los “comunistas” o los “subversivos”, según el discurso de la dictadura, en el Perú desde un inicio se llamó “terroristas” a los integrantes de Sendero Luminoso y el MRTA. Aunque las coyunturas de la violencia en estos países fueron muy diferentes, el discurso de salvación por parte del Estado es muy similar.

Por otro lado, se puede argüir que la “memoria como ruptura irresuelta” a la que nos hemos referido para Chile también opera en el contexto peruano. Aunque no se trató de una ruptura en el sentido de quiebre institucional tras un largo periodo de gobiernos democráticos (quiebre que efectivamente se produjo en Chile con el golpe de Pinochet), el conflicto armado interno peruano significó una ruptura similar a la que cualquier guerra puede traer a una población, desde interrupciones de la normalidad (toques de queda, falta de seguridad alimentaria, escasez de productos básicos, detenciones arbitrarias por parte de las fuerzas del orden, suspensión de garantías civiles), hasta rupturas literales y corporales producto de la violencia extrema (tortura, desaparición, ejecuciones extrajudiciales).

Lo que Stern llama “memoria como caja cerrada” también se ha manifestado, por ejemplo, en la negativa de las Fuerzas Armadas a colaborar con el Poder Judicial proporcionando información y abriendo sus expedientes para esclarecer denuncias de violaciones a los derechos

humanos. Durante la primera década del presente siglo, el Estado peruano se preocupó más por resguardar esa caja que por desarrollar e implementar políticas relativas a la conmemoración y reparación de las víctimas. Cuando el Estado cedió ante las demandas de un sector progresista y aprobó la construcción de un museo de la memoria, lo que equivalía a abrir el baúl de los recuerdos, se evidenció esa situación de impasse a la que nos hemos referido antes. Un ejemplo de esto nos lo proporcionó el entonces alcalde del Callao, Alex Kouri, quien declaró la guerra al LUM cuando estaba por inaugurarse el edificio que lo albergaría. Aún no se había definido el guion museográfico de la muestra permanente, pero el hecho de que el museo estuviera ya construido fue suficiente para que Kouri afirmara en redes sociales que LUM constituía apología al terrorismo e hiciera un llamado a una movilización en apoyo a las Fuerzas Armadas y Policiales. El post de este político fue apoyado por comentarios como los siguientes: “Ese esperpento (el Lugar de la Memoria) es una provocación inaceptable. El próximo gobierno tiene que desactivarlo apenas asuma”; “alistaré comba y taladro neumático para destruir todo lo relacionado a los terrucos (terroristas) de Sendero y del MRTA”; “Museo de Memoria financiado por Alemania y sugerido por ROJOS y TERRUCOS”; y finalmente el comentario de un sujeto que escribe con el pseudónimo de ‘Il Facchio’: “dinamitarlo, ojo por ojo, diente por diente, y si está la CVR con MVLL (Mario Vargas Llosa) adentro, mejor”.⁶

Según argumenta Stern, una de las razones que aducen los que custodian la caja de la memoria es que sus contenidos son demasiado explosivos y divisorios para el correcto funcionamiento de la sociedad actual. Aunque dudo que esa haya sido una consideración para Kouri y quienes lo apoyaron, en este caso concreto parece que, efectivamente, abrir la caja de la memoria con la apertura del LUM sacó a la superficie divisiones y tensiones profundas. No

⁶ <https://redaccion.lamula.pe/2015/03/18/amenazan-al-lugar-de-la-memoria/jorgepaucar/>

deberían sorprendernos este tipo de divisiones si consideramos que según Barómetro Latinoamericano las Fuerzas Armadas eran la institución estatal más respetada en 2014, contando con un promedio de confianza de 52.6 en una escala del 1 al 100, comprobándose una tendencia similar entre 1995 y 2011 (Carrión et al. 23). Y en ese mismo periodo otro análisis de opinión señala que, junto con México, Paraguay y Guatemala, Perú es uno de los cuatro países de América Latina con el menor grado de rechazo a un gobierno militar (Corporación Latinobarómetro, 17).

En el esquema de Stern, el marco de “persecución y despertar” es el que logró imponerse en el dominio público chileno gracias a su flexibilidad y capacidad de incluir experiencias heterogéneas alrededor del movimiento contra la dictadura y la impunidad, y en favor de la memoria y los derechos humanos (Stern, 2004, 2010). Dificilmente se podría decir algo similar para el caso del Perú. Aunque claramente se puede hablar de memorias emblemáticas de ruptura, persecución y despertar, cada vez que estos discursos se manifiestan en el dominio público (por ejemplo mediante el trabajo de la CVR, la transmisión por televisión de testimonios de víctimas, la entrega de su *Informe final*, la apertura del monumento El ojo que llora, o con el largo proceso de gestación del LUM) se generan violentas respuestas antagónicas desde los campos contrarios de memoria. Es decir, parecería que en el Perú todavía se vive una situación de impasse de la memoria con narrativas enfrentadas e irreconciliables.

Además, es importante señalar nuevamente que tanto durante como después del conflicto, la ciudadanía no hizo de la memoria y los derechos humanos un estandarte para salir a buscar justicia para las víctimas de la violencia, como sí ocurrió de forma masiva tanto en Chile como en Argentina (Agüero y Del Pino, 2014). En el Perú, el movimiento por los derechos humanos, la memoria y la solidaridad con las víctimas no fue un fenómeno generalizado, sino más bien

bastante marginal. Por ejemplo, los participantes de las grandes movilizaciones callejeras organizadas por estudiantes universitarios de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Católica, las cuales ayudaron a crear el clima propicio para que Alberto Fujimori renunciara a la presidencia en el año 2001, se manifestaron fundamentalmente por la democracia, y en contra de la dictadura y la corrupción. Las demandas relativas a las violaciones a los derechos humanos y justicia para las víctimas ocuparon un lugar muy secundario. Fujimori terminó renunciando en medio de un escándalo masivo de corrupción, no de violación de derechos humanos. A diferencia de lo ocurrido en Chile, en Perú no hubo una transición democrática mediada por un proceso político, un referéndum y movimientos sociales que impulsaran demandas de memoria, verdad y justicia. Es decir, la cultura de la memoria en el Perú, si se puede hablar de una, fue muy marginal.

Como dejan claro los textos que se analizan en el presente estudio, la ruptura y la persecución se manifestaron tanto a nivel físico (corporal) como político, simbólico y discursivo. La ruptura y la persecución llegaron a extremos de deshumanización atroces como en el caso de las “retiradas”, en las que miles de campesinos se vieron obligados por Sendero Luminoso y el MRTA a abandonar sus pueblos y vivir escondidos en las montañas, cuevas y bosques, como dejan claro los testimonios de *Chungui*, *Violencia y trazos de memoria*, que analizaremos en el capítulo dos. Estos textos se estudiarán además para aproximarnos al discurso del atrapamiento entre dos fuegos, un aspecto fundamental de la memoria social sobre el conflicto peruano que hace énfasis en la inocencia y pasividad de las víctimas. La noción de víctima y su inocencia o culpabilidad se discutirán también en el capítulo tres a partir de los textos de José Carlos Agüero y su noción de “víctimas culpables”.

Hemos dicho que la participación ciudadana en cuestiones de memoria y derechos humanos fue comparativamente limitada en el caso peruano, pero se debe agregar que sí existió un movimiento muy activo. También en el Perú fueron las propias víctimas y sus familiares quienes se organizaron, y recibieron el apoyo de activistas y profesionales de los DDHH. Las asociaciones de víctimas empiezan a aparecer en la primera mitad de la década del ochenta, pero cobran nueva relevancia y visibilidad tras la caída de Alberto Fujimori en el año 2000 y con la formación de la CVR en 2001. La presidenta de ANFASEP, Angélica Mendoza, sobre quien pesó una orden de captura durante el gobierno de Fujimori, se consagró como el rostro público, portavoz y símbolo de los familiares de las víctimas de la violencia en su lucha por la memoria y la justicia. ANFASEP fue además la primera organización civil en construir un museo de la memoria sobre el conflicto armado, el cual abrió sus puertas en Ayacucho en 2005, también gracias al financiamiento del gobierno alemán a través de sus agencias de cooperación internacional, y también con el apoyo de actores e instituciones peruanas como la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social.

La labor de distintas organizaciones de derechos humanos fue importante durante los años de la violencia, pero, insistimos, su trabajo no fue apoyado masivamente por la población. Por el contrario, las organizaciones de derechos humanos fueron incluso criticadas por defender los derechos de los acusados de terrorismo. A diferencia de lo ocurrido en Chile, las violaciones de derechos humanos no fueron cometidas masivamente solo por el Estado, sino también por las organizaciones subversivas. Inicialmente, un número de detenidos por terrorismo fueron defendidos en diferentes instancias por las ONGs de derechos humanos, ganándose de esta manera el rechazo de la clase política y la opinión pública. Eventualmente, las principales organizaciones de derechos humanos resolvieron renunciar a defender a cualquier persona

vinculada con los grupos subversivos. De ahí en adelante, solo defenderían a “inocentes,” lo que dejó a un gran número de acusados de terrorismo en manos del aparato represor del Estado.

Si por un lado no existió un movimiento robusto de apoyo ciudadano a las asociaciones de víctimas que pudiera sostener algo similar a lo que Stern llama memoria como persecución y despertar, el discurso oficial de salvación sí parece haber calado en un sector importante de la población, como se puede constatar por la enorme popularidad de Alberto Fujimori incluso en medio del escándalo de corrupción que lo alejó del poder. Esa popularidad fue un legado que aprovechó el partido político fundado por su hija, Keiko Fujimori, la cual perdió dos elecciones presidenciales (2011 y 2016) en segunda vuelta por un margen apretado. Uno de los principales argumentos de Keiko Fujimori en sus campañas presidenciales fue la promesa de una “mano dura” contra la delincuencia y el crimen organizado. Respaldaba esa promesa haciendo referencia a que el gobierno de su padre, durante el cual ella fue primera dama, había derrotado al terrorismo.

El poder del clan Fujimori, ya debilitado, empieza a desmoronarse en octubre del año 2018, cuando en medio de investigaciones de lavado de activos, se dicta una sentencia de prisión preventiva en contra de Keiko Fujimori. La vuelta a prisión de su padre en 2019, tras unos meses en libertad producto del controversial indulto presidencial que le fue concedido, parece haber debilitado un sector muy conservador y corrupto que tradicionalmente ha respaldado el discurso de la memoria como salvación. Sin embargo, a pesar de todo, para muchos Alberto Fujimori seguirá siendo la figura que derrotó el terrorismo y pacificó el país. En este punto debemos anotar una diferencia fundamental con el caso chileno y argentino. Me refiero a que en el Perú la “memoria salvadora” tiene un ancla mucho más sólida ya que la policía y las Fuerzas Armadas combatieron a un enemigo con un gran número de militantes y capacidad organizativa. Tanto

Sendero Luminoso como el MRTA declararon la guerra al Estado de manera abierta e hicieron uso indiscriminado de la violencia para lograr sus objetivos políticos.

El baño de sangre que Sendero Luminoso desató en la sierra pasó desapercibido para gran parte de los limeños, o no fue asumido en toda su magnitud. Esto se debió sin duda a las enormes barreras geográficas que separan a Lima de Ayacucho, el epicentro de la violencia, pero también fue el resultado de las divisiones culturales al interior de la sociedad peruana y la invisibilización de importantes sectores de la población en la esfera pública. Tampoco se comprendió la magnitud de la violencia que el propio Estado utilizó para combatir a Sendero y que inicialmente logró solo exacerbar el conflicto. Como consecuencia de lo anterior, en el Perú circulan memorias que se podrían aglutinar bajo el rótulo de “memoria como culpa o error”. En otras palabras, la población de la costa, específicamente la de Lima, un número importante de políticos, intelectuales, artistas y personajes públicos influyentes, erraron al no comprender oportunamente las dimensiones de la tragedia que se desarrollaba en Ayacucho y se expandía por el territorio nacional. Circulaban versiones, por ejemplo, que decían que los subversivos eran rebeldes apoyados por el gobierno cubano, y que muchos de ellos eran extranjeros. Una elaboración de este tipo de versiones se puede apreciar, por ejemplo, en *Historia de Mayta* (1984), de Mario Vargas Llosa. Luego, una vez que las atrocidades tanto de terroristas como de las fuerzas del orden se hicieron visibles, en círculos liberales se manifiesta un discurso de culpa y error por no haber entendido (o no haber querido entender) la barbarie y por no haber hecho más por detenerla a tiempo. Sin embargo, el discurso del error también se manifiesta en la memoria como salvación, por ejemplo, cuando las Fuerzas Armadas y policiales argumentan que la inteligencia deficiente que recibieron sobre todo al inicio del conflicto les impedía distinguir entre terroristas y campesinos, ocasionando una serie de errores fatales.

Existen otras memorias incluso más difíciles de manifestarse en lo público y de integrarse a una memoria cultural compartida. Me refiero a las memorias de los propios militantes de Sendero Luminoso y del MRTA, y las de sus descendientes. Acaso la posición más difícil la ocupan los hijos de los que militaron en Sendero Luminoso, quienes deben de cargar con un estigma y una culpa heredadas. Abordaremos el tema de la culpa, el perdón y las memorias de militantes y excombatientes cuando abordemos los ensayos-testimonios de *Los rendidos* (2015) en el capítulo final.

El conflicto armado interno peruano y sus legados forman parte de una historia de revoluciones, guerrillas, dictaduras y violaciones a los derechos humanos en la América Latina de la segunda mitad del siglo XX. Los procesos de memoria alrededor de estas experiencias se mantienen muy activos. Aunque por momentos las luchas por la memoria y la justicia pasan a segundo plano en la agenda pública o parecen apagarse en el imaginario nacional, en realidad se encuentran en estado de latencia para activarse en circunstancias particulares—una fecha, el hallazgo de un nuevo sitio clandestino de entierro, una nueva prueba, un nuevo gobierno de izquierda, un nuevo libro o film.

Si bien forma parte de una historia regional amplia, la violencia interna en el Perú y sus representaciones culturales ofrecen algunas particularidades importantes que pueden servir para, por contraste y analogía, entender mejor lo ocurrido, por ejemplo, en los países del Cono Sur. A diferencia de lo ocurrido en Chile y Argentina, el Estado peruano se enfrentó a dos organizaciones subversivas con enorme poder de organización y ataque; una de ellas (Sendero Luminoso) incluso instaló por la fuerza un Estado paralelo en algunas zonas del país, aterrorizando a la población civil. La subversión dio la impresión de llevarle la ventaja al Estado, representando una amenaza real a su poder. De hecho, Sendero Luminoso fue una de las

organizaciones revolucionarias más poderosa de América Latina en las décadas de 1980 y 1990, y sin duda una de las más violentas. Su revolución podría parecer anacrónica si consideramos que ya a inicios de la década de 1980 el comunismo mundial ya se encontraba en retroceso. Sin embargo, Abimael Guzmán, para quien el partido que lideraba con mano de hierro se encontraba a la vanguardia del comunismo internacional, seguía confiando incluso a inicios de los noventa que el curso de la historia le daría la razón.

Otra particularidad del caso peruano es que la escalada de violencia no se da durante una dictadura—por lo menos no entre 1980 y 1992.⁷ A pesar del marco democrático, las Fuerzas Armadas del Estado peruano desataron contra la población una violencia similar a la de los grupos subversivos que combatieron, entrando en una especie de absurda competencia por el terror—una estrategia, o falta de estrategia, que demostró la extrema ineficacia de Estado para defender los intereses de la nación. La estrategia de las Fuerzas Armadas mejoró hacia finales de la década de 1980, y el baño de sangre disminuyó en consecuencia. Por otro lado, el evento que cambió el curso de la guerra contra Sendero Luminoso fue la captura de Guzmán y otros miembros de la cúpula senderista a manos de una división de inteligencia de la policía en septiembre de 1992 sin disparar una sola bala.

Ya nos hemos referido a la abrupta transición democrática que se dio en el Perú tras la huida de Alberto Fujimori en el 2000. El gobierno de transición aprobó la formación de una comisión de la verdad un año más tarde. La CVR se diferenció de otras comisiones de la verdad

⁷ En 1992, el entonces presidente Fujimori, elegido democráticamente en 1990, disuelve el congreso y declara la nulidad de la Constitución, en lo que se conoce como el “autogolpe”. Aunque Fujimori le quiso dar un carácter democrático a su gobierno llamando a elecciones en 1995 y en 2000, era claro que se trataba de un gobierno con características dictatoriales. El carácter autoritario y corrupto del régimen se hizo más evidente tras las controversiales elecciones del 2000. Cabe destacar también que Alberto Fujimori se convirtió en el primer presidente electo en ser extraditado, juzgado y condenado por crímenes contra la humanidad, y se encuentra en prisión cumpliendo una condena de 25 años.

por las propuestas de reconciliación que adjuntó a su *Informe final* y de las que he hablado al inicio de esta introducción. En ese documento, se entiende la reconciliación como “un nuevo pacto fundacional entre el Estado y la sociedad peruanos...” No obstante, el Estado dio pocas señales de estar listo para seguir las recomendaciones de la CVR en los primeros años después de la entrega del informe. Al margen de condenas emblemáticas como la de Alberto Fujimori, quien recibió un cuestionado y revocado indulto presidencial en 2018, la justicia sigue tardando en llegar para muchas víctimas. Tampoco hubo una disculpa pública del Estado hasta el año 2016, cuando la entonces Ministra de Justicia y Derechos Humanos Marisol Pérez Tello pidió perdón a nombre del estado a las víctimas de la violencia y anunció que se reabría el padrón de víctimas. Lo hizo durante la celebración (organizada por asociaciones de afectados y grupos aliados) por el 13° aniversario de la entrega del Informe Final de la CVR. En sus declaraciones, Pérez Tello reconoció que el estado nunca se había hecho presente en esa celebración anual, ni había acompañado debidamente los procesos de reparación y búsqueda de desaparecidos. La ministra afirmó: “Claro que hay que pedir perdón, perdón por el olvido, la indiferencia y el abandono. Hay que hacerlo hasta que eso sea historia” (Pérez Tello). Aunque el gesto de Pérez Tello es encomiable, debemos notar que el perdón que se pide a las víctimas no es necesariamente por las violaciones de derechos humanos de parte del Estado, y su reclamo de insistir en pedir perdón hasta que eso sea “historia” puede interpretarse de varias maneras. ¿A qué se refiere exactamente con esa frase? ¿El estado debe pedir perdón para cumplir con un deber moral y entrar a los libros de historia debidamente redimido? O “hasta que eso sea historia” se refiere a un deseo de poder dejar todo “eso” atrás, en el pasado, o en el olvido. En cualquier caso, el gobierno de Pedro Pablo Kuczynski, durante el cual Pérez Tello hizo estas declaraciones, desvirtuó este pedido de perdón al indultar a Alberto Fujimori y manipular el lenguaje de los derechos humanos y la

reconciliación con fines políticos. Dicho sea de paso, Alberto Fujimori todavía no ha pedido perdón por los crímenes que el Estado cometió durante su gobierno, como tampoco lo ha hecho Abimael Guzmán por los de Sendero Luminoso.

En vista de lo anterior, debemos preguntarnos si puede haber reconciliación sin perdón. O podemos incluso ir un paso más atrás, y preguntarnos si es posible perdonar sin que la otra parte lo espere o lo pida. Ciertamente para muchos sobrevivientes y víctimas, la reconciliación bajo el velo de un Estado agresor y tradicionalmente indiferente a su sufrimiento no es una posibilidad. Por otro lado, como nos recuerda Theidon en *Intimate Enemies*, y Olga González en *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*, entre otros, la naturaleza fraticida de la guerra en el Perú nos obliga a considerar también las micropolíticas de reconciliación, es decir, no ese nuevo pacto entre los ciudadanos y el Estado, sino aquellas condiciones que permitan la convivencia a nivel intra e intercomunitario. Me refiero a comunidades donde pueden coexistir familiares de víctimas y exmiembros de Sendero Luminoso o de las autodefensas, quienes pudieron haber asesinado y enterrado a vecinos o familiares. En algunas comunidades campesinas se constata la creencia de que los que cometieron asesinatos y crueldades perdían su humanidad y se convertía en “anticristos” o “*malafekuna*”, gente de mala fe/mala conciencia (Theidon 2013, 57). La humanidad no es entendida en la cultura andina como algo fijo. La categoría de “persona” o “ser humano” (*runakuna*) se adquiere, y se puede también perder. Al respecto, Theidon señala: “One accumulates characteristics that transforms *criaturas* (babies and small children) into runakuna” (2013, 54). Entonces, si en el mundo andino la violencia puede comprometer la humanidad misma de los pobladores, parte de la restauración del orden comunal después de un conflicto tiene que ver con la reconstitución de lo humano.

Otro aspecto importante que revela la investigación de Theidon en Ayacucho es el deseo de olvidar de parte de las víctimas y victimarios perseguidos por recuerdos de atrocidades sufridas o cometidas. No se trata de un olvido indiferente ante el dolor de los otros. Se trata más bien de liberar la mente de memorias tan dolorosas y recurrentes que pueden manifestarse en dolencias físicas, además de imposibilitar psicológicamente al sujeto para funcionar correctamente en comunidad. Los pobladores hablan de tener *pensamientos* que empiezan en la cabeza y bajan al corazón, donde se transforman en *llakis*, causando dolor físico. Lo que más ansían estas personas es poder olvidar, y algunas piensan que el principal objetivo del tratamiento psicológico y psiquiátrico es el olvido.

La relación entre memoria y olvido es compleja, especialmente si hablamos de posibilidades de reconciliación tras experiencias traumáticas. Susan Sontag ha señalado lo siguiente al respecto: “Hacer la paz es olvidar. Para la reconciliación es necesario que la memoria sea defectuosa o limitada” (134). ¿Pero exactamente quién debe olvidar qué? Si por un lado la memoria individual y social parece ser siempre defectuosa y limitada, la memoria colectiva o cultural de la que nos habla Aleida Assmann está mediada por soportes materiales que provienen de la cultura y las instituciones, y es capaz de perdurar en el “tiempo largo”, por siglos o incluso milenios. Pero tanto a nivel individual, social o cultural, toda memoria implica una selección: algo que queda afuera. En su clásico ensayo, Ernest Renan advierte que toda nación tiene un alma, y esa alma no es otra cosa que la memoria común o colectiva. Por ello, para entender las posibilidades de una nación, debemos entender esa memoria colectiva y los marcos que la sostienen. El propósito de este estudio es aproximarnos a los marcos que encuadran las memorias de un pasado reciente de violencia a través de una serie de textos que los cuestionan y los amplían, interrumpiendo certezas y posibilitando nuevos sentidos.

Organización de la investigación y resumen de los capítulos

En el primer capítulo nos enfocamos en dos textos que fueron escritos durante el conflicto armado y se han convertido en lecturas obligatorias sobre la violencia: *Adiós, Ayacucho* (1986) y *Rosa Cuchillo* (1997). Me interesa analizar estos textos no solo como dispositivos de memoria sobre el conflicto reciente, sino como soportes de memoria cultural de un marco histórico mucho mayor. Estas novelas, como veremos, se inscriben en el discurso de lo que Alberto Flores Galindo llamó “utopía andina”. En mi aproximación, dialogo con los textos críticos de Víctor Quiroz, quien analiza estas obras desde la teoría postcolonial y la lógica del carnaval. Finalmente, considero cómo las versiones escénicas de estos textos, a cargo del Grupo Cultural Yuyachkani, han afectado o potenciado su naturaleza como vehículos de memoria.

Mi lectura de *Adiós, Ayacucho* parte de las consideraciones sobre el testimonio de Levi y Agamben (la imposibilidad del testimonio, “la laguna insalvable”) y del *testimonio* como género, según lo define John Beverly. *Adiós, Ayacucho* se puede leer como un texto enteramente de ficción, incluso de realismo mágico (el protagonista y narrador es un muerto-vivo capaz, por ejemplo, de ser transportado en una maleta). Sin embargo, dado que está inspirado en un caso real y documentado (el arresto, tortura y desaparición del dirigente campesino Jesús Oropesa), cuya historia es rescatada en el Informe Final de la CVR como “caso ilustrativo”, propongo que *Adiós, Ayacucho* subvierte el género testimonial o el de la novela testimonio típicos del post-boom, para convertirse en un “testimonio ficticio-fantástico” que busca superar a nivel textual esa laguna insalvable del testimonio de la que habla Agamben.

Considero además que la experiencia del protagonista-narrador de *Adiós Ayacucho* simboliza la ruptura extrema (física, corpórea) que experimentaron tantas víctimas de la

violencia. Esa ruptura está representada en el violento desmembramiento del cuerpo del protagonista, cuyo viaje a Lima para buscar sus huesos y pedir justicia al gobierno nos remite a la historia de los miles de familiares de desaparecidos que viajaban a Lima desde distintos lugares de la sierra. En este sentido, el texto se acerca a lo que señala Beverly en referencia al testimonio de Rigoberta Menchú: “... in *testimonio* the narrative ‘I’ has the status of what linguists call a shifter—a linguistic function that can be assumed indiscriminately by anyone. Recalling Rigoberta Menchú’s narrative proposition, the meaning of her *testimonio* lies not in its uniqueness but in its ability to stand for the experience of her community as a whole” (25). Así, representando no solo la experiencia de un individuo sino la de una comunidad, el testimonio del protagonista es emblemático no solo de la ruptura y persecución sufridas por un importante sector de la población durante el conflicto, sino de un cierto despertar ciudadano en el sentido de plantear demandas de justicia al Estado.

El análisis de *Rosa Cuchillo* toma como punto de partida la lectura de Quiroz, según la cual la novela propone un *tinkuy* postcolonial. Para Quiroz este concepto implica “una integración intercultural dialógica que trascienda las jerarquías coloniales construidas por el discurso moderno” con lo que se revela “la naturaleza utópica de *Rosa Cuchillo*” (2011, 15-16). Quiroz además observa que la “reescritura del conflicto armado interno” en la novela tiene como fin “problematizar la crisis de la modernidad/colonialidad en nuestro país y repensar nuestro futuro como nación” (15). En mi análisis problematizo la idea de utopía que maneja Quiroz y la contrasto con la “utopía andina” de Flores Galindo. La utopía de la que habla Quiroz en la novela se manifiesta discursivamente en el leguaje: “El diálogo de la representación de la memoria cultural andina (expresada en los relatos de la tradición oral) con las estrategias discursivas empleadas en la narración oral y el lenguaje híbrido del texto constituye una utopía verbal en la

novela” (81). Para Quiroz, sería un grave error realizar una lectura enfocada en el plano del contenido en la novela, donde, lejos de apreciarse una integración intercultural, se propone algo así como una guerra de castas entre indios y blancos. En mi análisis considero argumentos en sentido contrario, demostrando que el plano narrativo o de contenido es indisociable del plano de la forma, y que si aceptamos esa premisa, se puede concluir que la novela realiza un llamado a un alzamiento indígena e inserta al protagonista senderista en la lógica del mito y la memoria heroica. Otro argumento fundamental es que en ambas novelas el tropo de la ruptura irresuelta nos remite también a las heridas producidas por la experiencia colonial.

En el segundo capítulo nos ocupamos de *Chungui. Violencia y trazos de memoria*. Si los textos de Ortega y Colchado construyen discursos de memoria desde el mito y la ficción, los testimonios pictóricos y polifónicos que presenta Quispe lo hacen desde la no-ficción. Veremos que los testimonios que Quispe transcribe no logran desmarcarse de las contradicciones inherentes al género testimonial anotadas por Beverly; por ejemplo, los diferentes objetivos de narradores/informantes y recopiladores/editores, las distancias que los separan y las distorsiones que pueden resultar.

Chungui fue una de las zonas que sufrió la violencia de manera más intensa. El marco de memoria en el que se encuadran los testimonios, en su mayoría de pobladores del lugar, es el de la ruptura más extrema. Pero además del tropo de la ruptura, existe un discurso de atrapamiento entre dos fuegos que articula los testimonios y que se puede entender como una de las formas que adoptan las memorias emblemáticas de ruptura el Perú. El discurso del atrapamiento entre dos fuegos es análogo a lo que en Argentina se conoce como la teoría de los dos demonios, y analizaremos los testimonios de *Chungui* para revelar sus aspectos constitutivos. Veremos que aparece un patrón entre diversos testimonios, especialmente los que dan cuenta del inicio de la

violencia: los pobladores son siempre sorprendidos por forasteros que ingresan en sus comunidades, rompiendo una armonía idílica y ancestral, ciertamente idealizada. Cuando quieren escapar de los senderistas, los campesinos se dan cuenta de que están en una situación de atrapamiento tanto físico como social: Sendero ha depuesto a las autoridades locales, nombrando nuevos responsables y estableciendo una red de vigías e informantes (solían decir que “el partido tiene mil ojos y mil oídos”). También habían quemado o destruido puentes, dejándolos sin salida. Después vinieron las “retiradas” ordenadas por Sendero para escapar de los militares, desplazamientos forzados que llevaron a los campesinos a dejar todo lo que tenían y esconderse en montes y cuevas. La presencia de las rondas campesinas, o comités de autodefensa, son otro elemento recurrente en los testimonios. Como se apreciará, la ruptura, la persecución y el atrapamiento se funden en estos relatos y los dibujos que los acompañan.

A través de los testimonios de Chungui también haremos una primera aproximación a la problemática alrededor de las nociones de víctima y perpetrador. Repararemos en la noción de víctima inocente que se construye desde el discurso del atrapamiento y nos detendremos en las condiciones institucionales y sociales que lo impulsan. La centralidad de la víctima y el valor de verdad que se otorga a su testimonio no son características de los discursos de la memoria en el Perú. Beatriz Sarlo ha estudiado un panorama muy similar en Argentina. Algunas de estas cuestiones son retomadas en el tercer capítulo a través de las interrogantes que abre José Carlos Agüero en *Los rendidos* (2015). En esta colección de ensayos-testimonios, el autor considera el “entusiasmo académico” que cuestiona el victimocentrismo desde los estudios de la memoria. Para Agüero, es importante reivindicar la categoría de víctima como un rótulo que otorga dignidad y respeto a quienes son reconocidos como tales. Además, es únicamente desde la posición de víctima que es posible otorgar perdón, un concepto que Agüero elabora en diálogo

con Ricoeur, Levinas y Derrida. Otra contribución fundamental de Agüero es la resignificación de la culpa con su noción de “víctima culpable,” la cual nos remite a aquellos que, superados por fuerzas y presiones externas, tuvieron que matar para demostrar fidelidad a uno u otro bando y así protegerse. Pero también nos remite a los militantes senderistas, como los padres del mismo Agüero, quienes además de ser culpables de pertenecer a una organización terrorista, también fueron víctimas del aparato represor del Estado. Es sobre estos últimos que Agüero arroja más luz, mostrándonos lo que él llama el senderista utópico, aquellos que estaban convencidos de la necesidad de una revolución violenta para crear una sociedad más justa. ¿Qué lugar ocupan estos sujetos en el panorama de los derechos humanos en el Perú, donde no pueden ser reconocidos oficialmente como víctimas? Nos acercaremos a esta cuestión desde nociones como reconocimiento y reconocibilidad, elaborados por Judith Butler.

Como hijo de militantes de Sendero Luminoso ejecutados extrajudicialmente, Agüero realiza un gesto doble en *Los rendidos*: por un lado pide perdón a nombre de sus padres, cuya culpa él siente haber heredado; por otro, de la posición de víctima que asume públicamente, otorga un perdón que nadie le ha pedido, pero que se siente en el derecho de conceder. Considero que al rendirse, es decir, al entregarse al escrutinio público como hijo de terroristas (es el primero en hacerlo de manera tan contundente en el contexto peruano), Agüero aporta un componente indispensable al panorama de la memoria social sobre la guerra en el Perú. No se trata de un proyecto de sanación personal o social. De hecho, en la visión de perdón puro que Agüero elabora, influido por Derrida, el perdón no debe esperar nada a cambio, ni siquiera debe aspirar a lograr un fin noble como la paz o la reconciliación. Sin embargo, considero que a través de *Los rendidos* y su video testimonio en el LUM, Agüero sienta las bases discursivas para el reconocimiento del sujeto subversivo y sus descendientes como posibles víctimas del Estado. La

presencia mediática, el cultural capital y el talento narrativo de Agüero, permiten que unas memorias que permanecían relegadas a la intimidad de las familias o pequeños círculos académicos hayan ingresado en la esfera pública de manera masiva.

El presente trabajo es una exploración de los principales discursos de la memoria sobre el conflicto armado interno peruano. Quiere ser una herramienta para acceder a estos discursos y comprender la manera en que se configuran y manifiestan a través de textos literarios, testimonios, acciones escénicas y artefactos culturales. Si bien se ha puesto en duda que en el Perú haya existido una “cultura de la memoria” como se dio en Chile o Argentina, no se puede negar que ha habido una producción literaria, artística, cultural y académica robusta en torno a la memoria histórica. Este trabajo quiere mostrar cómo se van configurando diferentes discursos de la memoria. La memoria social se encuentra en un constante devenir, respondiendo a necesidades presentes y esperanzas para el futuro. Es natural que tras un periodo de violencia fratricida al interior de una nación se alternen periodos de latencia y otros de intensas luchas por la memoria. Considerando estas luchas, Assmann ha señalado que solo después de dos o tres generaciones se puede empezar a hablar propiamente de una memoria colectiva o memoria cultural. Pero es en la memoria social (o comunicativa) donde se dan las principales disputas entre los marcos emblemáticos de memoria. Luego, tras una fase de estabilización se llegaría en dos o tres generaciones a la memoria cultural o colectiva propiamente dicha, conservada y transmitida ya no a partir de las memorias individuales o sociales, sino a través de soportes culturales como textos, museos y práctica rituales. Se espera que estas páginas ayuden a abrir perspectivas y debates, y ojalá también a superar impases.

Mitos de ruptura y despertar en *Adiós, Ayacucho y Rosa Cuchillo*

...es posible la difusión del mito si éste, además de comprometer fibras profundas de la sensibilidad humana, posee las condiciones necesarias para ser realizado; de esta manera justifica su existencia y reproducción.”
(Pilar Dughi, “La noche de Walpurgis”)

La guerra entre el Estado peruano y grupos revolucionarios de izquierda, fundamentalmente el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) dejó un saldo aproximado de 69,000 víctimas mortales según cálculos de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR). Aunque el conflicto se extendió desde 1980 hasta el año 2000, la violencia fue más intensa a mediados de la década del ochenta y se concentró en la sierra sur-central del país. Tres eventos, todos ocurridos en el departamento de Ayacucho entre 1983 y 1984, tuvieron una trascendencia singular y son el trasfondo de los textos que se analizan en este capítulo. Cada uno, a su manera, es un punto de quiebre o ruptura, tanto para las vidas de quienes se vieron afectados directamente, como para el desarrollo de la violencia y su posterior memorialización.

El 26 de enero de 1983, ocho periodistas, su guía y un campesino fueron asesinados con piedras y palos en la comunidad quechuahablante de Ucchuraccay, a unas tres horas de la capital de la provincia de Ayacucho, y a unos 4000 metros sobre el nivel del mar. El gobierno del presidente Belaúnde nombró una comisión bajo la dirección de Mario Vargas Llosa para esclarecer los hechos. El informe de la comisión, redactado por el mismo Vargas Llosa, se ha leído como un texto que sintetiza una visión “orientalizadora” de la cultural andina. Tanto la masacre como el posterior informe recibieron una importante cobertura mediática a nivel nacional e incluso internacional. A diferencia de otros hechos de violencia en la zona, este despertó un interés mayor no solo porque ocho de las víctimas eran periodistas, sino por que

provenían de Lima. Así, la masacre de Uccchuraccay logró llevar a la capital peruana un sentido de urgencia con respecto a una violencia que hasta ese momento se percibía desde allí como algo muy lejano.

El segundo acontecimiento al que voy a referirme tuvo lugar el 12 de julio de 1983. En la madrugada de ese día, miembros del ejército y la policía irrumpieron en la vivienda de Arquímedes Ascarza Mendoza, de 19 años. En la vivienda se encontraba también su madre, Angélica Mendoza. A pesar de los ruegos de la madre, el muchacho fue detenido y su familia no lo volvería a ver más. El cuerpo nunca fue encontrado. En 1984, Mamá Angélica, como se le conocía, formó junto a otras mujeres la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP). Entre 2004 y 2005, la asociación construyó el Museo de la Memoria de ANFASEP ‘Para que no se repita’ en la ciudad de Ayacucho, uno de los primeros lugares de memoria donde se denuncia la sistemática violación de los derechos humanos por parte del Estado durante el conflicto armado.

El tercero de los sucesos ocurrió el 27 de julio de 1984, cuando el dirigente campesino Jesús Oropeza Chonta es detenido por agentes del estado en un pueblo de Ayacucho bajo sospechas de terrorismo. Un vecino de su pueblo, con quien su familia tenía rencillas, lo había acusado falsamente de ese delito. Su cuerpo apareció dos semanas después en la orilla de un camino rural, presentando claras señales de tortura. Oropeza era un personaje muy popular en su entorno y su entierro fue multitudinario. La novela *Adiós, Ayacucho*, que luego será adaptada al teatro por el Grupo Cultural Yuyachkani, está inspirada en la desaparición de este dirigente campesino.

Estas tragedias demarcaron el panorama de la violencia de diferentes maneras. La masacre de Uccchuraccay hizo que una incómoda realidad se volviera más visible a los ojos de la sociedad civil limeña. La desaparición de Arquímedes Mendoza llevó a su madre a formar la asociación

de afectados más importante en la lucha por la memoria y la justicia a nivel nacional. La tortura y ejecución de Oropeza Chonta, también ayudó a visibilizar la violencia del Estado a inicios de los ochenta, y además inspiró a intelectuales y artistas que desde sus respectivos espacios denunciaron la violencia y reflexionaron sobre sus causas. Cada una de estas tragedias representó una ruptura en la vida de los afectados, pero sus repercusiones sobrepasaron el plano individual e incluso familiar. Más de treinta años después, estas rupturas son parte esencial del imaginario social de la violencia en el Perú. En el presente capítulo me propongo analizar la manera en que estas memorias emblemáticas de ruptura circulan en la memoria social a través de dos novelas y la adaptación teatral de una de ellas. Sostengo que estas memorias son emblemáticas en tanto son capaces de explicar mucho más de lo que nos dicen sus historias individuales, ofreciendo marcos de sentido bajo los cuales otras memorias y narrativas individuales pueden inscribirse.

Las novelas que nos ocupan, *Adiós, Ayacucho* (1986) y *Rosa Cuchillo* (1997), comparten premisas fundamentales para explicar la guerra interna. Asimismo, a pesar de haber sido escritas en momentos muy diferentes, proponen salidas similares tanto a la situación de violencia que sacudió el Perú entre 1980 y 2000, como a los complejos problemas de fondo de la sociedad peruana (violencia, racismo, opresión y exclusión de sectores mayoritarios de la población). Frente al discurso de salvación que el Estado buscó imponer sobre todo a partir del régimen de Fujimori para entender y recordar el conflicto, en *Adiós, Ayacucho* y *Rosa Cuchillo* es la ruptura y el intento por subsanarla los que articulan el discurso. En este sentido, las novelas dialogan con los marcos de ruptura y despertar que hemos señalado. En el contexto de las luchas por la memoria y los derechos humanos en países como Chile y Argentina, el despertar se refiere a las experiencias de los activistas de derechos humanos, las organizaciones de afectados y el apoyo que recibieron de la ciudadanía en sus luchas. Si bien en el caso peruano esas luchas contra el

olvido, por los derechos humanos y por la justicia para las víctimas se dio a una escala mucho menor, las novelas representan los esfuerzos de las víctimas que buscan a sus desaparecidos y plantean demandas al Estado. Es en este sentido que estos textos se articulan en torno al tropo del despertar. Veremos además que ambos textos tuvieron una proyección importante en la esfera pública a través de las adaptaciones teatrales del Grupo Cultural Yuyachkani, especialmente a través del trabajo de Yuyachkani con poblaciones afectadas en el contexto de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR).

Mi análisis se propone demostrar además cómo los tropos de ruptura y despertar se reconfiguran al dialogar con mitos y personajes andinos centrales en ambas novelas. De hecho, debemos considerar que los textos y performances que analizaremos en este capítulo buscan construir un lugar de enunciación que reafirma lo andino como elemento esencial en la construcción de una modernidad alternativa o transmodernidad, en el sentido que le da Walter D. Mignolo al término, es decir, como reivindicación de una modernidad “nuestra,” descolonial y no capitalista (42). A pesar de sus diferencias de estilo (plano formal), *Adiós, Ayacucho* y *Rosa Cuchillo* entienden la violencia en el Perú de los ochenta y noventa como resultado o expresión de la matriz colonial subyacente. Ambas novelas presentan al Estado como corresponsable directo de la guerra en cuanto sostén de una modernidad eurocéntrica y capitalista, erigida sobre una retórica de clasificación racial y patriarcal a favor del hombre blanco. En ese sentido, los textos que nos ocupan entienden la guerra como continuación de un enfrentamiento cultural y político que en última instancia se remonta a la violenta entrada de la modernidad europea en América a través de la conquista, esa ruptura radical del mundo indígena. *Adiós, Ayacucho* y *Rosa Cuchillo* ponen en evidencia la violencia física y visible (la violencia subjetiva, diría Zizek) del enfrentamiento entre grupos armados revolucionarios y el fallido Estado peruano en el Perú.

Pero también señalan la violencia estructural, simbólica y epistemológica en el discurso y el accionar del Estado y los centros hegemónicos de la cultura.

Para abordar estos textos debemos considerar el concepto de “utopía andina,” propuesto por los historiadores Alberto Flores Galindo y Manuel Burga. La utopía andina se puede resumir como un conjunto heterogéneo de creencias y prácticas colectivas ancladas en un horizonte utópico en el que el pasado precolombino, en especial el tiempo de los Incas, aparece idealizado y caracterizado por la justicia y la armonía. Mitos del imaginario andino como el Inkarrí (la creencia de que el cuerpo del Inca se está reconstituyendo bajo la tierra a partir de su cabeza para un día renacer), recogidos por antropólogos y popularizados por intelectuales y artistas en los ochenta forman parte de este horizonte utópico. Tanto en *Adiós, Ayacucho* como en *Rosa Cuchillo* se puede apreciar que la utopía andina actúa como un discurso que interviene de manera decisiva en la representación del conflicto armado interno, construyendo una memoria contrapuesta a los discursos oficiales.

El discurso de la utopía andina es complejo, y de él también forma parte una larga tradición de luchas reivindicativas frente al Estado y poderes locales. En tal sentido, las asociaciones de víctimas que se desplazaban a Lima desde los lugares más afectados por la violencia para presentar demandas de justicia ante el Estado durante los años del conflicto armado interno (1980-2000) y en el postconflicto, pueden entenderse como la continuación de una serie de reivindicaciones y luchas por la ciudadanía de larga data desde sectores históricamente marginalizados. Desde esta perspectiva más amplia, la ruptura que significó la guerra interna para el Perú se puede leer como parte de una historia que se remonta hasta la conquista. Además, aunque hemos señalado que las asociaciones de víctimas y sus aliados

fueron marginales y no contaron con el apoyo masivo de la ciudadanía, veremos cómo sus luchas sí llegaron a ocupar el centro en ciertos momentos.

En el capítulo precedente he discutido algunas cuestiones fundamentales en relación a los estudios de la memoria con un enfoque en contextos de post violencia en Latinoamérica. Se prestó atención especial a los conceptos de “memoria emblemática” y “marcos emblemáticos de memoria”. La memoria emblemática no se refiere al recuerdo de un contenido específico, sino al marco que organiza los significados, las contramemorias y las operaciones de selección de la memoria. En su trabajo sobre el legado de la dictadura de Pinochet en Chile, Stern identifica cuatro marcos emblemáticos, arraigados en el campo cultural chileno, desde los cuales los ciudadanos organizan y dan significado a sus memorias sobre la dictadura. Advierte además que estos marcos son solo una herramienta teórica para abordar el estudio de la memoria y que muchas memorias individuales o locales escapan o desbordan estos marcos emblemáticos.

Considero que en el Perú también se puede hablar de marcos emblemáticos para aproximarnos a un entendimiento de las batallas de la memoria sobre el conflicto interno. Aunque existen diferencias importantes entre los procesos de violencia en Perú y Chile, en ambos contextos se puede apreciar lo que Stern denomina un marco de ruptura irresuelta. La memoria como ruptura nos remite a las experiencias de vidas interrumpidas o transformadas radicalmente por la pérdida de un familiar o ser querido. Al no haber un cuerpo, un cierre definitivo es imposible. Pero también es el caso de los que sufrieron o presenciaron actos de crueldad o tortura, cuando el trauma resultante les impide llevar una vida plena o normal.

La memoria como ruptura se ancla además en la experiencia de los que fueron torturados, perseguidos o coaccionados a entrar en el conflicto por cualquiera de los bandos, y los que, atrapados en medio del conflicto, se vieron inmersos en él y cometieron actos violentos para

salvaguardar su propia vida o la de sus seres queridos⁸. Sin embargo, la ruptura no reduce a los sujetos a seres incapaces de funcionar en la vida cotidiana, o de tener la determinación interior que los movilice a ir en busca de justicia (Stern, 48, 2004). Tampoco es necesario considerar a estos sujetos como víctimas inocentes. Por el contrario, para que la memoria como ruptura funcione, según Stern, no se debe encasillar a los sujetos en la categoría identitaria de víctima pasiva e inocente. La memoria como ruptura no se fundamenta en la inocencia de la víctima, ya que si lo hiciera se podría debilitar las demandas de justicia y dar pie a una discusión en torno a la bondad o maldad de las víctimas. En el caso peruano, sin embargo, la inocencia se ha convertido en una característica muy difícil de deslindar de la identidad de víctima, una cuestión sobre la que volveremos en diferentes momentos.

Por su parte, la memoria como despertar también parte de experiencias muy cercanas a la violencia y un contexto de violaciones generalizadas de los derechos humanos que conducen a movilizaciones ciudadanas en apoyo a las víctimas y para demandar justicia al Estado. En el caso de Chile, la movilización ciudadana fue apoyada por la iglesia católica, y la lucha contra el olvido y la impunidad continúa e incluso se intensifica tras caer la dictadura. Me interesa preguntar si se puede hablar de un despertar en este sentido para el caso peruano, ya que Stern considera la sociedad chilena de la postdictadura, en la que los gobiernos de la Concertación (1990-2010) tuvieron la lucha por la memoria siempre en agenda y en algún caso incluso como prioridad, impulsados por una robusta participación de la sociedad civil.

Según Stern, la memoria como persecución y despertar se convirtió en el marco emblemático predominante en Chile para recordar el periodo de la violencia. Sin embargo, por lo que se puede apreciar, las luchas por la memoria y la justicia en el Perú postconflicto han sido un

⁸ En el capítulo siguiente se discutirá en detalle la “memoria como atrapamiento”

fenómeno sobre todo marginal. Sí surgió durante los años del conflicto un movimiento de derechos humanos, pero que no logró conseguir un apoyo masivo de la ciudadanía. En medio de la violencia desatada por Sendero Luminoso, el peruano promedio percibía al Estado como su defensor legítimo ante un enemigo peligroso y dispuesto a todo. Como ha señalado Gustavo Gorriti, la clase política y el limeño promedio prefirieron no ver los abusos del Estado o interpretaron erróneamente lo que ocurría en la sierra a inicios de los ochenta. Eventualmente, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, en un intento de recuperar legitimidad, escogió no defender a personas vinculadas a los grupos subversivos. Pero aun tras esta concesión, la participación de la población en las luchas por la memoria y los derechos humanos siguió siendo mínima, tanto durante como después del conflicto.

En el Perú, como en otros países de la región, las movilizaciones y organizaciones de afectados fueron puestas en marcha por las mismas víctimas y sus familiares. De hecho, es en la sierra donde las primeras asociaciones de familiares de víctimas y desaparecidos se organizan y exigen respuestas al Estado. Angélica Mendoza, también conocida como Mamá Angélica, es una de las fundadoras de ANFASEP, resultado de la unión de comités y colectivos locales y regionales, y del diálogo con plataformas continentales. Mendonza se volvió el rostro público y el caso emblemático de las rupturas de la guerra, pero también el caso emblemático del despertar de sujetos que activamente buscaron justicia. Muchos sobrevivientes y familiares de víctimas hicieron de esa lucha por la justicia y la memoria una forma de vida, pero ocuparon un papel marginal en el espacio público en los años ochenta y noventa, y han ocupado una posición similar hasta el día de hoy (con la excepción del periodo de la CVR), recibiendo escaso apoyo de la ciudadanía y del estado.⁹

⁹ Junto a ANFASEP, que se ha concentrado sus esfuerzos en la búsqueda de la verdad, la justicia y la reparación, existen muchas otras organizaciones locales o regionales, muchas de las cuales se ocupan

No obstante, en ciertos momentos se observó una labor importante de acompañamiento a estas luchas por parte de emprendedores de la memoria y artistas-activistas, destacándose entre ellos el Grupo Cultural Yuyachkani. En este capítulo considero la manera que las novelas dialogan con los marcos de ruptura y despertar desde la literatura y, además, la manera en que produjeron un impacto más directo en la configuración de la memoria social a través de las performances de Yuyachkani, sobre todo las que se dieron en el contexto de la CVR (2001-2003).

Mamá Angélica: el rostro público de la ruptura

Angélica Mendoza fue una de las principales portavoces de las víctimas de la violencia en Ayacucho. A través de ANFASEP, la organización que ayudó a fundar y codirigió, se convirtió en una de las más destacadas activistas de la memoria durante y después del conflicto, encabezando un movimiento que se caracterizó tanto por su tenacidad como por el escaso apoyo que recibió del Estado y la ciudadanía. Sin embargo, durante el trabajo de la CVR, su mensaje llegó a muchos miles de peruanos. El testimonio de Mendoza durante las audiencias públicas de la CVR en 2002 fue uno de los primeros en ser televisados en directo desde la Universidad de Huamanga (Ayacucho). Mendoza habló en quechua, y sus palabras fueron traducidas en simultáneo al castellano. Justamente en 2002, la antropóloga Carmen del Prado Velarde realiza un documental sobre Mendoza, en el cual el entonces presidente de la Comisión de Derechos Humanos afirma que la CVR existe en parte gracias a la labor de Angélica Mendoza. Me parece importante notar que, a pesar de hablar castellano, ella escoge testimoniar en su lengua

fundamentalmente de la reconstrucción de sus comunidades. Podemos mencionar, por ejemplo, a la Asociación Regional de Desplazados del Centro del Perú (ARDCP) o a la Coordinadora Nacional de Desplazados y Comunidades en Reconstrucción del Perú (CONDECOREP).

materna¹⁰, la cual domina y utiliza para desplegar su memoria de maneras que el castellano no le permitiría. De esta manera logra llegar a las víctimas y afectados, la mayoría de los cuales eran quechuahablantes, en su propio idioma. Pero más importante es que al utilizar su idioma materno para una audiencia nacional y a través de medios oficiales, Mendoza interpela a un Estado que, a pesar reconocer formalmente el quechua como idioma oficial, lo utiliza raramente para asuntos públicos. Así, el uso del quechua como medio para expresar su memoria, se convierte en un acto de reivindicación desde un lugar de enunciación subalterno, una incursión de los márgenes hacia el centro.

Cuando en agosto de 2013 se cumplieron diez años de la entrega del *Informe final* de la CVR, tuve la oportunidad de ver a Angélica Mendoza sobre un gran escenario en la Plaza San Martín, en el centro de Lima, durante un evento conmemorativo por la ocasión. La presencia de Mendoza en esta conmemoración nos dice mucho de lo que la CVR representó para las víctimas y sus familiares. De hecho, los dos años durante los que la CVR realizó su trabajo (2001-2003) fueron de gran efervescencia en la cultura de la memoria en el Perú, no solo por el archivo de memorias individuales que recopiló, sino por los debates que se generaron a partir de las conclusiones del *Informe*. Una de las conclusiones más polémicas fue adjudicar a los agentes del Estado—fuerzas armadas, policía y comités de autodefensa—el 37% de los muertos y desaparecidos reportados a la CVR, un estimado demasiado conservador según un reciente estudio. En ese momento, sin embargo, el dato fue percibido como una afrenta por las fuerzas militares, policiales y amplios sectores políticos conservadores.

A diferencia del caso de Chile, que además de tener una comisión de la verdad (conocida como Comisión Rettig), tuvo la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (conocida

¹⁰ Un video de su testimonio se encuentra disponible en la Web del Lugar de la Memoria, en la pestaña de Centro de Documentación.

como Comisión Valech), cuyos informes se dieron a conocer con casi 14 años de diferencia, en el Perú solo hubo una comisión y un informe. Es por ello que el décimo aniversario del *Informe final* generó una activación de la memoria social que volcó a numerosos emprendedores de la memoria a las calles y al simposio que se realizó en el Museo de la Nación, también en Lima. Por ejemplo, en el acto de la Plaza San Martín, Mamá Angélica compartía el escenario con la entonces alcaldesa de la capital Susana Villarán, quien tuvo una trayectoria propia como defensora de los derechos humanos, y con Sandra García viuda de Morales, presidenta de la Asociación de Viudas, Madres y Sobrevivientes de Miembros de las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional (AVISFAIP).

La trascendencia de la figura de Mendoza se ha consolidado a través de su presencia en la exposición permanente del Lugar de la Memoria (LUM) inaugurada en 2015. Su testimonio se encuentra en la sección “Una persona, todas las personas,” título que remite a la tensión entre las memorias individuales y colectivas de la violencia. Este espacio está pensado para que el visitante se coloque de pie (o sentado) frente a una pantalla plana de grandes dimensiones, colocada verticalmente. En cada una de las pantallas (hay 18 en total) aparece un testimoniante, casi en cuerpo entero. Cuando el visitante pulsa la pantalla, el testimoniante empieza a hablar. También para esta instalación Mendoza ofrece su testimonio en quechua—el visitante que no hable esta lengua tiene acceso a subtítulos en castellano. Como se puede apreciar, la figura de Angélica Mendoza es un referente indispensable en el panorama de la memoria en el Perú. Su experiencia representa la ruptura que la violencia ocasionó a tantas vidas y familias, pero

también el despertar entendido como una serie de luchas por la memoria, la justicia y los derechos humanos.

He señalado la importancia de Mendoza en el panorama de la memoria en el Perú para aproximarnos a Rosa Huanca, protagonista de *Rosa Cuchillo*. Como Mendoza, Rosa emprende un largo viaje en busca de su hijo fallecido en el conflicto. La figura de Angélica Mendoza también fue un referente para Ana Correa en la realización de su acción escénica unipersonal titulado *Rosa Cuchillo* (2001). Correa incluso usa palabras del testimonio de Mendoza en la breve sección en la que se dirige a los espectadores durante su performance (Sánchez 2014). Por otro lado, el viaje emprendido para plantear demandas al Estado también es un motivo central en *Adiós, Ayacucho*, donde el protagonista, Alfonso Cánepa, realiza un recorrido para reclamar justicia y buscar las partes pedidas de su propio cuerpo. Los viajes de los protagonistas en las novelas son también recorridos de la memoria, y en ambos casos ese rememorar conduce a una crítica de las acciones tanto del Estado como de Sendero Luminoso.

Imaginarios andinos y decoloniales

Hemos señalado que las novelas de Colchado y Ortega insisten en una idea de nación basada en el encuentro de lo andino y lo occidental. Para Víctor Quiróz (2011), el encuentro que se propone en *Rosa Cuchillo* se debe dar en igualdad de condiciones, y que en esta proposición reside la fuerza de la obra. Yo realizo una lectura diferente de la novela y considero que ésta plantea un conflicto cultural irresoluble y violento. Aunque el final de *Adiós, Ayacucho* alude a un desenlace violento, en *Rosa Cuchillo* este queda señalado de forma explícita a través del llamamiento del protagonista a emprender una revolución de los “naturales” contra los “mistis” o blancos. En *Adiós, Ayacucho*, en cambio, la violencia aparece de manera más velada en las

palabras de protagonista, el cual en la última escena, luego de profanar la tumba de Francisco Pizarro en la Catedral de Lima y completar su cuerpo con los huesos del conquistador, se auto entierra en ella y se despide prometiendo: “Ya me levantaré en esta tierra como una columna de piedra y fuego” (Ortega 122).

A pesar de estas diferencias fundamentales, a las que volveremos más adelante, es igualmente importante que las dos novelas hacen un llamado al volcamiento del orden social según se percibía en los ochenta y noventa, un orden en el que lo occidental se impone a lo andino en términos culturales, económicos y políticos. En este sentido, voy a considerar cómo las novelas dialogan con el discurso de la “utopía andina” para imaginar una salida a los conflictos sociales y una alternativa al fallido Estado peruano. Como discurso político-cultural, la utopía andina es plural. Es decir, hay muchas utopías andinas y sus significados se han transformado, adquiriendo diferentes perfiles a través de los siglos y en función de quienes los exponen. Sin embargo, las alusiones al deseo de volver a un orden anterior a la conquista que se imagina más justo y que se suele asociar al tiempo de los Incas, han sido recurrentes en distintas manifestaciones culturales y políticas a lo largo de la historia del Perú. En las novelas que se analizan aquí este deseo, el cual aparece de forma más nítida en *Rosa Cuchillo*, proporciona un subtexto a la construcción de las memorias de la violencia. Además, la realización este deseo aparece mediado necesariamente por un proceso violento. Pero más que como apologías a la violencia, las novelas se deben entender como producto del contexto histórico en el que aparecen, es decir, en los años del conflicto armado interno, cuando el Perú se encontraba en medio de un auténtico cataclismo social que parecía capaz de cambiar el rumbo del país¹¹.

¹¹ A la guerra entre el Estado y Sendero Luminoso (y el MRTA) habría que agregar una de las peores crisis económicas de la historia del Perú, y una epidemia de cólera que enfermó a cientos de miles de peruanos, dejando miles de víctimas mortales. También en los años 1982-1983 y 1997 el Fenómeno del

Tampoco debemos olvidar que la violencia en el Perú de los ochenta y noventa se concentró en zonas andinas quechuahablantes. En los años del conflicto, la cultura andina ingresa en Lima de manera contundente, ocupando espacios marginales, pero ya muy cerca del centro de la cultural oficial. La inmigración de la sierra a Lima, que había registrado un pico en los años cincuenta, para la década del ochenta era ya masiva y se vio impulsada aún más por la guerra entre los grupos subversivos y el Estado. Los desplazamientos culturales y poblacionales fueron acompañados por mejoras importantes en la situación del campesinado en la sierra, un proceso cuyo punto de inflexión es la ley de reforma agraria de Juan Velasco Alvarado de 1969. Desde la cultura letrada, el interés por “el indio” se manifiesta a inicios del siglo XX en el pensamiento José Carlos Mariátegui, e incluso antes en el de Manuel González Prada. Ese interés será luego impulsado por intelectuales indigenistas y figuras como José María Arguedas. En 1980, el historiador Jorge Basadre señalaba lo siguiente al respecto de estas transformaciones a puertas de la ciudad letrada: “el fenómeno más importante de la cultura peruana del siglo XX es el aumento de la toma de conciencia acerca del indio entre escritores, artistas, hombres de ciencia y políticos” (citado en Flores Galindo, xx). Para el mismo Flores Galindo, esta toma de conciencia no hubiera sido posible sin las rebeliones, “reales o imaginarias”, de campesinos y colonos a comienzos y mediados del siglo XX.

El presente y el pasado de la cultura andina cobran relevancia en los ochenta y noventa también dentro de las ciencias sociales y las humanidades. En 1984 José Matos Mar publica su obra más influyente, *Desborde popular y crisis del Estado: El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*; Alberto Flores Galindo gana el premio Casa de las Américas con *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes* en 1986. Manuel Burga publica *Nacimiento de una utopía:*

Niño se manifestó de manera muy intensa, causando lluvias torrenciales, deslizamientos de tierra, inundaciones, aludes, vientos y pérdida de vidas humanas.

muerte y resurrección de los incas en 1988. Desde el terreno de la literatura de la violencia en particular, debemos recordar que la mayoría de los autores que publican las primeras novelas y cuentos sobre el conflicto en la década del ochenta, son escritores andinos o que se identifican como tales, y sus historias están enmarcadas en la geografía de la sierra y sus habitantes (Cox 2004). De hecho, tanto Julio Ortega como Óscar Colchado (autores de las novelas que aquí se analizan) provienen de la sierra de Áncash, al norte de la provincia de Lima. En el terreno teatral, se puede mencionar que Yuyachkani estrenó *Los músicos ambulantes* en 1982, un clásico del teatro peruano que pone en escena el mestizaje entre las principales vertientes culturales del Perú: afroperuana, amazónica, andina y costeña.

En los años posteriores al conflicto armado, específicamente a partir del año 2000, la cultura andina continúa incursionando desde la periferia hacia el centro en el ámbito cultural y político. Ineludiblemente, el mundo andino es un elemento central de la mayoría de las manifestaciones culturales de la violencia. Ejemplo de esto son las numerosas representaciones de la violencia desde la literatura, el cine y el teatro. El quechua, nombrado idioma oficial del Perú durante el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), aparece en escena abiertamente, mostrando su belleza sonora, y rompiendo esquemas tradicionales de representación en la literatura y las artes escénicas. Pienso en el trabajo de Yuyachkani y su uso del quechua en las adaptaciones de las dos novelas que nos ocupan; también en películas como *La boca del lobo* (1988) de Augusto Lombardi, y otras más recientes como *Madeinusa* (2006) o *La teta asustada* (2009), ambas de Claudia Llosa. En este sentido también es importante el trabajo de la CVR, que recorre los lugares más golpeados por la violencia, es decir la región andina sur-central, para recoger testimonios de víctimas y testigos, muchos de los cuales son televisados en quechua. En otras palabras, durante los años del conflicto y los primeros años del

siglo XXI, la cultura andina reafirma una trayectoria desde los márgenes hacia el centro cultural y político¹². En el plano político, las rebeliones, revueltas y levantamientos campesinos desde comienzos del siglo XX (incluyendo los levantamientos liderados por Atusparia y Hugo Blanco), la blanda reforma agraria de Belaúnde en su primer gobierno, hasta su versión más radical durante el gobierno de Velasco Alvarado, terminaron por mermar definitivamente el poder de los gamonales en los Andes, efectivamente poniendo punto final a la estructura semifeudal de poder en el campo andino.

Estas transformaciones y fluidez cultural al interior de la sociedad peruana de la última parte siglo XX contrastan con el absolutismo ideológico de Sendero Luminoso, cuya alta dirigencia fue incapaz de reconocer lo andino como elemento constitutivo del proyecto peruano de nación. La dirigencia senderista controlada con mano de acero por Abimael Guzmán, se empeñaba en interpretar los problemas de la sociedad peruana en términos de lucha de clases, poniendo especial énfasis en la condición de semifeudalidad de la sierra, un análisis que desde los setenta ya no era aplicable (Portocarrero 2012). Además de interpretar equivocadamente el nuevo balance de poder en el campo, Sendero Luminoso tampoco supo o quiso respetar tradiciones andinas. Por el contrario, interrumpió ferias agrícolas y fiestas patronales, y en ocasiones ordenó limitar la siembra para proporcionar alimentos solo a los propios campesinos y sus militantes. Además, imponía a sus propias autoridades en los pueblos, interfiriendo así con los sistemas tradicionales de poder. Cuando además demostró una violencia feroz, Sendero terminó por alienar a los mismos campesinos que intentaba integrar a su lucha revolucionaria.

¹² La Marcha de los Cuatro Suyos (2000) en Lima organizada por el entonces candidato a la presidencia Alejandro Toledo, él mismo proveniente de la sierra, es un momento parecería cristalizar este movimiento. Toledo manipula el imaginario andino y utiliza sus símbolos con fines políticos.

Según el planteamiento de la CVR, la guerra entre el Estado y Sendero Luminoso fue un producto de serios conflictos sociales de larga data en el Perú, que la violencia no hizo más que agudizar. Para Flores Galindo, se vive en los ochenta una situación donde lo occidental y lo andino se enfrentan en el campo cultural. Sin embargo, con respecto al conflicto armado, advierte que sería incorrecto identificar al Estado con lo occidental y a Sendero Luminoso con lo andino. Más bien, precisa Galindo, los dos representan ideas importadas de Occidente—el estado liberal y el comunismo, respectivamente. Lo que buscaba Sendero era conquistar el poder, convertirse en el nuevo Estado, para desde allí implementar su proyecto autoritario de comunismo. Tanto el Estado como Sendero Luminoso chocaron violentamente con el mundo andino, y la enorme mayoría de las víctimas de ese choque fueron campesinos de zonas altoandinas y hablantes del quechua. Partiendo de la visión de Flores Galindo, podemos sugerir que la guerra de los 80 y 90 exacerba las tensiones de la modernidad de matriz colonial en la sociedad peruana. Si Abimael Guzmán, desde su óptica maoísta, se propuso utilizar la violencia como principal medio para agudizar las contradicciones del capitalismo al interior de la sociedad, lo que se manifiesta con nitidez durante la guerra son las peores herencias coloniales: racismo extremo, violencia epistémica o supresión de saberes alternativos desde el estado y las élites culturales, y la indiferencia las clases altas y medias costeñas hacia la violencia que se sufría en la sierra.

La utopía andina, 30 años después

En 2016 se cumplieron 30 años de la publicación de *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, el celebrado libro de Alberto Flores Galindo. Allá en 2011, por el 25 aniversario de su publicación, se llevó a cabo un conversatorio en la Universidad Antonio Ruiz

de Montoya, en Lima, en el que participaron destacados historiadores y antropólogos peruanos, muchos de los cuales colaboraron con el desaparecido autor. Una cuestión recurrente en el conversatorio fue la pregunta de si la idea de “utopía andina” era relevante todavía en el siglo XXI. La pregunta misma implicaría que la relevancia de la idea no se ponía en duda cuando Flores Galindo la propuso en 1986. Pero entonces, ¿cuál es la relevancia de la idea a finales del siglo XX y precisamente ahora que hemos entrado de lleno en el XXI?

La trayectoria de la utopía andina es larga y compleja, manifestándose en diferentes momentos, y a través de diversas formas, medios y agentes. Flores Galindo señala que los conquistadores son los primeros en propagarla a través de sus crónicas y relatos orales, en los que enfatizan la abundancia de alimentos, así como de oro y plata. Por otra parte, las creencias y prácticas andinas como el mito de Inkari y las representaciones de la captura del Inca que Flores Galindo conoció, y que tienen lugar durante las fiestas patronales en diversas regiones del Perú, son la continuación de otra vertiente oral de la utopía. La vertiente escrita, agrega Flores Galindo, está mucho más documentada. En este sentido, considero que novelas como *Adiós, Ayacucho* y *Rosa Cuchillo* forman parte de una vertiente literaria más reciente de la utopía.¹³

Si los conquistadores encontraron en tierras del Inca un orden y una abundancia nunca vistos por ellos en la empobrecida España de la que muchos de ellos provenían, Garcilaso de la Vega, quien a veces firmaba como “Inca” para resaltar la parte indígena de su identidad mestiza, propone una visión utópica del incario mucho más compleja y extensa. Sus *Comentarios Reales*, en los que presenta al imperio incaico no solo como sinónimo de abundancia, sino como portador

¹³ En el campo político hay que mencionar que en el año 2001 el recién electo presidente Alejandro Toledo se hacía llamar el “Pachacutec del siglo XXI.” Inauguró su mandato con una ceremonia de toma de posesión en Macchu Picchu, seguida de una celebración en la cercana ciudad inca de Sacsayhuamán. Después de estos actos, Toledo hizo escasas referencias a su identidad andina durante su mandato, el cual estuvo plagado de escándalos de corrupción que lo persiguen hasta el día de hoy.

de orden y civilización en la región andina, tuvieron amplia circulación e influencia en la intelectualidad europea. Así, en la visión de Garcilaso, Cusco fue para América del Sur lo que Grecia y Roma habían sido para Europa, y por extensión, también el equivalente de lo que Europa pretendía ser en América¹⁴. El elogio de Garcilaso a la civilización incaica constituía una crítica velada a la conquista, y así lo habría entendido, entre otros, José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II.¹⁵ En 1928, año de la publicación de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Louis Baudin publica *El imperio socialista de los incas*, libro en el que se critica al socialismo como régimen opresivo. Sin embargo, los que en el Perú han hablado de un socialismo incaico o primitivo, como Mariátegui, han buscado rescatar los valores socialistas supuestamente inherentes al mundo andino como rasgos positivos a aplicarse en la construcción de un socialismo moderno en la sociedad peruana.

La influencia de la obra y figura de Garcilaso también es fundamental en el pensamiento del intelectual conservador José de la Riva Agüero, contemporáneo de Mariátegui. En su obra más temprana y conservadora, *El carácter de la literatura del Perú independiente* (1905), Riva Agüero ya escribía sobre el Inca Garcilaso con particular respeto y admiración. Sin embargo, esa admiración contribuye a reforzar su engañosamente progresista visión del mundo andino, la cual puede apreciarse, por ejemplo, en *Paisajes peruanos*. En este libro de viajes (producto de un largo recorrido por la sierra sur), Riva Agüero expone su teoría del mestizaje, la que sintetizará luego en su célebre *Elogio del Inca Garcilaso*, pronunciado para conmemorar los 300 años de la muerte del autor de los *Comentarios*. En el *Elogio*, el Inca Garcilaso es definido como el mestizo

¹⁴ Habría que mencionar aquí la diferente visión del incario de Sarmiento de Gamboa, quien en su *Historia de los Incas* retrata a los monarcas del Cusco como gobernantes ilegítimos, crueles, codiciosos y violentos.

¹⁵ Después de derrotada la revolución de Condorcanqui (1780–1782), una entre diversas medidas adoptadas para erradicar la cultura andina, fue la prohibición de los *Comentarios* en el virreinato del Perú, además de la abolición de la figura del curaca y los curacazgos.

perfecto, el balance ideal entre lo español y lo indígena. Sin embargo, como nos recuerda Flores Galindo, el mestizaje de Riva Agüero conduce a una unidad desigual en la que no predomina lo indígena, sino lo “criollo”. Así, a pesar de sus famosas lecciones de historia sobre el Perú precolombino, y de sus bellas y nostálgicas descripciones de las ciudades y ruinas del pasado Inca, para Riva Agüero ese pasado no tiene más consecuencias en el presente que los vestigios arquitectónicos. Los paisajes peruanos que describe el autor están vacíos, deshabitados (Flores Galindo 239). El hombre andino, o mestizo, no está allí. Riva-Agüero desestima a personajes como Atusparia y Rumi Maqui, quienes lideraron importantes rebeliones campesinas y que de una u otra manera buscaron o evocaron un retorno al imperio del Tawantinsuyo¹⁶. No repara en que las rebeliones y levantamientos que giraron en torno a estas figuras mesiánicas a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, se anclaban en la difícil situación de servidumbre de los campesinos en gran parte de los Andes y en ese “horizonte utópico”, como lo ha llamado Galindo, de rebeliones y proyectos (aislados, pero que a veces lograron alcance regional) para expulsar lo europeo y restituir un orden más justo¹⁷. Así, puede considerarse que lo que hace Riva-Agüero es apropiarse de la figura del Inca Garcilaso y el pasado idealizado que este nos presenta para validar una visión conservadora y autoritaria de la identidad de la nación peruana, e introducir una particular visión del mestizaje.

Esta visión de Riva Agüero sobre el mestizaje es retomada por los hispanistas en la década del 30 del siglo pasado, durante los años del indigenismo y el Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo. Los hispanistas favorecen un discurso del mestizaje entendido en sus propios términos, es decir como síntesis conducente a una unidad cultural superior en la que,

¹⁶ Este es el nombre con el que los Incas se referían al territorio que controlaron.

¹⁷ La resistencia al dominio español empieza con los Incas de Vilcabamba, y pasa por la rebelión de Juan Santos Atahualpa y Túpac Amaru II.

para Raúl Porras, como para Riva Agüero, debe primar lo europeo. Porras, así como otros, verán al conquistador Francisco Pizarro como el verdadero fundador del país. Los indigenistas claramente van en sentido contrario, y de su reflexión surge la noción de un país dual. Esa dualidad se trataría, sin embargo, de una falacia apoyada en una noción abstracta de “lo indio”, incapaz de anclarse en una biografía. Por tanto, Flores Galindo agrega: “La idea de la nación como unidad se traslada del pasado a un hipotético futuro: está todavía en formación. Unir las dos vertientes, la española (occidental) y la indígena, será el camino propuesto para construir una identidad colectiva” (340-341). Este discurso de unión o complementariedad armónica de las dos vertientes equivale a la “utopía textual” que Víctor Quiroz propone como clave de su lectura de *Rosa Cuchillo*. Para Quiroz, esta utopía textual se manifiesta tanto en las relaciones semánticas entre el plano de la forma y el plano del contenido, como en la combinación armónica de saberes europeos y saberes indígenas en el discurso de la novela. De esa manera, la novela en sí misma estaría planteando y constituiría, en palabras de Quiroz, “una integración intercultural dialógica que trascienda las jerarquías coloniales construidas por el discurso moderno” (2011, 16).

Se podría considerar también que la novela es, tanto en su forma como en su contenido, el resultado de un proceso de transculturación de la cultura andina¹⁸. Si Ortiz (1940) y Rama (1982) hablan de transculturación, y Canclini de “culturas híbridas” (1989), en el Perú de los años sesenta se planteaba la posibilidad de un país diverso. Flores Galindo lo explica así: “Termina cuestionada la idea de *una* nación en formación: ¿por qué no varias? [...] La cuestión de la identidad no reclama necesariamente una respuesta. La utopía andina fue una de ellas pero

¹⁸ El término “transculturación” es acuñado por el cubano Fernando Ortiz en 1940, y retomado por el uruguayo Ángel Rama en *Transculturación narrativa en América Latina* (1982). Es una respuesta a los debates suscitados por la voz inglesa *acculturation*, y propone que cuando dos culturas entran en contacto como en América y el Caribe, se da una parcial “desculturación” de la cultura precedente para dar paso a una “neoculturación” que conduciría a la originalidad de la cultura resultante.

terminó contagiada de esta pluralidad de tradiciones y culturas” (341, énfasis mío). Se empieza entonces a hablar de identidades, en plural. El proceso de transculturación no conduce a un único resultado, sino varios. No hay *una* cultura híbrida, sino una multiplicidad de ellas.

Sin embargo, a pesar de la evidente multiplicidad de culturas híbridas resultantes que, señala Canclini, “constituyen la modernidad y le dan su perfil específico en América Latina” (15), en la novela prima una visión dualista (indígena vs. foráneo) de las posibilidades identitarias en el Perú que contrasta fuertemente con lo que Quiroz interpreta como *tinkuy*. Este binarismo se confirma hacia el final de la novela con el llamado del protagonista heroico a un enfrentamiento entre “naturales” y “mistis” para provocar un “pachacuti”, es decir, “voltear el mundo al revés” (Colchado 207-208). Considerando este aspecto fundamental de la novela, la memoria del periodo de la violencia aparece en el texto de Colchado mediada por los discursos más tradicionales de la utopía andina (entendida como vuelta al orden anterior a la conquista), y entabla un diálogo con las memorias del conflicto desde el lenguaje del mito.

Reinscripción de la memoria de la guerra en *Rosa Cuchillo*

Si nos enfocamos en la representación de la guerra y la violencia en la novela, encontramos que en paralelo al *tinkuy*¹⁹ que propone Quiroz, noción andina que “supone el encuentro tensional de contrarios, la búsqueda de reciprocidad, intercambio y diálogo con el otro” (78), emergen en *Rosa Cuchillo* dos identidades culturales/étnicas primarias que se contraponen claramente: por un lado los indígenas, que en la novela son llamados “runas” (ser humano o gente, en quechua moderno) o “naturales netos” y representan lo andino; y por otro

¹⁹ La voz *tinkuy* viene del quechua (y el aymara) *tinku*, sustantivo que quiere decir encuentro o confluencia (de ríos, de caminos, de cerros. La “y” es el sufijo infinitivo quechua, con lo que el sustantivo queda verbalizado y adquiere un matiz más abstracto y abarcante, como explica el lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino.

lado los no andinos, llamados ‘mistis’, que representan lo occidental o “criollo”. Aunque lo andino y lo criollo no constituyen categorías únicamente raciales, ni se presentan así en la novela, el término misti hace referencia a “señores” que “en teoría eran blancos, o por lo menos se consideraban como tales. Lo más frecuente es que en términos socioeconómicos se tratara de propietarios o terratenientes, dueños de un fundo, una hacienda o un complejo de propiedades. En otros casos podían ser comerciantes o autoridades políticas”, o una combinación de todo esto (Flores Galindo 240). La relación que el misti entabla con los indios es siempre ambigua, jerárquica, y en ella se combinan racismo y paternalismo.

Resulta reveladora la descripción que hace el coprotagonista de la novela, Liborio, quien ha militado y combatido en las filas de Sendero Luminoso por algún tiempo, de Abimael Guzmán y la dirigencia senderista, a quienes clasifica como “mistis.” Tras conocerlos, Liborio empieza a pensar en desertar y emprender su propia revolución, por y para los “runas”. El lector descubre luego que Liborio es producto de la unión de dos divinidades andinas, Rosa/Callivaca y Pedro Orcco, el dios montaña, y por lo tanto él mismo (Liborio) es un dios.²⁰ Es a través del personaje de Liborio, héroe mítico de la novela, y su visión que contrapone a “naturales” y “mistis”, que el sentido de la novela se hace evidente. Pero esta oposición también aparece en voz del narrador y otros personajes. De hecho, es una preocupación central del texto. A modo de ejemplo, cito un extenso pasaje en que el narrador habla de algunos de los militantes del Partido junto a los que Liborio luchó en una acción militar. Aquí aparece narrativizada la relación entre “naturales” y “mistis” en el contexto de la guerra interna según la percibe Liborio, quien se nos propone como modelo del “runa” o “natural neto”:

²⁰ Esta unión se da mientras Callivaca se encuentra en la tierra encarnada en Rosa, porque ha decidido experimentar la vida como ser humano. Pedro Orcco se le presenta y la seduce.

“Había quienes usaban lentes²¹, relojes o anillos. Y eran blancos, medio rubios algunos. No eran campesinos. Resentidos parecían más bien de los otros de su *casta* que estaban en el gobierno. Y Santos? Y Angicha? También eran mistis, aunque se disfrazaban de campesinos o lo hubieran sido alguna vez. ¿Seguirían creyendo en los dioses montañas? En la Pachamama, en Wiracocha? Más parecía que no. Ni en los dioses cristianos tal vez... ¿hasta qué grado la revolución era para los naturales? ¿O era sólo para tumbar a los blancos capitalistas como decían y luego ellos serían los nuevos gobernantes, sin que en la conducción de ese gobierno nada tengan que ver los runas? Lo deseable sería, piensas, un gobierno donde los naturales netos tengamos el poder de una vez por todas, sin ser sólo apoyo de otros. Ahí sí, caracho, te entusiasmas, volveríamos a hablar sin vergüenza en runa simi, nuestro idioma propio, adoraríamos sin miedo de los curas a los dioses en los que tenemos creencia todavía. Sólo si así era la condición, valía la pena luchar; si no, ¿para qué pues? ¿Para que otros blancos sigan haciéndonos vivir como a ellos les gusta?” (82-83)

Según vemos, emerge en este castellano andino una visión dual de la sociedad peruana, contraponiendo a indígenas y blancos, con lo que la novela parece volver a los debates de la primera mitad del siglo XX. Por ello, es preciso preguntarse si detrás de la hipótesis de que en esta novela se inscribe una “utopía verbal” está también presente un discurso esencializador. Al respecto de discursos de este tipo, Flores Galindo señala lo siguiente:

La idea de un hombre andino inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes expresa [...] la historia imaginada o deseada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado. La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad [...] Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta a la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad (16-17).

Me interesa destacar la idea de imaginación que forma parte de esta definición y ponerla en contacto con el papel de la imaginación en la formación de una identidad nacional, según los planteamientos de Partha Chatterjee. ¿Qué memorias y qué imaginación se encuentran en estos relatos sobre la guerra interna en el Perú? ¿Qué tanto de lo que recordamos es imaginario/imaginado o es informado por nuestra imaginación? ¿Hasta qué punto el mundo

²¹ Gafas.

andino imaginado en *Rosa Cuchillo* termina siendo la proyección de una fantasía o fantasma en el sentido lacaniano del término? ¿Hasta qué punto esta fantasía es un mecanismo de defensa ante un discurso hegemónico que silencia los saberes andinos o los relega al margen?

En *The Nation and Its Fragments*, Chatterjee ha señalado que en Asia y África las manifestaciones del nacionalismo se deben buscar no solo en el campo de lo material, es decir en las luchas por el poder frente al Estado colonial, sino en lo inmaterial, en el campo de la cultura, el arte y la religión. Es allí donde el nacionalismo empieza a manifestarse y es aquí donde la autoridad colonial no puede penetrar y ejercer su control. En el caso del Perú, un ejemplo temprano de esto se da con el Taqui Onqoy, o “enfermedad del baile” en el decenio de 1560, en las inmediaciones de Vilcabamba, Cusco. Se trata de un “movimiento de salvación” en el que hombres y mujeres “reconvertos de manera milagrosa a la cultura andina, decidían reconciliarse con sus dioses, acatar las órdenes de los sacerdotes indígenas y romper con los usos de los blancos... los seguidores del Taqui Onqoy no querían volver al tiempo de los incas, sino que predicaban la resurrección de las huacas, es decir, las divinidades locales” anteriores a los Incas (Flores Galindo 36). Se trata de una vuelta al pasado, pero a un pasado anterior incluso al tiempo de los incas, quienes habían sido considerados una dinastía despótica por muchos. El movimiento no duró demasiado: convencidos de que los dioses los favorecerían, las prédicas de los sacerdotes se hacían públicamente y los líderes fueron fácilmente identificados y arrestados. Lo interesante es que, aunque en apariencia el movimiento pretendía volver a prácticas religiosas ancestrales y rechazar todo lo español, la noción cristiana del cuerpo habitado por el espíritu divino fue una parte integral de “la enfermedad del baile”, solo que en lugar de ver manifestaciones de lo divino en montañas o ríos como en tiempos de prehispánicos, ahora éstas se manifestaban en los cuerpos, haciéndolos temblar o bailar.

Una vez erradicado el Taqui Onqoy, en localidades vecinas surgieron movimientos similares de manera constante hasta 1590 cuando aparece el Moro Onqoy, otro movimiento de resistencia religiosa durante el cual, señala Flores Galindo, “testigos refirieron apariciones del Inca o el encuentro con supuestos enviados suyos” con el propósito de liberar a los indios (37). Estos son ejemplos de cómo la memoria se manifiesta en un presente—en este caso durante las primeras décadas de la colonia—para resistir el poder desde el ámbito religioso y cultural.

En *Rosa Cuchillo* se ensaya una operación similar. En la novela, la memoria del pasado prehispánico se manifiesta en diversos mitos, seres y saberes del imaginario andino que son la sustancia de los extensos pasajes que narran el trayecto del espíritu de Rosa por los tres mundos de la cosmovisión andina mientras va en busca del espíritu de su hijo. Esta búsqueda y recorrido tienen un paralelo en el recorrido que Rosa emprende en vida para buscar los restos de su hijo cuando se le comunica que este ha fallecido. Cuando llega a la quebrada donde piensa que puede encontrar el cuerpo de su hijo, Rosa ve fragmentos de cuerpos, mechones de cabello, ropa, pero ninguna parte identificable. Devastada, emprende el regreso a su pueblo, donde sufre un ataque nervioso y muere rodeada de los vecinos. En una de las últimas escenas de la novela, cuando madre e hijo se encuentran en el Janaq Pacha (que los antropólogos que estudian la cultura andina identifican como el mundo de arriba y morada de los dioses), Liborio le comunica a Rosa que debe volver a la tierra: “Me envía el Padre a ordenar el mundo... es necesario voltear el mundo al revés” (Colchado 207-208). Además de la referencia explícita a la noción de *pachacuti*, el texto deja entender que para realizar este reordenamiento del mundo es necesaria la revolución de los naturales y para los naturales que Liborio planea comandar.

A contracorriente de este final que anuncia una suerte de guerra de castas, Quiroz ensaya una interpretación muy diferente: lo que la novela propondría no es una división entre los

indígenas y los que no lo son, sino más bien lo opuesto, un *tinkuy*, principio de la cosmovisión andina que nos remite a la complementariedad de contrarios. ¿Cómo reconciliar este supuesto *tinkuy* con la promesa de un pachacuti que para realizarse necesita una guerra étnica o de castas? Considero que esta interpretación de Quiroz es difícil de sostener si prestamos atención, como vengo haciendo, al discurso de Liborio, que propone como necesaria una revolución armada, liderada por nativos, para fundar un nuevo Estado “de corte tahuantinsuyano”.

Chatterjee ha señalado que si bien las formas que adoptan los Estados postcoloniales se configuran según los modelos europeos, es al interior del dominio cultural donde las nuevas naciones se configuran en su diferencia frente al poder colonial, y es aquí donde pueden imaginar una modernidad propia. Lejos de ser únicamente consumidor de “lo moderno”, es en este dominio espiritual donde el mundo postcolonial se vuelve “creador” de modernidad. Al respecto, agrega: “it is not as though this so-called spiritual domain is left unchanged. In fact, here nationalism launches its most powerful, creative, and historically significant project: to fashion a “modern” national culture that is nevertheless not Western” (6). Me parece que lo que Quiroz cree visualizar en su lectura de *Rosa Cuchillo* es una propuesta de cultura nacional moderna e híbrida, pero que sin embargo se ancla en una indigeneidad imaginada y cuestionable desde dos frentes: la idealización del mundo andino y el centralismo de lo andino como único referente de lo indígena en el Perú, dejando de lado las experiencias de la indigeneidad amazónica y otras identidades como la afroperuana. En segundo lugar, el estado que imagina Liborio en la novela se funda en un regreso al orden del tiempo de los incas, el cual en la novela es imaginado como un mundo en armonía que debe ser reproducido o adaptado al tiempo presente. El problema aquí reside, como ha notado Juan Carlos Ubilluz sobre ésta y otras novelas sobre el conflicto armado, en que no existe en la narración la capacidad de reconocer la modernidad de la cultura andina

actual (2009). Lo que falta de manera decisiva en el discurso de Liborio es justamente esa modernidad alter-nativa de la que habla Chatterjee, caracterizada por la transculturación o hibridez cultural.

Si por una parte Quiroz afirma que el conflicto armado interno se reescribe en *Rosa Cuchillo* con la finalidad de “problematizar la crisis de la modernidad/colonialidad... y repensar nuestro futuro como nación” (15), debemos preguntarnos cuáles son los modelos de modernidad que emergen de este texto y cómo dialoga esta reinscripción del conflicto con los marcos de memoria de ruptura y despertar. Para Quiroz, la respuesta se debe buscar en la forma del texto mismo, el cual, siguiendo el camino abierto por Arguedas hacia una articulación entre oralidad y escritura, busca “la desestabilización de la variedad lingüística culta”, con el propósito de “liberar o descolonizar el pensamiento andino” (17). En este sentido, la novela misma, al combinar oralidad y escritura, rasgos andinos y estructuras europeas, sería un ejemplo de producto cultural moderno, híbrido y transcultural. La combinación del marco de la expresión y el marco del contenido daría lugar al *tinkuy*. Quiroz reconoce la oposición entre lo andino y lo occidental que he señalado, pero para él, una lectura de la novela en base a tal oposición oscurecería el verdadero sentido del texto porque, según él, “impide entender que la negación de Liborio de lo occidental, a la vez que implica un deseo de auto representación y un cuestionamiento al carácter colonial de la modernidad, constituye un rechazo que complementa con la postura de apropiación de lo occidental” (29). Como he argumentado arriba, considero que este no es un razonamiento coherente, porque en este caso la forma—es decir la estructura híbrida de novela y un lenguaje donde se combinan lo moderno y lo tradicional, lo culto y lo popular—no coincide con el fondo, sino que más bien lo niega. En otras palabras, a pesar de que la estructura y el lenguaje en la novela pueden ser modernos en el sentido de Canclini al

combinar efectivamente oralidad y escritura, variantes cultas y populares del español, elementos de la tradición literaria europea y de la región andina, el llamado a una guerra de castas y la inmovilidad de las nociones de lo andino que se manejan en la novela no pueden ser ignoradas. Específicamente, proponer una “revolución de los naturales” para provocar un *pachacuti* que llevaría a la formación de un estado de tipo incaico contrasta con la supuesta vocación de complementariedad y apropiación de lo occidental-moderno sobre la que se basa la lectura de Quiroz.

Por otro lado, es fundamental advertir nuevamente que una serie de mitos andinos constituyen el trasfondo de la novela y articulan su discurso. Claude Leví-Strauss ha señalado que una de las originalidades del mito frente a otras manifestaciones lingüísticas es que el mito se encuentra en el extremo opuesto al de la poesía en cuanto a las dificultades que presenta su traducción de una lengua a otra. En otras palabras, si la poesía se resiste a ser traducida o necesariamente se pierde o distorsiona su esencia al ser traducida, el valor mítico del mito no sufriría pérdidas ni con una mala traducción. Es más, y es aquí donde el argumento de Levi-Strauss invalida con más fuerza la interpretación de Quiroz, un mito se percibe como mito a pesar de que ignoremos su idioma y cultura de origen, ya que, en palabras de Levi-Strauss: “Its substance does not lie in its style, its original music, or its syntax, but in the *story* which it tells” (838). Por lo tanto, tratándose de una novela escrita en clave de mito, considero que debemos enfocarnos más en la historia y menos en la sintaxis para interpretarla.

En este punto podemos volver a la cuestión de las memorias emblemáticas de “ruptura irresuelta” y “persecución y despertar” y preguntarnos por las formas en que se manifiestan en la novela. En primer lugar, podemos apreciar que estos tropos recorren la obra de principio a fin. Por un lado, la vida de Rosa se ve quebrada y trastornada desde que su hijo decide unirse a

Sendero Luminoso y desaparece. Después de que ella muere tras buscar infructuosamente a su hijo, a quien presume muerto, su búsqueda continúa en el mundo de abajo. La ruptura permanece irresuelta; el duelo es imposible. La persecución también tiene una presencia importante: Rosa debe huir de su pueblo más de una vez cuando se entera que las fuerzas del Estado están por llegar. Al ser madre de un senderista conocido, habría sido una de las primeras en ser interrogadas y torturadas por los militares. También Mariano Ochante, el jefe de los ronderos²² que yace herido de muerte, había abandonado antes el pueblo para escapar, aunque en su caso huía de los senderistas que finalmente le dispararon para vengarse después de que éste los delatara a las autoridades. En el mundo de la novela las rupturas irresueltas y las persecuciones aparecen también en los encuentros de Rosa en su viaje por el ultramundo. Encuentra, por ejemplo, a las almas de los soldados que lloran por haber tenido que acuchillar a los cachorros que les encomendaron cuidar al iniciar su entrenamiento militar. En el mundo de abajo, los cachorros, transformados en perros bravos, persiguen a los soldados.

Si ensayamos una lectura de la novela desde el “horizonte utópico” que propone Flores Galindo, vemos que la “ruptura irresuelta” y el “despertar” adquieren otras dimensiones. En el caso de Liborio, quien al final de la novela promete volver a la tierra para “voltear el mundo al revés”, el despertar se convierte en la promesa de un levantamiento armado de los *runas* y para los *runas*, para provocar un pachacuti. Con este llamado a una guerra de castas, similar a la que los gamonales temían hacia la primera mitad del siglo XX (infundadamente, ya que realmente nunca existió un proyecto de este tipo a nivel nacional) la novela vuelve a la versión más tradicional de la utopía andina.

²² Se conoce como “ronderos” a los integrantes de las rondas campesinas, o comités de autodefensa formados por los pobladores para defenderse de Sendero Luminoso y las fuerzas armadas.

El personaje de Liborio condensa diferentes identidades clave que nos ayudarán a entender hasta qué punto la utopía andina forma parte del entramado de la novela. Al inicio de la novela, Liborio es un joven aparentemente común y corriente, un pequeño comerciante que recorre pueblos andinos para intercambiar mercancías. Solo al ser reclutado por Sendero Luminoso en medio de la presión de sus amigos y de su entorno, se vuelve más consciente de la situación de subalternidad en la que viven él y los suyos. El narrador lleva al lector por el proceso interno de concientización de Liborio y su formación como sujeto subversivo. Sin embargo, Liborio termina subvirtiendo el propio discurso de Sendero Luminoso por dentro cuando critica la violencia innecesaria del Partido, pero sobre todo cuando hace un llamado a una revolución por y para los “naturales.” Su muerte lo convierte en un personaje heroico, un mártir de la revolución de los indígenas. Durante la escena del encuentro con su madre en el Janaq Pacha, el lector suspicaz confirmará lo que seguramente ha sospechado, es decir que Liborio es un personaje semidivino.

Como sujeto subversivo, militante de Sendero Luminoso, Liborio se va configurando en una especie de Camarada Gonzalo (Abimael Guzmán) de los indígenas. Así, a su regreso del congreso del Partido en Nueva Pekín, se convence aún más de que “la revolución tendría que ser propia, de los naturales” (196). Nueva Pekín, lugar ficticio que el narrador ubica en la región amazónica, es también una alusión al viaje que el mismo Abimael Guzmán realizó a la capital de la República Popular China en 1965.

Los vasos comunicantes entre el horizonte utópico andino y el presente revolucionario se amplifican en los discursos de los militantes senderistas. Un ejemplo de ellos es Angicha, la líder de la unidad en la que milita Liborio. En una ocasión, ella establece un paralelo entre Guamán Poma y Marx, ya que los dos hablan de cinco edades:

solo que éstas-las que analizaba Marx: comunismo primitivo, esclavismo, etc., no eran las mismas que enunciaba aquél. Las edades de las que hablaban nuestros padres incas eran otras, en las que cada cierto tiempo, que duraba quinientos o mil años, se producía un pachacuti para borrar todo vestigio de corrupción, de degradación moral, de maldad, dando lugar a una nueva época, de hombres limpios, puros... (196)

Esta integración intercultural de discursos parecería responder bien a lo que Quiroz entiende como *tinkuy*, el concepto que sirve de base a su interpretación de la novela. Sin embargo, en ese mismo pasaje el *tinkuy* parece quebrarse y en lugar de una “integración intercultural dialógica” lo que prevalece es una división binaria del tipo “ellos” o “nosotros” cuando Liborio agrega que: “Si los compañeros del Partido nos dan su apoyo en la lucha por *nuestra* liberación, en buena hora, lo aceptamos, si no, muy a nuestro pesar, tendremos que dejarlos de lado, o sacudirnos de su presencia, así como *ellos* quieren hacer con los tupacamaros, diciendo que no se puede admitir el triunfo de dos revoluciones” (Colchado196, énfasis mío).

En el plano del contenido, otro ejemplo del *tinkuy* según Quiroz se encuentra en las prácticas de los personajes, que funden lo andino y lo occidental. Quiroz menciona, por ejemplo, que para curarse de sus heridas de combate, Liborio acude tanto a los medicamentos recetados por el médico Anselmo como a los remedios de hierbas de la curandera (82). Pero, como en el ejemplo anterior, en el mismo pasaje Liborio piensa en cortar con todo lo que se percibe como foráneo. Transcribo el pasaje en su totalidad:

Meditas también en la guerra, en la revolución. Omar no volvió a hurgar tus planteamientos. Angicha y Santos tampoco habían dicho nada y, peor aún, acababan de demostrarte que no creían en los espíritus de las montañas, ni en los otros dioses seguro, aun siendo lugareños. ¿Qué podrías esperar de los otros (miembros del Partido) entonces? ¿De los nacidos en las ciudades grandes y en la capital como el médico Anselmo, por ejemplo? Estaba visto que para ellos su religión era la política. No tenían más dioses que sus líderes y las masas. La naturaleza sólo era naturaleza para sus mentes. Nunca podrían aceptar que las cochas²³, los cerros, los ríos, tuvieran vida. Que en las piedras mismas se alojaran

²³ Cocha es la palabra quechua para laguna.

espíritus. No, no, eso no lo entenderían. Como tampoco tendrían creencia en la vuelta de ese inca-dios cuya cabeza, según los abuelos, se hallaba enterrada en el Cuzco y que se estaba recomponiendo hacia los pies. Y que una vez completo, iba a voltear el mundo poniéndolo al revés. Entonces la noche se haría día y los que ahora sufren, gozarían; los que hoy gozan, padecerían. Esos tiempos ya se estaban viviendo con el Pachacuti: el gran cambio, la revolución. Sólo que esta revolución era de mistis y no de los naturales. Era urgente hacerla de éstos entonces. Tal vez los dioses permitirían que tú pudieras conducirla, derivándola de este enfrentamiento de mistis pobres contra mistis ricos. Al parecer los dioses estaban tomando parte ya de la guerra. ¿Acaso no fue Pedro Orcco, el dios montaña, quien te ayudó a escapar durante el ataque a la cárcel de Ayacucho? Seguirías pues luchando junto a los compañeros, para seguir adquiriendo experiencia y orientar después la revolución para el lado de los runas, para que al final, en la victoria, fueran los propios naturales *los únicos* dueños del poder (136-137, énfasis mío)

El pasaje revela con abundantes detalles lo que, en el mundo de la novela, divide a “naturales” y mistis”, y en particular a los revolucionarios legítimos (Liborio y los pocos que en la novela piensan como él) y los del Partido. La división es fundamentalmente epistemológica. Los primeros creen en los espíritus que habitan las montañas, lagunas, cerros y grandes piedras. Se trata de una manera diferente de percibir e interactuar con la naturaleza. En segundo lugar está la creencia en dos elementos centrales de la utopía andina, que en este pasaje se fusionan: el mito *inkarri* y la noción del *pachacuti*. Es importante notar la articulación de estos dos conceptos: el *inkarri*—la creencia que el cuerpo del inca se está regenerando de la cabeza a los pies para reinar como inca y rey—se complementa con el concepto de *pachacuti* ya que, una vez reincorporizado, el inca volverá al mundo para ponerlo al revés. Debemos recordar que el mito de *inkarri* contiene la noción cristiana de resurrección del cuerpo. Según Flores Galindo, esta noción es un aspecto del libro del Apocalipsis asimilado de manera temprana por el pensamiento andino (39).

Flores Galindo nos refiere la versión de José Antonio del Busto sobre este mito, el cual se remontaría a la ejecución de Túpac Amaru I, en la plaza de armas del Cuzco en 1572:

[u]n acto público, a diferencia del agarrotamiento de Atahualpa. Los que asistieron pudieron ver cómo el verdugo cercenaba la cabeza y, separada del tronco, la mostraba a todos. Para que no quedara la menor duda, la cabeza quedaría en la picota, mientras el cuerpo sería enterrado en la catedral... La tradición sostiene que la cabeza, lejos de pudrirse, se embellecía cada día y que como los indios le rendían culto, el corregidor la mandó a Lima. Pero el proceso es más complejo. Inkarrí resulta del encuentro entre el acontecimiento—la muerte de Túpac Amaru I—con el discurso cristiano sobre el cuerpo místico de la iglesia y las tradiciones populares. Sólo entonces se produce una amalgama entre la vertiente popular de la utopía andina (que se remonta al Taqui Onqoy) y la vertiente aristocrática originada en Vilcabamba (40).

Lo que quiere resaltar Flores Galindo aquí es que en el mito de *inkarrí*, el proyecto de sacar adelante un estado indígena paralelo al español—programa que culmina justamente con Túpac Amaru I, el último de la dinastía de los incas de Vilcabamba—se combina con tradiciones y prácticas populares de resistencia que se pueden trazar hasta el Taqui Onqoy. Traigo esto a colación como preámbulo a los paralelos que se establecen entre las nociones de pachacuti-inkarrí y el personaje de Liborio.

En primer lugar, para Liborio, la revolución que ha emprendido Sendero Luminoso es una señal de que el pachacuti ya está en marcha, aunque hace falta “encaminarla para que fueran los propios naturales los *únicos* dueños del poder”. La memoria de Liborio aparece enmarcada bajo una noción de ruptura o interrupción de la cultura andina que tiene su paralelo en la guerra entre el Estado y Sendero Luminoso. Como hemos visto, este paralelo entre la ruptura colonial y la ruptura de la guerra interna se aprecia además en las elaboraciones de inkarrí y pachacuti de otros personajes en la novela.

Antes de morir, Liborio recibe el *nom de guerre* de “Túpac” y se convierte en mando militar del partido, la revolución deberá dejar a los naturales en el poder, para que así ya no tengan que ocultarse para adorar a sus dioses o bailar sus danzas. Son de notar aquí las similitudes con el discurso del Taki Onqoy. Pero cuando es capturado con su columna de

combatientes, se escuchan más ecos de la utopía andina, estableciéndose un paralelo entre Liborio y Túpac Amaru-*Inkarri*. Los militares conducen a los senderistas, entre ellos Liborio, a una quebrada donde serán ejecutados, pero en lugar de dispararles, los soldados les lanzan granadas, desmembrándolos. Cuando se disponían a “repasarlos”, es decir rematarlos en caso de que quedara alguno con vida, los soldados notan que entre los fragmentos de cuerpos y el polvo sale volando una paloma blanca. Asustados, algunos soldados se rehúsan a acercarse. Uno de ellos nota que la paloma salió de cerca de una cabeza, la de Túpac. Acto seguido, los soldados proceden a enterrar los restos. Los paralelos son evidentes, no solo con la ejecución de Túpac Amaru I, sino con la de Túpac Amaru II, que involucró el desmembramiento de su cuerpo.

Según la crónica del escribano real en el Cusco:

uno de los citados verdugos le cortó la lengua... y después lo amarraron por cada uno de los brazos y pies con unas cuerdas fuertes, de modo que estas se ataron a las cinchas de cuatro caballos que estaban con sus jinetes mirando las cuatro esquinas de la plaza mayor, y habiendo hecho la seña de que tirasen, dividieron en cuatro partes el cuerpo de dicho traidor (Flores Galindo 139)

Luego, la cabeza y cada uno de los miembros fue destinado a un pueblo distinto, para finalmente quemar el resto: “donde estaba prendida una hoguera en la que lo echaron juntamente con su mujer, hasta que convertidos en cenizas, se esparcieron por el aire” (139). Este final, como veremos, nos remite enseguida a la muerte del protagonista de *Adiós, Ayacucho*.

Debemos preguntarnos si la nostalgia por la pureza de lo andino y los deseos de expulsar lo foráneo corresponden a la cultura andina de hoy. En conexión a esta pregunta está el problema de la representatividad, es decir quién representa a quién, o quién habla por quién, y desde qué posición de poder. Aunque es verdad que desde diferentes poblaciones andinas hay una resistencia cada vez mayor y mejor organizada frente a proyectos extractivistas que por lo general son financiados por capitales extranjeros, no estoy convencido de que exista algo

parecido a los “runas” de los que habla Colchado en el Perú de hoy. Tampoco de que el hombre “auténticamente” andino de hoy no pueda hacer un pago al *apu* (o espíritu de las montañas) y al mismo tiempo usar reloj, radio o teléfono celular, como se sugiere en la novela. He sostenido que la novela de Colchado se debe ubicar en un horizonte mítico, se debe señalar los límites del discurso de la utopía andina. Comentando el trabajo de Flores Galindo, Juan Carlos Ubilluz afirma que “[l]ejos de pretender asimilar la tradición andina a la modernidad occidental o retornar al pasado incaico, la utopía andina busca más bien realizar una síntesis entre los dos” (57). Esta idea parecería afín al concepto de la complementariedad o encuentro de contrarios o *tinkuy*, que es la base de la lectura de Quiroz.

Sin embargo, Ubilluz sugiere que más que una síntesis entendida como combinación feliz entre tradición andina y modernidad europea, la utopía andina implicaría una “síntesis disyuntiva.”²⁴ Aquí Ubilluz se refiere al concepto propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *El Anti Edipo* (1972). En palabras de Ubilluz, “a diferencia de la síntesis que reconcilia dos términos opuestos,” la disyuntiva “es la afirmación de la brecha entre los dos,” es decir, “la afirmación de la diferencia” (57). Esta es una simplificación de lo que puede ser la síntesis disyuntiva para Deleuze, quien en ningún momento habla de términos opuestos. Se debe recordar que Deleuze ya había hablado de tres tipos de síntesis (conectiva, conjuntiva y disyuntiva) en *La lógica del sentido* (1969) y que reelabora en *El Anti Edipo*. En *La lógica del sentido*, Deleuze explica estos conceptos en base a un análisis de las “palabras esotéricas” en los textos de Lewis Carroll. En ellos, distingue tres tipos de estas palabras:

las contractantes, que operan una síntesis de sucesión sobre una sola serie y actúan sobre los elementos silábicos de una proposición o de un conjunto de proposiciones, para extraer su sentido compuesto (“conexión”); las circulantes,

²⁴ Aquí Ubilluz rescata el término “disyunción” que el mismo Galindo utiliza cuando habla del discurso subalterno y cómo este se transforma al entrar en contacto con el discurso hegemónico, el cual se ve también transformado.

que operan una síntesis de coexistencia y de coordinación entre dos series heterogéneas, y que actúan directamente de una vez sobre el sentido respectivo de estas series (“conjunción”); y las disyuntivas o palabras-valija, que operan una ramificación infinita de las series coexistentes, y actúan a la vez sobre las palabras y los sentidos, los elementos silábicos y semiológicos (“disyunción”). (45-46)

Para ilustrar esta última función, Deleuze recurre a un pasaje de Carroll en la introducción de *La caza del Snark*. “Se me pregunta: ¿Bajo qué rey, di, piojoso? ¡Habla o muere! No sé si el rey era William o Richard. Entonces, contesto rilchiam” (45). La clave para entender la función de la “palabra-valija” está en poder extraer la disyunción que podía yacer oculta. Ilustra este punto a continuación con otro ejemplo de Carroll, la palabra “frumioso” (de furioso y fumante): “la disyunción necesaria no está entre fumante y furioso, porque puede perfectamente tratarse de los dos a la vez, sino entre fumante-furioso por una parte, y furioso-fumante por otra. En este sentido, la función de la palabra-valija consiste siempre en ramificar la serie en la que se inserta” (45). Es decir, la función disyuntiva se diferencia de la conectiva ya que esta última, a través de una contracción, “pretende extraer el sentido global de la proposición entera para nombrarlo con una sola sílaba,” formando “una síntesis de sucesión que remite a una sola serie;” así se llega por ejemplo a “y'reince” en lugar de Your royal Highness (43). Se diferencia a su vez de la síntesis conjuntiva, o de coexistencia, “que se propone asegurar la conjunción de dos series de proposiciones heterogéneas, o de dimensiones de proposiciones,” y así tenemos por ejemplo la palabra “Snark,” de “snake” y “shark,” la cual “circula a través de las dos series de la oralidad, alimenticia y semiológica, o las dos dimensiones de la proposición, designadora y expresiva” (44).

Por otra parte, las síntesis aparecen en *El Anti Edipo* en términos de acoplamientos entre “máquinas” y “cuerpos sin órganos” en el contexto de diferentes modelos de producción, en particular la “producción de producción” y la “producción de registro.” Mientras la “ley” del

primer modelo era la síntesis conectiva o acoplamiento de “máquinas deseantes,” en el segundo modelo:

“las *conexiones* productivas pasan de las máquinas a los cuerpos sin órganos. [...] Las máquinas se enganchan al cuerpo sin órganos como puntos de disyunción entre los que se teje toda una red de nuevas síntesis que cuadriculan la superficie. El ‘ya... ya’ esquizofrénico releva al ‘y además’ . . . el «ya» designa el sistema de permutaciones posibles entre diferencias que siempre vienen a ser lo mismo al desplazarse, al deslizarse. (*El Anti Edipo* 20-21)

Es en este sentido que la síntesis disyuntiva puede ser entendida como una afirmación de la diferencia. Así, si por un lado tenemos “tradición andina” y “la modernidad criolla” (o europea) por otro, la síntesis disyuntiva podría ser la “modernidad andina,” diferente e irreducible a los términos anteriores de la serie. Y para Ubilluz “la buena nueva”, como la llama, es que esa síntesis ya ha se producido. La hipótesis de su ensayo es justamente que autores de novelas como *Rosa Cuchillo* son incapaces de ver la modernidad andina, y por tanto representarla en sus novelas. La razón de esta aparente ceguera es lo que Ubilluz llama “el fantasma de la nación cercada”, la creencia inconsciente, y a la vez familiar, de que el hombre andino vive una realidad ajena a la modernidad. Esta fantasía ideológica, precisa Ubilluz, se basa en el paradigma indigenista que sostiene que el mundo andino es radicalmente Otro, y es constitutiva de la realidad social peruana. En *Rosa Cuchillo*, el deseo de Liborio no conduce a ningún tipo de síntesis (ni conectiva, ni conjuntiva, ni disyuntiva) sino más bien a la disyunción pura o separación radical del mundo andino y la modernidad occidental. Esta disyunción se basa en la afirmación de la diferencia andina, pero en el caso de *Rosa Cuchillo* es una afirmación que la aliena, alejándola de cualquier posibilidad de contacto con otro término, y por lo tanto de cualquier posibilidad de síntesis.

Regresando a la cuestión de la novela en tanto vehículo de memoria, debemos preguntarnos hasta qué punto los lectores pueden compartir los presupuestos indigenistas o

andinistas (en el sentido de *orientalistas*) de la novela, presupuestos que en última instancia son formulados por intelectuales letrados, y cómo esos presupuestos dotan de un tinte particular a las memorias de “ruptura irresuelta” y “persecución y despertar.” Al respecto, José Carlos Agüero ha hablado de la crisis de representatividad en el contexto de la memoria postconflicto, ya que si bien las representaciones artísticas de la violencia han captado la atención de la academia, las víctimas mismas han recibido mucha menos atención tanto de intelectuales y artistas, como del Estado. En este sentido, el trabajo de Yuyachkani con esta novela en particular²⁵ y con *Adiós, Ayacucho*, ha logrado ponerse en contacto directo con las víctimas del conflicto de diferentes maneras: dándoles un reconocimiento simbólico, apoyando su participación en la CVR, acompañando sus luchas por la justicia y contra el olvido, aumentando su visibilidad en un campo cultural prestigioso como el teatro, al que difícilmente tendrían acceso. Además, Yuyachkani hace todo esto con una propuesta formal donde las síntesis entre la tradición andina y diversas otras tradiciones teatrales y performativas (europea, japonesa, china) son centrales.

Ruptura y despertar en *Adiós, Ayacucho*

Adiós, Ayacucho, novela corta de Julio Ortega, se publicó en 1986, en medio del conflicto y al inicio de una gran oleada de cuentos, novelas, obras de teatro y todo tipo de manifestaciones artísticas sobre la violencia en el Perú²⁶. *Adiós, Ayacucho* se destaca como una de las primeras en denunciar de forma directa la responsabilidad del Estado en el conflicto, no solo como

²⁵ Aquí no se analiza en profundidad la performance Rosa Cuchillo a cargo de Ana Correa de Yuyachkani. Se debe mencionar, sin embargo, que Correa deja totalmente fuera de su performance el aspecto de lucha de castas y esencialización de lo andino que aparece en la novela, apostando más bien por un lenguaje corporal, visual y escénico que combina lo andino con diferentes tradiciones.

²⁶ En el campo literario, esta oleada no ha cesado y, aunque la literatura peruana actual se mueve en diferentes direcciones, en años recientes se han publicado numerosos poemarios, obras narrativas y textos teatrales sobre este tema. *Bioy* y *La sangre de la aurora* son dos novelas recientes sobre el tema. *La cautiva* es un ejemplo desde el campo teatral.

perpetrador de violaciones a los derechos humanos, sino como causante de las condiciones sociales que llevaron al estallido del conflicto, anticipándose a algunas de las conclusiones a las que llegaría la CVR más de 15 años después.

Yuyachkani llevó a escena el texto de Ortega en 1990, cuando la guerra interna todavía se desarrollaba sin mostrar una dirección clara. Al aproximarnos a esta novela como vehículo de memoria no podemos dejar de lado su representación teatral, la cual ha tenido una presencia importante en el contexto de las luchas por la memoria en el Perú. Aunque la obra se estrenó en 1990, su relevancia creció a raíz de la colaboración entre Yuyachkani y la CVR, y ha sido una presencia constante en la escena teatral, convirtiéndose en obra teatral más largamente representada en el Perú.

Frente a la lectura de la guerra interna en *Rosa Cuchillo*, donde como hemos visto se sacraliza e idealiza nociones tradicionales de la cultura andina con solemnidad y una casi total falta de humor, *Adiós, Ayacucho* hace una lectura de la guerra y la sociedad peruana que incorpora la risa y la ironía. La novela de Ortega también se nutre del discurso de la utopía andina, pero lo carnavaliza. Además, como ha manifestado acertadamente Quiroz al respecto, la novela “subraya el rol de la herencia colonial como uno de los factores actuantes” en el conflicto armado interno y “también su papel como visión que organiza la lógica de los discursos autorizados para narrar la violencia” (2014, 43). Es decir, la novela pone en evidencia la herencia colonial no solo como causa y factor que moldea la violencia, sino como visión que predetermina los discursos que la explican.

De manera similar a lo que ocurre en *Rosa Cuchillo*, la trama de *Adiós, Ayacucho* gira en torno a los tropos de ruptura y despertar. De hecho, la historia arranca con la muerte del protagonista, cuyo cuerpo es literalmente despedazado. En el grueso de la novela, el protagonista

narra su recorrido y su lucha en búsqueda de la justicia y de sus propios restos, que piensa han sido robados por agentes del Estado. En numerosos apartes el narrador relata la historia de la colonialidad del Perú. La escena final de la novela, como hemos ya señalado, nos remite directamente al mito de inkarri y una promesa de retorno del protagonista, quien anuncia su eventual regreso convertido en una columna de “fuego y humo”.

Considero importante volver a uno de los acontecimientos que mencioné al inicio de este capítulo, ya que suele ser olvidado por la crítica, para contextualizar el texto de Ortega y la posterior performance de Yuyachkani. Además, volver a este acontecimiento nos permite ver la manera en que el archivo ingresa en una novela que por lo demás se puede considerar afín a lo real maravilloso.

El evento en cuestión es el secuestro, tortura y ejecución extrajudicial del dirigente campesino Jesús Oropeza Chonta, ocurrida en 1984. El texto de Ortega se debe leer intertextualmente a la luz de este hecho ya que, como el mismo autor ha manifestado, el protagonista-narrador de *Adiós, Ayacucho* y su historia están inspirados directamente en el asesinato de este dirigente campesino a manos de las fuerzas del Estado (Ortega, online). El *Informe final* de la CVR ofrece un reporte pormenorizado de la desaparición de Oropeza como “caso ilustrativo” no sólo de los abusos de las fuerzas del orden, sino también de la manera en que algunos individuos utilizaron a su favor el estado de emergencia y de violencia generalizada para acusar de terroristas a sus enemigos o rivales con el fin de eliminarlos. Por otro lado, la biografía de Jesús Oropeza contrasta con los discursos que niegan o silencian la modernidad del hombre andino, como los que hemos visto en *Rosa Cuchillo*. Es también un ejemplo de la continua actividad política del campesinado andino, actividad que viene de mucho antes del

conflicto armado con Sendero Luminoso, como da cuenta Ponciano del Pino (2017) y la posterior lucha de las víctimas por reparaciones y justicia.

Jesús Oropeza nació en la comunidad campesina de Utecc, en el departamento de Ayacucho. Realizó estudios universitarios de economía, fue elegido presidente de su comunidad y militaba en el Partido Socialista Revolucionario (que es importante no confundir con el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso). Antes de ser asesinado, Jesús Oropeza ejercía el cargo de Secretario de Comunidades Campesinas de la Confederación Nacional Agraria (CNA), una de las más importantes organizaciones agrarias del país. Sus rivales políticos, los cuales pertenecían al grupo familiar que más tierras poseía en su comunidad, presentaron una serie de denuncias contra él, una de las cuales lo acusaba infundadamente de terrorista. Mientras se encontraba en la plaza de un pueblo cercana a su comunidad, después de participar en una asamblea de delegados de comunidades campesinas, Oropeza fue intervenido por dos agentes de la policía, quienes le indicaron que se apersonara al local policial pues el sargento Julio César Alvar Frías deseaba entrevistarle. El cadáver de Oropeza fue encontrado en un camino rural dos semanas después de su ingreso en la comisaría. Al respecto, la CVR relata: “El infatigable dirigente campesino Jesús Manuel Oropeza Chonta fue enterrado en su natal Utecc el 13 de agosto de 1984, en olor de multitud, acompañado de música andina y cantos fúnebres quechuas, con la presencia de importantes líderes populares y políticos del país (CVR, 135)²⁷.

Según archivos oficiales, el cuerpo de Jesús Oropeza Chonta fue encontrado en un estado lamentable. En palabras del propio Ortega, quien lo vio en una foto de prensa, se trataba de “un cadáver quemado que un grupo de campesinos rodeaba. Ese cuerpo había sido reducido a su

²⁷ El informe completo de la CVR, incluyendo extractos de los informes del levantamiento del cadáver y el acta de necropsia, se puede encontrar en <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20VII/Casos%20Ilustrativos-UIE/2.13%20JESUS%20OROPEZA.pdf>

mínima forma humana” (*Entrevista a Julio Ortega*). Por su parte, el expediente del hospital donde el cuerpo fue llevado, lo describe así:

En el cráneo múltiples fracturas [...], notándose claramente signos de carbonización [...] la piel y tejidos blandos del rostro presentan signos de carbonización [...] se aprecia la ausencia del miembro superior derecho, observándose solamente la cabeza y un tercio superior del húmero, miembro superior izquierdo con signos de carbonización sobre todo en la mano y los dedos [...] en la región del tórax se encuentra ausencia de piel y tejidos blandos, estando expuestos los arcos costales [...] Región Abdominal, se observa ausencia de pared abdominal así como el contenido de esa cavidad [...] miembros inferiores, se aprecia ausencia de la piel y tejidos blandos en ambos miembros [...] visualizándose marcados signos de carbonización [...] (CVR 134)

Este terrible parte encuentra su correlato en *Adiós, Ayacucho* cuando Cánepa narra el momento de su propia muerte. Se puede leer esa narración como ejemplo del “testimonio imposible,” es decir desde la muerte, al que hacen referencia Agamben y Levi, a los que volveremos enseguida. De manera inesperada, en el pasaje se mezclan el horror y el humor, lo grave y lo leve—un efecto amplificado muchas veces en la representación teatral:

Me tiraron del jeep en marcha. Rodé gritando, buscando una piedra, una zanja donde ocultarme. Pero me arrojaron una granada que explotó muy cerca y pude ver, como si fuera de otro, que mi brazo derecho se desprendía de mí, haciéndome adiós por los aires; y caí, sabiendo que moría. Otra granada de fósforo explotó a mis espaldas, vaciando mi cabeza y abriéndome el estómago como si fuese de trapo. Mientras daba vueltas en el aire, he visto a los guardias que bajaban la ladera aullando como lobos... Alguien me levantó del pie, y descubrí entonces que me faltaba la pierna izquierda. Me arrastraron hasta el fondo de la ladera... Pero me arrastraban tan mal que en el camino se me iban quedando algunos huesos más. Me dije que tendría que llevar la cuenta precisa de mis partes perdidas para recobrarlas luego y darme sepultura. (68)

En la historia de *Adiós, Ayacucho*, Alfonso Cánepa se levanta del monte donde fue arrojado y desmembrado por una granada—muerte similar a la del protagonista de *Rosa Cuchillo*—y viaja desde Ayacucho hasta Lima en busca de sus huesos. Quiere además entregarle una carta al presidente de la república. En ella le exige justicia y responsabiliza al Estado de la situación de violencia que atraviesa el país. Sin embargo, la carta nunca llega a su destinatario,

estableciéndose así un paralelo con Guamán Poma de Ayala que una vez más nos sitúa en un mundo andino en resistencia.

Como bien ha notado Miguel Rubio, el desplazamiento de un habitante de los Andes hacia Lima nos remite al tema de la migración, pero aquí se trata de un tipo específico de migración: no la de los migrantes que llegan a Lima por razones económicas o para escapar directamente de la violencia, sino “esa otra migración consistente en el continuo peregrinaje de los familiares de los campesinos desaparecidos que venían a Lima a pedir justicia” (89). Este trayecto de las víctimas y sus familiares en busca de justicia nos aproxima al discurso de la memoria como despertar, según la hemos definido. Como en Chile y Argentina, son sobre todo los propios familiares de las víctimas los que se organizan para plantear sus demandas de justicia al Estado. En el caso peruano, las víctimas emprenden largos recorridos desde la sierra sur y otros puntos del país, hasta Lima.

Sin embargo, en *Adiós, Ayacucho* el que presenta sus demandas al Estado no es el familiar de una víctima desaparecida sino el mismo desaparecido, a quien se quiso borrar. Cánepa narra en primera persona la historia de su peregrinación y auto entierro final en Lima y, como ya señalamos, ofrece además un pormenorizado relato de su brutal ejecución. Al hacerlo, el lector toma la posición de testigo de un crimen raramente presenciado. El efecto testimonial de la narración es incluso más intenso en el espectador de la performance de Yuyachkani.

En *Lo que queda de Auschwitz*, Giorgio Agamben formula una problematización del concepto de testigo. Basándose en los escritos de Levi y en conversaciones personales con el autor, y en diálogo con las ideas de Elie Wiesel, Agamben sugiere que el verdadero testigo es imposible en el contexto de la *Shoah* y que cualquier testimonio sobre lo que ocurrió en Auschwitz contiene una laguna insalvable. Según advierte Levi, “[l]os testigos son por

definición sobrevivientes y por tanto todos, hasta cierto grado, disfrutaron un privilegio... Nadie ha hablado del destino del prisionero común, ya que no era materialmente posible que él sobreviviera...” (Levi, citado en Agamben, 33). Por su parte, Wiesel sostiene algo muy similar: “[a]quellos que no vivieron la experiencia nunca sabrán; aquellos que sí la vivieron nunca la podrán narrar; no de forma real, no de forma completa... El pasado pertenece a los muertos” (Wiesel, citado en Agamben, 33).

Ante esta paradójica imposibilidad del testigo verdadero, *Adiós, Ayacucho* genera un espacio literario y luego teatral (y por tanto una comunidad política) en los que el testimonio imposible se vuelve posible. Ileana Diéguez ha comentado en este sentido que en el contexto latinoamericano, “los actores-performers son hoy algunos de los posibles testimoniante de las desapariciones forzadas y de las anulaciones de las garantías ciudadanas tan comunes en este continente” (Diéguez, online). Creo que en el caso de *Adiós, Ayacucho*, esta potencialidad es realizada cuando el actor-performer no solo es testimoniante de las desapariciones forzadas, sino que desempeña una labor de acompañamiento junto a las asociaciones de víctimas y de activistas de derechos humanos, y crea un espacio de diálogo extra-teatral en el que otros ciudadanos pueden ofrecer su propio testimonio, como ocurrió en el contexto de la CVR.

En sus reflexiones sobre su experiencia con sobrevivientes de la Shoah, Dori Laub diferencia tres niveles del testigo (75). El primero es el *witness to oneself* o testigo ante uno mismo, desde la propia experiencia. Como acabamos de señalar, este es un testimonio imposible en contextos de violaciones masivas a los derechos humanos. Este *witness to oneself* también es el testigo imposible en el contexto de las desapariciones forzadas durante las dictaduras y conflictos armados internos latinoamericanos. El segundo nivel es el del testigo del testimonio de otros. El mismo Laub entra en ese segundo nivel con su participación como entrevistador de los

que testimonian para el archivo, como receptor inmediato del testimonio. El tercer nivel se da cuando el proceso de dar testimonio es a su vez presenciado por otros. A partir de su propia experiencia, Laub observa:

el narrador, y yo mismo como oyente, alterna acercándose y después alejándose de la experiencia... El horror de la experiencia histórica se mantiene en el testimonio solo como una memoria escurridiza que se siente como si ya no se pareciera a ninguna realidad. De hecho, el horror es apremiante (*compelling*) no solo en su realidad, sino más aún en su flagrante distorsión y subversión de la realidad. Darse cuenta de sus dimensiones se vuelve un proceso que necesita una retirada. El narrador y yo debemos detenernos y reflexionar sobre estas memorias conforme se van hablando, para poder reafirmar la veracidad del pasado y construir de nuevo su vínculo y su asimilación a la vida presente. (76)

Los lectores de *Adiós, Ayacucho* se encuentran en la segunda posición que Laub describe arriba, ya que son receptores individuales de un testimonio, aunque sea desde la ficción. Pero en los actos escénicos de Yuyachkani, al tratarse de una experiencia colectiva, los espectadores también son testigos del testimonio que otros miembros de la audiencia reciben (la tercera posición en el esquema de Laub). Se forma en la acción escénica una comunidad de testigos, en la que cada uno debe reflexionar sobre lo que va oyendo. De esta manera se construye un vínculo o un puente para asimilar el horror del pasado a la vida presente, tanto a nivel individual, como a nivel de comunidad. Por su parte, mientras Casafranca (el performer) encarna a Oropeza-Cánepa, se encontraría en la posición de *witness to oneself*.

Me interesa considerar estas ideas acerca del testimonio desde la literatura y el teatro a fin de ponerlas en relación con una de las cuestiones referidas en el capítulo precedente sobre las memorias y su transmisión: hasta qué punto una experiencia no vivida en carne propia puede ser objeto de memoria, y qué rol desempeñan la literatura y el teatro en esa transmisión de testimonios y memorias vicarias. Si bien para Jelin las memorias no se transmiten directamente, sí se puede transmitir “datos, información, sentimientos, que se apropian y después se

transforman en memoria” (Jelin, énfasis mío). Si hablamos de memoria cultural en el sentido que le da Aleida Assmann, es decir, como memoria colectiva que ya no depende de las memorias individuales ni sociales, dispositivos culturales como novelas y obras teatrales se vuelven soportes materiales de memoria. Con el paso del tiempo, un número cada vez mayor de consumidores de estos objetos culturales serán personas que no vivieron o no tuvieron uso de razón durante la época del conflicto. Ya hoy mismo, cuarenta años después del inicio de la guerra interna, lo más probable es que la mayoría de los lectores de las novelas y los espectadores de las performances que nos ocupan sean sujetos que no vivieron de primera mano el conflicto.

Es este sentido, me interesa replantear la pregunta de cómo la novela y la performance, dialogan con los tropos de ruptura y despertar, qué funciones desempeñaron y pueden desempeñar en la sociedad del postconflicto. Considero, siguiendo a Jelin, que para los que no vivieron en carne propia el conflicto, la novela y su adaptación teatral transmiten información y sentimientos, y abren la posibilidad de crear una memoria cultural desde los marcos de ruptura y despertar. Por otro lado, para las víctimas y familiares de las víctimas, estos dispositivos culturales, en particular los actos escénicos de Yuyachkani, pueden aportar un reconocimiento público y reparación simbólica. Por otro lado, proporcionan un soporte cultural para la legitimación de sus propias memorias y reclamos.

En el caso de la adaptación teatral de *Adiós, Ayacucho*, estas funciones se pueden explicar mejor en el contexto de los testimonios recogidos por la CVR y de la relación de colaboración que la Comisión estableció con Yuyachkani. Uno de los objetivos de los actos escénicos de Yuyachkani en este contexto era generar un clima de confianza entre la población antes de que la CVR recogiera los testimonio de los afectados.

El trabajo de Yuyachkani con la CVR, llevado a cabo entre 2001 y 2002, ha sido estudiado por diversos investigadores (A'ness, Diéguez, Taylor). El director del grupo, Miguel Rubio, comenta que incluso antes de formada la CVR el grupo ya tenía la intención de visitar colectivamente los lugares más afectados por la violencia, objetivo que lograron realizar a iniciativa de los Servicios Educativos Rurales. En este marco, el colectivo presentó *Adiós Ayacucho* y *Antígona* como parte de una campaña informativa llamada '*Para que no se repita*' (Rubio 55). Después de este proyecto, Yuyachkani continuó con su labor de informar y sensibilizar a la población sobre el trabajo de la Comisión visitando algunos de los pueblos donde ésta iría a recoger testimonios. Los actos escénicos se llevaron a cabo meses antes de la llegada de los representantes de la CVR, y luego en los días y horas previos a la celebración de las Audiencias Públicas. En esta etapa se incluyó el acto unipersonal *Rosa Cuchillo* y las instalaciones o "intervenciones para espacios abiertos" creadas por Fidel Melquíades (Rubio, 56). Francine A'ness resume de la siguiente manera esta etapa del trabajo de Yuyachkani:

The collective had adapted selections from their war-related repertoire, developed a series of workshops, and prepared a number of site-specific interventions and street-art installations. On the one hand, it was hoped that the group's presence would raise awareness of the Commission's purpose and facilitate public access to its community hearings. On the other, it was thought that the semiotically rich and evocative power of the theater, when combined with the ritual nature of the event, might help mark the postwar transition, dignify the victims, honor the dead and the disappeared, and thus prompt people to come forward and speak publicly to the Commission without fear. (397)

Hacia el final de la labor de la CVR, se recogió una cantidad muy grande de testimonios y se podría pensar que el trabajo de Yuyachkani ayudó en este sentido. En el documental *Alma viva: para que florezca la memoria* (2002), Augusto Casafranca, el actor de *Adiós, Ayacucho* comenta que mucha gente se les acercaba en la coyuntura de las audiencias públicas como si ellos, los integrantes de Yuyachkani, fueran representantes de la CVR:

...se nos acercaban con mucha gratitud por lo que estábamos haciendo en la calle y entonces nos empezaban a dar sus propios testimonios de vida... allí faltaba más de un ojo que registre esas experiencias y que permita establecer un puente para que esas personas puedan llegar a los espacios de la CVR para poder justamente decir su verdad. (Ayala)

Entonces, aunque estos trabajos se realizaron “como tentativas de reparación simbólica, buscando desde el arte contribuir al proceso de curación y justicia social” (Diéguez 22), también funcionaron como espacios de encuentro donde las personas sacaron a la luz pública sus memorias individuales y exigieron al Estado justicia y reparaciones. El hecho de que las performances y las instalaciones se realizaran en espacios abiertos, reuniendo a la comunidad, y como parte del trabajo de una institución del Estado, como lo fue la CVR, da a todo el proceso un filtro de legitimidad y verdad. Considero además que la labor de Yuyachkani puede considerarse clave en la configuración de memorias emblemáticas para un sector de la población. Stern explica el mecanismo de la memoria emblemática de la siguiente manera: “Emblematic memory functions like a moderately interactive show taking place under a big open-air tent. The performance spectacle goes on incorporating and imparting meaning to the varied specific remembrances people bring into the tent, articulating them into a wider meaning” (2004 106). Como se puede apreciar, la colaboración de Yuyachkani con la CVR en Ayacucho se acercó de manera bastante literal a esta definición.

En este sentido, es importante mencionar dos argumentos más con respecto a la formación de memorias emblemáticas:

First, memory is emblematic because it purports to capture an essential truth about the collective experience of society [...] It tells not only what happened to a person or to one's family or friends or comrades, but suggests that this experience reveals something fundamental about a broader social circle [...] Second, a framework of remembrance is also emblematic because many people have come to share the idea that it represents truth [...] They also gain validation from events, relationships, and discourses in a public or semipublic domain. (Stern, 2004, 113)

Sin duda, el trabajo de la CVR fue crucial para la formación de una narrativa oficial sobre el conflicto armado en el Perú, a pesar de que su trabajo fuera duramente criticado tanto desde la derecha como desde la izquierda. Lo que quiero subrayar aquí es que las performances e instalaciones públicas de Yuyachkani, y el evento de cierre de la CVR, en el que se entrega simbólicamente a la ciudadanía el *Informe final* bajo un inmenso retablo levantado en la plaza de armas de Ayacucho (una instalación propuesta y realizada también por Yuyachkani), se insertan en el proceso de formación y consolidación de memorias emblemáticas en el Perú facilitando la participación de los sectores de la población más afectados por la violencia que, apenas caído el régimen de Fujimori, temían denunciar al Estado.

La relación de Yuyachkani y la CVR se remonta a los inicios mismos de la Comisión, cuando en el año 2001 Augusto Casafranca representa un fragmento de *Adiós, Ayacucho* como parte del acto público durante el cual se anuncia la creación oficial de la CVR. Es la parte de la obra en que Alfonso Cánepa, que ha llegado hasta el centro de Lima lee en voz alta su carta de reclamos al presidente de la república. En su carta, Cánepa exige justicia y reclama la restitución de sus huesos, los cuales le han sido arrebatados después de haber sido torturado y asesinado por las fuerzas del Estado. Además, le recuerda al presidente que “la violencia se origina en el sistema y en el Estado que usted representa” (Rubio 43). Estas afirmaciones constituyen no solo una referencia a la persistente colonialidad en el Perú, sino un llamado urgente para que el Estado asuma sus responsabilidades por las masivas violaciones a los DDHH que sus fuerzas cometieron durante el conflicto.

Es así como el 4 de junio de 2001, Augusto Casafranca, representando a Alfonso Cánepa con todo y vestuario, llegaba y leía su carta (la carta de la novela y de la performance) frente al Palacio de Gobierno en Lima, rodeado de una pequeña multitud. Lo hacía esta vez fuera de la

ficción, momentos antes de que el presidente de transición firmara el decreto para la creación de la CVR. Casafranca estaba ocupando un espacio liminal, en la frontera entre su rol de actor y su rol de ciudadano que participa en la política nacional. La pequeña multitud allí reunida ocupaba igualmente una zona intersticial entre arte y política, ficción y realidad.

A pesar del aura oficial e institucional que se puede asociar al trabajo de la CVR, las acciones escénicas e intervenciones de Yuyachkani contribuyeron a crear comunidades de memoria y expandir el archivo con las memorias de grupos con un acceso limitado a la palabra escrita, y para los que el Estado había sido tradicionalmente una entidad lejana (Milton, 4, 2007). Por otro lado, las obras de Yuyachkani que hemos comentado aquí (y lo mismo se puede decir de *Antígona*, adaptación de la obra de Sófocles con guion escrito por el poeta José Watanabe), lo tienden un puente entre la literatura, un arte letrado por excelencia, y la cultura popular andina, en la que priman el relato oral, la música y la danza.

Consideraciones finales

En este capítulo hemos explorado cómo diferentes memorias de la violencia en el Perú se manifiestan y circulan a través de la literatura y el teatro. En particular hemos considerado la manera en que novelas y acciones escénicas dialogan con ciertos marcos emblemáticos de memoria. El tropo de la ruptura, entendida como interrupción radical de un modo de vida o de la vida biológica individual, y el tropo del despertar, entendido como paso de la ruptura a una lucha por la justicia, la memoria y reconstitución de lazos anteriores a la violencia, organizan los textos que se han estudiado en el presente capítulo. La ruptura en las vidas de los protagonistas tiene también una dimensión colectiva en las novelas, con la apocalíptica Lima a la que llega Alfonso Cánepa, y el pueblo abandonado de Rosa Cuchillo. Por otro lado, he considerado la manera en que los mitos de *inkarri*, *pachakuti* y el discurso de la utopía andina articulan la representación de

la violencia, la cual aparece enmarcada en un tiempo largo que nos remite a la experiencia colonial entendida como ruptura original. De esta manera la memoria como despertar adquiere también una doble temporalidad y significado: como la lucha para encontrar justicia y los cuerpos de los desaparecidos por la violencia del Estado en la lucha antisubversiva, y como una historia de luchas, resistencias y reivindicaciones políticas y culturales andinas.

La relación entre memoria y arte me interesa en tanto los productos culturales y artísticos son un medio de transmisión de la memoria social (la memoria de las generaciones que vivieron un conflicto y las que vinieron inmediatamente después) y un soporte para la memoria colectiva para generaciones posteriores. En cuanto a la memoria social, los dos textos que he analizado aquí han tenido un impacto importante en lo público, no solo debido a las lecturas enfrentadas que han venido suscitando en el ámbito académico, sino a través de sus versiones teatrales que se continúan realizando con mucha frecuencia (sobre todo en el caso de *Adiós, Ayacucho*).

Otra cuestión fundamental que he planteado es si se puede en el contexto peruano del postconflicto hablar de memoria como despertar, entendido como el volcamiento masivo de la ciudadanía a un movimiento de solidaridad con las víctimas de la violencia y una lucha por la memoria, la justicia y los derechos humanos. Todo parece indicar que no existió una experiencia colectiva de este tipo que pudiera servir como materia prima para la memoria como despertar, entendida en este sentido. A pesar del trabajo constante de las asociaciones de afectados, organizaciones de derechos humanos, y el acompañamiento de ciertos artistas-activistas como Yuyachkani, se debe reconocer que esta lucha no ha ocupado un lugar central en el imaginario colectivo.

Se debe proceder con cautela al valorar los aportes del arte y la literatura al movimiento por la memoria y los derechos humanos, y como soportes materiales la memoria cultural o

colectiva. Sin embargo, quiero rescatar que novelas y performances como las que hemos analizado aquí lograron establecer tempranamente registros y espacios desde los que se empezaron a formar archivos alternativos a la memoria oficial de salvación, y que abrieron (y continúan abriendo) escasos espacios públicos “para que florezca la memoria”. Es en estos espacios culturales también donde las memorias individuales de ruptura encuentran un eco que las valida y les da una dimensión y sentido colectivos, y donde el despertar hacia una cultura de la memoria puede encontrar inspiración e impulso.

El discurso del atrapamiento en la memoria social: el caso de *Chungui*

Solo la escenificación de uno mismo como víctima atrapada ‘entre dos fuegos’ parece permitir un reconocimiento público y estatal incontestable
 --Valerie Azevedo, “Memorias oficiales, memorias silenciadas en Ocos (Ayacucho, Perú)”

Si las memorias disidentes de “ruptura irresuelta” y “persecución y despertar”, como vimos en el capítulo anterior, se encuentran en pugna frente a la memoria oficial de salvación, en este capítulo se propone y considera otro marco emblemático que es particularmente relevante en las zonas altoandinas donde la violencia fue más intensa. Se trata de las memorias que enfatizan el atrapamiento de las víctimas entre dos fuegos: por un lado el de los militantes de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), y por el otro el de las Fuerzas del Orden (FFOO). Sin duda un enorme número de pobladores se vieron inmersos en esta letal coyuntura y sufrieron sus terribles consecuencias. Masacres como las de Accomarca y Putis a manos de efectivos del ejército, o las de Lucanamarca y Ccano-Huanta a cargo de miembros de Sendero Luminoso son ejemplos del mortal atrapamiento de miles de hombres, mujeres y niños que fueron cruelmente asesinados por supuestamente pertenecer a un bando u otro.

Aunque no aparece de forma explícita en el Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR), el discurso de la memoria como “atrapamiento entre dos fuegos” se manifiesta como el marco que ordena numerosos testimonios sobre la guerra, como los que se analizarán en este capítulo. Este marco emblemático también ha circulado ampliamente en la prensa, en boca de políticos y en la literatura académica. Por mencionar un ejemplo reciente, el periodista Juan Carlos Tafur, refiriéndose al Museo de la Memoria de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecido del Perú (ANFASEP) en Ayacucho, afirma que “En dicho museo –muy pequeño y humilde– se muestra con crudeza que la violencia

en Ayacucho estuvo signada no solo por la barbarie senderista, sino también por el abuso militar y policial. Subraya que la población ayacuchana estuvo *bajo dos fuegos* que la maltrataban, humillaban y asesinaban sin contemplaciones y sin diferencia” (Tafur, online, énfasis mío). La realidad de esta “barbarie”, sin embargo, fue mucho más compleja, e involucró a otros actores, como las rondas campesinas (también conocidas como defensa civil o comités de autodefensa), formadas por los mismos pobladores. En su libro *Entre prójimos*, la antropóloga Kimberly Theidon, es muy tajante al respecto:

Enfatizamos que el conflicto armado fue entre Sendero Luminoso, las fuerzas armadas y los campesinos mismos. Sin negar las presiones ejercidas tanto por los cabecillas de Sendero cuanto por las fuerzas armadas, la idea de "estar entre dos fuegos" no nos ayuda a entender la violencia brutal que involucró a pueblos enteros ni que había un tercer fuego, compuesto por los mismos campesinos. (16, 2004)

El Informe Final de la CVR sí menciona los conflictos al interior de las comunidades y entre las comunidades como un factor importante en el desarrollo de la violencia y niega que el “atrapamiento entre dos fuegos” sea una explicación viable para la situación del campesinado hacia mediados de la década de 1980. Sin embargo, como señala Martín Tanaka en “Las ambigüedades del IF de la CVR en la explicación,” esta línea de argumentación no es llevada hasta las últimas consecuencias pues conduciría a la incómoda conclusión que muchos de los victimarios fueron los mismos campesinos (26).

En última instancia, este es un debate crucial en cualquier conversación seria sobre el conflicto, sus actores, la sociedad postconflicto y la reconciliación. En este sentido, Theidon entiende la reconciliación como “un proceso en curso que busca reemplazar las memorias antagónicas con las memorias acerca de los lazos sociales previos; reemplazar una historia de los ‘inocentes entre dos fuegos’ con una historia que permita el entendimiento y la interiorización de

quién era Sendero y por qué fue así” (250, 2004). Como veremos más adelante, todavía existe un entendimiento bastante limitado de esos lazos sociales previos al conflicto al interior de las comunidades. A un nivel macro, insiste Theidon, este entendimiento también es una condición para la reconciliación con el Estado en las comunidades devastadas por las FFOO, donde una historia reprimida generaría rencores. La derrota ideológica de Sendero, más allá de la militar, debe pasar por reformas estructurales y diálogo, insiste la antropóloga.

A la luz de estas reflexiones, me parece esencial precisar y cuestionar esta idea de “estar entre dos fuegos” para lograr una comprensión más completa del conflicto y de las memorias que proponen distintos actores sociales y objetos culturales como novelas, testimonios, performances, fotografías, etc. Aunque proponer una genealogía de la “memoria como atrapamiento,” como ha hecho Marina Franco para la “teoría de los dos demonios” en Argentina, está más allá del alcance de este capítulo, mi propuesta consiste en identificar los elementos discursivos propios de la memoria como “atrapamiento entre dos fuegos” y analizar la manera en que esta se articula con las memorias emblemáticas discutidas en el capítulo. Para ello centraré mi análisis en *Chungui*, una colección de testimonios considerada fundamental para el entendimiento de la violencia, pero muy poco estudiada a nivel discursivo. Parte de la propuesta consiste también en explorar la manera en que el discurso del atrapamiento puede ser utilizado por actores sociales para posicionarse frente al estado, lograr objetivos políticos y consolidar posiciones de poder al interior de las comunidades. Me detendré también sobre el valor de los silencios y los secretos que se ocultan en este discurso.

Elementos discursivos de la memoria como atrapamiento entre dos fuegos

La memoria como atrapamiento sigue ocupando el día de hoy un lugar destacable entre las narrativas que circulan en la sociedad peruana sobre el conflicto armado. Bajo este marco de memoria, el campesino es presentado como sujeto inerme, pasivo y carente de cualquier tipo de agencia política. Mi intención no es cuestionar que un gran número de comuneros, tal vez incluso la mayoría, se encontraron efectivamente en una situación de atrapamiento a partir de cierto momento. Lo que me interesa es considerar la complejidad del discurso del atrapamiento y ver qué oculta acerca de la naturaleza del conflicto, los participantes, sus luchas políticas y la sociedad limeña que observó el conflicto desde una distancia segura. En concreto, me propongo sopesar el discurso del atrapamiento en las memorias colectivas sobre el conflicto interno tomando como principal punto de referencia los testimonios recogidos por Edilberto Jiménez en Chungui, distrito ubicado en la provincia de La Mar, departamento de Ayacucho.

Una de las características más saltantes de las narrativas del atrapamiento es la simplificación de las categorías de víctima y perpetrador. La dificultad para ver la complejidad subyacente a esta dicotomía parte de asumir, incorrectamente, que estas posiciones deben ser fijas, cuando en realidad los individuos demostraron diferentes grados de involucramiento y resistencia frente a Sendero Luminoso en diferentes momentos.²⁸ La antropóloga Nathalie Koc-Menard, por ejemplo, ha resaltado para el distrito de Chungui (pero lo mismo se podría decir sobre muchas otras zonas) que “[d]urante los años del conflicto armado interno, la gente fue cambiando de bando, según presiones y conveniencias” (220). El caso de Lurgio Gavilán, quien no era de la zona de Chungui, es muy ilustrativo en este sentido. Para reunirse con su hermano

²⁸ En este sentido, también vale la pena preguntarse si fue posible que comunidades e individuos permanecieran neutrales frente a actores como el PCP-SL y las FFOO que demandaban lealtad. ¿Qué pasa cuando ser neutral no es una posibilidad?

mayor, Gavilán decide ingresar a las filas de Sendero Luminoso cuando cuenta solamente con 12 años, y aproximadamente tres años después es capturado por el ejército, del que pasa a formar parte y donde permanece hasta alcanzar el grado de sargento. Gavilán se diferencia de otros participantes en el conflicto por haber escrito sus memorias y por haber tenido una trayectoria que después lo llevó al sacerdocio y posteriormente a seguir una carrera académica. Pero su caso no es único, ya que otros niños senderistas corrieron una suerte similar tras ser capturados por el ejército, según el mismo Gavilán informa en la segunda edición de su libro *Memorias de un soldado desconocido*.

Junto a la dificultad para reconocer la fluidez de la posición de las víctimas y perpetradores en este conflicto, se comprueba una reticencia a nivel societal e institucional para entrar en un debate amplio y profundo sobre las causas que llevaron a parte de la población a simpatizar o apoyar inicialmente a Sendero Luminoso²⁹. Como ha señalado Koc-Menard sobre el contexto en el que se produjo el trabajo de la CVR y la redacción de su Informe Final, “no se podía afirmar que la población de los Andes apoyó el inicio de Sendero Luminoso, por razones políticas. Era mucho mejor presentar víctimas y cuerpos sufrientes que producir un debate, a nivel nacional, del por qué los «Indios» habían creído³⁰ en el proyecto de Sendero Luminoso” (212).

Por su parte, la socióloga Anahí Durand, quien ha investigado las memorias de los activistas sociales en la región de San Martín durante la época de la violencia, también menciona la incapacidad de la CVR para abrir debates similares. Esta incapacidad impidió, por ejemplo,

²⁹ Novelas como *Adiós, Ayacucho* y *Rosa Cuchillo*, analizadas en el capítulo anterior, exploran en cierta medida esas causas profundas. *La sangre de la aurora*, una novela mucho más reciente, se diferencia por buscar entender las motivaciones íntimas de los integrantes de la cúpula de Sendero Luminoso.

³⁰ Theidon también ha notado que muchos senderistas arrepentidos se acercaban a sus comunidades de origen buscando reintegrarse y diciendo que habían sido engañados por Sendero. Algunos comuneros hablan de “milicias engañados” para referirse a ellos (240, 2013).

que numerosos dirigentes y miembros de movimientos sociales de izquierda presentaran reivindicaciones de justicia en momentos en que la CVR aún recogía información para elaborar su Informe: “El silencio entonces, se superpone a la exigencia pública de verdad, justicia y reparación, sin llegar a ser una demanda acogida y levantada por la sociedad civil y sus organizaciones” (128). Este silencio tiene que ver también con una ausencia de garantías para que personas que pertenecieron a organizaciones cercanas o vinculadas a la subversión pudieran salir a hacer balances públicos, ya que tanto la opinión pública como el poder judicial aún estaban orientados según los planteamientos represivos del fujimorismo.

En el capítulo precedente se discutió la memoria como “ruptura irresuelta” y la posibilidad truncada de una memoria como “despertar” de una lucha que englobara la memoria, los Derechos Humanos y la democracia en la sociedad peruana postconflicto. Si bien la memoria como ruptura, con su carácter inclusivo, no hace mención de la afiliación política de las víctimas ni de los victimarios—con lo cual podía abarcar y dar sentido a las memorias de víctimas civiles, subversivos y efectivos de las FFOO, y sus familiares—la memoria como atrapamiento hace hincapié en la victimización a manos de los grupos subversivos y deja en segundo plano la victimización por parte de agentes del Estado. Enarbolado sobre todo por víctimas civiles, la prensa y grupos afines a la militancia por de Derechos Humanos (DDHH), se trata de un marco de memoria que presume la despolitización de la víctima. En otras palabras, no se podría considerar que los que efectivamente pertenecieron a uno u otro bando (es decir, los miembros de Sendero Luminoso y de las FFOO) estuvieran atrapados entre dos fuegos, ya que ellos fueron los agentes de la violencia. Como ya mencionamos, el atrapamiento entre dos fuegos también asume sin problematizar la dicotomía víctima-perpetrador, ignorando los numerosos casos en que esta se vuelve borrosa.

En la definición oficial de víctima del Consejo de Reparaciones, organismo encargado de elaborar el Registro Único de Víctimas (RUV), regidos por la Ley 28592 de octubre de 2005, encontramos una consideración adicional que puede haber conducido a muchas víctimas y familiares a resaltar el elemento de atrapamiento en sus memorias sobre el conflicto. Me refiero a que esta definición excluye de la categoría de víctima a los miembros de las organizaciones subversivas, con lo cual sus familiares también quedan fuera de la definición, y por lo tanto de las reparaciones correspondientes a los familiares de las víctimas “elegibles”. La definición del Consejo de Reparaciones es afín a la decisión que tomara la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, la cual a mediados de los ochenta decide no defender a militantes o líderes de los grupos subversivos (Hatun Willakuy 461). “Se construye así la figura del ‘inocente’ como único sujeto de derechos en medio del conflicto armado interno, dando tácitamente carta blanca para que se haga ‘cualquier cosa’ con los culpables” (Durand 93). En el caso de San Martín, al norte del país, donde dirigentes campesinos y populares pertenecientes a los movimientos sociales estaban más cerca de ser identificados por las Fuerzas Armadas y por los arrepentidos³¹ como integrantes del MRTA, esta definición de inocencia excluía al sector más vulnerable de la población. Aunque esta decisión de la Coordinadora fue tomada internamente por motivos estratégicos—para ganar legitimidad ante el Estado y la sociedad civil—terminó deshumanizando al sujeto subversivo. En esta coyuntura, si los miembros de organizaciones subversivas no eran sujetos de derechos humanos, cabe preguntarse entonces qué eran. Esta es justamente una de las preguntas que se propone en *Los rendidos. Sobre el don de perdonar* (2015). Volveré en el siguiente capítulo a este ensayo-testimonio de José Carlos Agüero, hijo de militantes de Sendero Luminoso asesinados extrajudicialmente. Una de las tareas pendientes en

³¹ Las fuerzas armadas emprendieron campañas de arrepentimiento masivas, en las que miembros de los grupos subversivos podían entregarse y recibir beneficios a cambio de denunciar a otros terroristas.

las batallas por la memoria en el Perú postconflicto, y que Gavilán, Agüero y otros están emprendiendo, es la de pensar a los sujetos subversivos a su contexto histórico y social para entender sus motivaciones, así como sus profundas contradicciones.

Chungui y el testigo humanitario

Aunque haré referencia a diferentes fuentes y manifestaciones culturales, en este capítulo se analiza la memoria como atrapamiento a partir de los testimonios que el artista y antropólogo Edilberto Jiménez recogió en la zona de Chungui a partir de 1996. Jiménez luego transcribió, tradujo, ilustró y finalmente publicó los testimonios bajo el título *Chungui. Violencia y trazos de memoria*, al cual me referiré en adelante como *Chungui*, en cursiva. El prólogo del libro fue escrito por el fallecido Carlos Iván Degregori, reconocido antropólogo, senderólogo y principal redactor del Informe Final de la CVR. Como exprofesor de la Universidad de Huamanga, Ayacucho, Degregori estuvo en una posición privilegiada para estudiar el surgimiento de Sendero Luminoso y su posterior derrota.

La primera edición de *Chungui*, que he manejado para esta investigación, se publicó en 2005 y se agotó rápidamente. En 2009 apareció una segunda edición, ampliada, y en un formato más grande. Se agotó también rápidamente. Antes de publicar este libro, Jiménez ya era conocido por su labor como retablista, que ha sido estudiada, entre otros, por María Eugenia Ulfe y Víctor Vich. Este último se enfoca en los retablos de Jiménez sobre la violencia y destaca la versatilidad y la capacidad del artista para representar el horror y las facetas más íntimas y oscuras de la guerra desde un lugar de enunciación subalterno.

La visibilidad de los dibujos y retablos de Jiménez ha ido en aumento. Luego de exponer los dibujos inicialmente en Huamanga y los retablos, en 2013, en una sala poco conocida del

Instituto de Estudios Peruanos (IEP) en Lima, el LUM presentó entre diciembre de 2017 y marzo de 2018 la muestra temporal titulada Universos de memoria: retablos de Edilberto Jiménez. La muestra estaba compuesta por los 23 retablos que se expusieran antes en el IEP, poseedor de la colección. Como parte de la exposición, el LUM organizó una serie de eventos, como una serie de visitas guiadas a cargo del propio Jiménez, una serie de diálogos abiertos al público con la participación de Jiménez, y reconocidos antropólogos e historiadores, curadores del LUM, entre otros.³² Se realizó también el coloquio “Los universos de Edilberto: arte, conflicto y postconflicto” con invitados de la comunidad académica, artística y de los DDHH.³³

La muestra temporal del LUM y los eventos alrededor de la misma han servido para acrecentar y consolidar el capital cultural de Jiménez y su influencia como emprendedor de la memoria. Sin embargo, se ha dicho y escrito muy poco sobre *Chungui*, y menos sobre la manera en que los testimonios orales que aparecen transcritos en el libro dialogan con otras memorias que circulan sobre el conflicto. En este capítulo me propongo contribuir a llenar ese vacío a través de un análisis discursivo de los testimonios, buscando ponerlos en diálogo con los marcos emblemáticos de memoria en la sociedad peruana según los hemos delineado en el capítulo anterior. Parto de considerar que los testimonios están encuadrados por el discurso del atrapamiento, para luego poner en evidencia las trampas a las que nos puede conducir este marco emblemático (es decir, la reducción de la identidad de víctima a la de sujeto pasivo y carente de agencia política, y la invisibilización de conflictos inter e intra-comunales). Me interesa, por otro lado, analizar la apropiación estratégica del discurso de atrapamiento por parte de los pobladores

³² Entre estos destaca la presencia de la teniente Carla Granados (Ejército del Perú).

³³ Se realizó además el taller “Un retablo para el LUM: taller con Edilberto Jiménez” en el que 20 participantes realizaron de manera colectiva (bajo la dirección del artista) un retablo que se incorporó a los 23 retablos de la muestra temporal de Jiménez.

andinos para presentar sus demandas ante el Estado y mostrar un rostro público frente a la sociedad civil.

El distrito de Chungui aparece en el Informe Final de la CVR como caso emblemático por el altísimo nivel de violencia en la zona y por lo poco que se sabía de lo que ocurría allí debido a su aislamiento geográfico. La identidad de Chungui se vincula de manera esencial en el imaginario popular de hoy con la violencia que se desató en su territorio. Las mismas autoridades del distrito todavía se refieren frecuentemente a esta zona como la más golpeada y olvidada del conflicto.

Reflexionando sobre las representaciones del sufrimiento de la víctima en los medios de comunicación en contextos de tragedias humanitarias como las guerras en los Balcanes y las hambrunas en el Cuerno de África en los años 90, Kok-Menard concluye que tales representaciones sirven para generar empatía y realizar un llamado a la acción de modo que el espectador contribuya a solucionar el problema inmediato, generalmente a través de un donativo monetario. Sin embargo, la antropóloga agrega, “el sufrimiento de las víctimas solo genera pena y una empatía pasajera”, lo que en parte se debe a que el contexto social e histórico es simplificado u omitido totalmente (212). Además, estas representaciones presentan la violencia “como parte natural de lugares excluidos y considerados ‘salvajes’ del país”, como pueden ser los Andes en el caso del Perú, retroalimentando estereotipos muy arraigados en la sociedad peruana (212).

Sin embargo, la misma autora reconoce que en situaciones de guerra y desastres humanitarios, este tipo de representaciones pueden ser “la única posibilidad que tienen las víctimas de ser escuchadas: un discurso que resalta los traumas, las miserias y el sufrimiento vividos” (213). El “testigo humanitario” o “portavoz del sufrimiento humano” se encontraría así

frente a una aparente encrucijada: representar el sufrimiento de la víctima para generar aunque sea una empatía pasajera y exigir justicia, o abstenerse de la representación y esperar que los individuos hablen con voz propia.

Koc-Menard ha realizado uno de los pocos estudios sobre la zona de Chungui y sobre *Chungui*, el libro de Edilberto Jiménez que se analiza aquí. La antropóloga visitó el distrito por primera vez como parte del equipo de la CVR y volvió diez años después, en 2012. Encontró en su primera visita que la imagen que se tenía de Chungui era la de un lugar remoto y premoderno, una “zona liberada” y controlada por Sendero Luminoso, el narcotráfico y la violencia.³⁴

El libro de Jiménez ciertamente no es el único que ha contribuido a crear una imagen de Chungui como lugar de violencia y atraso. Sin bien las imágenes de sufrimiento que circulan en el imaginario público sobre Chungui se volvieron más visibles con el libro de Jiménez (1996) y el Informe Final (2003), Kok-Menard nos recuerda que “se han reproducido subsecuentemente en artículos periodísticos, novelas y trabajos académicos,” contribuyendo a crear “un discurso universal sobre el espacio ayacuchano, y en particular el distrito de Chungui y el sufrimiento vivido durante la guerra interna” (217). En el terreno de la ficción, *Un lugar llamado Oreja de Perro* (2008) de Iván Thays, finalista del Premio Herralde de Novela, es sin duda el principal referente.

La novela está ambientada en el Perú postconflicto, en un “caserío” ficticio, llamado Oreja de Perro. Con ese mismo nombre se conoce a la provincia de La Mar, de la cual Chungui forma parte (ver Mapa 1). La novela narra la historia de un periodista limeño de clase media

³⁴ En *Cajones de la memoria*, María Eugenia Ulfe hace un balance similar de la provincia de La Mar, de la cual Chungui es la capital: “La provincia de la Mar... limita con la región amazónica. Debido a su ubicación geográfica, fue un bastión importante para Sendero Luminoso, como lo es ahora para el narcotráfico. Es aún la única zona de la provincia de Ayacucho a la que se le califica como <<zona de emergencia o zona roja>>, lo que significa que la provincia todavía está bajo el control militar. Desde principios de 1982, Chungui sufrió severamente las incursiones de Sendero Luminoso, la represión de las Fuerzas Armadas, así como la violencia de las rondas campesinas” (258).

devastado por la reciente muerte de su pequeño hijo. La memoria de su hijo lo consume, llevándolo a fantasear con la posibilidad del olvido. Desarrolla una especie de obsesión por el caso de un hombre que pierde la memoria después de un accidente en el que mueren su mujer y sus hijos, y por los testimonios de la CVR que son transmitidos por televisión. Los graba, toma notas, a veces reproduciendo párrafos enteros. Después publica un artículo, por el que es premiado, en el que llega a la conclusión de que “lo peor que podía pasarnos era acostumbrarnos a la muerte, la impunidad, al horror, al Mal” (Thays 19). Como resultado de este artículo el periodista, que en la novela es el narrador, es enviado a cubrir la visita del presidente de la república a Oreja de Perro. La imagen que el periodista tiene de Oreja de Perro coincide casi al pie de la letra con lo dicho antes por Kok-Menard y Ulfe: “... Oreja de Perro. La zona más deprimida del país, sembrada de fosas comunes, de intrincado acceso, escribo en mi bloc. La más golpeada por el terrorismo, la más miserable, fría, yerta...” (Thays 13). Agrega que lo peor de Oreja de Perro es el silencio, “Un silencio cargado de moscas” (14). El silencio nos remite a una sensación de alejamiento y abandono del Estado, pero también a historias no contadas o imposibles de contar. Las moscas nos remiten a la suciedad, la muerte y la podredumbre. En otro momento agrega, “Todo es una locura. Este sitio es una locura” (59).

El luto no procesado del periodista tiene su correlato en el luto no procesado de los pobladores de Oreja de Perro, donde la presencia del ejército a raíz de la visita presidencial remueve memorias de la violencia reciente. Las escenas con perros desnutridos, cojos, tuertos o enfermos se repiten con frecuencia y se asocian a la vulnerabilidad de los campesinos y la brutalidad de los militares. Hacia el final del libro encontramos la escena más representativa en este sentido:

Un perro amarillo, flaco y con la espina dorsal expuesta como la de un pez, se cruza en su camino. El militar le grita que se largue y luego, como el perro se demora en reaccionar,

le lanza una patada en las costillas que lo levanta del suelo y lo arroja unos metros más allá. El perro aúlla de dolor. Se arrastra sin dejar el chillido, la cola hundida ente las piernas. Se esconde detrás de unas campesinas buscando su protección. Ellas miran al agresor con los ojos abiertos (181)

La conexión que se establece entre los perros y los habitantes del pueblo es clara conforme se desarrolla la escena. El militar va luego en busca del perro, escondido entre las campesinas, y le da una nueva patada en la espalda. El perro suelta otro chillido y se marcha aprisa, cojeando. Algunas de las mujeres se quejan en quechua, “levantan las manos, amenazan al oficial, pero sin convicción”, otras “hacen muecas de odio con la cara, pero guardan silencio” (181-182). Un par de niños que sus madres cargan sobre las espaldas, perciben el miedo y lloran. “¡Perro de mierda!, grita el militar. ¡Serranos de mierda! Si creen que se van a salir con la suya, que me van a cagar a mí, a mí, están jodidos. Yo he matado terrucos como ustedes con las manos, ¿oyeron?” (182). La escena revela la dinámica del silencio en la sociedad postconflicto. Ante la presencia amenazante de las FFOO, los ciudadanos prefieren callar. La escena muestra también cómo para muchos militares todos los *serranos*, término cargado de racismo, eran terroristas.

Apenas llegado a Oreja de Perro, el periodista conoce a Jazmín, una joven de la zona con pocos meses de embarazo de un hijo producto de la violación (que ella niega) de un militar. Jazmín es huérfana. Su madre ha sido arrestada cuando ella tenía 11 años. La niña habla en repetidas ocasiones con uno de los torturadores de su madre cuando va a preguntar por ella al cuartel. Al preguntarle al policía qué le hace a su mamá, el policía responde: “Nada. Lo normal. Sólo pongo música para que no se escuche lo que pasa adentro, la pongo muy fuerte, y a los detenidos les paso electricidad por los dedos y los pies” (171). En el presente de la novela, un militar (se puede inferir que se trata del supuesto violador de Jazmín) es asesinado de forma

brutal (“Le han arrojado una roca en la cara, se la habían destrozado completamente” (188)) la madrugada anterior a la llegada del presidente. Al día siguiente aparece muerto Tomás, un amigo y defensor de Jazmín, y presunto asesino del militar. Lo que queda plasmado en esta historia es la continuación de la violencia y sus secuelas en la sociedad postconflicto.

La violencia anterior en la región también es recordada en la novela por Scamarone, el cínico fotógrafo que acompaña al protagonista, cuando describe una fotografía que tomó en los años más álgidos del conflicto: “los perros encontraban las fosas comunes, aullaban como locos y desenterraban los huesos... Lo más espeluznante es que la foto, cuando la saqué, a nadie le importaba un carajo que unos perros estuvieran comiéndose los sesos de los muertos. No era foto ni para primera plana, no era nada, estábamos acostumbrados a eso. Eso es lo que me daba miedo” (204, 205). La imagen que retrata Scamarone es verosímil en el contexto del conflicto armado peruano y busca denunciar la indiferencia de gran parte de la población (sobre todo limeña) ante la extrema violencia que se vivía en la sierra. Por extensión, es además una crítica al papel de la prensa en la normalización de la violencia en el mundo contemporáneo (en diferentes momentos, se habla en la novela de periodistas de guerra y lugares como Tel-Aviv, Líbano y Afganistán). Sin embargo, el comentario de Scamarone también tiene el efecto de reforzar la asociación de lugares como Chungui con imágenes de violencia y barbarie.³⁵

Para Kok-Menard, el reto es “producir una crítica constructiva sobre las imágenes de ‘tierra de salvajes’, que a la vez nos ayude a tomar consciencia de las consecuencias de la representación del sufrimiento” y, por otro, “reconocer que las víctimas se han visto obligadas a mostrar sus heridas y las peores humillaciones con el fin de obtener credibilidad en su relato,

³⁵ Debo mencionar que, a pesar de reforzar una identidad anclada en el atraso y violencia para la zona Oreja de Perro, el texto de Thays explora una problemática más amplia que toca temas como el mal, la memoria, el olvido y la culpa.

para producir compasión y empatía en la sociedad peruana” (217). Si las víctimas de la guerra en el Perú han logrado o no credibilidad, compasión y empatía es algo que se debe sopesar, ya que, como hemos considerado en el capítulo anterior, el movimiento de DDHH y las organizaciones de víctimas han ocupado hasta hoy un lugar marginal en la sociedad peruana. Probablemente pensando en Chile y Argentina, la CVR ha señalado que “a diferencia de otros países donde se dieron conflictos armados internos, las organizaciones de víctimas [en Perú] existieron en condiciones de debilidad... porque en la mayoría de los casos las víctimas eran campesinos pobres, con poca conciencia de sus derechos, con un difícil acceso a la justicia, con débiles redes sociales y con escasos contactos urbanos” (Hatum Willakuy 461). El escaso apoyo institucional a los reclamos de las víctimas es un factor fundamental que ha debilitado la lucha por la memoria y los DDHH en el Perú. En general, la clase política o no se pronuncia al respecto o arremete precisamente contra los activistas y los lugares de la memoria, como los ataques al LUM en junio de 2018 por parte de un ex general del ejército y actual congresista³⁶. El Estado peruano ha demostrado indiferencia hacia las víctimas, y ha sido muy lento y poco generoso a la hora de buscar justicia. El cuestionado indulto a Alberto Fujimori en diciembre de 2017 no es más que una constatación de esta tendencia.

El balance de Koc-Menard sobre *Chungui*, probablemente el primer estudio serio sobre el libro de Jiménez, es bastante duro y negativo. Su principal crítica es que cuando el testigo humanitario o portavoz del sufrimiento humano (en este caso, Jiménez) denuncia para luego exigir justicia, también reproduce las jerarquías de poder que generan desigualdades e injusticias al interior de la sociedad. Esta reproducción de las jerarquías presenta dos facetas. En primer lugar, al afirmar que en *Chungui* se sufrió la violencia más cruel y sanguinaria, Jiménez

³⁶ Se puede leer al respecto en <https://redaccion.lamula.pe/2018/05/14/edwin-donayre-congresista-encubierto-lugar-de-la-memoria-lum-terrorismo-fuerzas-armadas-sendero-luminoso-conflicto-armado-interno-video/jorgepaucar/>.

retroalimenta la imagen de los Andes como lugar salvaje y sin leyes, una “tierra de nadie” habitada por gente premoderna, de naturaleza violenta, y por lo tanto inferior. Mario Vargas Llosa, por ejemplo, presenta una imagen similar de los Andes en el Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay y en su novela *Lituma en los Andes*, que para Juan Carlos Ubilluz no es más que la versión novelada del Informe³⁷.

Por otra parte, aunque Degregori afirma en el prólogo de *Chungui* que muchos de los informantes de Jiménez pasaron a ser coautores del libro, para Koc-Menard la relación de jerarquía entre Jiménez-Degregori y los chunguinos es irrefutable en el sentido de que, siguiendo con la tradición indigenista, los intelectuales urbanos hablan por los indios, que aparecen como sujetos pasivos y sin una voz capaz de articular sus propias demandas. Al respecto, para la antropóloga resulta esencial reconocer que los relatos y dibujos no pertenecen a los chunguinos sino a Jiménez:

La estructura jerárquica de poder y dominación en la que se encuentran inmersos Jiménez y Degregori en relación con los chunguinos, provoca que los académicos se conviertan en voceros humanitarios de lo que es representado como víctima pasiva, monolingüe quechua e ignorante, cuya voz no tiene el poder de ser escuchada. Así, se perpetúa la jerarquía tradicional de una clase intelectual que tiene la tradición de hablar por el otro. (222)

Cabría preguntarse, sin embargo, hasta qué punto las víctimas, en este caso los chunguinos, son conscientes de su participación en la representación que se hace de su propio sufrimiento, del tipo de circuitos en los que circulan estas representaciones y de sus usos. Koc-Menard no cree en la ingenuidad de los chunguinos, quienes seguramente saben que “cuanto más sufrimiento y dolor exhiban, mayor es la posibilidad de recibir ayuda y captar la atención por

³⁷ Es de notar que para Theidon el Informe de la comisión presidida por Vargas Llosa es en sí una obra de ficción (16, 2003).

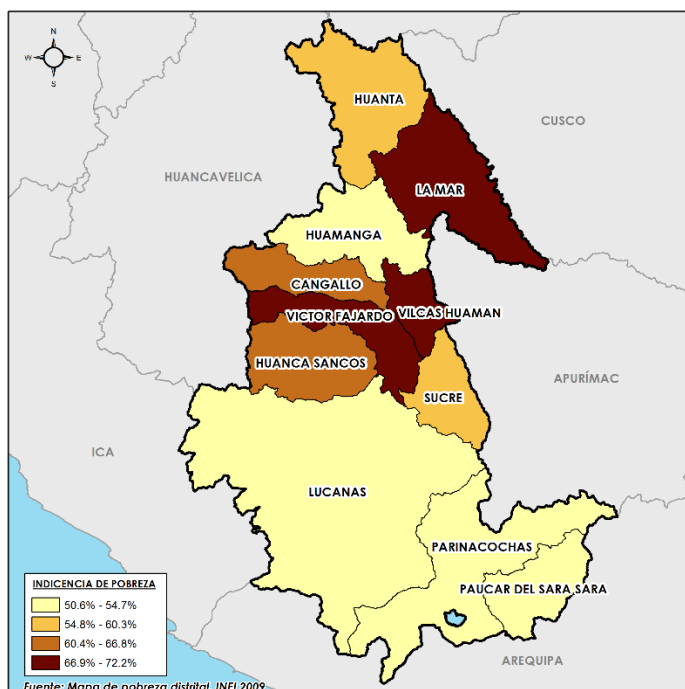
parte del Estado y otras instituciones” (122-123). Pero entonces, lo que efectivamente estarían haciendo es apropiarse y reflejar esta identidad de víctima pasiva para subvertir, desde dentro, su posición subalterna. En otras palabras, si las víctimas, como sujetos subalternos, aceptan entrar voluntariamente en esta economía del sufrimiento con el objetivo de potenciar sus reclamos de justicia y ciudadanía frente al estado, ¿no están demostrando agencia política y neutralizando hasta cierto punto las jerarquías al interior de la sociedad? De ser así, esta consideración invalidaría algunas de las objeciones de Koc-Menard al libro de Jiménez, especialmente si Jiménez, el “vocero humanitario,” también es consciente de esa apropiación estratégica y la posibilita a través de su libro³⁸.

Es importante señalar, en este sentido, que en su viaje más reciente a Chungui, Koc-Menard notó que los testimonios que los pobladores ofrecieron sobre el conflicto armado se diferenciaban de los que había recogido con la CVR hacía diez años: “los han pulido eliminando cualquier acción y creencia política que hayan podido tener en la década de 1980. Ello simplifica su posición como víctimas «puras», es decir sujetos sobre los cuales no puede cuestionarse nada” (223). Esta observación nos lleva a considerar que los chunguinos se han apropiado progresiva y acaso deliberadamente de la narrativa del atrapamiento, que como hemos visto insiste en presentar víctimas inocentes y puras.

El discurso del atrapamiento y la inocencia, sin embargo, también puede aparecer asociado a narrativas heroicas de resistencia frente a la subversión. Theidon constata esta dinámica en las alturas de Huanta, la provincia al norte de La Mar, donde: “Villagers *cleaned* their communities as well as their communal histories. National politics shaped the narration of

³⁸ A *Chungui* habría que agregar el documental que se produjo en base al libro, titulado *Chungui. Horror sin lágrimas ... una historia peruana* (2010). También se debe mencionar que el mismo Jiménez fue víctima de tortura a manos de las FFOO durante el conflicto.

the past, and the erasure of any sympathies with Shining Path was a constant in the *alturas* of Huanta as people constructed a collective identity as faithful citizens and defenders of the Peruvian state” (239, 2013). Con tal “limpieza” de las comunidades, Theidon se refiere al asesinato, por parte de los comuneros mismos, de los vecinos que apoyaban a Sendero Luminoso y su posterior borramiento en las historias locales presentadas a agentes externos.



Mapa 1. Ayacucho y sus provincias. Chungui es el distrito que ocupa la parte inferior de la provincia de La Mar, ese apéndice también conocido como Oreja de Perro.

La memoria manipulada

El estudio sobre memoria y representación de la violencia en Ccraacro (una comunidad en el distrito de Ocros, provincia de Huamanga, Ayacucho) de la antropóloga Valerie Azevedo ofrece perspectivas que generan preguntas centrales para nuestro análisis de *Chungui*. Al resaltar la coexistencia de memorias antagónicas al interior de esta pequeña comunidad andina, Azevedo distingue entre las memorias concertadas que se muestran a agentes externos y las memorias

reprimidas que circulan entre individuos al interior de la comunidad. Estas divisiones en la manera de recordar la guerra obedecen no solo al contexto político de la guerra y la postguerra, sino a los patrones de género y poder predominantes en la localidad. Sus observaciones nos llevan a considerar en qué medida los testimonios de *Chungui* pueden obedecer a patrones similares para entender el origen de las narrativas comunales oficiales.

Sendero Luminoso perpetró en Cceraacro una serie de masacres durante los carnavales de 1983, desatando un periodo de intensa violencia. El análisis de Azevedo se basa en la performance de la comparsa de la comunidad en el Concurso de carnavales del municipio de Ocros en el año 2004, a dos décadas de las masacres, y en sus conversaciones con diferentes pobladores. En relato que la antropóloga hace de la performance se distinguen claramente algunos de los elementos de la memoria como atrapamiento que ya se han mencionado y que veremos luego en los testimonios de *Chungui*:

La escena empezó con el retrato de una vida rural tranquila. Unos campesinos celebran alegremente la fiesta de carnaval, bailando y bebiendo. Cuando están por realizar el ritual del cortamonte, unos hombres encapuchados y sospechosos se acercan solapadamente. Llevan machetes y cuchillos. Los encapuchados agreden primero verbalmente a los campesinos desarmados, los provocan con insultos groseros (Azevedo 150).

La performance muestra enseguida cómo los campesinos son asesinados, y cómo un militar temeroso que está cerca de la escena es incapaz de hacer algo para detener la masacre. El único sobreviviente es un niño que llora confundido, y en este momento la comparsa canta y baila una canción dolorosa. Copio en la siguiente página la letra de la canción, en la que los campesinos se presentan según Azevedo como “víctimas de una barbarie incomprensible... como actores totalmente ajenos al conflicto armado” (152). Azevedo resalta además que los asesinos se presentan encapuchados, sin rostro, no identificados. Theidon (2006) ha notado en otros lugares de Ayacucho golpeados por la guerra esta “alterización” a la hora de representar la

violencia. En otras palabras, es la elaboración de una violencia distanciada y despersonalizada. Se refuerza así una imagen de los militantes senderistas como forasteros, seres ajenos, lejanos o desconocidos, a pesar de que muchas veces se conocía su proveniencia y se sabía quiénes eran. Silvia Rodríguez, siguiendo a Theidon, también ha notado que en los testimonios ante la CVR se establece una dicotomía entre el adentro pacífico, apolítico del espacio andino y el afuera ideologizado y violento de los terroristas (2010).

Para Azevedo, la performance y la canción que la acompaña (y que transcribo abajo) sintetizan la memoria oficial de la comunidad de Cceraacro. Es de notar en que en la última estrofa de la canción se agradece a los “ronderos” (miembros de las rondas campesinas o comités de autodefensa) y en especial al “señor Lagarto”, por lograr “la pacificación”, es decir, por haber derrotado a Sendero Luminoso. “Lagarto” es el apelativo con el que se conoce al polémico líder del comité de autodefensa del pueblo, quien además era alcalde del distrito por tercera vez durante la representación que Azevedo presencié. Con estos versos de agradecimiento a los ronderos por haber alcanzado la pacificación, Cceraacro acopla su memoria heroica local a la memoria oficial en la que el Estado salva a la nación del terrorismo. Pero no se trata solo de introducir una narrativa local dentro de una gran narrativa nacional. Como nota Azevedo, “su incorporación en el relato patriótico pretende precisamente compensar la precariedad de su inscripción como ciudadanos e insertarse así en el imaginario nacional [...] La performance en general pretende romper con el aislamiento, el anonimato y el olvido que padeció Occros en el escenario nacional durante la guerra” (154). La indiferencia del Estado hacia Occros está documentada, por ejemplo, en una carta de 1984 dirigida al presidente del Senado peruano. En ella las autoridades de Occros se quejaban de la indiferencia de la opinión pública frente a las masacres que ocurrían en esa zona, mientras casos como los de Uchuraccay provocaron

indignación en Lima. Esta aparente rivalidad entre comunidades andinas por captar la atención de la opinión pública y del gobierno debe ser entendida en el contexto de una larga lucha política del campesinado que obligó a los pobladores a salir de sus localidades para buscar la protección del gobierno central frente a la autoridad de los hacendados. Este es un tema explorado en profundidad por Del Pino (2017) en un libro que es crucial para entender las fricciones sociales al interior de las comunidades en las décadas previas al surgimiento de Sendero Luminoso.

Volviendo a la performance que los ocrinos presentaron en el concurso de carnavales en 2004, Azevedo propone que esta corresponde a la ‘memoria manipulada’ que Paul Ricoeur definió como “la manipulación concertada de la memoria y el olvido vehiculada por los detentadores del poder,” la cual “nos muestra solo una versión del pasado, fragmentaria y parcializada, que la comunidad exhibe en el espacio público” (Azevedo 156). Esta versión adulterada y maniquea de la verdad histórica ya se había presentado anteriormente durante un juicio contra El Lagarto en 1999 y luego ante la CVR en 2002, con la intención de acceder a los programas de reparación del Estado. Sin embargo, Azevedo pudo acceder a otras memorias individuales silenciadas. Las llama “memorias impertinentes” y provienen sobre todo de mujeres cuyos maridos desaparecieron durante el tiempo de la violencia. Haciendo uso de la palabra y lejos de la presencia de sus maridos, el discurso de estas mujeres revela verdades incómodas. Por ejemplo, Azevedo constata que en estas memorias “el carácter heroico de la lucha antsubversiva, instalado en el corazón de la masculinidad ocrina, era matizado con la evocación de las violaciones masivas perpetradas por los soldados, a veces contra niñas de apenas más de diez años de edad” (157). Otras mujeres refirieron que los militares habían demostrado más crueldad que los senderistas, y cuestionaban la reputación de los ronderos. Las mujeres denunciaron la complicidad de estos últimos y de los militares “en robos, violaciones, asesinatos,

y el carácter sanguinario de algunos de ellos hacia los campesinos de las comunidades vecinas” (157).

Tiene particular importancia el testimonio de Carla, cuyo marido, Juan, desapareció luego de ser detenido en la base militar de Occros. Carla es la única mujer de la comunidad que testimonió ante la CVR acerca de las desapariciones perpetradas por los militares. Juan fue arrestado en compañía de Pablo, otro hombre de la comunidad. La desaparición de Juan y Pablo es un ejemplo claro de las jerarquías que existen al interior de las víctimas del conflicto armado. Me refiero a las jerarquías que separan a las víctimas supuestamente inocentes o puras que merecen ser veladas y recordadas, y las víctimas “impuras”, como Juan y Pablo, indignas de recordación. Concuerdo con Azevedo cuando sugiere que Juan y Pablo son “doblemente desaparecidos” no solo por la ausencia permanente de sus cuerpos, sino porque “sus nombres no figuran en la lista de los muertos de los años 1983 y 1984 que las autoridades del pueblo entregan a menudo a los representantes del Estado en sus memoriales para justificar su situación de víctimas de la guerra y reclamar su intervención” (158). En definitiva, el supuesto vínculo de Juan y Pablo con las fuerzas subversivas contamina la imagen de víctima pura con la que los pobladores de Cceroaccro se presentan frente al gobierno y la sociedad. En este contexto, Azevedo sintetiza así la identidad de la víctima legítima:

... las ‘mejores’ víctimas, las más presentables en el altar del sufrimiento legítimo, son las que padecieron de Sendero Luminoso y no de los representantes del Estado. La sospecha de un vínculo con el terrorismo ensombrece a esas víctimas, sin importar su grado de colaboración con el PCP-Sendero Luminoso, y las convierte, en parte, en responsables de su suerte. Solo la escenificación de uno mismo como víctima atrapada ‘entre dos fuegos’ parece permitir un reconocimiento público y estatal incontestable. (159)

No sorprende, entonces, que en sus primeras conversaciones con la antropóloga, Carla le informara que su marido había sido desaparecido por Sendero Luminoso, y no por los militares, como le aclaró más adelante. Así, Azevedo llama la atención sobre la manera en la que los actores sociales se apropian estratégicamente de los marcos hegemónicos de memoria para sus objetivos comunitarios e individuales. Por un parte, la comunidad purifica sus narrativas de la guerra ocultando la presencia de simpatizantes senderistas para asegurarse, en sus esfuerzos de reconstrucción, la buena fe de las autoridades militares y políticas a nivel estatal. Por otra parte, al reproducir la memoria heroica y masculina que las autoridades de la comunidad conciertan y silenciar su memoria individual, esta viuda asume un sacrificio personal (debe ocultar la identidad de su marido, negándosele un duelo completo y las reparaciones que debería recibir) para garantizar el bien de la comunidad y ser admitida en ella.³⁹

***Chungui*: memorias emblemáticas de ruptura y atrapamiento**

³⁹ Se constata un patrón similar de memoria en las arpilleras estudiadas por la antropóloga visual Karen Bernedo. Estas arpilleras fueron confeccionadas por el colectivo Mama Quilla de mujeres que emigraron de diferentes puntos de la sierra (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac) a Lima para escapar la violencia. La primera arpillera, titulada “CÓMO VIVÍAMOS EN NUESTRA COMUNIDAD DE ORIGEN Y CONOCIMIENTOS” marca un “antes” del inicio de la violencia y nos presenta un paisaje andino idílico. La viñeta que acompaña la arpillera dice: “En nuestro pueblo, no nos falta nada. Vivíamos felices con nuestra chacra, con nuestros animales. Todo era tranquilo. Siempre nos ayudábamos en comunidad. Eso después hicimos cuando llegamos a Huaycán” (Bernedo 33). La segunda arpillera de la serie se titula, “Violencia en nuestras comunidades de origen” y la viñeta informa: “De ahí llegaron los terroristas. Todo se puso triste. Mataron gente. Escapando, escapando, nos hemos ido a los cerros. Teníamos mucho miedo. Así nos hemos escapado cada uno como pudo a Lima por todas las matanzas que había en nuestro pueblo” (36). Aunque la arpillera muestra figuras que representan, en palabras de Bernedo, “los dos fuegos entre los que se batían los campesinos” (36), es decir, senderistas y militares, en la viñeta solo se menciona a los terroristas. Sin embargo, en los testimonios que las mujeres ofrecen a Bernedo explicando sus arpilleras, ellas sí hacen mención a los militares. Este patrón de memoria se repite, con variaciones, en los testimonios de *Chungui*.

Los 70 testimonios que Edilberto Jiménez traduce e ilustra en *Chungui* fueron recogidos en el contexto de su trabajo con la CVR a partir del año 2001. Sin embargo, los hechos que se recuerdan corresponden a la década anterior, entre 1982 y 1988, observándose una alta incidencia de testimonios sobre los años 1983 y 1984, los más violentos del conflicto.

Presentados en orden cronológico (con algunas excepciones), cada testimonio y su respectiva ilustración ofrecen una visión de lo que fue la vida en la sierra sur-central durante los años de la violencia. Si por un lado Azevedo utiliza el concepto de “memoria concertada” para aproximarse a la memoria oficial en el caso de Cceroaccro, es más complicado utilizar ese término para las memorias que emergen de los testimonios en *Chungui*. Esto obedece al carácter fragmentario de la colección, la cual, aunque narra experiencias colectivas, está conformada por un conjunto de memorias individuales (o de pequeños grupos), que entran al dominio público y a formar parte del conocimiento popular a través del libro de Jiménez.

Una diferencia fundamental entre las memorias que se desprenden de la performance de Cceroaccro y los testimonios en *Chungui*, es que en el libro se denuncia a todos los actores del conflicto por igual, tanto a las fuerzas del Estado, como a los militantes de S.L. y a los ronderos. Esta diferencia inicial puede conducir a pensar que la memoria como “atrapamiento entre dos fuegos” no es una aproximación idónea para analizar este conjunto testimonios. Sin embargo, una segunda mirada permite identificar grandes bloques de testimonios con rasgos afines a la memoria como atrapamiento, según la hemos descrito arriba. Por ejemplo, gran parte de los testimonios, sobre todo los que se refieren a los primeros años del conflicto, tienen como trasfondo y punto de partida un *locus amoenus*, un espacio ajeno a todo mal, que es invadido y contaminado por forasteros portadores de violencia. Copio abajo algunas frases que, con

variaciones, se repiten con frecuencia en numerosos testimonios. He puesto en cursiva los verbos que externalizan el origen de la violencia en estas memorias.

“En mayo de 1983 un centenar de senderistas *ingresaron* al pueblo[...]” (72)

“*Llegaron* a Chungui los que estaban con los senderistas, no eran buenos” (74)

“Los miembros de SL *habían llegado* desde Andahuaylas a los pueblos (76)

“Estábamos tranquilos. Algunos manifestaban que los ricos se iban a acabar. En 1983 [...] *llegaron* a Chungui 30 desconocidos armados” (78)

“Los senderistas *llegaron* a Chungui en diciembre de 1983... Habían caminado matando en los pueblos” (80)

Se advierte en estos fragmentos que el origen de la violencia se coloca en un lugar externo no precisado. Chungui se recuerda como un lugar “tranquilo”. Esta imagen de tranquilidad enmarca el conjunto de testimonios a través del cuadro que abre la serie, titulado Llaqta maqta. Llaqta maqta quiere decir “joven del pueblo” y es un género musical que se canta y baila en diferentes ocasiones, sobre todo en los meses de la helada cuando se prepara el chuño (papa deshidratada por exposición al frío). Originalmente los jóvenes del pueblo se acercaban con sus bandurrias a las mujeres solteras, y pasaban la noche bailando y cantando (Jiménez 66). Así, en este contexto el Llaqta Maqta viene a representar una especie de bienestar idílico de la comunidad. El texto que acompaña la ilustración afirma que “[t]ocando la bandurria, los comuneros cantan y bailan *desde siempre*”⁴⁰ (68, énfasis mío).

La ilustración fortalece el carácter idílico y pastoril que los testimoniantes asocian al Chungui anterior a la violencia. En la imagen se observa a un grupo de unos quince hombres y

⁴⁰ Este y el último testimonio son los únicos en los que no aparece una fecha que indique cuándo ocurrieron los hechos, ni el nombre (o iniciales) del testificante. Por lo tanto, podemos inferir que se trata de observaciones directas de Jiménez o una síntesis suya hecha a partir de conversaciones grupales con comuneros.

mujeres en una explanada, algunos tocando la bandurria, otros cantando y, en primer plano, otros bailando. En el trasfondo se observan unas cuantas casas de adobe a la distancia, y más allá las montañas, que parecen proteger el poblado. Arriba de todo se aprecia un sol cuyos rayos se extienden por todo el cielo expandiéndose en ondas concéntricas. Este carácter idealizado de la vida al interior de las comunidades se puede notar también en otros testimonios recogidos por la CVR en todo el país. Degregori parafrasea estos testimonios, resumiéndolos: “en el principio éramos pobres pero felices” (14). Esta era obviamente una idealización, como el mismo Degregori señala: “Sabemos que se trata de un pasado idealizado, que la situación estaba muy lejos de ser armónica, que la pobreza y el abuso reinaban en la comarca” (14).

En su introducción a los testimonios, Jiménez dedica algunas páginas a los antecedentes históricos de Chungui, revelando un trasfondo mucho menos idílico. La primera sección se titula “Nunca hubo paz en Chungui” y hace mención de los chancas, “tiradores de piedra.” Este es el pueblo que los incas encontraron al conquistar la zona y que les opuso una feroz resistencia. Otro dato importante es que en 1780, con el “líder y hechicero” Pablo Chalco a la cabeza, “Chungui se adhiere a la lucha indígena,” es decir a la rebelión de Túpac Amaru II. Según varias fuentes, Chalco se adhirió totalmente al movimiento, reconoció a Túpac Amaru II como rey y ordenó a los nativos de Chungui no pagar tributos y desentenderse de la autoridad española (Jiménez 50). Jiménez menciona a continuación diferentes sublevaciones de los nativos contra las autoridades y poderes locales desde fines de siglo XIX, además de una acción legal en 1909, cuando al amparo de la Ley de Montaña, los comuneros de Chungui y Ancos solicitan al gobierno “que se les reconozca la posesión de las tierras que correspondían a sus antepasados” (51). Se constata con estos datos que Chungui no fue del todo ajena a los conflictos y luchas por la tierra de inicios

y mediados del siglo XX en la región de Ayacucho que Del Pino (2017) analiza y propone como sustrato para contextualizar la violencia de los ochenta y noventa.

La presencia de grupos revolucionarios de izquierda se constata en la segunda mitad del siglo XX. Entre 1964 y 1965 el Ejército de Liberación Nacional (ELN) instaló un campamento en la zona y asesinó luego al hacendado Carrillo de la hacienda Chapi, después de lo cual diferentes hacendados abandonaron o vendieron sus tierras. Posteriormente, en la década de 1970, “existe una influencia proselitista hacia zonas próximas a Oreja de Perro... territorio que fue precisamente uno de los focos de la organización Vanguardia Revolucionaria durante la toma de tierras” de esos años (Jiménez 52).

Debemos notar la relación entre el proselitismo que señala Jiménez y las escuelas de la zona, ya que las ideas revolucionarias de Sendero Luminoso efectivamente entran a las comunidades principalmente a través de los docentes que vienen de ciudades como Huanta o Huamanga, punto al que volveremos más adelante. Jiménez precisa que “[l]os comuneros y estudiantes adquieren la noción de cuestionar al Estado en su conjunto y creen en una alternativa socialista. El trabajo ideológico del PCP-SL llega hacia los pueblos de <<Oreja de Perro>> a través de los docentes” (52).

Estos antecedentes históricos nos llevan a cuestionar algunas de las premisas la memoria como atrapamiento. Por una parte, las ideas de la izquierda revolucionaria habían empezado a introducirse en la zona ya desde mediados de la década de 1960. Por otra, el Chungui anterior al conflicto armado difícilmente corresponde al pasado idílico que la viñeta “Llaqta Maqta” nos muestra. Es cierto que la violencia y el horror que se desatarían con la llegada de Sendero Luminoso fueron tales que cierta idealización del pasado parece más que justificada. Al mismo tiempo, estos antecedentes nos hablan de una población que no era ajena a luchar por reivindicar

sus derechos y articular sus demandas frente al estado. Por todo esto, la ausencia de posturas políticas en la mayoría de los testimonios de *Chungui* resulta problemática. Hay sin embargo ciertas excepciones.

“Al inicio era una ilusión”

La mayoría de los testimonios de *Chungui* provienen de miembros de la “masa”, es decir de los colaboradores de menor jerarquía, forzados o seducidos por Sendero Luminoso a unirse a sus filas. Quiero destacar, sin embargo, el testimonio de un militante que perteneció a la “fuerza principal” local por ser el único de la colección que afirma abiertamente su pertenencia al Partido. Este testimonio ofrece detalles sobre las jerarquías y funciones de los militantes que nos sirven para entender cómo funcionaba la base del Partido por dentro:

La fuerza principal era el ejército guerrillero popular, integrado por más de 30 personas con su respectivo mando político y militar. Era el grupo encargado de realizar incursiones, asaltos, choques armados y emboscadas... Todo dependía de este grupo para que Sendero avance la lucha y se desarrolle el Nuevo Poder... Yo estuve en fuerza principal al lado del camarada Omar... Todos observábamos disciplina militar y cumplíamos las órdenes que nos impartían nuestros camaradas.

(90)

En el testimonio se advierte cierto orgullo por haber pertenecido a Sendero Luminoso. De hecho, el testimoniante (identificado con las iniciales C. O.) concluye confesando que “Al inicio era una ilusión ser integrante en la lucha, y luego, cuando los militares y los ronderos crecieron, la suerte cambió, todo se convirtió en persecución y muchísimos murieron, otros desaparecieron” (90). Me interesa resaltar para mi argumento esos dos momentos que señala C.O., ese inicio de utopía revolucionaria y ese después, cuando la ofensiva de las FFOO se deja sentir y los

comuneros se organizan en rondas para rechazar a los senderistas. Es importante considerar estos dos momentos al analizar el discurso del atrapamiento, ya que es ese antes el que queda silenciado en las memorias dominantes de las comunidades, y aparece solo como memoria suelta o individual.

Considerando que C. O. fue aparentemente un comunero⁴¹ más en su pueblo, y no un forastero, cabe preguntarse en qué momento se vuelve militante de Sendero Luminoso y cómo se forma como sujeto subversivo. Si los integrantes de la fuerza principal eran 30, como manifiesta el testimonio, es plausible creer que personas próximas a C. O., otros comuneros, hayan sido también parte de la fuerza principal. El dibujo que acompaña el testimonio ofrece claves adicionales en este sentido. En él, una fila de unos veinte niños, hombres y mujeres marchan por un camino alejándose de un pueblo. Algunos llevan lanzas, otros alzan cuchillos y hondas, y aun otros llevan fusiles, de cuyos cañones cuelgan banderillas triangulares con la hoz y el martillo. Los rostros de los personajes muestran diferentes expresiones. Algunos parecen serios o apesadumbrados, mientras otros tienen la boca abierta y la cabeza en alto como si estuvieran entonando algún canto o arenga para darse fuerza. Es difícil saber si se trata de una retirada hacia los montes o si la fuerza local está marchando a hacer la revolución. En todo caso, las figuras al frente de la fila avanzan mostrando seguridad y optimismo. Entre ellos estaría C.O., con su ilusión por la lucha armada.

Sin embargo, el caso de C. O. es singular en el contexto de los testimonios de *Chungui* ya que prácticamente ningún otro testimoniante indica haber pertenecido a la fuerza principal, ni se menciona la presencia de los senderistas en las comunidades ni deseo alguno de unirse a ellos. De hecho, en la mayoría de estos testimonios, cualquier posición ideológica o política al interior

⁴¹ Se llama “comuneros” a los habitantes de las comunidades campesinas en el Perú, la cuales vendrían a ser algo similar a los ejidos en México. Así, el comunero sería el equivalente del ejidatario.

de las poblaciones, tanto a favor como en contra de cualquiera de los lados en conflicto, queda silenciada para mostrarnos a los comuneros en esa situación de “víctimas puras” que describe Acevedo. Al enfatizar que las víctimas no pertenecen ni a uno ni otro bando, los testimonios de *Chungui* enmarcan la memoria del conflicto dentro de la narrativa del atrapamiento, silenciando memorias individuales como las de C.O., que podrían revelar el apoyo inicial a Sendero Luminoso de ciertos sectores al interior de las comunidades, y que ayudarían a comprender mejor la explosión de violencia en el campo. Me parece que esta es la principal limitación del libro de Jiménez, sin embargo se debe procurar entender el porqué de estos silencios.

Una posible explicación para la ausencia de posicionamientos políticos en *Chungui* se puede encontrar en otra parte del testimonio de C. O., que sintetiza detalladamente lo que ocurría en la zona de Chungui. Transcribo los pasajes más relevantes:

Cuando los senderistas llegaban a los pueblos siempre nombraban [a] sus mandos o responsables del partido comunista. Luego *obligaban* a los comuneros a realizar la retirada a los montes y hacer allí su campamento al que llamaban monte local. Para una mejor sobrevivencia nos organizaban en masa, fuerza local y fuerza principal. Masa eran los comuneros que se encontraban en su monte local, señoras, niños y ancianos. Los niños tenían la denominación de pioneros desde la edad de 5 hasta los 8 años, luego eran denominados niños pelotón entre 8 y 12 años, los cuales tenían la tarea de ir a la chacra y hacer servicio de vigilancia. La fuerza local era un grupo de 15 personas, algo así como una patrulla militar... Su misión era vigilar a la fuerza de masa. La fuerza principal era el ejército guerrillero⁴²... Si faltaban hombres para la fuerza principal se llegaba a la fuerza de base y se pedían refuerzos y siempre existían refuerzos de los llamados cuerpos livianos (jóvenes preparados para la lucha)...

⁴² La descripción completa de la fuerza principal está en la cita precedente.

(Jiménez 90, énfasis mío)

El pasaje revela la compleja organización que imponía Sendero Luminoso en sus “retiradas” o campamentos, lugares de horror donde los niños son ideologizados y preparados desde temprana edad para la lucha, y donde una parte de la población (la fuerza local) debe vigilar a otra (la masa, más numerosa). Al encontrarse las comunidades sometidas de esta manera, no debe sorprender que casi todos los testimonios nos presenten víctimas pasivas y atrapadas. Pero la historia de C.O. contiene matices que pueden pasar desapercibidos en una primera lectura. Según el testimonio, los comuneros eran *obligados* a entrar en la organización subversiva, mientras que algunos, como C. O., lo hicieran con una “ilusión” que supone un convencimiento de su parte. Se comprueba además cierta ambigüedad y vacilación en el uso de los pronombres en el testimonio, que denotan la incomodidad de la posición de C.O. al momento de narrar su historia. Por ejemplo, refiere que los senderistas “obligaban a los comuneros”, aparentemente excluyéndose de este grupo o dejando abierta la posibilidad de no pertenecer al mismo (es decir, no dice “nos obligaban”). Sin embargo, sí dice “nos organizaban”, identificándose con los comuneros y distanciándose de Sendero. No es hasta el final del testimonio, cuando el informante confiesa que fue miembro de la fuerza principal del Partido, es decir, no un miembro más de la masa. Como en el testimonio recogido por Azevedo en Occros, la narrativa del testimoniante evita mencionar en un inicio la presencia de Sendero Luminoso en la comunidad, pero al final se revela una verdad diferente.

Aunque el apoyo masivo a Sendero Luminoso nunca existiera, como ha manifestado en repetidas ocasiones Lurgio Gavilán, también es innegable que hubo otros comuneros como C.O. en los pueblos de Ayacucho para quienes la lucha armada se convirtió en una forma de vida. El segundo testimonio de *Chungui* nos hace pensar en esa posibilidad. El testimonio relata eventos

ocurridos en 1982 y se titula “El colegio les puso nuevos pensamientos”. La ilustración que lo acompaña muestra en primer plano a un maestro frente a un grupo numeroso de alumnos de diferentes edades, sentados en filas de pupitres que se prolongan hasta empequeñecerse a la distancia. La figura del maestro es desproporcionadamente grande en comparación a los alumnos. Su mano derecha sostiene un libro en cuya tapa se distinguen la hoz y el martillo. Su mano izquierda parece señalar algo lejano. Los alumnos lo observan entre serios y preocupados. El trasfondo del cuadro es una gran pared de enormes ladrillos que ocupa todo el espacio superior del cuadro de izquierda a derecha, transmitiendo una sensación de rigidez y encierro.

En este testimonio, que en realidad resume los testimonios de dos informantes, se mencionan dos colegios, uno creado en Oronccoy en 1980 y otro en Chungui en 1978. Se menciona además que el director del colegio de Oronccoy y su esposa, que eran de Ayacucho, “estaban metidos con la política de Sendero... Un profesor tenía un arma y hacía reuniones de noche con sus alumnos. Los alumnos ya pensaban diferente, hablaban mal del gobierno y, formando grupos de jóvenes, se iban a los pueblos vecinos” (Jiménez 70). Como ya mencionamos, el ELN, un grupo guerrillero de corte guevarista, estuvo presente en Chungui en 1965 y asesinó a uno de los hacendados más importantes de la región, haciendo que otros huyeran o vendieran sus tierras. No había escuelas en la época de las haciendas, pero una vez libres de los hacendados, muchos campesinos estuvieron contentos de tener escuelas y recordaban a los guerrilleros con agradecimiento. Así, se puede entender que vieran con buenos ojos a los nuevos guerrilleros que prometían en fin de la pobreza y la desigualdad. Seguramente no imaginaron que esas mismas escuelas también serían semilleros del autoritarismo y la violencia de Sendero Luminoso.

Las retiradas: atrapamiento y deshumanización

El testimonio de C. O. menciona que tras la llegada de Sendero Luminoso los comuneros eran obligados “a realizar la retirada a los montes y hacer allí su campamento” (Jiménez 90). El relato, con afán sintetizador, condensa el tiempo haciendo parecer que todo ocurre el mismo día: la llegada de los senderistas, el nombramiento de las nuevas autoridades y la retirada. La realidad y el fluir del tiempo eran seguramente diferentes. Aunque el nombramiento de autoridades podía ocurrir el mismo día en que llegaban los senderistas, las retiradas en realidad se realizaban una vez que las fuerzas antsubversivas se habían acercado a la zona.

Existe sin embargo otra omisión clave en su detallado testimonio: la extrema crueldad que la masa padeció en estos “campamentos” a manos de los mandos senderistas (y luego, si eran descubiertos, a manos de las fuerzas del Estado y los ronderos). Las retiradas fueron escenario de auténtico atrapamiento y de las experiencias más crueles y deshumanizantes. Ya se ha mencionado que considerando el horror de las circunstancias que vivieron, es comprensible que los testimoniantes prácticamente no hablen sobre su agenda política, sus carencias materiales o su situación marginal dentro de la nación antes de la violencia. Todo esto queda opacado y se vuelve irrelevante. El miedo, el horror y la lucha por la supervivencia ocupan el lugar principal en la gran mayoría de los testimonios de *Chungui*. Sin embargo, el testimonio de C.O. no parece interesarse por describir esos horrores, lo cual tiene sentido si consideramos que se trata de un ex militante de Sendero Luminoso.

El tiempo transcurrido entre la toma de testimonios y los hechos en ellos referidos en *Chungui* es de diez años en promedio. Pasaron luego otros diez años para que la colección de testimonios se publicara. Según se ha propuesto al inicio de este capítulo, es de suponer que los testimoniantes fueron testigos o protagonizaron cambios de bando, y vieron muy de cerca los

horrores que refieren en sus testimonios. También se debe recordar que el conflicto tuvo etapas señaladamente diferentes: los primeros años de los ochenta marcaron la etapa de mayor violencia, mientras que para mediados de los noventa Sendero Luminoso ya se encontraba prácticamente derrotado, y el régimen de Alberto Fujimori se encontraba en su apogeo. Cuando se publica Jiménez publica su libro en julio de 2005, la CVR ya había entregado su informe y Fujimori se encontraba exiliado en Japón.

Anne Lambricht, autora del único otro estudio publicado sobre *Chungui* junto al de Kok-Menard (a fecha de este escrito), señala que los dibujos que acompañan a los testimonios se diferencian de manera importante de la fotografía como género. Si la fotografía es “tiempo congelado” o un “corte en el tiempo” en que el fotógrafo estuvo presente, las representaciones visuales de Jiménez presentan una relación espacio/tiempo especial al haber transcurrido una década entre ellas y los hechos que muestran: “the works reach back in time and are inevitably informed by all of the events that took place in the artist’s and the nation’s life in the interim. They are memories, mental images that reach back to the past, inform the present, and imagine the future” (136-137).

Quisiera replantear la pregunta de si como en el caso de Occros, donde pasaron 20 años entre las masacres y la performance con la que se narran los hechos, los testimonios de Chungui pueden conformar una memoria colectiva concertada que busca alinearse con la memoria oficial de salvación para insertar una historia heroica local en una narrativa nacional. Considero que, en su conjunto, los testimonios de *Chungui* se distancian mucho de la memoria oficial de salvación al denunciar la extrema y sistemática violencia de todas las partes del conflicto, incluyendo las FFOO y los comités de autodefensa. Por otra parte, caben pocas dudas que los comuneros de Chungui esperaban (y merecían) justicia por parte del Estado a la hora de dar sus testimonios.

Jiménez, a pesar de hablar quechua como lengua materna y haberse ganado la confianza de sus informantes, tenía que ser un *outsider* a ojos comuneros, alguien influyente que se aseguraría que su historia fuera escuchada. Y es aquí que articular memorias desde el marco del atrapamiento es importante para ellos, ya que revelar ciertas afiliaciones políticas o ideológicas podría entrar en conflicto con posibles reparaciones futuras.

Considero que la voluntad de los testimoniantes y de Jiménez no parte de un deseo de obtener reparaciones simbólicas y materiales para las víctimas-sobrevivientes como objetivo principal, sino de la voluntad de que se conozca *una* verdad y que esta verdad produzca ciertos efectos. Así, el trabajo de Jiménez—tanto el libro, como sus retablos y el documental—de alguna manera ha contribuido a colocar lo ocurrido en Chungui en el radar del Estado y en el imaginario colectivo sobre la guerra. Los testimonios individuales presentados en *Chungui* en conjunto, acompañados de sus respectivas ilustraciones, se han convertido en memorias emblemáticas donde la ruptura más radical, la persecución y el atrapamiento se mezclan.

Estos testimonios cubren la gama de los peores horrores imaginables: ajusticiamientos públicos por acuchillamiento o pedradas a los acusados de (querer) desertar; violaciones sexuales a niñas y mujeres; asesinatos de niños y madres; niños huérfanos abandonados a su suerte; persecuciones y tortura, etc. Los mismos títulos de algunos testimonios son reveladores en este sentido (los títulos que Jiménez escoge para los testimonios provienen por lo general de una frase del testimonio mismo): “Y tuvieron que permanecer calladas;” “Nos obligaron a matar a nuestros perros, y también matamos nuestras gallinas;” “Era un sufrimiento para los que no tenían padre ni madre; Hambre y castigos para los niños;” “Le quitan a su hijito y le clavan varias cuchilladas;” “Asesinato de niños en Huertahuayco;” “Le hicieron subir a una silla y le obligaron a colocarse la soga al cuello;” “Repetidas veces los ahogaban; Le cortaron la oreja y se la

hicieron comer;” “Mataron a las madres y dejaron llorando a las criaturas;” “Las cabezas estaban en distintos lugares;” “Me hicieron bañar a las detenidas para que las violen.”

Como se ha dicho, las atrocidades a las que nos remiten estos títulos fueron cometidas tanto por militantes de Sendero Luminoso como por agentes del estado y miembros de las rondas campesinas. El carácter informativo de los títulos refuerza la función de denuncia que ejerce el libro de Jiménez y entroncan con una tradición de testimonios que acaso inaugura el mismo Las Casas, ese precursor de los derechos humanos, en la *Brevísima Relación*, y que tiene un referente más reciente en Rigoberta Menchú.

Sin entrar en un análisis de la representación del horror que debieron experimentar las víctimas y los testigos de los hechos terribles que se infieren de estos títulos, me detendré sobre las condiciones de atrapamiento y deshumanización de la masa en los campamentos o “montes locales,” donde las carencias materiales fueron generalizadas. Sin vivienda adecuada ni comida o agua suficientes, las necesidades básicas de la masa estuvieron en déficit por años. No podían cuidar de su higiene personal. Tampoco tenían la ropa adecuada para afrontar el frío de los montes, ni medicinas básicas. Así que, debilitados, muchos enfermaban y morían.

El testimonio de un militar que ingresó en 1987 a uno de estos campamentos abandonados por los mandos senderistas nos remite a una experiencia de campo de concentración. Nótese cómo el testigo se refiere a la masa como “los detenidos,” ya que fueron luego detenidos por “la tropa” de militares, aunque también se podría entender que habían sido detenidos antes por Sendero Luminoso. Transcribo este testimonio en su totalidad ya que resume lo que comentan otros sobrevivientes.

Yo llegué con la tropa, como sanitario, en 1987. No lo podía creer, era una pena ver a los detenidos que estaban totalmente desnutridos y enfermos, sus rostros eran de color amarillento como de muertos. Existía una epidemia de tifoidea por comer cosas

sucias, que les debilitaba con fiebre, vómitos, diarreas y morían casi diariamente. La pulmonía les hacía arrojar sangre y los mataba. Procesos gastrointestinales mataban a la mayoría de los niños. Como vivían en los montes, el paludismo siempre estaba con ellos por picazón de zancudos. Los bichos intestinales presentaban cuadros horribles en niños y adultos. Las infecciones urinarias en las mujeres y varones eran frecuentes. Por eso cuando salimos de Chapi en busca de los terroristas, encontramos entierros frescos de personas que habían muerto por enfermedad, los detenidos eran enfermizos, ya no podían caminar mucho. (192)

Igualmente atroces fueron las condiciones psicológicas en que vivía la masa. Sometidos a un estricto y constante control, se les prohibía llorar cuando se “ajusticiaba” a sus compañeros o familiares en frente de ellos. Bajo esta política de los sentimientos, no podían siquiera mostrarse apesadumbrados o pensativos porque enseguida se les decía que querían desertar y esa sospecha era suficiente para ser ejecutados. A los que realmente planeaban o intentaban escapar y luego eran descubiertos les esperaba una muerte segura. Así, las posibilidades de escape eran mínimas y el atrapamiento total.

Aun si algunos miembros de la masa hubieran simpatizado inicialmente con los planteamientos de Sendero Luminoso, esta simpatía debió haberse disipado durante las retiradas. En los montes, la masa se encontró efectivamente atrapada entre dos (o tres) fuegos. Por un lado, prisioneros de Sendero Luminoso y bajo su estricta vigilancia. Por otro, perseguidos por los comités de autodefensa y las fuerzas del Estado, para quienes resultaba muy difícil distinguir niveles de involucramiento individual al interior de la jerarquía del Partido. Pero lo que no se menciona en estas historias, tal vez por ser obvio para los testimoniantes, es que muchos de los militantes de Sendero y prácticamente todos los ronderos eran campesinos o comuneros al igual que las mismas víctimas. Así, además de decir que estaban entre dos fuegos, se puede afirmar,

como hace Theidon, tomando una frase que escuchó una y otra vez en su trabajo de campo, que los campesinos empezaron a matarse “entre prójimos.”

Al respecto de la jerarquía al interior de Sendero, Carlos Iván Degregori habla de “la pirámide senderista”, formada por un “vértice fundamentalista”, seguido de “cuadros medios universitarios o secundarios hiperideologizados y fascinados con la visión del mundo que destilaba el vértice, en especial el dirigente máximo Abimael Guzmán”, y abajo “cuadros campesinos de base, tensados entre el mundo partidario y la vida cotidiana de las comunidades” (Gavilán 15). De acuerdo a la descripción de C. O. comentada arriba, la masa ocupaba la franja más baja de esta base y las retiradas agudizaron al extremo su precaria situación hasta el extremo de deshumanizarlos, como manifiesta el mismo Degregori en el prólogo de *Chungui*: “Muchas de las barreras que separan la civilización de la barbarie, la cultura de la naturaleza, al homo sapiens del resto del mundo animal, resultaron derrumbadas o resquebrajadas... El desplazamiento desde los centros poblados hacia el monte o la puna era percibido como el repliegue desde la cultura hacia la animalidad” (Jiménez 14)⁴³.

Los siguientes testimonios, tomados de la comisión de la Versión Abreviada del Informe Final de la CVR, son una ilustración de cómo los mismos comuneros percibían su deshumanización en el contexto de las retiradas:

en esos años yo tenía otro hijito, otro menorcito varón, en el 91, y ya escapábamos a los cerros, ya vivíamos en los cerros, *como perros éramos*, de noche y de día,

⁴³ En la cultura andina existen otros referentes que vinculan la puna (es decir, la región altiplánica ubicada a unos 4,000 metros sobre el nivel del mar) y la animalidad. Un ejemplo de eso son los Qollas, personajes muy conocidos en diversos festivales andinos y que representan a los comerciantes de llamas de la meseta altiplánica del Collao. En sus actuaciones y bailes, los Qollas se caracterizan por su comportamiento tosco, no socializado, y sus movimientos en ocasiones imitan a los de las llamas, además de llevar a una vicuña disecada amarrada de la cintura. Pero si bien los Qollas también se caracterizan por su naturaleza juguetona y burlona, quedaba muy poco espacio para el humor y el juego en las retiradas.

vivíamos escapando como dijeron que los sinchis se habían entablado ya en la tierrita, [...] cortes y cortes nos van a matar, nos van a arruinar, escapábamos apurados, agarrar mi hijita y al menorcito, lo ha soltado [...] entonces a mi hijito le ha roto la cabeza, chancado hasta adentro, era como huevo, llorando, así agarrando a mi bebé nos hemos ido para atrás del cerro a vivir, ahí hemos vivido todos los [...] (368, énfasis mío)

Nosotros oiga usted no hemos dormido ni siquiera en las noches en nuestra casa, *como venados, como zorros, teníamos que ir a buscar cuevas* yo todas las noches cargado de mis dos frazaditas, tenía que salir durante tres, cuatro años así he andado, mi madre igual, mis hijos igual. Una vida completamente desorganizada, atemorizada, ¿no? Hasta ahora yo no puedo encontrar la calma. (368, énfasis mío)

Los testimonios revelan la degradación extrema de la dignidad y condiciones de vida de estos pobladores y sus familiares. Pero a pesar de su poder de transmitir al lector (originalmente al oyente que recogía el testimonio) una información o unos datos de las atrocidades que les tocó vivir a las víctimas, esa ruptura extrema a la que nos hemos referido antes, los testimonios en sí son fragmentarios, incompletos, incapaces de reconstruir una experiencia en su totalidad. Así, en el primero de los ejemplos arriba, no sabemos quiénes les dijeron a los pobladores que los sinchis se habían entablado en la zona, ni quién soltó y asesinó al pequeño hijo del testimoniante. Es obvio que el testimoniante no habla español como primera lengua, y que esta es una razón por la que su testimonio parece entrecortado y ambiguo, pero más allá de la barrera lingüística parece haber una incapacidad de construir un todo coherente. El segundo testimonio presenta una narración más articulada, enfatizando la experiencia como pérdida de humanidad y vuelta a lo

salvaje con las referencias a venados y zorros, y la “vida desorganizada y atemorizada.” La ruptura a nivel personal se manifiesta cuando el testimoniante refiere que no ha podido encontrar la calma desde entonces.

Diversos testimonios de *Chungui* confirman esta sensación de vivir como animales, como el que manifiesta:

Por el miedo hicimos nuestras chocitas en los montes y, escondidos, allí vivíamos como animales, cuidándonos de nuestros enemigos que eran los militares y después defensa civil.

Ante cualquier ruido quedábamos en silencio y cuando llegaban helicópteros corríamos a ocultarnos en el momento y estar como venados, así era la vida.

(86)

Resulta interesante la manera en que el testimoniante prácticamente se asume a él, y a los que lo acompañan (ese “nosotros”) como parte de Sendero Luminoso, al afirmar que sus enemigos eran los militares y los ronderos.

A la degradación física se sumaban la moral y psicológica, las cuales en algunas ocasiones iban de la mano de manera muy directa, como en el siguiente testimonio:

Hemos estado más de cuatro años en el monte, ya casi sin ropa. Los de fuerza principal ya no traían nada. Cuando alguien estaba pensativo o creían que quería capitular, lo mataban y su ropa te la daban para que la utilices manchada con sangre, eso era un sufrimiento. Comíamos cualquier cosa por hambre. ... No podíamos asearnos, hemos estado apestando... Nuestro cuerpo sucio, nuestras ropas sucias estaban apestando. (176)

El testimonio que acompaña al anterior ofrece detalles adicionales sobre la situación de higiene personal de la masa. Al ser difícil encontrar tijeras, cortaban sus cabellos con cuchillos,

como podían. Al carecer de jabón y detergente, no podían asearse debidamente, y por ello vivían infestados de piojos y pulgas:

En nuestras cabezas también estaban los piojos negros como de chanchos [cerdos], porque nuestros cabellos eran grandes [sic] y sucios. Las pulgas nos llenaban y teníamos que sacarnos nuestras ropas para matarlas ... a veces dejábamos solear nuestras frazadas o mantas para que salten con el calor del sol. Al vivir como animales en cuevas, montes, y por dormir juntos como perros o chanchos, nos terminaban los piojos blancos y negros. En nuestros cuerpos los piojos blancos. Nuestro mal olor se sentía a lo lejos, hemos estado sucios. (176)

Se aprecia en ambos testimonios cómo la degradación, suciedad y el mal olor del cuerpo, en especial la piel, el cabello y por extensión la ropa que los cubre, señalan esa pérdida de la humanidad que venimos señalando.

En el dibujo que acompaña estos dos testimonios agrega detalles importantes. En él se ve a un grupo de hombres, mujeres y niños cerca de la boca de una cueva, de la que parece acaban de salir. Unos se rascan la cabeza, otros sacuden su ropa, una mujer espulga a un niño o niña. La escasa ropa que visten está raída y llena de remiendos. Sus cabellos están largos y descuidados, al igual que la barba de los hombres. Un hombre extiende una frazada sobre la tierra mientras un niño extrae de ella a los parásitos. La figura más grande del cuadro es un hombre en la esquina inferior derecha y observa la escena fusil en mano. Se trata probablemente del mando senderista, que se encuentra en actitud de escuchar a otro hombre que señala a los habitantes de la cueva. MEJOR VESTIDO? Se puede inferir que los mandos senderistas sabían de las condiciones en que se encontraba la masa.

Las atrocidades ocurren tras la eliminación de barreras morales y religiosas por parte del victimario, pero también tras haber erradicado toda conciencia de la humanidad del otro a través de un proceso de degradación y abyección. Siguiendo a Dicken y Lausten, autores de *Becoming Abject: Rape as a Weapon of War*, Jean Franco llama la atención sobre los casos de violación sexual seguidos de ejecución. En esos casos, la violación funciona (*performs*) como mecanismo que consigue reducir a la víctima a un estado de abyección, colocándola fuera de los límites de los lazos de lo humano. Lo abyecto se puede entender como aquello que está inscrito en un caos primordial, marcado por una total falta de distinción, forma o determinación. Así, “rape not only abolishes any claim by the victim to be in the same ‘human’ category as the rapist, who is confirmed in his supremacy, but also annihilates woman as the feared other” (77-78). Aunque hay que notar que más del 80% del total de las violaciones sexuales durante el conflicto fueron cometidas por agentes del Estado, quienes efectivamente las utilizaron como arma de guerra en el sentido que indica Franco, también en las “retiradas” se produjeron violaciones sexuales a las mujeres de la masa por parte de los militantes de Sendero Luminoso. La misma palabra “masa” nos habla ya de esta falta de determinación y diferenciación que caracteriza lo abyecto. Lo que quiero resaltar aquí es que, en las retiradas, la masa sufrió un proceso de abyección que incluyó la violación sexual pero que también se produjo a través de otros mecanismos, como el miedo, la sensación de atrapamiento, el abandono, la suciedad, el hambre, el frío y la enfermedad continuos.

El miedo entonces fue una experiencia central en la vida en los montes o retiradas. Pero el miedo a ser asesinado, acaso de manera brutal, había empezado mucho antes de que los comuneros abandonaran sus pueblos. Ya se ha mencionado parte del patrón con que Sendero Luminoso accionaba al llegar a los pueblos de la zona, según se desprende de los testimonios de

Chungui. Los militantes llegaban, reunían al pueblo, daban un discurso sobre la lucha armada y nombraban nuevas autoridades. Posteriormente, tal vez ese mismo día, las autoridades eran asesinadas (frecuentemente frente a la población) si oponían resistencia o si pesaban acusaciones en su contra. Quien se oponía a las autoridades nombradas por el Partido, también podía ser asesinado. El terror que debió sentir la población seguramente se extendió de forma rápida en la región. Incluso antes de llegar a un pueblo determinado, los habitantes de ese pueblo ya podían haber escuchado de los asesinatos de autoridades vecinas, así que se encontraban atemorizados incluso antes de la llegada (o retorno) de los senderistas. La resistencia podía fácilmente conducir a la muerte.

De hecho, el atrapamiento había empezado mucho antes de las retiradas. El testimonio que transcribo a continuación muestra cómo Sendero Luminoso se fue adueñando silenciosamente de los poblados de la zona de Chungui y cortó las principales vías de comunicación:

Sendero había llegado a Mollebamba desde Andarapa (distrito de Andahuaylas), luego pasaron para Oronccoy y caminaron por otros pueblos. Dinamitaron la maquinaria que estaba en la carretera de Cocas para unir Andahuaylas con Chapi. Desde Chungui también entraron a todos los pueblitos. Los compañeros ya eran dueños de todos los pueblos, de los caminos del distrito.

Inocentemente, sin saber nada, los comuneros estuvimos atrapados, ya no podíamos salir. Cuando queríamos retirarnos a otros pueblos o para Andahuaylas ya no se podía, los compañeros nos cuidaban y mataban si alguien quería escaparse.

Posteriormente nos obligaron a vivir en las retiradas, en los montes. El puente Pampas lo habían cortado... El puente de Santa Rosa lo quemaron totalmente... Ya no funcionaban las rondanas para cruzar el río Apurímac y todo se había aislado de

un lugar para otro. Sendero era dueño de todos los pueblos. Las banderas rojas estaban en los cerros, en los árboles. (98, énfasis mío)

Si consideramos que la situación de atrapamiento empezó hacia 1984, la fecha que aparece en el testimonio, llama la atención que el testimoniante insista en la inocencia y la ignorancia de los comuneros, ya que la presencia de Sendero en la zona se remonta a finales de la década anterior y la violencia extrema ya había estallado en 1983. Aun así, el testimonio ilustra el atrapamiento que se vivió en el distrito de Chungui incluso antes de las retiradas como resultado de la vigilancia de Sendero (“sendero nos cuidaba”) y la ausencia de rutas de escape. También ilustra el escenario del atrapamiento, una topografía andina con montañas empinadas, quebradas profundas y ríos caudalosos, extremadamente difícil de transitar. La ausencia de un puente puede significar días de camino para rodear un barranco o un río. La ruptura la violencia significó para la población andina y que hemos explorado en el capítulo anterior, se manifestó no solo a través de la tortura, la muerte o desaparición de un ser querido, sino con la interrupción de los ritmos de producción agrícola, el socavamiento de las estructuras tradicionales de autoridad y justicia, y la ruptura de las unidades familiares a manos de Sendero Luminoso. A esto se debe agregar las rupturas materiales y reinscripciones sobre el territorio, como las que este testimonio manifiesta. Esas reinscripciones se manifiestan de diferentes formas: a través de las banderas rojas en los cerros y árboles, en los nombres con que los senderistas volvían a nombrar personas y pueblos —generalmente despojados de sus nombres quechuas y rebautizados con nombres judeo-cristianos⁴⁴.

Pero si fue Sendero Luminoso el que precipitó el conflicto tras declararle la guerra al Estado, la ruptura y el atrapamiento se produjeron también como resultado de la presencia de las

⁴⁴ El testimonio en la página 152 ofrece un buen ejemplo del cambio de nombres y la ruptura de las familias.

FFOO, y posteriormente de los comités de autodefensa. Como se señaló antes, los testimonios de *Chungui* denuncian a las diferentes partes del conflicto, aunque algunas son denunciadas con más frecuencia que otras. Realizar un conteo de los testimonios y clasificarlos según qué bando es denunciado es una tarea complicada, ya que un buen número de testimoniantes denuncian a más de un bando. Por ejemplo, en algunos casos los testimonios mencionan de manera breve y factual el hecho de que Sendero Luminoso había obligado a los campesinos a abandonar sus tierras y que había asesinado autoridades, pero el tema más desarrollado puede ser la crueldad de las FFOO o de los ronderos. De manera similar, otros testimonios se detienen en episodios de crueldad de parte de Sendero Luminoso, y mencionan la presencia de los militares como algo positivo, a pesar de los abusos que cometieron. Esta constatación es un reflejo de la complejidad de las posiciones de los sujetos durante el conflicto armado interno. Los testimoniantes, acaso temiendo represalias o la pérdida de un eventual derecho a reparaciones del Estado, no revelan el historial de sus afiliaciones. El miedo y la desconfianza frente al Estado están todavía muy presentes en las zonas más golpeadas por la violencia, en las que el gobierno asume un rol ambiguo entre protector y agresor. Con la excepción de C.O. y el militar de servicios sanitarios, en la mayoría de casos no sabemos si el testigo fue miembro de la masa, de la fuerza principal o local.

Las rondas campesinas y la naturaleza fratricida del conflicto

Un caso aparte es de los ronderos, quienes sí tienden a identificarse para denunciar a Sendero Luminoso y las FFOO, de las que también fueron víctimas. Sin embargo, como hemos mencionado, estas categorías no son excluyentes. Por ejemplo, miembros de la masa podían luego organizarse en comités de autodefensa. De hecho, como ha señalado Theidon, servir en

los comités de autodefensa era parte integral de la rehabilitación de senderistas arrepentidos antes de ser readmitidos en las comunidades.

El testimonio de un poblador de Yerbabuena, identificado con las iniciales L. E., es un ejemplo claro de la fluidez de las posiciones de los participantes del conflicto. Este poblador empieza narrando cómo llegó Sendero Luminoso “con sus banderas rojas” a su comunidad, cómo los pobladores, asustados, aceptaron “ser compañeros” y estar en retiradas. La segunda parte del testimonio nos informa de cómo “nos organizamos en defensa civil y nos odiaron” [los senderistas]. Ese odio resultó en el asesinato de 32 pobladores “a puro cuchillo”. L.E. se va luego a vivir a Mollebamba (un pueblo más grande que Yerbabuena, también en el departamento de Ayacucho) a hacer servicio con defensa civil: “salía de patrulla con los sinchis a diferentes sitios, capturamos a muchos comuneros y los llevamos a la base policial de Mollebamba. Los sinchis los castigaban” (132). No es difícil imaginar a qué se refiere L.E. con “castigar” y para que no quede ninguna duda, señala que los “policías eran de Lima, abusivos, no creían en nada, sólo era matar.” Pero todo esto sirve solo de contexto para situar el evento central en este testimonio, titulado “Regresó solamente con su cabeza.” Esta cabeza perteneció a una joven detenida, una supuesta militante senderista capturada por los ronderos y los sinchis en una localidad cercana. Los sinchis violaron a la mujer, y luego:

el jefe de los sinchis se la lleva por un camino y después de un rato regresa solo con su cabeza que todavía chorreaba sangre, me entrega diciendo: anda, esto bota.

Asustados todos, fui a botar, vi a la chica muerta, tirada en un rincón, sin cabeza y con los senos cortados. Después de botar a un abismo, regresé y de vuelta me dice el sinchi: todavía te falta botar esto, y me entrega un seno, tenía que ir al abismo donde había botado su cabeza. Los civiles callados nos miramos y los sinchis nos dicen que

todo es para no tener miedo a la muerte, tenemos que terminar a los tucos de mierda y ustedes no deben tener miedo, es sólo como matar perros. (132)

L.E. refiere que luego de unas pocas semanas se fue a Andahuaylas (un pueblo más grande que Mollebamba), “pues no aguantaba los maltratos y ser parte de defensa civil”. Así, vemos cómo L.E. pasó de ser comunero, a miembro de la masa y luego miembro de defensa civil, de la que escapa tras ser sometido a abusos por parte de los *sinchis*. Su testimonio no solo revela la fluidez en las posiciones de los sujetos en la guerra, sino las violaciones a los DDHH de parte de las FFOO sobre los supuestos militantes senderistas y contra los miembros de los comités de autodefensa.

El testimonio de L.E. no es único en este sentido. Otros testimonios refieren los “entrenamientos” a los que los pobladores eran sometidos por los policías y militares. Uno de ellos cuenta cómo los Llapán Atiq (el escuadrón antsubversivo de la desaparecida Guardia Republicana) hicieron que los pobladores mataran perros, comieran sus partes y se bañaran la cara con su sangre. Esto supuestamente los ayudaría a perder el miedo a los senderistas. Además, “a los varones nos hacían corretear llevando carne de perro en nuestras bocas” (102).

La narrativa que encontramos en la página oficial de los Llapán Atiq en una conocida red social es muy diferente. Se destaca una fotografía en la que se ve a cuatro militares (luciendo uniformes similares a los que aparecen retratados en los testimonios de *Chungui*) de pie frente a un grupo de unas 30 o 40 personas, casi todos hombres. Parecen estar en un pasaje rural. Uno de los militares está diciendo algo a través del megáfono que sostiene con una mano. Sus compañeros lo miran sosteniendo sus fusiles. Los pobladores, a quienes va dirigida la presentación, también los observan de brazos cruzados sobre el cuerpo. Un perro camina entre los militares con dirección a los pobladores. La leyenda que acompaña la fotografía, que parece provenir de un boletín interno o algún tipo de material impreso, dice: “La policía es una forma de

autoridad del Estado que se caracteriza por el hecho de actuar con el poder y las facultades otorgadas conforme a la carta magna y las leyes vigentes: Una de sus funciones es la persuasión mediante el diálogo abierto a todo nivel.” El comentario de usuario que acompaña la foto refuerza el mensaje de la leyenda: “Efectivos Llapan Atic brindando charlas para no caer en las garras de Sendero Luminoso. Una de las consignas durante las patrullas era orientación a la población.” Es claro, sin embargo, que los métodos de orientación de las FFOO hacia la población fueron violentos, crueles y subyugantes.

De hecho, los abusos de los militares y FFOO hacia la población general y hacia los ronderos fueron constantes durante la década de 1980 en Chungui, como también en otras regiones afectadas por el conflicto. Un testimonio de la colección acusa a los militares de cobardes, ya que hacían caminar a los ronderos “delante de los policías y militares” cuando iban de patrulla, y resalta que los peores eran los policías: “querían caminar montados a caballo y teníamos que jalar nosotros el caballo, a pie, mientras ellos iban montados” (122). El mismo testigo cuenta cómo cuando se desataba alguna batalla, los ronderos eran los que tenían que salir a pelear, arriesgando la vida, y con peor armamento que los otros. Se queja de que han muerto más civiles que guardias y militares, y concluye, resumiendo:

Para capturar a los terroristas nosotros íbamos adelante, nosotros como guía, nosotros teníamos que buscar, nosotros teníamos que llevar las fiambres. Todo era gente civil. Los militares y los policías solo servían para mandarnos, eran unos cobardes. De día y de noche, nosotros como vigilantes, en el frío y con hambre. Ahora estamos enfermos y no servimos casi para nada. Nos duelen los huesos, la cabeza y todo el cuerpo está enfermo. (122)

Además de señalar la situación de subalternidad en la que se encontraban los ronderos frente a policías y militares, prácticamente los únicos representantes del Estado en la región, el

testimoniante se lamenta de las secuelas de los abusos que sufrieron (“ahora estamos enfermos y no servimos casi para nada”). Aunque en el testimonio insiste en síntomas que se manifiestan en el cuerpo (los huesos, la cabeza y todo el cuerpo), el malestar es también psicológico y emocional. En la cultura andina, los conceptos de trauma y estrés postraumático son poco conocidos en el contexto de la postguerra. Los campesinos hablan de susto, pensamientos y *llakis*. Los *llakis*, por ejemplo, son “painful thoughts or memories that fill the heart where they are charged with affect [...] blur the distinction between intellectual and affective faculties, just as the heart is the seat of emotion as well as memory [...] This suffering is not merely a state of mind: it is an embodied state of being” (Theidon 41)

Pero si por una parte los ronderos recibieron abusos de parte de las FFOO, también ellos abusaron de la población, a veces por su cuenta, y otras junto a las FFOO. A pesar de estos abusos, los comités de autodefensa se convirtieron en la única autoridad en los pueblos de la zona de Chungui cuando se retiraban los militares (algo muy similar a lo que ocurre en Cceroacro). Un testimonio hace hincapié en el respeto a la autoridad de estos comités: “Era triste al inicio, cuando los militares se retiran, pero es defensa civil quien los reemplaza y hasta hoy día es la autoridad que hace respetar, y la población respeta y cumple las órdenes de defensa civil” (148). El testimonio fue proporcionado en 2005 y ofrece un recuento de los diferentes nombres que recibieron estos comités “por órdenes superiores”: defensa civil hasta 1985, ronda campesina hasta 1990, comité de autodefensa hasta 1998, y en adelante comités de autodesarrollo. Estos grupos llenan el vacío de autoridad que dejan el Estado y Sendero Luminoso al retirarse.

Un acercamiento a la posición que ocuparon las autodefensas en el conflicto nos permite problematizar más la dicotomía víctima-perpetrador. Los campesinos conformaron estos grupos

fueron muchas veces ese tercer fuego con el que los comuneros tuvieron que lidiar. Un ejemplo de la participación de los ronderos, en colaboración con las FFOO, en el atrapamiento de la población civil lo encontramos en un artículo de Juan Carlos Guerrero, quien estudia las rondas campesinas en el departamento de Junín, donde: “Para vencer la resistencia de aquellos pobladores y comunidades que se negaban a involucrarse en una guerra *ajena*, al igual que lo sucedido en el Alto Canipaco, el Ejército y las rondas lanzan un ultimátum: aquellos que no se organicen serán tratados como subversivos (222, énfasis mío). Ser tratado como subversivo equivalía a tortura y muerte, en ocasiones no solo para los implicados, sino para sus familiares. En el pasaje citado resalto la palabra *ajena* para mostrar cómo la memoria como atrapamiento subyace la observación de Guerrero. ¿Se puede decir que fue una guerra *ajena* a la población cuando, como señala Theidon, los militantes de Sendero y los mismos ronderos eran campesinos? Hay que recordar, sin embargo, que el desarrollo del conflicto fue diferente en regiones como Ayacucho y Junín, esta última más alejada del epicentro de la violencia.

Para cimentar este punto acerca de los ronderos como agentes de violencia y crueldad, podríamos remitirnos al Informe Final de la CVR. También en *Chungui* es posible encontrar hasta 18 testimonios que los denuncian. Uno de ellos se titula “Lirioqaqa, profundo abismo.” Según refiere el testificante, la profundidad de este barranco es tal que es casi imposible ver su final. “Los miembros de defensa civil llevaron hasta este lugar a muchos detenidos, en su mayoría mujeres y niños, desde los pueblos... Después de violar a las mujeres, llevaron a todos los detenidos a Lirioqaqa y después los empujaron” (182). Queda más que comprobada aquí la dimensión fraticida y de guerra civil del conflicto. La violencia extrema de los ronderos aparentemente no responde a diferencias raciales entre ellos y sus víctimas, ni a grandes diferencias culturales o lingüísticas. Explicar esta forma de crueldad tiene que considerar el papel

que jugaron las FFOO en la formalización y entrenamiento de las autodefensas, así como en los abusos que sufrieron los mismos integrantes de las autodefensas.

Existe una complicidad entre rondas campesinas y FFOO que queda plasmada en un testimonio que relata una masacre perpetrada por ambos grupos. Su título, “Las cabezas estaban en distintos lugares”, es suficiente para imaginar las atrocidades que se cometieron en la masacre en la que aproximadamente 50 personas perdieron la vida. La madre del testimoniante se encontraba entre las víctimas, cuyos cuerpos habían sido “destrozados con machetes y cuchillos, sin manos, sin brazos, sin cabeza... los asesinos habían jugado con los detenidos. Las cabezas estaban en distintos lugares y escuchaba que después de cortar las cabezas las patearon como pelotas. ... No creyeron en Dios, han sido salvajes para matar” (174). El verbo en primera persona “escuchaba” indica diferentes niveles de narración. Si bien el testimoniante encontró los cuerpos junto a su padre y tíos, estos fueron informados por otros testigos sobre el paradero de los detenidos y cuál había sido su destino. Luego el testimoniante refiere cómo enterraron rápidamente los cuerpos y hace hincapié en que ya no podían llorar, “pareciera que el sol lloraba”. Y concluye insistiendo: “Las almas estaban con sus cabezas, manos, pies, cortados por todas partes, no podía reconocer [de] quién era el brazo, los pies, sus cabezas. Pues no respetaron a las almas”. Quiero resaltar el paralelismo que se establece entre los “cuerpos” en la primera parte del relato y las “almas” en la segunda. La reiteración de los miembros cercenados no es casual, ya que en el pensamiento andino “el cuerpo muerto también tiene vida” y la muerte se puede entender como “una prolongación de la vida” (Gavilán, conversación personal). De allí que recuperar los huesos o cuerpos de sus muertos sea tan importante en el mundo andino.

Pensamiento andino en *Chungui*

Con una mirada puesta más en los dibujos que en los textos, Lambright también ha notado distintos saberes y valores culturales andinos en las páginas de *Chungui*, y su potencial decolonizador. La conciencia y agencia política de los comuneros se manifiesta también en el ensayo con que Jiménez presenta la colección de testimonios. Como ya vimos, en esta introducción Jiménez hace un recuento de la historia de la violencia en Chungui e incluye las letras de diferentes llaqta maqtas. De hecho, Jiménez cierra la introducción transcribiendo un llaqta maqta, una transición acertada al primer testimonio del libro que, como vimos, tiene justamente por título Llaqta Maqta y muestra a los jóvenes del pueblo tocando instrumentos, cantando y bailando en medio de un paisaje idílico. Pero si esa imagen transmite la memoria de un pasado idealizado, las letras de las canciones que aparecen en la introducción demuestran una conciencia de la política nacional, y al mismo tiempo frustración por la situación de pobreza y violencia sufridas, y la marginalización y exclusión de Chungui en la escena nacional (Lambright 142). Aunque no hay una intención de representar la resistencia a Sendero Luminoso como un acto heroico que haya contribuido a la pacificación nacional, como sí ocurre de forma explícita en la canción de Occros analizada al inicio de este capítulo, al incluir este género de canción tradicional en quechua y utilizar la historia oral como partes fundamentales de su ensayo introductorio, Jiménez introduce una crítica del conflicto desde un lugar de enunciación indígena:

[Jimenez] recognizes the importance of inserting Andean forms of knowledge creation and transmission in the national, collective processing of the Shining Path period. The songs are not supplements, but integral parts of the recorded history. In this manner, Jimenez's work decolonizes knowledge about the Chungui experience as might be produced through the digesting of victim's testimonies through more official processes... and opens this academic form (the expository or analytical essay) to an ecology of knowledges not present in official transitional justice publications. (142)

La descolonización del conocimiento acerca de la violencia en Chungui, y en los Andes en general, parece ser una labor todavía urgente si consideramos el reciente debate sobre las tablas de Sarhua, un género tradicional de pintura sobre madera, original de la región de Sarhua, Ayacucho. Sendero Luminoso también estuvo presente en esta comunidad y una serie de tablas, conocida como *Pirqa Causa* (‘¿Quién es causante?’) y estudiada en detalle por Olga González, transmiten las memorias del horror que vivieron los sarhuinos a inicios de los ochenta. Las tablas fueron incautadas en la aduana de Lima el 20 de octubre de 2017 por la Fiscalía de la Nación y la DIRCOTE (la Dirección contra el Terrorismo de la policía) cuando se dirigían al Museo de Arte de Lima (MALI), procedentes de Estados Unidos. Tras largos trámites, las piezas fueron entregadas al museo el 15 de enero de 2018. Sin embargo, las obras, que se encuentran en los depósitos del museo, “no serán exhibidas hasta que se esclarezcan las investigaciones [de la Fiscalía y las de DIRCOTE], a las cuales el MALI sigue comprometiendo su apoyo y colaboración” (MALI, online). Es claro que aún falta mucho por procesar en la sociedad peruana sobre el conflicto armado interno, en especial en lo que respecta a sus manifestaciones culturales. En un gesto inesperado, el ministro de cultura declaró a las tablas de Sarhua como patrimonio cultural de la nación, aunque al día de este escrito todavía no pueden ser exhibidas.

Si se puede constatar este tipo de reacción por parte de instituciones del Estado en 2018, a 25 años de la captura de Abimael Guzmán, evento que marca el inicio del fin del conflicto, es más que comprensible que los testimoniantes de Chungui prefirieran silenciar en 2001 (cuando el clima de antiterrorista era aún más grave) cualquier tipo de simpatía inicial con Sendero Luminoso.

Las perspectivas y los saberes andinos en *Chungui* se manifiestan de diferentes maneras. Lambright ha destacado el enfoque en experiencias colectivas en los testimonios de *Chungui*,

versus el enfoque en la experiencia individual de los testimonios de la CVR. Por otra parte, los testimonios visuales de *Chungui* casi siempre representan espacios abiertos y comunales, lo que refuerza lo colectivo de la experiencia. Lambright también resalta en los dibujos el papel activo de cuerpos celestes y divinidades andinas, como el sol (Inti) y la luna (Killa), en diversas imágenes. Por ejemplo, en “Las cabezas estaban...”, el cielo está lleno de estrellas que lloran, y de hecho el testimoniante afirma que “ya no podíamos llorar, pareciera que el sol lloraba” (Jiménez 174). En “Mataron a las madres...” un grupo de niños cuyas madres han sido asesinadas suben una cuesta ubicada en la parte superior del cuadro. En el cielo encima de ellos se ve una imagen circular que es mitad sol y mitad luna. Tayta Inti y Mama Killa parecen recibir entre lágrimas a los niños. Para Lambright,

[t]he drawing expresses a double message: it reproduces an Andean sense of space and also communicates an Andean understanding of nature and humanity. The innocent victims are ascending toward *hanaq pacha*, the “above world,” into the Inti/Killa embrace... Meanwhile the murderous soldiers are descending downwards, towards *ukhu pacha*, the underworld. The women’s bodies occupy *kay pacha*, this space, their bodies signify the death and destruction that rules the region (148).

Lambright cree notar paralelos en el uso del espacio en los dibujos de Jiménez y los de Guamán Poma de Ayala, siguiendo el análisis de Rolena Adorno. Pero si bien en esta ilustración los paralelos parecen ser claros (por ejemplo, colocando la figura que conmina el Sol y la Luna en el sector superior derecho del cuadro) la misma Lambright reconoce que en muchos casos la distribución de los elementos en los dibujos de Jiménez no parece seguir ningún patrón que se pueda asociar a los cánones que propone Adorno, e incluso en algunos casos los elementos están distribuidos de forma opuesta a la esperada. Esto no debería ser una sorpresa, ya que el mismo Jiménez ha negado cualquier influencia de Guamán Poma. Aun así, Lambright propone que las correlaciones, aunque no intencionales, son significativas, y que las imágenes que se desvían de

las “categorías espaciales aceptadas” pueden indicar “the depth of the symbolic violence that assaulted the region” (149).

Son más interesantes las observaciones de Lambright sobre el sufrimiento al que fueron sometidos los animales domésticos como consecuencia del conflicto y su repercusión en los comuneros. No solo su ganado les fue robado por Sendero Luminoso y las FFOO, sino que en numerosas ocasiones tuvieron que matar a sus propios animales para no ser descubiertos, y en otros casos, como ya vimos, se les obligó a torturarlos y luego comerlos: “The drawings and testimonies reference not only the slaughter of the animals, but also the extreme psychological distress associated with these acts” (146). A diferencia de la limitada importancia que se dio a este tipo de crueldad en el *Informe final*, diversos testimonios de *Chungui* resaltan la significación de estas violaciones, y esto tendría sentido dentro de la ética andina, cuya cultura del respeto y compasión abarca todas las formas de vida, incluso los animales domésticos (entre los que los perros ocupan un lugar especial) y los salvajes.

Degregori ha señalado que a diferencia de la violencia de Sendero Luminoso hacia la población, el ensañamiento de los militares no responde a ninguna ideología. Sin embargo, las FFOO sometieron a los comuneros a condiciones de explotación reminiscentes a las que se dieron en épocas coloniales, complicadas aún más por la presencia de Sendero Luminoso. En la localidad de Chinete, los militares de la base de Pallcas, con el teniente “Papelón” al mando, llegaban a “robarnos nuestras pertenencias que obteníamos con tanto trabajo, nuestro oro del río Apurímac” (184). El teniente llegaba esporádicamente y vivía en el pueblo una o dos semanas “pidiéndonos que le entreguemos el oro, nos obligaba [a] que trabajemos en el río en busca de oro, nos decía que iba a pagarnos, pero todo era engaño y robo” (184). Lo mismo ocurría con el cacao que los comuneros del lugar cultivaban. Cansados de estos abusos, los comuneros un día le

dijeron que no había oro ni cacao. La venganza de los militares consistió en encerrar a todos los pobladores en la casa comunal. Los varones tuvieron que escuchar cómo violaron toda la noche a las mujeres en otro cuarto, donde además estaban los niños. Luego entraron en las casas de los comuneros, una por una, llevándose las cosas de valor que encontraron, y se retiraron dejando a los comuneros encerrados en la casa comunal. Una vez que lograron salir, y vieron lo que los militares habían hecho en sus casas, los comuneros lloraron y maldijeron. Pero lo peor estaba por venir, según señala el mismo testimoniante, identificado con las iniciales F.P.V.: “Al día siguiente fuimos atacados por los terroristas, entraron a matarnos como a las 5 de la mañana, no pudimos defendernos y escapamos a los montes, tampoco pudimos pedir auxilio a los militares que nos habían robado y dejado encerrados. Los terroristas mataron a ocho de nuestros compoblanos (184).” La experiencia de estos comuneros es emblemática de lo que hemos llamado aquí la memoria como atrapamiento. Al haber tolerado la presencia de los militares durante unas semanas, los de Sendero Luminoso se ensañan con el pueblo cuando los militares se retiran.

La brutalidad de las fuerzas del Estado se produce bajo un marco de explotación neocolonial y la ilustración de Jiménez agrega detalles importantes en este sentido. En ella se observa a seis militares armados y siete comuneros. La figura más grande representa al teniente conocido como Pepelón, el cual aparece recibiendo oro de uno de los comuneros. El teniente, de pie y erguido, parece enorme junto al comunero de pequeñas dimensiones. Este entrega el oro casi de rodillas y mirando al militar desde abajo hacia arriba, desde una posición claramente inferior. Los otros comuneros están lavando oro en el río, cargando costales y llevándoselos a los otros militares, que observan fusil en mano.

Al parecer este no fue un caso aislado. Otro militar, esta vez un mayor apodado “Samurái”, es recordado en un testimonio por su afición a la plata. Los militares habían llegado y organizado a los comuneros en defensa civil. Aunque se reconoce que algunos de los militares eran buenos, otros “robaban gallinas, se adueñaban de los animales, y cuando les decíamos que nos paguen, nos amenazaban con matarnos” (Jiménez 168). Cuando salían de patrulla y regresaban con detenidos, para dejarlos libres cobraban a los familiares ganado y plata. En este clima de abuso y explotación, el mayor Samurái se destacó por asesino y ladrón. Obligaba a los pobladores a que le llevaran plata blanca de nueve décimos, prometiendo que se las iba a pagar, pero los comuneros recibían “miserias.” Además, este mayor mandaba a sus soldados a las casas de los pobladores para buscar la plata. El testimonio concluye con una reclamación directa: “No podíamos hacer nada, ellos eran dueños de Chungui, eran autoridad, nosotros no teníamos a quién quejarnos y hasta ahora para los pobres no hay justicia si cualquier cosa nos pasa (Jiménez 168).” Obviamente los comuneros no podían quejarse con Sendero Luminoso, ya que el Partido usualmente castigaba a los pueblos que habían admitido a los militares, como vimos en el testimonio anterior, y a los que se habían organizado en defensa civil. Aquí también el atrapamiento es patente, así como la relación de subordinación de los comuneros al poder de los militares, que actúa como representantes de un Estado ambivalente, que protege al tiempo que abusa y explota, y que además los ha olvidado una vez terminado el conflicto—recordemos que el testimonio se refiere a hechos ocurridos en 1985, pero el testimonio es de alrededor del 2000.

También aquí, el dibujo que acompaña al testimonio refuerza el concepto de subordinación de los comuneros al poder de los militares. El mayor Samurái aparece sentado frente a una mesa, sobre la que hay tres torres de monedas de plata. Dos mujeres están de pie frente a la mesa, una de ellas acercando una moneda a la mesa. Tres soldados armados custodian

la mesa. Aunque Samurái ocupa el punto de interés en el cuadrante superior derecho, esta figura parece ser el centro del cuadro ya que de él emanan círculos concéntricos que llenan todos los espacios vacíos del dibujo para darnos una idea de su poder. En la parte izquierda se ven tres casas que los soldados inspeccionan para extraer plata. Fuera de una de las casas una mujer implora de rodillas frente a un soldado. Si bien la subordinación de la población a las fuerzas del Estado obedece de forma clara a una herencia colonial, la relación de SL con los pobladores, aunque no exenta de “colaboraciones” forzadas, fue más compleja y enrevesada.

Fuera del marco: silenciando conflictos internos y apoyo a Sendero Luminoso

El historiador ayacuchano Ponciano del Pino ha manifestado en una entrevista sobre su reciente libro *En nombre del gobierno*, que “[c]uando Sendero Luminoso llega a las comunidades, estas no son espacios vacíos o uniformes, son mundos densos de relaciones, fricciones y diferencias. La comunidad es un espacio institucional donde se van negociando posiciones y tomando decisiones” (online⁴⁵). Me interesa considerar esa “densa red de relaciones y conflictos” al interior de las comunidades, los lugares “donde se estructura y localiza la violencia” (18, 2007), ya que es allí también donde las decisiones sobre qué hacer con los militantes de Sendero se negocian y se discuten en asamblea.

Este *llegar* de Sendero Luminoso a las comunidades, como he propuesto arriba, se debe matizar. El PCP-SL no se originó en las comunidades campesinas de Ayacucho, sino en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, en la capital de la provincia, en la década de 1970. La ideología que lo animó proviene fundamentalmente de Europa y China, a través de una lectura de Marx, Lenin y Mao de parte de Abimael Guzmán, quien más que adaptar las ideas de estos

⁴⁵ <http://larepublica.pe/cultural/1100797-ponciano-del-pino-cuando-sendero-luminoso-llega-a-las-comunidades-se-encuentra-con-mundos-densos>

pensadores y líderes políticos a la situación del Perú, busca imponer una síntesis bastante limitada de las mismas, como propone Gonzalo Portocarrero en *Profetas del odio*.

No obstante lo anterior, las ideas de Sendero Luminoso llegan a las comunidades campesinas en diferentes momentos, en diferentes maneras y a través de diferentes personas. Ya hemos visto que las escuelas de Oronccoy y Chungui fueron semilleros senderistas. En Oronccoy los alumnos ya dibujaban la hoz y el martillo en 1980. En Chungui, en 1980, “un profesor tenía su arma y llevaba siempre libros de política. Los alumnos ya sabían de la política de Sendero” (Jiménez 70). En ambos casos los profesores eran de Huamanga, pero los estudiantes eran locales. Es decir, en algunas comunidades, Sendero Luminoso logró exitosamente desarrollar bases de apoyo orgánicas, sobre todo entre los jóvenes. Esto lo explica el mismo Jiménez en su ensayo introductorio apoyándose en testimonios no incluidos en el cuerpo central del libro.

Por ejemplo, uno de estos testimonios aclara que los dos colegios arriba mencionados no eran los únicos que el Partido utilizó para “concientizar” a los jóvenes: “El trabajo del comité zonal de Andahuaylas del PCP-SL entre 1975 y 1980 se centró en la formación de cuadros jóvenes y en un trabajo focalizado en los colegios secundarios de Ongoy, Ocobamba y Andarapa, donde los hijos de los campesinos estudiaban secundaria” (58). La precisión de la información que ofrece el testimonio podría indicar que este informante probablemente conoció el trabajo del Partido muy de cerca.

El trabajo de concientización se realizaba clandestinamente y lograba convencer a los jóvenes, y algunos de estos lograban a su vez a convencer a una parte de los adultos de las comunidades. Un testigo recuerda que “[l]os muchachos cambiaban su forma de pensar, también los comuneros, yo estaba preocupado, diciendo qué es lo que pasa” (58). El testimonio de un profesor jubilado también es claro al respecto:

El primer director del colegio Nery García Zárate es el profesor M.P. Tanto los profesores como el director enseñan pensamientos de Sendero y mantienen reuniones secretas con sus estudiantes. Yo había puesto a mi hijo pero me avisó que le hacían dibujar la hoz y el martillo, por lo que lo he sacado... Los profesores han concientizado con apologías de Sendero a muchos alumnos. Luego a los comuneros (58).

Jiménez refuerza esta idea cuando dice que “los primeros concientizados” fueron los pobladores de Mollebamba y después los de Oronqoy, “de este hecho recibimos muchísimos testimonios” (58). Aparece de forma clara un patrón de concientización que se manifestó en Chungui (y probablemente en otras regiones de Ayacucho), pero que está totalmente ausente en los testimonios del cuerpo principal de la colección.

Para explicar la presencia de Sendero Luminoso en Chungui también fue fundamental la creación del colegio Túpac Amaru II (1978), cuyos gestores “fueron estudiantes chunguinos que se encontraban en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga” y cuyos profesores venían también de esa universidad (Jiménez 59). Otros testimonios explican que desde ese año algunos profesores “dictan clases de política de SL” y que “los jóvenes han tomado cierta conciencia con los profesores sobre SL, por ejemplo en el frontis de la casa comunal del distrito de Chungui se ha dibujado y pintado la figura de José Carlos Mariátegui y de Túpac Amaru II” y junto a estas imágenes “había palabras escritas que decían Chungui revolucionario” (59). Al respecto, Theidon afirma que en la región “the *universitarios* were outsiders, arriving from the cities. However, these *universitarios* were largely children of *campesinos* who had managed to migrate to the cities and study at the university in Huamanga. While they wore ‘city clothes,’ many of them spoke Quechua and shared a similar background with the peasants they were sent out to *concientizar*” (217, 2013).

Es claro que un sector de jóvenes y adultos en algunas comunidades se formaron como sujetos revolucionarios en Chungui y se infiltraron luego en comunidades vecinas. También es claro sin embargo, que otro grupo de comuneros (probablemente la mayoría) tuvo que aceptar la presencia de los senderistas por temor y otros tuvieron que hacerle frente. Pero es innegable que el poder del Partido fue apabullante en la zona. De hecho los distritos de Chungui y Anco se consolidaron como “base de apoyo número 14 de SL” y Chungui es declarado por Sendero Luminoso “zona liberada” del Nuevo Estado. Jiménez precisa que [e]n 1984, el distrito de Chungui había perdido a sus autoridades y reinaba el miedo, el temor. Los que todavía no eran parte de SL eran sindicados como ‘miserables’ y destinados a morir. Decían tener mil ojos, mil oídos, y estaban en todas partes” (60).

Una pregunta fundamental que surge entonces es qué quería decir exactamente “ser parte de SL.” Además de las detalladas descripciones de la experiencia de atrapamiento total que fueron las retiradas, los testimonios de *Chungui* no dicen mucho al respecto. Se habla sí de algunas comunidades que se “comprometieron” con Sendero Luminoso, o que Sendero Luminoso las comprometió solo con su presencia. La diferencia no es clara. Sendero Luminoso se mimetizaba con la población, y esa mimetización produjo consecuencias devastadoras para los campesinos ya que para los policías y militares que llegan a la zona hasta finales de la década de 1980, todos eran terroristas. La situación se complicaba aún más ya que los efectivos de las FFOO no hablaban quechua.

La idea de “estar comprometido” con Sendero Luminoso merece ser explorada con más detalle para entender la formación del sujeto senderista y precisar el significado de pertenecer a Sendero Luminoso a nivel individual y comunal. Por ejemplo, un testigo afirma que su hermano “estaba comprometido con los compañeros, decía que no podía escapar, sino lo mataban” (64).

Un comunero del pueblo de Totorá, manifiesta que Sendero había llegado a su pueblo, “comprometiendo a la población, y todos han estado con los senderistas” (138).

Según se desprende de este último testimonio, el pueblo de Totorá apoyó inicialmente a los senderistas. Este testimonio también alude a la dimensión fratricida del conflicto, es decir la violencia que se desató entre pueblos vecinos, entre vecinos de un mismo pueblo, o incluso entre miembros de una misma familia. Este tema ha sido explorado en profundidad, además de Theidon, por Olga Gonzáles en *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes* para el caso de Sarhua y Ponciano del Pino en *nombre del gobierno* (y otros trabajos) para el caso de Uchuraccay. Estos investigadores destacan el papel de ciertos silencios o secretos públicos en la construcción de las memorias locales sobre la guerra. Estos silencios, voluntarios o involuntarios, son también fundamentales en la formulación de la memoria como atrapamiento según la describimos aquí. Para Del Pino, es fundamental estudiar las maneras creativas y tensas en que las memorias y los silencios se entretejen no solo para “comprender las narrativas de la violencia sino, sobre todo, percibir los mecanismos sociales y discursivos que operan en esta acción” (23-24). El historiador propone que “es en el proceso de visibilizar e invisibilizar, de contar y mantener secretos, donde radica la fuerza y la vitalidad de la memoria” ya que cuando encubrimos alguna verdad, esta se prolonga, manteniéndose viva en el tiempo (24). El valor del silencio, por tanto, reside en su capacidad de actualizar la memoria al forzarla a mantener el secreto. Los silencios terminan formando parte de manera activa en las tramas de las narrativas sobre el pasado de violencia. Al interior de las comunidades, como ya hemos sugerido, esos silencios equivalen a salvaguardar la “institucionalidad comunal” que posibilita la integridad de sus miembros, convirtiéndose en una “necesidad imperiosa tanto en la guerra como en la postguerra” (Del Pino 24).

González, por su parte, habla de “secretos públicos” para referirse a la relación ambivalente de la comunidad de Sarhua con los miembros de Sendero Luminoso y su apoyo inicial al partido. Las historias que se silencian en las tablas de *Piraa Causa* son secretos compartidos por todos pero que no pueden ser verbalizados. En ese sentido, consisten en “saber qué es lo que no debe saberse” y tienen la función de “recordar para olvidar eventos controversiales que podrían ser calificados de vergonzosos o destructivos para la noción ideal de comunidad” (González 91-92 2015).

Aunque Jiménez no se detiene sobre los silencios en torno al apoyo inicial a Sendero Luminoso y la naturaleza fratricida del conflicto en su ensayo introductorio ni en los testimonios que transcribe e ilustra, en este capítulo he intentado arrojar luz sobre ellos. Sin embargo, hay dos testimonios que sí mencionan estas dimensiones, aunque muy brevemente. En uno de ellos, el testimoniante concluye manifestando que en 1983 “empieza una indiscriminada matanza *entre* los pobladores (76, énfasis mío). El testimonio de Totorá, sobre eventos ocurridos en 1984, ofrece algunos detalles adicionales sobre los conflictos al interior de los pueblos y entre ellos: “El odio crecía entre comuneros y pueblos vecinos de Pallcas, como siempre, por cuestiones de linderos. Hubo arrasamiento en Pallcas, apoyado por los senderistas de Oronccoy y Chapi. Luego, como venganza... los de Pallcas entraron a Totorá con más de 20 policías llapanatiq...los militares nos disparaban con sus FAL, miramos cómo quemaban nuestras casas...” (138). Es decir, algunos pueblos declaraban su apoyo a Sendero Luminoso, mientras otros permanecen leales a las FFOO.

Basta abrir casi cualquier página de *Intimate Enemies* de Theidon para ver con lujo de detalles las divisiones al interior y entre las comunidades campesinas de Ayacucho durante y después del *sasachakuy tiempo* (tiempo difícil), el término que mayoritariamente usan los

comuneros de las alturas de Ayacucho para referirse a la época del conflicto. Su libro es una fascinante combinación de escritura etnográfica (académica) y testimonial que por momentos puede leerse como una novela, crónica o libro de viajes. A diferencia de los testimonios de *Chungui*, los abundantes testimonios que registra Theidon revelan mucho más sobre la *llegada* de Sendero Luminoso a las comunidades y el apoyo que recibieron, así como las secuelas de la guerra en las comunidades a nivel individual y colectivo, y la manera en que los comuneros enfrentan la presencia de perpetradores (ya sea senderistas o ronderos) entre ellos en el presente. A pesar de ser extranjera, los testimonios que Theidon recogió y comparte en su libro, tienen un candor y una naturalidad de la que carecen muchos de los testimonios que nos entrega Jiménez. A propósito de esto, Lambright ha notado cómo a pesar de que los testimonios escritos en *Chungui* hablan de eventos íntimos y emociones, “the *visual* testimonies suggest an awareness of an affective and experiential disconnect between ‘testifier’ and audience, as well as an insistence that a certain level of privacy be respected” (143-144, énfasis mío). Yo agregaría que también los testimonios *escritos* de Jiménez, por el estilo directo en que fueron transcritos, sin acotaciones, sin la voz de Jiménez o la de ningún otro interlocutor, parecen guardar esa distancia a la que hace alusión Lambright para los dibujos. El libro de Theidon, por el contrario, no es una sucesión de testimonios ordenados cronológicamente, sino que las historias de sus informantes están entrelazadas con sus propias reflexiones y observaciones. Además, muchos de los testimonios más reveladores de Theidon provienen de mujeres, quienes al encontrarse con otra mujer comparten detalles que difícilmente serían revelados a un interlocutor del sexo opuesto. Es importante notar también que Theidon tiende a entrevistar a sus informantes en la intimidad de sus hogares y durante sus rutinas diarias.

En una sección sobre los abusos sexuales que se cometieron en las comunidades durante la guerra, Theidon confirma que en la gran mayoría de los casos los perpetradores eran militares. En muchos casos, estos militares ofrecían dejar en libertad a un prisionero si su esposa pagaba con favores sexuales. Los hijos provenientes de esta transacción sexual de guerra son ahora motivo de conflicto al interior de familias y comunidades. Pero las conversaciones entre la investigadora y las mujeres sobre un tema (en este caso los abusos sexuales) revelan frecuentemente otros aspectos del conflicto. Transcribo un fragmento de una conversación a modo de ejemplo:

“Mama Edilberta, where did you live then?”
 She pointed with her hand: “There in the plaza. It was a kindergarten—they [the Senderistas] made it into a school for women. There were a number of women here, their children were *compañeros*—the *compañeros* were their children. *Bueno*, before we were all *compañeros*—it wasn’t just one or two people. Oh, now they say, ‘Only he was a *terrucó*. That man, he was a *terrucó*.’ But all of us were.” (129-130).

El término “compañero,” similar a “camarada”, es como se hacían llamar los senderistas, en contraste con el despectivo “terrucó” o “tucó”. Al calor del hogar, en medio de una conversación sobre los horrores de la guerra, Edilberta revela de paso un secreto público, sorprendiendo a la investigadora, quien hace una pausa para ver si la mujer quiere agregar más detalles sobre su participación o el apoyo que el pueblo brindó a Sendero Luminoso. Pero Edilberta regresa al tema de los abusos sexuales de los militares.

Mi objetivo aquí no ha sido implicar que todos los comuneros de Huanta o Chungui en algún momento apoyaron a Sendero Luminoso, aunque parece probable que el Partido inicialmente recibió apoyo de una parte importante de la población. Lo que me interesa resaltar es que las memorias emblemáticas de atrapamiento—tanto aquellas forjadas al interior de las comunidades y que pueden incluir una dimensión heroica en sus narrativas, como aquellas que

circulan en literatura de ficción y no ficción sobre la guerra—silencian este apoyo inicial y transitorio. La memoria como atrapamiento entre dos fuegos, a pesar de que condensa un aspecto innegable y fundamental del conflicto, es una narrativa esterilizada, mutilada de afiliaciones políticas y conflictos en las comunidades. No nos presenta esos “mundos densos” de los que habla Del Pino, que se vuelven más densos aún tras la irrupción de la violencia. Como todas las memorias emblemáticas, la memoria como atrapamiento incluye secretos públicos y silencios.

Como ha señalado Jelin, las luchas por las memorias en América Latina son fundamentalmente luchas para exigir justicia y reivindicaciones en el presente tras periodos de dictadura o conflictos armados internos. Theidon, dice algo muy parecido cuando habla de la transmisión de historias individuales, comunales y nacionales en el periodo que sigue a una guerra. Esas historias “both reflect *and* constitute human experience as they contour memory and produce their truth effects, and they use the past in a creative manner, combining and recombining elements of the past in service to interests of the present” (148-149). Es decir, las memorias o narrativas sobre el pasado que se construyen en las comunidades también tienen una intención política y suponen un público interno y externo. Hacia el exterior, se busca el reconocimiento del Estado en forma de justicia y reparaciones, pero también integrarse a la comunidad nacional. Al interior de las comunidades, las narrativas de guerra ayudan a definir nuevas relaciones de poder, de etnicidad y de género que terminan siendo parte fundamental de la política local. Si en *Chungui* predomina la memoria como atrapamiento, como variante de la memoria como ruptura irresuelta, en las alturas de Huanta (Ayacucho) donde Theidon realizó su investigación, al atrapamiento se suma la narrativa del engaño y elementos de la memoria como

salvación (ella la llama *heroic war epic*), que también orienta la forma y el contenido de las memorias, “compacting polyphonic memories into the dominant war story paradigm”⁴⁶ (149).

En ambos casos, las comunidades buscan salvaguardar sus intereses y fundamentar su existencia misma a través de las memorias que proyectan. Estos intereses abarcan las demandas que los comuneros presentan al Estado reclamando escuelas, carreteras, hospitales y atención sanitaria (y psicológica), justicia y reparaciones. En el caso de *Chungui*, esas demandas se manifiestan esporádicamente tanto en los testimonios escritos como en el ensayo introductorio de Jiménez. La memoria como atrapamiento, que enfatiza el papel de víctimas inocentes y apolíticas atrapadas entre dos fuegos, silenciando verdades incómodas o contradictorias, es coherente con estos objetivos.

⁴⁶ Estas memorias locales de salvación (que también son las que predomina en Cceraacro, como vimos arriba), al destacar el rol de los ronderos que derrotan a Sendero Luminoso, contribuyen a la pacificación nacional y establecen nuevas demandas ciudadanas, terminan enfatizando el heroísmo masculino y, nota Theidon, han sido consagradas también en la literatura académica. En consecuencia, quedan oscurecidas las disyunciones y contradicciones en la construcción de la ciudadanía (entendida como acceso igualitario a derechos) que parten de ejes de diferenciación como pueden ser el género y la generación. Theidon ha encontrado que los portavoces de estas memorias son los hombres, y así como son ellos los autorizados para hablar sobre el pasado, también la administración de la justicia ha quedado en sus manos.

José Carlos Agüero y la resignificación de la víctima y el perdón

Mis ancestros son como malditos. No son inocentes. Hicieron la guerra. Llevaron desgracia a tantos. Murieron allí, extraviados.
(José Carlos Agüero, *Los rendidos*.)

La década que está llegando a su fin ha marcado nuevos rumbos en los procesos de formación de la memoria cultural y colectiva del último conflicto armado interno en el Perú. Entre tantos otros desarrollos, en este capítulo considero la emergencia de voces y actores que vienen ocupando espacios académicos, literarios y de circulación masiva. Dos figuras clave que han cuestionado los marcos dominantes de memoria y renovado el debate público y académico son Lurgio Gavilán y José Carlos Agüero, los cuales estuvieron vinculados a Sendero Luminoso de maneras complejas y disímiles. Si bien desde las décadas de 1980 y 1990 diversos textos literarios se aproximaron a los diferentes actores del conflicto (podemos referirnos por ejemplo a *Adiós, Ayacucho* y *Rosa Cuchillo*, novelas analizadas en el primer capítulo del presente trabajo), ha existido en la literatura de no-ficción un vacío alrededor tanto del sujeto subversivo (el militante idealista, el senderista utópico) como de los efectivos de las fuerzas del orden en el contexto del postconflicto. En este capítulo final de mi estudio me interesa analizar representaciones que se alejan de los clichés y rasgos identitarios generales que asumen estos actores en el imaginario social de la memoria comunicativa. Mi análisis se concentrará en José Carlos Agüero, particularmente en *Los rendidos. Sobre el don de perdonar* (2015), aunque también haré referencia a otro texto suyo—el poemario *Enemigo* (2016)—y a los de autores que, como Gavilán, publican memorias o autobiografías en los mismos años. Mi análisis busca revelar el modo en que Agüero interviene en el devenir de la memoria social y cultural en el Perú postconflicto a través de la resignificación de la noción de víctima, y las relaciones que se

establecen con las ideas de culpa y perdón. Asimismo, considero el modo en que la escritura misma de Agüero en *Los rendidos* constituye un acto o performance de perdón en el sentido de Derrida, es decir, un perdón apenas enunciado o imposible de enunciar.

En las narrativas sobre el conflicto armado peruano, tanto el militar como el subversivo pueden aparecer como perpetradores o como víctimas heroicas, en función de los marcos que orientan la memoria social o comunicativa de un grupo (los dos términos son intercambiables en la teoría de la memoria de Jan y Aleida Assmann, a los que volveré enseguida). Claramente, desde la memoria heroica de salvación, los efectivos de las fuerzas armadas aparecerán como héroes o, si murieron en el conflicto, serán recordados como víctimas heroicas o mártires de la nación. Los miembros de Sendero Luminoso/MRTA son—desde la memoria salvadora— simplemente perpetradores o encarnaciones del mal: enemigos, bajas de guerra, vidas (si llegan a reconocerse como tales) indignas de ser lloradas, nombradas o recordadas. Sin embargo, existe también una memoria heroica construida desde Sendero Luminoso, equivalente a la memoria de salvación impulsada por el Estado, con su recurso al discurso del error y los excesos individuales. Desde esta memoria militante, que circula en pequeños círculos cerrados de excombatientes, familiares y simpatizantes, el sujeto subversivo es recordado como héroe o mártir de la revolución, mientras los agentes del Estado serían los perpetradores, además de enemigos del pueblo y de la revolución.

Si bien la memoria social tiende a generalizar y estereotipar, los dos principales bandos enfrentados no fueron homogéneos. Tanto al interior de Sendero Luminoso como de las FFAA existieron notables diferencias. Los textos de Gavilán y Agüero exponen la diversidad de experiencias al interior de estos grupos. Lo hacen respaldados no solo por los títulos académicos con que cuentan (Agüero es licenciado en historia y Gavilán tiene un doctorado en antropología),

sino sobre todo por su condición de participantes y testigos de muchos de los hechos que refieren. Representando perspectivas muy poco escuchadas, sus testimonios revelan sujetos que exceden los marcos de memoria y representación establecidos. Por un lado, la voz narrativa en el libro⁴⁷ de Gavilán es semejante a la del niño y el adolescente que sobrevive la guerra tras pertenecer a los dos bandos, primero como niño guerrillero (al interior de Sendero, estos niños eran llamados “pioneros”) y luego como soldado adolescente en una división contrasubversiva del ejército, en donde llega hasta el grado de sargento.

Por su parte, como hijo de padres senderistas asesinados extrajudicialmente (cada uno en circunstancias diferentes) por agentes del Estado, Agüero ahonda en las cuestiones clave que enfrentan los que deben vivir a la sombra de un legado familiar marcado por la violencia y el terror. Para Agüero, la vergüenza, el estigma, la culpa y el perdón serán los temas centrales. En *Los rendidos*, Agüero también cuestiona la oposición víctima-perpetrador y considera la posibilidad de reconocer a sus padres, y otros en situaciones semejantes, como víctimas del Estado (y además perdedores, porque hay que recordar que Sendero Luminoso perdió frente a las Fuerzas Armadas y los comités de autodefensa). Esa condición de víctima, o la posibilidad de reconocerse como tal, la reclama además para sí mismo y los hijos de los miles de senderistas y miembros de MRTA que fueron torturados o ejecutados extrajudicialmente. Estas consideraciones lo llevan a sopesar cuestiones de justicia, duelo y reconciliación. La relevancia de Agüero en *Los rendidos* parte de su capacidad de desarrollar un análisis desde diferentes posiciones. Es decir, lejos de limitarse a su perspectiva como hijo de militantes o terroristas, su mirada considera las perspectivas de otros actores clave que como él buscan un lugar en la sociedad peruana postconflicto: ex combatientes de Sendero Luminoso, exmilitares, policías y

⁴⁷ El libro al que me refiero aquí es *Memorias de un soldado desconocido*. Durante la redacción del presente trabajo, Gavilán publicó un segundo libro, *Carta al Teniente Shogún*.

miembros de los comités de autodefensa, además de los afectados y sus familiares. Es importante considerar, por lo tanto, el modo en que Agüero escribe como testigo en base a su propia experiencia, pero también como testigo vicario que ha asumido las experiencias que otros le han referido o que conoce gracias a su experiencia como historiador y trabajador de derechos humanos.

Para empezar a hablar del contexto en que aparece *Los rendidos*, no debemos perder de vista *Memorias de un soldado desconocido*, de Lurgio Gavilán, otro texto de importancia central en la escena de la memoria histórica peruana. El texto de Gavilán no ofrece la misma pluralidad de voces y perspectivas que el de Agüero, ajustándose de forma más clara al género autobiográfico. Priman la narración de sucesos en primera persona y las reflexiones sobre el yo y su entorno inmediato. La reflexión académica que se puede apreciar en *Los rendidos* es desplazada en *Memorias* por la reflexión de corte religioso. La culpa y el estigma no son problemas fundamentales para Gavilán, quien narra hechos violentos con naturalidad y desapego. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, los dos textos forman parte de un momento particular en la configuración de las memorias sobre el conflicto armado en el Perú, cuando los sujetos que hasta entonces habían quedado fuera de los marcos de memoria empiezan a ocupar espacios de representación propios: el hijo de senderistas, el niño terrorista, el militar adolescente o el terrorista utópico. En ese sentido, conviene recorrer la línea de tiempo en que aparecen estos textos. Gavilán publica la primera edición de sus memorias en el año 2012, cuando todavía se encontraba en México como estudiante de doctorado. En 2017 publica una segunda edición revisada y aumentada bajo el sello del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Es también bajo el sello del IEP que Agüero publica *Los rendidos* en 2015. También en 2017 Agüero publicará *Persona*, su segundo ensayo, a través del Fondo de Cultura Económica. En 2015 aparece además *La distancia que nos separa*

(Editorial Planeta) de Renato Cisneros, otro texto en el que un hijo busca ajustar cuentas con el pasado y un legado paterno problemático. *La distancia que nos separa* revela el entrecruzamiento de la autobiografía del autor y la biografía de su padre, el “Gaucho” Cisneros, uno de los políticos y militares peruanos más relevantes de los primeros años del conflicto, desempeñándose como ministro de guerra entre octubre de 1981 y enero de 1983.

El libro de Cisneros se puede interpretar como una suerte de contrapartida de *Los rendidos*. Si Agüero escribe bajo la sombra de una familia de luchadores sociales de extracción social humilde que militaron fervorosamente en Sendero Luminoso, Cisneros lo hace bajo la sombra de un padre poderoso, conservador y amigo cercano de algunos de los más poderosos represores de la dictadura argentina. Ni Agüero ni Cisneros dejan de admirar ciertos rasgos de sus padres y condenar profundamente otros. De una u otra manera, estos autores (Gavilán incluido) buscan devolver a los protagonistas del conflicto, a sus entornos sociales y personales, revelando sus aspiraciones, sus contradicciones personales, su agencia y sus limitaciones. En estos textos, los autores cuestionan y amplían rótulos identitarios prefijados en las batallas por la memoria y, en el caso de Gavilán y Agüero, sugieren que los combatientes de a pie de bandos tuvieron más en común de lo que normalmente se reconoce.

A estos textos, y a los debates mediáticos y académicos que generaron y aún generan, debemos sumar la inauguración en 2015 de la muestra permanente del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), y las actividades y exhibiciones organizadas y albergadas en este espacio. Vistos estos eventos culturales en conjunto, se puede percibir que en esos años se da un punto de inflexión en la configuración de las memorias del conflicto armado en el Perú. Debemos considerar las operaciones que realizan estos textos literarios y museográficos en el proceso de formación de estas memorias. En particular, me interesa interrogar el modo en que los

textos, lugares y personajes que he empezado a abordar en este capítulo pueden constituir los bloques fundamentales de una memoria cultural colectiva del conflicto. Una primera reflexión apunta a que frente a una abundancia de textos de ficción que dan cuenta de la violencia en las tres décadas anteriores (a veces tomando testimonios recopilados por la CVR como base de los relatos) a partir del 2010 se da una suerte de giro hacia la memoria a través de textos de no ficción más cercanos al testimonio y la autobiografía. *Chungui*, la colección de testimonios recopilados e ilustrados por Edilberto Jiménez, es un referente temprano en este sentido con una primera edición en 2005 y otra en 2009, publicadas por el IEP. En este sentido, es significativo que el Premio de Literatura nacional de Literatura le haya sido otorgado a Óscar Colchado por su novela *Rosa Cuhillo* en 1997, mientras que en 2017, veinte años más tarde, lo recibió José Carlos Agüero por *Persona*, su segundo ensayo testimonial, consolidando este giro hacia géneros de no ficción.

Como indica Aleida Assmann, la memoria colectiva implica una narrativa sobre el pasado que de una manera u otra recibe apoyo institucional y se transmite a través de soportes materiales provenientes de la institución cultural. Tal narrativa ha pasado por un proceso de estabilización, para llegar finalmente a un consenso. ¿Qué formas de estabilización o consenso se empiezan a vislumbrar en el caso del Perú? ¿Qué nos puede decir el caso peruano sobre una fórmula generalizable de consenso para contextos de postconflicto? Tal vez sea demasiado pronto para responder a esas preguntas. Lo que voy a considerar es, sin embargo, que un texto como *Los rendidos* y un lugar de memoria como el LUM han conseguido ampliar considerablemente el alcance de la cuestión y generar cierta desestabilización de las posturas tanto de izquierda como derecha en torno la memoria. Esta desestabilización se ha expresado de manera puntual en ciertos actos de censura, acusaciones y gestos políticos que comentaremos a continuación y que revelan una resistencia a acercarse al sujeto subversivo o a cualquiera con vínculos a la subversión. Es de

esperar que tras una fase caracterizada por la falta de estabilidad, se dé paso un periodo de consolidación de las memorias, el cual desembocaría en el consenso que indica Assmann. Considero que desde el consenso, esta mirada al pasado ya no leería el conflicto como “la época del terrorismo,” ni desde una mirada maniquea que contrapone a terroristas y militares, víctimas y perpetradores, sino desde el reconocimiento de una tragedia nacional en la que todas las partes tuvieron alguna responsabilidad, y que ahora también reclaman el derecho a ser reconocidos como sujetos sociales y sujetos de derecho.

En este capítulo final sigo tomando como referencia los conceptos de memoria emblemática y marcos emblemáticos de memoria que han orientado el análisis hasta ahora, pero me parece fundamental ponerlos en contacto con las distinciones que hace Assmann entre memoria individual, memoria social y memoria cultural. Un aspecto fundamental que distingue a estas tres dimensiones de la memoria que plantea la profesora alemana es su duración. Si por un lado los portadores de las memorias individuales son las redes neurales de los individuos y por lo tanto desaparecen con ellos, la memoria social (o memoria comunicativa) puede permanecer en circulación por hasta tres generaciones antes de volverse demasiado lejana e irrelevante para generaciones posteriores. La memoria cultural, en cambio, puede permanecer en el imaginario colectivo por un tiempo indefinido ya que su contenido es sostenido por lugares de memoria institucionalizados y canonizados, es decir, memoriales, contenidos de museos, rituales repetidos o un canon de textos. La memoria cultural es la que, desde la perspectiva de Assmann, realmente puede llamarse colectiva tras estabilizarse y pasar por umbrales generacionales. Por ello la memoria social, como advierte, se puede entender como “*a coordination of individual memories brought about through collective life, conversation and other forms of discourse,*” mientras que la memoria colectiva y cultural, sostiene, “*relies on a pool of experience and knowledge that has been*

released from its living carriers and *passes over into material* media. It is in this way that it can be stabilized over generational thresholds” (21). Como se aprecia, las consideraciones y limitaciones biológicas de la vida humana son una parte decisiva de la teoría de Assmann. Consciente de esas limitaciones, Assmann propone que las memorias individuales y sociales se desvanecen con los individuos y colectividades que las mantienen. Sin embargo, las memorias individuales y sociales que se plasmaron en soportes culturales, o las que se generan a partir de ellos, pueden continuar circulando y transmitiéndose indefinidamente. Como insiste Assman: “the memory that is generated at the level of culture—and that relies on external media like texts, images, monuments and rituals—is temporally limitless” (21). Para Assmann, el fenómeno de la memoria debe entenderse desde una perspectiva histórica mucho más larga, que abarca generaciones, empezando con los individuos que experimentaron los hechos que se recuerdan y pasando por aquellos a quienes les fue transmitida una memoria por otros individuos o grupos, hasta llegar a las memorias que son transmitidas directamente por objetos culturales.

En efecto, desde esta perspectiva, podría afirmarse que es demasiado pronto para hablar de una memoria cultural o colectiva con respecto al reciente conflicto armado peruano, si consideramos que a la fecha de este escrito todavía no han pasado cuarenta años desde el estallido de la violencia, ni veinte desde su final oficial en el año 2000. Sin embargo, lo que considero aquí es que la inauguración del Lugar de la Memoria, el cual es actualmente gobernado por el Ministerio de Cultura, y la publicación de textos como los de Gavilán, Agüero y Cisneros (y aquí podríamos incluir el texto de Jiménez analizado en el capítulo anterior), corresponden a una fase en la que se da una incorporación acelerada voces y perspectivas antes aisladas, marginales, tabús o no enunciadas—una suerte de desestabilización de los marcos establecidos tras la entrega de la CVR que estaría señalando el camino hacia una memoria cultural para generaciones venideras. Los

debates públicos y académicos que estos textos y este lugar de memoria han generado coinciden también con serias perturbaciones en la arena política, señalando la estrecha relación entre la recuperación de la memoria histórica y la estabilidad democrática. Se esperaría que tras estas turbulencias de la memoria, se dé paso a ese periodo de estabilización que, según entiende Assmann, es una precondition de la memoria cultural. Sin embargo, a pesar de estas aperturas de la memoria desde el campo académico y literario, hay voces que todavía buscan visibilizarse buscando el apoyo de las instituciones del Estado, como las voces de los que luchan fuera de la capital del país por el Santuario de la Memoria en La Hoyada, en Ayacucho.

De hecho, los vaivenes de la memoria social en el Perú han sido claros en años recientes. Antes de pasar al análisis del texto de Agüero, es bueno repasar dos acontecimientos significativos que revelan la erosión de la narrativa de la memoria salvadora activada por el fujimorismo. Tanto a nivel individual como social, las memorias sobre un pasado traumático pasan por periodos de actividad y periodos de latencia. También así en el Perú, donde en el año 2018 dos detonantes reactivaron de forma dramática las memorias sobre el conflicto armado. El primero es el indulto a Alberto Fujimori del 24 de diciembre de 2017. El entonces presidente Pedro Pablo Kuczynsky anunció su decisión de indultar a Fujimori solo tres días después de salvarse de ser destituido y en medio de una aguda crisis de gobierno, en buena parte propiciada por el partido de oposición que lideraba la hija del indultado, quien había indicado anteriormente su deseo de buscar el indulto para su padre. Las manifestaciones ciudadanas en contra y a favor del indulto no se hicieron esperar. Por ejemplo, frente a la clínica limeña donde se encontraba hospitalizado Fujimori, se registraron enfrentamientos entre ambos bandos. Pero fueron las asociaciones de afectados las que, tras pronunciar su profundo desacuerdo, organizaron marchas contra el indulto en diversos puntos de la capital, así como en otras ciudades del país hasta los primeros meses de 2018. Aunque no

hubo grandes marchas a favor, los sondeos públicos en las semanas posteriores revelaron una sociedad profundamente dividida alrededor del indulto y el legado autoritario de Fujimori.

Kuczynsky justificó su decisión de indultar a Fujimori apelando al lenguaje de la memoria, los derechos humanos y la justicia transicional, pero trastocándolo. Así, en su breve mensaje televisado, hace referencia a la necesidad de reconciliación, de “pasar la página” y mirar hacia el futuro. Subraya además que la justicia no es venganza. En sus declaraciones queda claro que la “reconciliación” para Kuczynsky implica olvidar (“pasar página”) e impunidad (la excarcelación y gracia presidencial que recibe Fujimori). Como acertadamente manifiestan María Eugenia Ulfe y Carmen Ilizarbe, la memoria aparece en el ideario de Kuczynsky como un lastre que impide el avance del neoliberalismo, ese futuro al que hace referencia el expresidente.

En su reciente artículo, Ulfe e Ilizarbe asumen el indulto como un acontecimiento ejemplar en el sentido de Alan Badiou, en tanto constituiría “un punto de inflexión en la política peruana, revelador de un marco signifiante y un discurso que intentan tomar por asalto el lenguaje de la memoria, especialmente la idea de reconciliación” (117). Las autoras además consideran la relación entre memoria y consolidación democrática, notando que en el Perú las luchas por la memoria y la justicia, con sus contrapartes de olvido e impunidad, han marcado la fragilidad de los últimos gobiernos. Las autoras interpretan acertadamente el acto de Kuczynsky: “El indulto es un punto de inflexión en el que las batallas por la memoria del conflicto armado interno se vinculan de manera directa a la estabilidad del sistema político” (120). Ciertamente concuerdo con Ulfe e Ilizarbe en este punto, y agregaría que si bien el acontecimiento que analizan hace visible y actualiza ese vínculo, la democracia en el Perú se ha desarrollado a la sombra del conflicto armado y las disputas por la memoria incluso desde antes de la caída de Fujimori en el año 2000, como las mismas autoras aluden en su artículo. Las elecciones presidenciales de 2011 y 2016, en las que

Keiko Fujimori perdió en segunda vuelta por un escasísimo margen, son solo los casos más visibles y críticos, pero gran parte del respaldo político a Alberto Fujimori en los últimos años de la década de los noventa se puede explicar en base a la percepción de una amenaza terrorista aun latente, percepción que se apoya asimismo en el discurso de la memoria salvadora que el fujimorismo propulsó.

En medio de los debates públicos y jurídicos sobre la legalidad del indulto, ocurre el segundo detonante. Se trata de otro sabotaje a la memoria, esta vez a cargo del congresista⁴⁸ y excomandante general (en retiro) del ejército peruano Edwin Donayre. En mayo de 2018, Donayre se presentó en el Lugar de la Memoria pretendiendo ser un ciudadano colombiano desplazado por las Fuerzas Armadas de Colombia. Acompañado por otros dos individuos, este personaje, quien además fingió ser sordomudo, solicitó una visita guiada. Gabriela Eguren fue la trabajadora del museo que tuvo el dudoso honor de ser su guía. Según Eguren, Donayre le pidió que se detuviera sobre la violencia de las fuerzas armadas en contra de la población civil. Donayre realizó una grabación de audio durante la visita y, tras ella, acusó al LUM y a Eguren de hacer apología al terrorismo. Sus declaraciones generaron un debate a nivel nacional. Días después, la ministra de cultura y el ministro de educación fueron llamados a declarar ante las comisiones de Cultura y Patrimonio Cultural, y de Educación, Juventud y Deporte del congreso (presididas por legisladores del partido de Keiko Fujimori, que contaba con mayoría absoluta). Durante la sesión especial se señaló al LUM como una instancia en la que se hace apología al terrorismo. Además, se objetó la participación del historiador José Carlos Agüero en la Comisión de Lineamientos para el desempeño del LUM en 2017.⁴⁹

⁴⁸ Desde el autogolpe de Alberto Fujimori en 1992, en el Perú existe un sistema legislativo unicameral.

⁴⁹ Se debe recordar además que Agüero publicó junto a Ponciano del Pino en 2014 *Cada uno un lugar de memoria; Fundamentos conceptuales del LUM*.

En estos dos acontecimientos y sus repercusiones se perfilan de forma clara los marcos emblemáticos de memoria que dominaron las disputas por la memoria durante el conflicto y el postconflicto, es decir la memoria heroica de salvación (con su dosis de olvido) y la memoria como ruptura irresuelta. Anteriormente me he detenido sobre el tropo de la ruptura irresuelta y su potencial organizador en las memorias que se opusieron al discurso salvador del estado y de sectores políticos vinculados al fujimorismo. Como he sostenido en capítulos anteriores de este estudio, la memoria como ruptura irresuelta buscaría ser inclusiva al acoger a víctimas independientemente de afiliaciones políticas o bandos. Sin embargo, en el contexto peruano las víctimas del Estado y las víctimas de los grupos terroristas han permanecido muy marginales. Además, aunque la memoria como ruptura irresuelta no debería hacer hincapié en la inocencia de las víctimas, según sostiene Stern para el caso chileno, hemos visto que en el Perú la inocencia se postula como requisito indispensable para buscar reconocimiento y justicia para las víctimas del Estado.

A pesar de que el tropo de la ruptura sintetiza la experiencia colectiva de la guerra como quiebre radical de los lazos sociales y la vida cotidiana en el campo y en la ciudad (aunque con una intensidad que varió mucho entre las regiones) autores como Kimberly Theidon o Ponciano del Pino, entre otros, han propuesto que ese borramiento o el silencio alrededor de la afiliación y agencia política de las víctimas es problemática, al impedir una comprensión de la complejidad de las problemáticas sociales e individuales que llevaron al conflicto y lo alimentaron. Vinculado a esta perspectiva de ruptura existe además un discurso de “atrapamiento entre dos fuegos” que presenta víctimas pasivas, sufrientes e inocentes. La idea del atrapamiento entre dos fuegos también contribuye a silenciar lo que Theidon ha llamado “ese otro fuego” constituido por los campesinos mismos y los conflictos al interior y entre las comunidades. La situación se complica

aún más con el accionar de las rondas campesinas, las cuales se formaron para ayudar a las comunidades a defenderse no solo de Sendero Luminoso, sino del ejército peruano (Gavilán 35).

En el capítulo precedente, se ha mostrado cómo las víctimas individuales y las comunidades que tuvieron algún tipo de afiliación con Sendero Luminoso o el MRTA, han tenido que silenciar tales afiliaciones y purificar sus memorias públicas. Como ha señalado la antropóloga Valerie Azevedo en su estudio sobre las memorias de la comunidad de Cceraoccro, “las ‘mejores’ víctimas, las más presentables en el altar del sufrimiento legítimo, son las que padecieron de Sendero Luminoso y no de los representantes del Estado. La sospecha de un vínculo con el terrorismo ensombrece a esas víctimas, sin importar su grado de colaboración... y las convierte, en parte, en responsables de su suerte” (159). La situación de atrapamiento entre dos fuegos es una realidad que fue padecida por miles, pero el atrapamiento también aparece como recurso discursivo para evitar ese ensombrecimiento al que hace referencia Azevedo. Considero que esta invisibilización de la militancia o proximidad de muchas víctimas a los grupos subversivos es un tema tabú que se constituye en un escollo para la reconciliación y la construcción de una memoria colectiva inclusiva de la violencia en la sociedad peruana. En este contexto, el LUM y los libros de Agüero y Gavilán entran en el debate para buscar superar este impase de la memoria. Quiero recalcar que no propongo aquí la reconciliación como sinónimo de unión o consenso. Me siento más inclinado a la idea de reconocimiento (como opuesto de la invisibilización) de todas las víctimas y sus derechos que propone Félix Reátegui. Más que aprender a “vivir enfrentados” como sostiene Ulfe (137), la idea de reconocimiento, que ampliaremos a continuación, va más allá de la mera tolerancia o aceptación, y supone el respeto por la diferencia de las experiencias de los distintos actores y el abandono de rótulos identitarios binarios, como puede ser el binario perpetrador-víctima.

Enfoque y consideraciones teóricas

En este sentido quisiera referirme detenidamente a lo que Judith Butler entiende por “reconocimiento” y “marcos binarios” en su reflexión sobre las guerras y el terrorismo en el mundo contemporáneo. Sus argumentos nos ayudarán aquí a entender, desde un panorama más amplio, la construcción de la reconocibilidad de nuevos sujetos sociales en el texto de Agüero. Butler se cuestiona sobre la posibilidad misma de formular y responder a “la pregunta normativa” sobre la manera más correcta de representar o reconocer a los sujetos si es que, desde un inicio, renunciamos a entender “the differential of power at work that distinguishes between those subjects who will be eligible for recognition and those who will not” (2009, 138). Es decir, antes de deliberar sobre la representación y el reconocimiento de los sujetos, debemos considerar las estructuras de poder que deciden de antemano quién es digno de ser representado y quién no. Para abordar esta cuestión, Butler trae a colación el concepto de ciudadanía propuesto por el sociólogo británico-paquistaní Tariq Modood, para quien “ser ciudadano” consiste no solo en el derecho de ser reconocido, sino de poder debatir las condiciones de tal reconocimiento. Esta manera de entender el reconocimiento es análoga a la cuestión que nos atañe. En cierta forma, lo que hace Agüero en *Los rendidos* es reclamar ciudadanía y reconocimiento, cuestionar la posibilidad misma de ese reconocimiento para los sujetos subversivos y sus familiares, y esbozar algunas de las formas que ese reconocimiento puede adoptar. Propone además, como veremos a continuación, que en un país como el Perú lograr ser reconocido como víctima es en sí mismo una forma de ciudadanía.

El LUM nos lleva a consideraciones similares con respecto al lenguaje del reconocimiento. Debemos empezar por recordar que su nombre completo es Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social. Aunque la tolerancia se presenta como una meta

loable desde el marco de la multiculturalidad, para Butler, la meta normativa de la tolerancia presenta problemas ya que tiende a esconder un desdén hacia los que se dirige. El reconocimiento, señala la autora, puede ser una alternativa más robusta y afirmativa que la tolerancia. La cuestión que sigue es preguntarse qué es lo que se reconoce en los sujetos representados. Es decir, qué aspectos de ellos son reconocibles.

Para desarrollar su argumento, Butler utiliza a modo de ejemplo el enfrentamiento cultural entre homosexuales y musulmanes. En este caso, lo que se reconoce en primera instancia son la homosexualidad y las creencias religiosas, respectivamente, de estos sujetos. Pero si nos limitamos a reconocer estos aspectos como los únicos capaces de definir su identidad, caemos en una problemática análoga a la que describe Jacques Rancière en su crítica a la división o reparto de lo sensible. Si para Rancière el reparto de lo sensible opera bajo un principio de desigualdad que asigna *a priori* ciertas capacidades y lugares a los cuerpos en función al espacio-tiempo que ocupan, Butler llama la atención sobre el papel del reconocimiento en estas distribuciones o divisiones. Si como señala Butler, “recognition becomes part of the very practice of ordering and regulating subjects according to pre-established norms” (141), debemos preguntarnos por el modo en que opera el reconocimiento y cómo se diferencia de la tolerancia. Dado que la tolerancia construye categorías de sujetos en términos de contrastes entre categorías, es decir en oposición mutua sin nunca preguntarse por las complejas realidades culturales en que las categorías interactúan, el marco normativo de la tolerancia requiere una cierta ignorancia acerca de los sujetos para poder emitir juicios morales predeterminados sobre ellos. En el ejemplo que formula Butler, el marco binario homosexual y musulmán, implicaría que religión y sexualidad son los determinantes únicos y exhaustivos de la identidad de estos sujetos. Sin embargo, como indica, “[s]uch a framework fails to consider that even where there are antagonisms, that does

not imply contradiction or impasse as necessary conclusions. Antagonism can be lived within and among subjects as a dynamic and productive political force” (144). Butler hace hincapié en la multiplicidad de antagonismos, y en el hecho de que existen alianzas estratégicas entre minorías sexuales y religiosas. Si bien se pueden verificar antagonismos al interior de tales alianzas, esos mismos antagonismos mantienen la apertura de la alianza y suspenden la idea de reconciliación (148).

Los marcos binarios, por ejemplo el que contrapone a homosexuales y musulmanes, son finalmente una forma de “no pensamiento” ratificado por un modelo normativo restrictivo, como pueden ser el liberalismo y la multiculturalidad. Desde ese punto de partida, Butler se propone desentrañar las tensiones entre, por un lado, la expansión de conceptos normativos existentes como ciudadanía, reconocimiento y derechos para acomodar y superar impases contemporáneos, y, por el otro, el reclamo de un nuevo vocabulario capaz de superar la aparente incapacidad de los discursos derivados del multiculturalismo y el liberalismo para capturar la formación de nuevos sujetos y las nuevas formas de antagonismo social y político (146). Sin embargo, el impase más saliente no es aquel entre el sujeto de alguna minoría sexual y el sujeto de una minoría religiosa, sino el impase entre un marco normativo que fuerza y produce esos sujetos en un conflicto mutuo y una perspectiva que interroga críticamente las formas en que esos sujetos pueden existir fuera de ese supuesto antagonismo (149). En el contexto que nos atañe, podríamos preguntarnos: ¿cuáles serían los marcos binarios en la discusión sobre la memoria histórica en el Perú y en contextos similares? ¿Perpetradores y víctimas? ¿Subversivos y fuerzas del orden?

El argumento de Butler se torna más relevante para nuestro análisis cuando se vuelca sobre la cuestión de cómo, desde un marco normativo liberal u “occidental” cierto tipo de violencia se percibe como justificada y otra no. Butler nota cómo, para un teórico de la guerra

como Michael Walzer, una guerra en defensa de una comunidad está justificada cuando (a) esa comunidad se ve amenazada hasta el punto de su eliminación, o (b) su cultura o forma de vida se ven sujetas a una transformación forzada. Walzer da por sentado en su esquema que solo los estados pueden hacer una guerra, y es precisamente en este sobreentendido que se encuentra su limitación, ya que supone que solo la violencia ejercida por los Estados puede ser interrogada y evaluada para determinar si es justificada o no. Así, la violencia “terrorista” aparecería como injustificada a priori, a pesar de que sus efectos pueden ser los mismos que los de la violencia ejercida por los Estados. Sin embargo, para Walzer, la violencia terrorista se encuentra en una categoría sobre la cual ni siquiera sería posible debatir su justificación, es decir, estaría más allá de los parámetros que definirían la violencia justificada y la violencia injustificada. Butler se pregunta entonces sobre las implicaciones de este esquema, cerrado a la posibilidad misma de evaluar ciertas situaciones concretas a pesar de que el término “terrorismo” carece de una definición clara. Por ello indica: “Without knowing precisely what we are speaking about, how are we to understand the strong normative judgements that follow with regard to the term ‘terrorism’?” (153). Se debe aclarar en este punto enfáticamente que la discusión no intenta tomar una posición sobre qué tipo de violencia es justificada y cuál no, sino cuestionar los marcos normativos desde los cuales se establecen esas posiciones. Así, Butler llama la atención sobre las formas de violencia que se consideran simplemente expresiones del mal, es decir el terrorismo. Según lo entiende Walzer, el mal del terrorismo consistiría en “not only the killing of innocent people but also de intrusion of fear into everyday life, the violation of private purposes, the insecurity of public spaces, the endless coerciveness of precaution” (Butler, 2009 154). Butler nota acertadamente que la violencia desatada por las “guerras justas” de los Estados puede

producir exactamente estos mismos efectos, e incluso a una escala mayor que la de grupos terroristas.

Si nos volcamos sobre el caso de la violencia política en el Perú, podríamos encontrar evidencia de que el accionar de Sendero Luminoso efectivamente produjo los efectos de terror que enumera Walzer. Sin embargo, también existe evidencia que demuestra que el Estado ejerció una violencia con efectos equivalentes y a una escala acaso mayor, como indicaría la investigación del economista Silvio Rendón (2019). En su estudio, Rendón revisa los métodos estadísticos sobre los que se basan las estimaciones que proporcionó la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en lo relativo al número de muertes causadas por los grupos terrorista y las fuerzas del Estado. Rendón llega a la conclusión de que la CVR sobreestimó en sus cálculos las muertes causadas por los grupos terroristas y subestimó las que causó el Estado. Como ejemplo de violencia desproporcionada del Estado, podemos mencionar el episodio conocido como “la matanza en los penales” de junio de 1986. El padre de José Carlos Agüero murió junto a otros presos por actos de terrorismo en la prisión conocida como El Frontón luego de que en una operación conjunta, la Marina de Guerra, la Infantería de Marina y la Guardia Republicana sofocaran de forma violenta un motín de los presos políticos en dicha prisión. Tras derribar muros estratégicos con dinamita, bazucas, morteros y explosivos de alto poder, las fuerzas del Estado ingresaron en el penal y acabaron con la mayoría de los que sobrevivieron a las explosiones, incluyendo a presos que se habían rendido.

En su análisis, Butler sigue lo propuesto por Talal Asad en *On Suicide Bombing*, donde el autor deja a un lado los argumentos sobre la justificación o no justificación de ciertos actos de violencia para enfocarse en demostrar cómo el dominio de la justificación queda de antemano circunscrito por la definición del tipo de violencia que se discute. Así, si la definición del

fenómeno incluye en sí misma una descripción del fenómeno como un “mal”, entonces ya existe un juicio en la definición, por lo que estaríamos juzgando antes de conocer, y la distinción entre lo descriptivo y lo normativo quedaría suspendida. En tal caso, señala Butler continuando por esta línea de razonamiento, tanto la descripción como la definición serían en sí juicios, por lo que el juicio y lo normativo habrían predeterminado la descripción desde un principio (154). Indica: “We judge a world we refuse to know, and our judgement becomes a means of refusing to know that world” (155). De manera similar, aunque en diferentes momentos deja entender su reprobación hacia la violencia de Sendero Luminoso, lo que pretende Agüero en *Los rendidos* no es ni justificar ni reprobar actos violentos de militantes como sus padres, ni los de soldados, ni pobladores “inocentes.” Lo que consigue, precisamente, es hacer un llamado similar al de Asad y Butler con respecto a la capacidad de conocer a los sujetos y plantear una serie de preguntas para comprenderlos en toda su complejidad individual y social antes de emitir juicios morales.

Estas consideraciones finalmente reconducen a la pregunta central de Butler de qué sujetos y qué vidas son dignas de ser defendidas, salvaguardadas y lloradas, y cuáles no. En última instancia, es la pregunta por la capacidad misma del sujeto para constituirse, o la capacidad de disolverse como tal. Desde estos planteamientos, se puede argumentar que en los conflictos globales recientes existe una demografía por tipos de violencia. Se asume que ciertos Estados y comunidades, aquellos que representan los principios de la democracia liberal o que son valorados por ellos, ejercen la violencia de forma justificada. Si sometemos estas diferencias demográficas a un análisis crítico, debemos preguntarnos de qué manera llegaron a ellas ciertos presupuestos sobre cómo se debe entender una comunidad, cómo debe ser una cultura, y quién puede o debe ser reconocido como sujeto. Lo que propone Butler, siguiendo a Asad, es

justamente hacernos esas preguntas desde una perspectiva comparativa y distanciada. Y tomar distancia de esos presupuestos es en sí una actividad crítica.

En el contexto peruano que nos atañe aquí, es decir, en la configuración de memorias sociales y colectivas tras un periodo de violencia al interior de una nación, un conflicto en el que todos los lados cometieron atrocidades y actos de horror, nos parece necesario preguntarnos: ¿cuáles son los marcos normativos y los marcos binarios resultantes para entender a los sujetos durante y tras el conflicto? Si Butler habla desde una perspectiva global, pensando en las guerras que los Estados Unidos y sus aliados han llevado a cabo en las últimas décadas sobre todo en el Oriente Medio y de cómo la violencia ocasionada por las fuerzas armadas de estos países se percibe (desde el mainstream liberal de esos mismos países) como justificada, ¿de qué manera se puede trasladar este análisis a un caso de violencia interna en un país latinoamericano? Pienso que se podría ahondar, en primer lugar, en las diferencias entre perpetradores y víctimas desde el marco normativo de los derechos humanos y la justicia transicional, cuestión que he abordado en diferentes apartados de esta disertación, y a la que volveremos en más detalle a continuación a través de *Los rendidos*.

En segundo lugar, si por un lado están los sujetos subversivos (o terroristas, si se quiere), ¿cuál sería la contraparte del binario que se construye desde los marcos normativos de la memoria en el Perú? Desde el marco de la memoria salvadora, la contraparte del sujeto subversivo serían los integrantes de los comités de autodefensa, y los efectivos de las fuerzas armadas y policiales que lucharon contra la subversión. Estos serían los héroes que derrotaron a los villanos, a los culpables. Sin embargo, se debe recordar que la extracción social de los subversivos es muy similar a la de los integrantes de los comités de autodefensa y de las fuerzas del orden. Es decir, el policía y el terrorista urbano podían provenir del mismo tipo de barrio, y el

militante rural y el soldado reclutado forzosamente podían ser del mismo pueblo, con lo que se hace evidente el aspecto fratricida del conflicto.

Además, como hemos visto en los testimonios de *Chungui*, incluso el mismo individuo pudo pertenecer a diferentes lados del conflicto en diferentes momentos, como también demuestra el caso de Gavilán. Pero detrás de la memoria salvadora, formulando y sosteniendo narrativas heroicas de defensa del estado-nación y la democracia, estaría lo que Asad llama “el sujeto liberal.” Para Asad, el terrorista suicida u hombre bomba pone en evidencia de manera dramática una tensión de la subjetividad moderna que involucra dos valores que se contraponen: la reverencia por la vida humana y su destrucción legítima. Esa contraposición nos remite a la estructura que sostiene la ley, y a la relación entre violencia y libertad. Como indica Butler: “Liberalism, of course, disapproves of the violent exercise of freedom outside of the frame of the law. But the law is founded by and continuously depends on coercive violence” (Butler, 2009 160). Para Butler, esta paradoja fundamental del liberalismo político se evidencia en las tensiones constitutivas de la subjetividad moderna en Occidente.

Si bien Sendero Luminoso no practicó la modalidad de hombre bomba, los militantes del partido sabían que de ellos se esperaba que pagaran lo que se conocía como la “cuota de sangre”. Salvando las distancias—el Perú difícilmente se consideraría un representante ejemplar de lo que tradicionalmente se ha denominado como Occidente, en el sentido de modelo de democracia—se puede advertir en el Perú a un sujeto liberal, urbano, identificado con valores democráticos y de defensa de la vida humana. Paradójicamente, lo que da consistencia a ese sujeto es su capacidad para pasar abruptamente de un principio a otro (de la reverencia por la vida a su destrucción justificada), sin considerar en profundidad las razones de tales desplazamientos ni de las interpretaciones implícitas que los condicionan (Butler 160). Se puede argüir que este

desplazamiento abrupto es en parte lo que sostiene un marco de memoria heroica, bajo el cual el mismo sujeto puede recordar con horror las muertes causadas por un atentado terrorista, pero no demostrar mayor preocupación ante una acción de extrema violencia como la perpetrada por el estado peruano en—por ejemplo—la matanza de los penales. Concuerdo con Butler cuando afirma que, en última instancia, si algunas vidas pueden ser lloradas y otras no, esta diferenciación axiológica de las vidas va más allá de ser un problema identitario o del sujeto. La verdadera cuestión se encuentra en el modo en que el poder conforma el campo que permite que los sujetos se vuelvan posibles o no, y que además silencia cualquier cuestionamiento a estas diferenciaciones (163). Agüero, como veremos, se encarga tanto de hacer tal cuestionamiento de forma explícita y directa.

Para pasar a discernir la trascendencia de la intervención de Agüero en el panorama de la memoria en el Perú postconflicto, es importante considerar que las memorias individuales se organizan y toman sentido a partir de marcos emblemáticos de memoria que se enfrentan por convertirse en la narrativa hegemónica, según sostiene Steve Stern. Según este historiador, un periodo de impase o enfrentamiento entre marcos de memoria contrapuestos en el Chile de la postdictadura habría dado paso a un consenso alrededor de las memorias que se aglutinaron en torno de una experiencia colectiva de persecución política, seguida de un despertar ciudadano y de lucha por la democracia, la verdad y la justicia. En mi análisis, he sostenido que en el Perú postconflicto no se dio un movimiento masivo de solidaridad ciudadana hacia las víctimas que condujera a una verdadera cultura de la memoria. Las grandes marchas en el Perú de finales de los noventa y el año 2000 que reclamaban el fin del régimen autoritario y corrupto de Fujimori estuvieron en su mayor parte divorciadas del movimiento por los derechos humanos y la memoria. Las organizaciones de víctimas y afectados cobraron visibilidad durante el trabajo de

la CVR, en el periodo 2001-2003. Sin embargo, pero tras la entrega del Informe Final de la Comisión en 2003, no se generó un ambiente de consenso, sino de división. El discurso de la memoria salvadora continuó pugnando por convertirse en la narrativa hegemónica, frente a la memoria como ruptura que, como discurso, es más afín a la narrativa “oficial” de la CVR. Esta profunda división en el campo de la memoria tendría su correlato en la arena política y la popularidad de los gobiernos de Alberto Fujimori y del fujimorismo conducido por su hija en las elecciones de 2011 y 2016, en las que perdió por una mínima diferencia.

Considero, sin embargo, que a partir de 2014, aproximadamente, la formación de las memorias sociales y colectivas ha entrado en una nueva fase a través de espacios como el LUM y obras como las de Lurgio Gavilán, José Carlos Agüero y otros (como Renato Cisneros) en el ámbito cultural. Estas manifestaciones representan el ingreso a la arena pública de perspectivas antes silenciadas, o que circulaban en ámbitos privados, marginales o familiares. Tal ingreso estaría desestabilizando memorias hegemónicas y posibilitando procesos conducentes a una posterior estabilización y consenso en el campo de la memoria. En paralelo a estas manifestaciones debemos considerar el debilitamiento del fujimorismo que se verifica por los mismos años, signado por la vuelta a prisión de Alberto Fujimori (tras el fraudulento indulto), el ingreso en prisión de su hija Keiko Fujimori (investigada por lavado de activos) y la decisión histórica del presidente Martín Vizcarra de disolver el congreso (controlado por el partido de la Sra. Fujimori) y llamar a nuevas elecciones parlamentarias.

En este sentido, debemos aproximarnos al LUM como un espacio que desde su fase de planeamiento allá por los años 2013 y 2014 generó debates públicos y activó batallas por la memoria. Su exposición permanente es un reflejo del proceso colaborativo que orientó la escritura del guion museográfico y que buscó incorporar los puntos de vista de los diferentes

actores del conflicto y el contexto histórico en que este se generó. Se debe recordar también que José Carlos Agüero no solo participó en la comisión de lineamientos del guion museográfico del LUM, sino que su video-testimonio forma parte de la exposición permanente en la sección titulada “Afectaciones,” junto a la figura de Angélica Mendoza (cofundadora de ANFASEP) y muchos otros afectados directamente por la violencia, incluyendo ex efectivos de las fuerzas armadas y policiales.

Además de las exposiciones y las actividades culturales y educativas que organiza y alberga el LUM, debates y eventos como los protagonizados por Edwin Donayre indican el poder simbólico de este lugar en el campo de la memoria. El hecho de que alguien como Donayre haya denunciado al LUM por apología al terrorismo y reprobado la participación de José Carlos Agüero es señal de que este espacio y este personaje están desestabilizando los discursos de memoria salvadora desde un marco institucional. De hecho, el LUM ya había estado en el centro de un debate público similar en enero de 2018, a las pocas semanas del indulto a Alberto Fujimori, cuando las tablas pintadas de la colección Piraq Causa que iban a ser expuestas fueron decomisadas por la fiscalía por presunta apología al terrorismo.

Los rendidos

No me detendré más sobre la misión del LUM, sus contenidos, ni las disputas que han rodeado su corta historia. Sí me interesa señalar, para subrayar la cronología que propongo, que el mismo año en el que el museo inaugura su muestra permanente (2015), el Instituto de Estudios Peruanos publica el primer libro de Agüero, *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. El autor dedica el libro a sus padres, Silvia Solórzano y José Agüero, los cuales fueron militantes de Sendero Luminoso en Lima. Ambos murieron asesinados extrajudicialmente por agentes del

Estado. Agüero, hasta entonces poco conocido como poeta, historiador y activista de la memoria y los derechos humanos, saltó con este libro a la arena pública a través de la cobertura que recibió en medios de comunicación y redes sociales. Junto con Edilberto Jiménez y Lurgio Gavilán, Agüero se ha vuelto objeto de atención en el ámbito académico, habiendo sido invitado como ponente a prestigiosas universidades en los Estados Unidos. La publicación de su segundo libro de ensayos en 2017 se titula *Persona*, y con él gana el Premio Nacional de Literatura 2018 en la categoría de no ficción. Este libro, al cual volveremos más adelante, no hizo más que consolidar su peso cultural. Debemos mencionar asimismo que el autor publicó el poemario *Enemigo* en 2016 y la colección, *Cuentos heridos*, en 2017.

En términos generales, *Los rendidos* se puede clasificar como escritura de no ficción. El mismo autor define su libro en esos términos, pero lo hace consciente de estar tomando un atajo, es decir simplificando o evitando encasillar su texto. En realidad, por donde se le mire, se trata de un libro de difícil clasificación. En palabras de Agüero, “[l]a naturaleza de este documento es algo indefinida. Por su forma agrupa relatos cortos, a media carrera entre reflexiones y apuntes biográficos de una época de violencia. Llamémoslos textos de no-ficción, sencillos, para no enrarecer más el entreverado campo de la memoria” (13). Aunque por su concisión y efectividad la prosa de Agüero se podría calificar de sencilla, el libro en su conjunto no lo es. Si bien el texto no “enrarece” el campo de la memoria—es decir, no lo contamina, ni lo enfría—sí lo complica de manera radical (y por tanto lo enriquece) al hablar públicamente como hijo de terroristas e interrogar a la sociedad peruana sobre el lugar que ellos pueden ocupar en el presente. Agüero hace esto desde un lugar de profunda humildad, es decir, evitando emitir juicios morales, reconociendo sus limitaciones y negándose a presentarse como autoridad definitiva en temas de

memoria. Hace lo anterior a pesar de estar avalado por su experiencia personal y su trayectoria profesional como historiador y trabajador de derechos humanos.

En la introducción, Agüero afirma que “[por] el modo en que se han ido produciendo estos textos se dejarán sentir reiteraciones, también contradicciones e ideas a medio formular. Pero esta es la forma real de este libro. No hay propuestas acabadas, solo aproximaciones que con el tiempo también se han ido modificando. Posiblemente no, esclareciendo” (14). Pero no por esa falta de cohesión o unidad que el autor advierte deja el texto de tener una utilidad, por más esquiva que sea. A pesar de formular preguntas fundamentales sobre memoria e identidad, *Los rendidos* no se propone dar respuestas definitivas sobre estas cuestiones, sino más bien abrir el campo e iniciar una conversación a nivel de memoria social. Los textos que lo componen, entre lo testimonial y lo autobiográfico, no avanzan de forma lineal para llegar a una solución o a una narrativa monolítica que reemplace los marcos de memoria dominantes, sino que más bien los cuestiona, llamando la atención sobre lo que queda fuera de ellos, revelando lo que quedó fuera de ellos. Veremos esto en el tratamiento de Agüero del rótulo “víctima asesina,” dislocando el concepto de inocencia vinculado a la víctima desde el marco del atrapamiento entre dos fuegos, y problematizando por otra parte la narrativa de la memoria salvadora que justifica la violencia del Estado en base a la culpabilidad de las víctimas.

Para el autor, la finalidad de compartir su experiencia y la de otros que como él quedan fuera de los principales marcos de memoria no es una forma de lograr justificar actos de violencia ni de evadir la reprobación. La finalidad en sí misma es compartir esa experiencia y abrirla al espacio de lo público, sacarla de la intimidad de los hogares. Con ello, espera lograr—señala—“efectos hacia afuera, morales, políticos, que ayudan a hacer visible lo que se quiere dejar de lado y a desestabilizar los pactos a veces inconscientes con los que damos por natural

nuestra realidad, nuestra historia de la guerra y su proyección en el orden del presente” (15).

Aunque la mirada de Agüero se detiene mayormente sobre los sujetos subversivos y sus familiares durante la guerra y la postguerra, también observa e interpela a “a los héroes, a los activistas, a los inocentes, y a los espectadores, los que creen que son el público pasivo en este drama” (15). Junto a la reevaluación de estos distintos sujetos y colectividades, Agüero se propone revisar el lenguaje de la memoria con la esperanza de reorientar nuestra mirada hacia el sufrimiento del otro, aquellos a quienes consideramos ajenos, a quienes tal vez odiamos, o consideramos los enemigos.

Entonces la utilidad de *Los rendidos*, según la percibe su autor, tiene varias caras. Por un lado, los sujetos subversivos sobrevivientes y sus familiares pueden reconocerse en el texto de Agüero, un sujeto con experiencias similares, pero con un capital cultural mucho mayor debido a su estatus como historiador, académico y trabajador de derechos humanos. A través de él, pueden aspirar a un reconocimiento y a una apertura de la opinión pública hacia ellos; aspirar a una mirada que no se limite a colocarlos bajo los rótulos de terrorista, culpable o traidor. Para los demás, tanto el público general (los supuestos espectadores pasivos) como los activistas y académicos de la memoria, el libro es una invitación a revisar nuestro lenguaje y cambiar nuestras miradas para incluir a los que tradicionalmente han quedado fuera del marco o aparecen dibujados con trazos demasiado gruesos. A mi ver, como he anticipado páginas arriba, la escritura y la voz de Agüero (incluyendo su video-testimonio en el LUM) se constituyen así en soportes materiales para completar críticamente el caleidoscopio de la memoria social y colectiva de la guerra, proporcionando contenidos de memoria que hasta entonces solo habían circulado de manera marginal o se habían mantenido en el ámbito privado.

Si bien Agüero busca un acercamiento a los militantes de Sendero Luminoso como sus padres para devolverlos a su entorno histórico, social e individual, no hace esto con la intención de vindicarlos o justificarlos, como se indicó arriba. Más bien, al devolverles su agencia como individuos también les devuelve su responsabilidad individual. Sin embargo, si Agüero no resta responsabilidad al sujeto subversivo como victimario, tampoco excluye que este pueda ser entendido como víctima. Aunque parezca una obviedad, este es uno de los tabúes y vacíos fundamentales de la memoria de la violencia que *Los rendidos* obliga a considerar: algunos terroristas también fueron víctimas. No víctimas del destino, ni de sus circunstancias históricas y sociales (un entorno revolucionario, la pobreza, la exclusión y el racismo típicos de la sociedad peruana), sino víctimas de agentes del Estado, policías y soldados acaso tan pobres y precarios como los subversivos que abatieron o torturaron. A través de este reconocimiento de la posibilidad del terrorista víctima, Agüero pone en evidencia los límites de los marcos de memoria de salvación y ruptura, desde los que las víctimas o son héroes de las fuerzas armadas caídos en combate, o sujetos pasivos y despolitizados atrapados entre dos fuegos.

Como *insider* de los trabajos de la memoria en el Perú, como profesional de los derechos humanos que ha tomado el pulso al debate, Agüero afirma que, aunque hubo razones para esta despolitización de la víctima en las memorias públicas, es necesario entender que:

“esa urgencia ha cedido. No es que las demandas de verdad, justicia y reparación hayan sido atendidas. Es que la necesidad de comprender la guerra también se hace poderosa, pide su lugar junto a la agenda de las organizaciones de afectados y las ONG. Y cada nueva investigación hace evidente la limitación del viejo enfoque... Sujetos con agencia, destacando su voluntad, sus motivaciones, su perfil político. No más víctimas, no más desvalidos entre dos fuegos, ya no inocentes abatidos.” (96)

Sin embargo, en un giro que es frecuente en *Los rendidos*, Agüero a continuación cuestiona lo que acaba de proponer como un desarrollo positivo. Así, en la sección siguiente afirma que las fuerzas que modelaron o influyeron en las decisiones de los actores muchas veces no tenían ninguna relación con la voluntad política ni la libertad del sujeto: “decidir que debían matar a vecinos, a familiares, a senderistas, para poder demostrarles a las fuerzas armadas de qué lado estaba su lealtad. En muchos casos, esa fue la agencia. Una agencia miserable” (98).

Hay que notar, entonces, que de esta manera Agüero empieza a desarrollar el concepto de “víctima culpable” con cierta cohesión a través de la historia de sus padres, y de otros personajes con historias similares. En una ocasión, parafraseando testimonios que escuchó en la sierra, utiliza la expresión “víctima asesina.” Estas expresiones se oponen radicalmente a la de “víctima inocente.” Aunque el concepto de “víctima culpable” pueda parecer un oxímoron, o para algunos una posibilidad evidente y real, Agüero es el primero en exponerla de forma directa en el contexto peruano con un lenguaje que combina una perspectiva académica y testimonial. La idea de “víctima culpable”, que expondremos con más detalle a continuación, me parece fundamental para entender un proceso de reconciliación y formación de una memoria colectiva inclusiva.⁵⁰ La aproximación a la memoria que propone Agüero, aunque no prescriptiva, sí incluye el reconocimiento público de sujetos subversivos que, habiendo pertenecido a alguna de las organizaciones subversivas, cometieron crímenes, mataron o perjudicaron a individuos y familias enteras, pero que luego fueron sometidos a torturas o ejecuciones extrajudiciales por parte de

⁵⁰ Me parece que desde la ficción, una novela como *La sangre de la aurora* se anticipa a este concepto de “víctima asesina” desde una perspectiva femenina a través del personaje de Marcela, la líder de Sendero Luminoso que es victimaria, pero que luego es capturada y violada por miembros de las fuerzas armadas. La novela de Salazar también busca devolver al sujeto subversivo a su intimidad, contexto histórico y político, a sus motivaciones íntimas y sacrificios personales para así complejizar su estatus de victimario o expresión del mal.

agentes del Estado.⁵¹ Asimismo, Agüero reclama el reconocimiento de los hijos de estos sujetos subversivos, los cuales suman varios miles.

Ligadas al reconocimiento de ciertos sujetos subversivos como víctimas, aparecen cuestiones como el estigma y la culpa heredada, a las que Agüero se aproxima en los dos primeros capítulos de *Los rendidos*. Agüero equipara el estigma de ser “hijo de terroristas muertos” a una vergüenza de un tipo particular. No es la vergüenza que enrojece el rostro y hace que las manos suden, indica. Tampoco es la vergüenza que produce caer en escena frente a un auditorio lleno. Se trata de una vergüenza que no necesita ser activada, que “[f]orma parte de cada cosa que haces y de cómo te relacionas con los demás” (20). El autor la retrata como “un sentimiento de ser inferior que ensucia los días,” que viene de no poder decir la verdad; “no poder usar la verdad es algo que quita nobleza” (19-20). Por ello, la publicación de *Los rendidos* es en cierta forma una superación de esa imposibilidad de pronunciar la verdad. Pero la vergüenza se sostiene en algo más. Requiere aceptar de forma sistemática y sin ambages, como indica el propio Agüero, “[que] miembros de tu familia, que tus amigos más queridos, tu círculo íntimo, cometieron actos que trajeron muerte, no que solo incurrieron en errores. Requiere aceptar que lo hicieron en uso de su voluntad y no solo como un mandato de su generación rebelde. [...] Reconocer todo ello es una renuncia a la autoprotección” (24-25). Esta vergüenza, contradictoriamente, se sostiene tanto en no poder decir la verdad como en haberla dicho y haberla aceptado públicamente. Pero tras la aceptación en público—en el caso de Agüero inicialmente a través de la escritura, luego a través de una serie de apariciones públicas—esta vergüenza se hace tangible y puede valer la pena, pues mantenerla en secreto sirve los intereses de algunos. Y específicamente de quienes prefieren que los familiares de subversivos

⁵¹ Es decir, no son “culpables” en el sentido de ser coacusantes o propiciatorias del delito del que fueron víctimas, como podrían ser las víctimas de una estafa, sino culpables de otras ofensas o delitos.

desaparecidos, torturados o ejecutados extrajudicialmente se mantengan callados y enfrenten sus pasados problemáticos en silencio.

De hecho, algunos jóvenes vinculados a Sendero Luminoso a través de sus padres han escogido el olvido o el borramiento, en lugar de la aceptación de un legado de violencia (como Agüero) o la reivindicación de una herencia familiar revolucionaria. Agüero refiere el caso de Ricardo, a quien sus padres habían dado el nombre Gonzalo en honor a Abimael Guzmán, conocido como “Presidente Gonzalo”. El nombre de este joven es el resultado de una generación de padres que, entusiasmados por el clima revolucionario internacional, bautizaron a hijos con nombres como Lenin, Stalin o Mao. Tras engorrosos trámites, Gonzalo logró cambiar su nombre legal a Ricardo, para intentar borrar esa marca senderista. Pero, según Agüero, se debe dudar de la efectividad de la estrategia. Para el autor, es probable que ese tachado solo consiga marcar esa mancha “aún más, no solo en las palabras y papeles sino en su recuerdo” (27).

En el extremo opuesto, hay otros jóvenes, sobre todo de izquierda, a quienes la vergüenza no les es funcional y más bien niegan tener vergüenza alguna de sus padres senderistas. Agüero recuerda una reunión de jóvenes con ese perfil, en la que una muchacha dice algo como: “yo estoy orgullosa de lo que mis padres hicieron en la guerra porque lo hicieron por el bien de los demás” (24). Estos jóvenes, señala, “en vez de despojarse de defensas, han levantado motivos para reubicarse en el mundo o cuestionarlo, recuperando una tradición familiar que entonces, así, sí tiene sentido” (25-26). Estas narrativas reivindicativas, o militantes, que entienden la subversión como un medio para alcanzar el bien común deben ser reconocidas colectivamente en la sociedad postconflicto, no para justificar la violencia de Sendero Luminoso ni de grupos similares, sino para entender que las injusticias y los conflictos sociales que precipitaron la explosión de la violencia efectivamente existieron. Tal reconocimiento puede hacer patente la

continuidad en el Perú postconflicto de las condiciones que condujeron a un gran número de jóvenes a seguir proyectos revolucionarios violentos y la necesidad de realizar un trabajo político que encauce esas energías hacia el ámbito democrático.

Se debe señalar con respecto a estas memorias militantes de primera y segunda generación, reivindicativas del legado revolucionario, que también ellas contienen elementos de *negacionismo* y del discurso del error que se observa en las memorias heroicas militares. Es decir, la afirmación de que la violencia sistemática fue cometida solo por el otro bando, y que desde el propio bando se cometieron solo errores o excesos individuales, o errores a nivel de la cadena de mando. Agüero proporciona algunos ejemplos de este tipo de discurso del error entre ex senderistas, por ejemplo en lo referente al coche bomba de la calle Tarata en Lima que dejó un saldo de 25 muertos y decenas de heridos, convulsionando aún más a la golpeada sociedad limeña (49-50).

En las memorias militantes, el discurso de la justicia social aparece como fórmula para justificar la violencia, pero coexiste con el discurso del error o la ignorancia en relación a los hechos de mayor violencia. Por ejemplo, Elena Iparraguirre, número dos de Sendero Luminoso, afirma desde la cárcel (como también lo ha hecho Abimael Guzmán) que el Comité Permanente definía la orientación general, las políticas y las metas estratégicas del partido, pero que eran los mandos locales los que debían decidir de forma independiente la manera en que se aplicaban esas políticas generales. Estas afirmaciones parecen ajustarse a lo que ocurría en la práctica, según indica el historiador Antonio Zapata en *La guerra senderista – hablan los enemigos*. Si el Comité Permanente representaba la centralización absoluta en todo lo referente a la definición de la línea del partido, existió “una descentralización muy laxa en la ejecución de la línea, que iba a depender de las condiciones concretas manejadas por los comités regionales o locales” (Zapata

165). De hecho, esta norma básica permitió que el Comité Central senderista pudiera mantenerse en la clandestinidad por tanto tiempo: “porque las acciones habían sido dirigidas por los mandos medios y los máximos dirigentes ni siquiera conocían los planes concretos” (Zapata 86).

Esta norma tuvo otra consecuencia de mayor importancia, ya que introdujo una indefinición central que facilitó que se pusieran en marcha los engranajes de la violencia que se desataría luego. Como sostiene Zapata, quien entrevistó a Iparraguirre en repetidas ocasiones para su libro:

no quedaba claro un tema crucial: ¿quién tomaba las decisiones últimas? Si el [Comité Central] y la Comisión Permanente diseñan la línea general, entonces el responsable de base siente que solo está cumpliendo órdenes que la dirección ha adoptado; por lo tanto, él no es responsable, simplemente tiene que obedecer. Pero para la dirección los planes concretos y los ajusticiamientos selectivos en particular son hechura de los responsables de las bases y de los comités. (87)

De esta manera, la cúpula de Sendero Luminoso no solo pudo evadir la justicia (los militantes de base no tenían información sobre ellos), sino que pudo evadir la responsabilidad moral directa de los aspectos más sangrientos del conflicto. Esto no quiere decir que la cúpula senderista desconociera los hechos de violencia. Tanto el núcleo dirigente como los militantes de base (al menos inicialmente) sostienen que la guerra que iniciaron fue justa y sabían que tendría un costo en vidas humanas. La posición de Iparraguirre es ilustrativa al respecto. Para ella fue crucial decidir si la guerra era justa o no. No importaba quién iniciaba la guerra, sino sus causas, y para ella la situación de explotación de las masas era una causa más que suficiente. Desde su perspectiva, las contradicciones de una sociedad de explotadores y explotados solo se podían resolver mediante una guerra. Así, Iparraguirre se pregunta: “¿Qué era preferible? ¿los muertos

originados por la acción transformadora o el lento, largo e interminable proceso de exterminio de niños en la cuna sin que nadie levante su voz de protesta?” (Zapata 129).

En contra de lo que algunos pudieran pensar (por ejemplo los que lo han acusado de apología al terrorismo), en *Los rendidos* Agüero pone en evidencia este raciocinio justificador de la guerra, pero no lo comparte, como tampoco comparte el discurso del error (los militantes sabían desde un inicio que la revolución tendría un alto costo de vidas humanas). Lejos de justificar los actos de sus progenitores, el autor es consciente de lo que ha heredado y acepta la culpa de ellos, la culpa de haber causado daños físicos e inmateriales a individuos y familias enteras.

Pero hay otras formas de la culpa que emanan de su relación con sus padres, sobre todo con su madre. Además de la culpa que hereda por el daño y el dolor que causaron sus padres en la guerra, tanto con sus actos de violencia como con esa “hábil seducción” mediante la cual captaban colaboradores que luego involucraban en su entorno, está esa culpa más íntima del hijo que se siente aliviado tras enterarse de la muerte de su madre. El autor la explica así, tras enterarse de la muerte de su madre:

Por fin. Por fin luego de tantos años, mi madre había terminado de morir. Nunca más esperarla hasta el amanecer, nunca más preguntar por ella a amigos y conocidos tras días de ausencia, no más cárcel ni visitas, no más rogarle que se vaya del país, no más dormir a medias esperando oír el sonido de sus pasos al entrar a la casa, o su voz regañando a Jaky por ladrar a su llegada, nada más. (42)

A través de las imágenes en este pasaje entramos al mundo íntimo de una infancia y adolescencia marcadas por la angustia y la preocupación por la seguridad de la madre. Esta angustia y preocupación se resuelven en el alivio que experimenta tras su muerte, y la posterior culpa por sentir tal alivio. Si bien esta culpa es fundamentalmente individual, Agüero se pregunta por la

dimensión social de esta experiencia. El alivio por la muerte de la madre y la posterior culpa por experimentar tal alivio, se pregunta, “¿[e]s un tema que no tiene relación alguna con las cosas públicas? ¿no es también una mala hierba que nadie quiere ver? ¿No es una forma de padecer injusto que miles de personas en el mundo han vivido y siguen viviendo, porque se ven forzados a necesitar que se mueran los que aman?” (43). Concuerdo con Agüero cuando señala que los sentimientos encontrados que describe, “este paquete de mala flor”, no son un tema solo individual, sino, “un residuo de la impotencia y el miedo. Signo del fracaso del afecto ante la bárbara razón [...] Un dilema del amor. Y el amor debe ser parte de lo público, más aún cuando es terrible” (45).

Ahora bien, además de las dos formas de la culpa que hemos comentado hasta ahora, está también la culpa que viene de saber que la madre dejó pasar la oportunidad de abandonar el país por no dejar solos a sus pequeños hijos. La decisión de permanecer en el país debe haber sido una fuente de angustia para el joven Agüero, quien acompañaba a la madre a su puesto de trabajo en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La vigilancia de la policía de inteligencia era cada vez más evidente y burda. Agüero relata la ocasión en la que un tipo alto entra a la pequeña oficina donde la madre trabajaba pasando a máquina los trabajos académicos de los estudiantes. El agente entra, mira a la madre, y sosteniendo un radio transmisor a su boca dice algo como, “Sí, ella es”, y luego se retira. A pesar de una escena como esta y de las súplicas de sus hijos, familiares y amigos para que abandonara el país, la madre respondía manifestando que no podía dejar a sus hijos, preocupada por lo que sería de ellos.

Si bien la experiencia de Agüero se puede relacionar a la de un colectivo de hijos y familiares de militantes de extrema izquierda, *Los rendidos* se interroga sobre cómo ésta puede ser parte de una historia más larga del horror. En una abultada nota a pie de página, Agüero

compara su propia culpa con la del sobreviviente en el contexto de la Shoah. Haciendo referencia a autores como Wiesel y Levi, Agüero minimiza su propia culpa, “un rasguño en un bosque de heridas más antiguas que uno mismo” o “un hermano menor de uno viejo y extremo del que todos los padeceres parecen ser variaciones menores” (45). Sin embargo, en seguida aparece nuevamente la duda por la utilidad o validez de sus razonamientos, esa vacilación que caracteriza el lenguaje de *Los rendidos*. En este caso, la duda aparece alrededor del valor de exhibir ese “rasguño”. Levantada la duda, se teje una cadena de razonamientos en la que el autor se debate, escindido, entre la validez y la invalidez de su escritura: “Pero sabemos: no puede haber escalas pues cada experiencia es irrepetible y un cuerpo se destruye una sola vez. Sí, sabemos. Pero se presiente algo como una vergüenza de compararse con los que de verdad sufrieron” (45). En este pasaje, el autor dialoga con problemas clave en los estudios de la memoria y el testimonio tras la Shoah. Me refiero a la culpa de los sobrevivientes y luego de los testimoniantes. Esa culpa, que Agüero reformula como vergüenza, se asoma al compararse “con los que de verdad sufrieron.” ¿Pero quiénes son los que de verdad sufrieron? ¿Es justo sentir esa culpa? El lector debe sacar sus propias conclusiones, ya que el autor no resuelve esa contradicción en la escritura. Sin embargo, a través de su discurso vacilante y sus conclusiones abiertas, Agüero parece indicar que la memoria de un pasado traumático individual debe aprender a asumir, aceptar y convivir con sus contradicciones. El reconocimiento y la aceptación de la contradicción, dejada en el aire, sin resolución, aparece así como elemento esencial de la memoria del sujeto.

La experiencia de Agüero y otros en situación similar, se complica aún más por la imposibilidad de llorar en público a sus muertos, los culpables, los senderistas, pero muchos de ellos víctimas de la violencia del Estado. Como he señalado anteriormente, las comunidades y las familias deben purificar sus memorias públicas para conformarse con el paradigma de la víctima

inocente, atrapada entre dos fuegos. Pero tal depuración de la memoria, aunque práctica en un contexto de guerra y de postguerra bajo un gobierno autoritario, resulta insostenible y engañosa en el largo plazo para una memoria nacional. Desde mi perspectiva, el reconocimiento del sujeto subversivo, con sus culpas y contradicciones, en especial aquellos que fueron víctimas de abusos por parte del Estado, debe ser parte de la construcción de una memoria colectiva sobre la guerra. Aunque implique una contradicción o paradoja, esa memoria debe reconocer a las “víctimas culpables” de las que habla Agüero, junto a los militares caídos en combate que, como vimos, provienen de la misma extracción social. La escritura de Agüero es un acercamiento a un discurso de la memoria que dé cabida a esa aparente contradicción, mostrándonos un camino para la construcción de una memoria colectiva inclusiva.

Entre la culpa heredada, el repudio y la admiración

En Argentina se vienen estudiando ciertas historias de hijas que se distancian de las narrativas celebratorias de las decisiones éticas de sus padres militantes. Son las voces de un feminismo “aguafiestas”, como las llamaría Sarah Ahmed, y provienen sobre todo de hijas pertenecientes al colectivo H.I.J.O.S.⁵². Son voces que también provienen de mujeres vinculadas a la literatura, el arte y el teatro. Desde un posicionamiento feminista, desafiando los roles que se asignan tradicionalmente a los cuerpos femeninos, estas mujeres buscan desmarcarse de una filiación familiar problemática y un deber de reproducción de formas familiares que recae de

⁵² H.I.J.O.S. (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) es una organización formada alrededor de 1995, integrada por hijos de desaparecidos, expresos políticos y exiliados durante la más reciente dictadura militar argentina (1976-1983). A esta organización, con presencia en diferentes provincias, se unieron luego jóvenes que compartían objetivos similares a los de las víctimas directas y sus familiares, es decir, la lucha contra el olvido y la impunidad, y la búsqueda de la condena social a militares y civiles que participaron en la represión de la dictadura. H.I.J.O.S. se caracterizó por el uso del “escrache” como herramienta política para visibilizar públicamente a los represores y buscar su condena social.

manera especialmente fuerte sobre las mujeres. Un ejemplo temprano de este tipo de distanciamiento puede ser el film *Los rubios* (2003), de Albertina Carri, en el que se puede percibir “la indiferencia, incluso la hostilidad, frente al mundo [político] de sus padres” (Sarlo 147). Carri es una hija que quiere recuperar a sus padres y entenderlos en su dimensión personal, desde una cotidianeidad más allá de la política que parecía envolverlo todo a su alrededor. Es una búsqueda análoga (aunque se realiza por medios muy distintos) a la que Agüero se aboca incluso más en *Persona*, libro que publica después de *Los rendidos*. Pero como la del peruano, pero por razones diferentes, la de Carri es una búsqueda destinada al fracaso, ya que la mayoría de testigos que encuentra y entrevista en el film son compañeros de militancia de los padres, poco capaces de rememorarlos fuera de su faceta militante. Por ello, aclara: “Me cuesta entender la elección de mi mamá. Por qué no se fue del país. Por qué me dejó en el mundo de los vivos,” se escucha a Carri decir en *off* (Sarlo 149).

Son preguntas similares a las que se hacen los hijos de Peter Cárdenas Schulte, número dos del MRTA, en el documental *Alias Alejandro* (2005). Realizado y dirigido por Alejandro Cárdenas, hijo mayor de Cárdenas Schulte (quien fue liberado en 2018 tras cumplir una condena de 25 años por terrorismo) el documental es una búsqueda por entender y conocer a su padre ausente, y también el país donde nació, pero que abandonó junto a su madre argentina antes de cumplir los 4 años para trasladarse a Europa, y finalmente asentarse en Alemania. Al inicio del documental, la voz en *off* de Alejandro se pregunta en alemán, mientras en pantalla aparecen imágenes de su padre con la cara enfurecida, sostenido de los brazos por agentes de la policía mientras es presentado a la prensa tras una de sus capturas: “¿Soy hijo de un terrorista? ¿Un Bin Laden latinoamericano? ¿O se trata de un revolucionario? ¿Un Che Guevara? ¿Es un mafioso? ¿Un criminal despiadado?” La imagen que aparece a continuación es una foto de familia en la

que el hijo, de unos dos años, está sentado sobre el regazo del padre, los dos mirando hacia la cámara. Durante el documental se revela el lado idealista del padre a través los testimonios de Victoria, su segunda mujer, y Estela, su madre, quienes conocieron a Peter como en su faceta de luchador social. Más adelante, la madre de Alejandro quien militó a mediados de los setenta en Argentina junto a Peter, lo describe como una persona consecuente con sus ideales, a lo que Alejandro responde con una pregunta: “¿Pero por qué me tuvieron? [...] Es totalmente inconsecuente eso”. Una frustración similar la expresa en el documental Grete, la media hermana de Alejandro, quien se pregunta por qué el padre tuvo hijos: “Si es guerrillero, ¿por qué, por qué? Si vamos a vivir huyendo toda vida. [...] ¿Por qué tener más hijos?” Grete vive en Suecia junto a su abuela (Estela), su madre (Victoria), y su hermano menor, Gabo. Alejandro los conoció por primera vez para la realización de su documental. En contraste a la frustración expresada por Alejandro y Grete, Gabo, algunos años menor que sus hermanos, dice admirar a su padre “totalmente” por tener un propósito mayor en la vida para el beneficio de la sociedad y su capacidad de poner esa misión por encima de todo, incluso de sus propios hijos. Sin embargo, la situación de Gabo es diferente a la de Alejandro, ya que Peter estuvo en contacto con el primero, mientras que para el segundo, el padre fue sobre todo una ausencia. Como se aprecia, se trata de preguntas similares a las que se hace Agüero sobre su propia madre. Sin embargo, si por un lado en *Los rubios* y en *Alias Alejandro* no se aprecia una crítica al uso de la violencia que la militancia en la izquierda revolucionaria suponía, es el idealismo mismo de los padres militantes que se cuestiona de manera algo más severa de lo que hace Agüero al referirse a los “senderistas utópicos”.

Esto es posible explicarlo de la siguiente manera: si algunos hijos de militantes de izquierda pueden guardar una especie de recelo hacia sus padres por haber militado y haberse

expuesto a la violencia de la dictadura o la represión del Estado, para Agüero esa militancia, como fidelidad a una serie de ideales sociales y políticos, es una moderada fuente de dignidad en medio del estigma y la culpa. No puede dejar de percibirse en momentos clave del texto una clara admiración y orgullo por sus padres: no por su actuación violenta, sino por su entrega, tal vez excesiva, a sus ideales. Es difícil negar que estos militantes de Sendero Luminoso, que algunos vecinos consideraban “luchadores sociales”, tenían razones válidas para estar profundamente descontentos con la sociedad en la que vivían y por querer un cambio radical.

La naturaleza de la violencia en Argentina fue muy diferente de la que se vivió en el Perú. No se dio en Argentina (como tampoco en Chile, Uruguay o Brasil) una situación cercana a la guerra civil como la que se manifestó en el Perú. En Argentina, los culpables, los perpetradores, son claramente los agentes del Estado (efectivos de la policía y las fuerzas armadas) y la memoria social y colectiva lo viene asumiendo así. En años recientes, numerosos hijos e hijas de padres represores argentinos se han organizado en el Colectivo Historias Desobedientes – Familiares de Genocidas por la Memoria, la Verdad y la Justicia, el cual realizó su primer Encuentro Internacional en noviembre de 2018. El colectivo está conformado por las hijas, hijos, nietas, nietos y familiares de los genocidas que protagonizaron la última dictadura argentina, y cuya postura ética es “[r]epudiar el accionar de nuestros familiares genocidas, por sus crímenes que mantienen vigencia y por los que nunca se arrepintieron” (Giglio 322). No hay nada que impida a estos familiares condenar y buscar romper totalmente con su legado familiar. Un caso ejemplar es el de Mariana Dopazo, “ex hija” de Miguel Etchceolatz, Director de Investigaciones de la Policía de la Provincia de Buenos Aires entre 1976 y 1977, quien hoy cumple cadena perpetua por secuestro, desaparición, tortura y asesinato. Mariana ha marchado contra represores como su padre y cambió legalmente su apellido para desvincularse de él.

Analía Kalinec, una de las fundadoras del Colectivo Historias Desobedientes, protagoniza otro caso ilustrativo. Analía se ha desvinculado de sus hermanas menores y de su padre, Emilio Kalinec, condenado a cadena perpetua por crímenes de lesa humanidad, y “ha venido repudiando públicamente el accionar y los crímenes de su progenitor desde el año 2009” (Historias Desobedientes s/n). La historia de Analía recibió la atención pública en marzo de 2019 cuando su padre y sus hermanas presentaron en su contra una demanda por “indignidad”, figura contemplada en el Código Civil y Comercial argentino, para excluirla de la herencia dejada por su madre. En un pronunciamiento de apoyo a Analía, el Colectivo describe así la situación: “En una nueva e inédita demostración de la falta de arrepentimiento, negacionismo y ausencia de responsabilidad subjetiva observamos el cinismo y el descaro con que se pretende penalizar a una hija en el fuero civil por distanciarse del pensamiento genocida del padre” (Historias Desobedientes s/n). En el Perú sería difícil imaginar un posicionamiento similar entre los hijos de militares, incluso en el caso de aquellos condenados por crímenes de lesa humanidad, ya que—a pesar de las atrocidades que cometieron—las fuerzas armadas defendieron a los ciudadanos contra terroristas que también fueron extremadamente violentos.

Pero las cosas no son tan simples. El conflicto en el Perú presentó particularidades muy complejas. Como hemos visto, hubo perpetradores y culpables tanto entre los subversivos como entre los agentes del Estado. Pero también hubo víctimas en los dos bandos. El panorama de la memoria se presenta igualmente contradictorio y complejo. En contraste con los hijos de perpetradores argentinos que buscan desvincularse completamente de un legado familiar de violencia extrema, la voz de Agüero, en cambio, aparece una vez más escindida y aparentemente contradictoria: rechaza rotundamente la violencia de Sendero Luminoso en general y la de sus padres en particular, pero entiende (sin justificar) sus motivaciones. Sin embargo, en *Los*

rendidos, la vergüenza y la culpa se mezclan con la admiración por ciertas cualidades. Así, escribe de su madre: “Sé que era transparente y que amaba a la gente, quizá en exceso si eso es posible. Que le dolía el dolor de los demás hasta hacerla sufrir” (54). Su padre, en el mismo sentido, era “un tipo decidido y valiente” (51). Agüero recoge también un artículo periodístico escrito por un amigo de juventud del padre, en el que se retrata a éste como militante de izquierda y dirigente sindical, y se rememora su muerte en la isla penal El Frontón en 1986 junto a más de 100 presos acusados de terrorismo. El artículo presenta a José Manuel Agüero como “un hombre consecuente y valiente” y encuentra “en las acciones del joven que defendía a sus compañeros de labor frente a los abusos patronales, a costa de su propio empleo, continuidad con el tipo que—según había oído [el autor del artículo]—fue uno de los últimos en salir del destruido pabellón, y que luego fue fusilado” (66). En esta breve semblanza aparecen resaltadas dos cualidades, la valentía y la fidelidad, que Agüero valora en un padre ausente y culpable, pero también víctima y mártir.

En *Enemigo*, Agüero entrega esta última escena en la vida de su padre:

bajo una montaña de cuerpos y arena
mi padre mira el mar

mueve un dedo
y es el dedo de otro

cansado cierra los ojos
y el mar sigue allí

mirando

(2016, 50)

En el poema, el padre aparece como víctima de la fuerza letal del Estado, en medio a una montaña de cuerpos. La referencia a la isla-prisión El Frontón se produce de forma clara a través de la arena y el mar. En esa montaña de cuerpos confundidos, y posiblemente cercenados, el gesto de mover un dedo adquiere dos dimensiones. El último aliento de vida del padre es

también un último gesto de solidaridad hacia el otro, el compañero caído, confundidos en el horror. También es un momento de soledad y silencio, en el que el mar aparece como único testigo.

Mientras en el caso argentino y chileno, los militantes torturados, ejecutados o desaparecidos son asumidos, con toda naturalidad y razón, como víctimas, y la opinión pública no tiene problema en empatizar con ellos, este abordaje público al sujeto subversivo como víctima es un gesto radical en el contexto peruano. En el caso peruano, resulta difícil empatizar en público con la víctima subversiva—tanto los caídos en combate como los sometidos a tortura, ejecución o desaparición—debido a la violencia que Sendero Luminoso y el MRTA (en menor grado) aplicaron contra la población civil en el despliegue de sus fallidas revoluciones. Sin embargo, incluso las asociaciones de víctimas que han comprobado la inocencia de sus familiares ejecutados extrajudicialmente reciben escaso apoyo de la sociedad civil. Me refiero, por ejemplo, a los familiares de las víctimas de las masacres de La Cantuta y Barrios Altos, perpetradas en Lima en 1991 y 1992 por un escuadrón de aniquilamiento del ejército peruano. Efectivamente, parecería que la sola sospecha de tener vínculos con la subversión basta para atajar muestras públicas de empatía.

Aunque las víctimas inocentes han sido objeto de interés entre artistas e intelectuales interesados en temas de memoria, mucho más escaso ha sido el interés académico y artístico por las víctimas culpables que nos presenta *Los rendidos*, como también por esos militares reclutados por la fuerza que hoy permanecen olvidados. Agüero señala que resulta más fácil sentir empatía por los familiares “inocentes” porque genera ganancias sociales para los que empatizan: “Todos podemos hablar de estas personas [las víctimas inocentes o sus familiares] porque nos hace mejores hablar de ellas. Porque puestos a su lado, resplandecemos y se ve mejor nuestra bondad.

[...] Por ello florecen activistas, artistas, promotores de memorias, intermediarios culturales”

(36). A pesar de que concuerdo con Agüero en la mayoría de sus planteamientos, me parece que esta es una visión bastante limitada de la labor académica, del arte y de los artistas-activistas. Sorprende además que Agüero, quien además de *Los rendidos* y *Persona* ha publicado dos poemarios y una colección de cuentos, no tenga nada positivo que decir sobre el lugar de la literatura en este contexto.

Se puede comprender en parte la preocupación de Agüero si volvemos a su razonamiento al respecto. Siguiendo a Todorov, Agüero se pregunta si muchos artistas y emprendedores de la memoria no incurren en un abuso de la memoria para la construcción de su propia identidad como artistas o autoridades morales. En este sentido, el trabajo de los artistas sería vano, además de banal, porque no produce ganancias objetivas para las víctimas. Se debe debatir si es admisible o no pedir algo así al arte. Pero al mismo tiempo, Agüero reconoce que a pesar de esa banalidad que les atribuye, esos artistas reciben el afecto de las organizaciones de afectados, ya que, señala, “les reconocen su interés, les agradecen que sean sus aliados y que los acompañen en sus actividades por justicia y reparación, cuando nadie más lo hace y el Estado permanece indiferente” (37).

Por ejemplo, Agüero hace una referencia bastante clara al pintor y activista Jorge Miyagui, y a una artista plástica que reproduce mecánicamente el rostro de Angélica Mendoza, la emblemática cofundadora de ANFASEP. Además, el mismo año en el que se publica *Los rendidos*, Agüero sostiene un debate alrededor de estos temas con Miguel Rubio, director del Grupo Cultural Yuyachkani. Rubio responde amargamente a las tesis de Agüero sobre el “artista ensimismado” y su falta de contacto con la realidad y los sujetos que busca representar. Agüero había expuesto y desarrollado estas ideas en el “Encuentro cultura, arte y cambio social”, donde

comenta los actos escénicos *Adiós, Ayacucho* y *Rosa Cuchillo* de Yuyachkani, y el retablo diseñado por Yuyachkani para la ceremonia de entrega del Informe Final de la CVR, usándolos como ejemplos para apoyar sus argumentos sobre el abuso de la memoria por parte de artistas-activistas y cuestionar la utilidad y valor de su trabajo.

Con sus cuestionamientos al tratamiento de temas de memoria y comunidades vivas de memoria por parte de artistas y colectivos de arte como Yuyachkani, Agüero parece trasladar a las escrituras y elaboraciones artísticas de otros las dudas que manifiesta en relación a la utilidad o valor de su propia escritura. En este sentido, se trata de una pregunta consecuente con el abordaje de Agüero a lo largo de su libro, abordaje que se caracteriza por no dar nada por sentado, cuestionarlo todo, incluso sus propios cuestionamientos, sin llegar por lo general a conclusiones definitivas. Así, no sorprende que, tras mencionar el aprecio de las asociaciones de víctimas por la labor de acompañamiento que realizan los artistas-activistas, el autor cierre el argumento afirmando que “estamos lejos de poder distinguir claramente en casi nada. El uso y el abuso de la memoria es finalmente algo que no tiene una frontera, sino quizá, momentos y necesidades” (37). Aunque no parece serlo, la aproximación de Agüero al problema de la memoria, sus usos y sus abusos, es bastante pragmática, en el sentido de que reconoce que tanto los activistas de la memoria como los afectados actúan en función de lo que las circunstancias les permiten. Por ejemplo, habría sido más complicado, a inicios de los años 2000, durante el trabajo de la CVR, e incluso tras la entrega de su Informe final, mostrar empatía hacia víctimas vinculadas a Sendero Luminoso, como hace él mismo en *Los rendidos*, debido a la extrema polarización de las memorias del conflicto.

Otro reclamo que Agüero extiende a artistas e intelectuales, incluso aquellos que buscan “avanzar en el reconocimiento de todas las memorias,” es decir, también las de “las mujeres y los

hombres de Sendero o el MRTA”, es la falta de “compasión,” en su sentido etimológico de sufrir con el otro, y hacerlo con verdadera pasión. En otras palabras, la pregunta es por la medida en la que, en sus aproximaciones, en su afán por conocer y dar a conocer, estos artistas e intelectuales ignoran por completo que pueden estar socavando la intimidad de individuos y familias que acaso preferirían ya no formar parte de “historias locales de la infamia” (38). Con esta pregunta, Agüero nos remite a la idea de que “comprender al otro es un poco morir con el otro, entregarse al otro”, aunque inmediatamente afirma que “esto no es siempre posible y ni siquiera debe ser justo pedirlo” (35). Una vez más, el autor sopesa las limitaciones de lo que es permisible pedir y esperar cuando nos acercamos a los sujetos subversivos e intentamos dar sentido a las construcciones discursivas de la memoria sobre ellos. Finalmente, la puerta queda entreabierta con respecto a la compasión cuando declara: “No es obligatorio que la haya tampoco. Cada quien hace lo que mejor le acomoda” (38). Se trata de un comentario muy similar al que usa para cerrar sus reflexiones sobre el abuso de la memoria. Podría dar la impresión de que hay algo de cinismo en estas posturas de Agüero, una especie de lavarse las manos. Por otro lado, se puede argumentar que esta aparente falta de idealismo y exceso de pragmatismo es más bien una apuesta por la libertad del individuo y una renuncia a posicionarse como “guardián de una moral superior”, para usar palabras del mismo Agüero. Como se vislumbra, la propuesta de *Los rendidos* no es prescriptiva. Más bien realiza un acercamiento al otro, al enemigo, al culpable, para desde allí sentar las condiciones para hacerlo inteligible y reconocible. Solo después de que ese conocimiento se dé, cada uno puede juzgar a estos sujetos como quiera. En este sentido, Agüero es definitivo en su propuesta: “Si alguien quiere devolverles algo, humanidad o no, es asunto de cada quien” (56).

Debo mencionar que me sentí interpelado al leer estos reclamos y consideraciones de Agüero. En este capítulo estoy justamente intentando aproximarme a las memorias de los sujetos subversivos que han quedado fuera del marco, o que aparecen enmarcados bajo el rótulo genérico de “terroristas”. ¿He sentido esa compasión cuando me he referido a detalles de las vidas de Silvia Solórzano Mendivil y José Manuel Agüero Aguirre? ¿Debía haberla sentido y demostrado en el curso de mi análisis? Considero que, antes que nada, he intentado ser neutral en mis análisis y apreciaciones. Pero desde el inicio lo he hecho con el objetivo de contextualizar los viejos discursos y los nuevos (como el de Agüero), sobre los sujetos subversivos. Es decir, mostrar críticamente cómo han entrado y entran esos discursos en los marcos predominantes de la memoria social del conflicto armado interno en el Perú y cuál es la relevancia de la voz y la escritura de Agüero. Me ha interesado proporcionar respuestas, por lo menos parciales, a estas preguntas. No puedo asegurar haber demostrado esa compasión que reclama Agüero, pero tampoco creo haber menoscabado su intimidad ni la de su familia ya que él mismo, valientemente, la ha entregado al escrutinio público.

De esta manera, Agüero renuncia a ser guardián de una moral cerrada y concluida. Quiero recalcar además que Agüero no habla desde una posición de verdad. En una extensa nota a pie de página, Agüero comparte una duda fundamental, una aparente paradoja de la memoria que afecta su escritura desde la raíz. En ella explica cómo hace una reflexión en base a un recuerdo, a una manera particular de recordar una experiencia. La manera en que uno recuerda una experiencia influye en la reflexión que se hace a partir de ella. Este vínculo resulta problemático si consideramos, como diferentes autores han hecho (Agamben, Felman, Sarlo, Assman y el mismo Agüero, entre otros), que la fidelidad de la memoria respecto a la experiencia es muy frágil, en particular si se trata de experiencias traumáticas. Los detalles que

se recuerdan sobre estas experiencias se pueden ver trastocados en los discursos que se construyen al ser evocadas, y así influyen en las reflexiones que se construyen en base a los recuerdos. Esta ausencia de certezas alrededor de la memoria constituye una apertura fundamental en el discurso de Agüero, y es otra de las dudas desde la que se estructura *Los rendidos*.

La guerra en la ciudad

Las experiencias de guerra que Agüero y sus padres vivieron fueron muy diferentes de las que han sido objeto de análisis hasta ahora en este estudio, las cuales más bien se dieron en un contexto rural y andino. En Lima, donde vivieron Agüero y sus padres, la violencia fue (con marcadas excepciones como la ejecución de María Helena Moyano, el coche bomba en la calle Tarata, o las matanzas de Barrios Altos y La Cantuta⁵³) menos sangrienta y menos mediática. Además, los padres de Agüero fueron “militantes sin cartel”, es decir, no fueron parte de la cúpula que recibía la atención de los medios. Según indica el autor:

⁵³ Todos estos eventos ocurrieron a inicios de los noventa, cuando violencia se intensificó en la capital y disminuyó en la zona sur andina. La brutal ejecución de la carismática líder popular María Helena Moyano ocurrió en febrero de 1992 a manos de militantes de Sendero Luminoso. Su cuerpo fue despedazado con explosivos luego de habersele dado muerte. El coche bomba de en el distrito de Miraflores, también responsabilidad de Sendero Luminoso, se produjo en julio de 1992, dejando un saldo de 25 víctimas mortales y más de 100 heridos. La magnitud y atención mediática que recibió este atentado, en el corazón de un distrito limeño de clase media y alta, daba la impresión de que Sendero Luminoso estrechaba su cerco a la capital, y puede haber tendido el efecto de legitimar la mano dura de Alberto Fujimori (quien para ese entonces ha había disuelto el congreso, contra el terrorismo). La Masacre de Barrios altos y la de estudiantes de la Universidad Nacional Federico Villareal, conocida como La Cantuta, fueron responsabilidad del Grupo Colina, un escuadrón de aniquilamiento de las Fuerzas Armadas peruanas. La primera ocurrió en noviembre de 1991, dejando un saldo de 15 fallecidos (entre ellos un niño de 8 años). La segunda se produjo en julio de 1992, dos días después de la explosión coche Bomba de Tarata. Nueve estudiantes y un profesor fueron secuestrados, torturados y sus cuerpos enterrados en un área montañosa a las afueras de Lima.

Sus venturas y desventuras no fueron pocas, pero fueron parte de una guerra silenciosa, pequeña, de casas humildes, de chozas de esteras, de barriadas, de conos; guerra de armas siempre escasas y ‘medios’ viejos, puntos de apoyo. Muchachos y muchachas senderistas desperdigados en innumerables casas de la ciudad, que les daban cobijo temporal. Nada de grandes batallas ni épicas. (32)

Por “conos” se entiende los distritos en los extremos norte y sur de la capital, los cuales empezaron a formarse a partir de la mitad del siglo XX fundamentalmente a partir de la llegada de migrantes de los Andes. La migración de la sierra a la capital se aceleró como consecuencia de la guerra, la cual fue mucho más cruenta en provincias como Ayacucho, Huancavelica y Apurímac. La experiencia de guerra de los militantes senderistas en la ciudad de Lima se aproximaría más a lo que en Chile protagonizaron organizaciones como el Frente Patriótico Manuel Rodríguez o el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, salvando las notables diferencias entre estas dos organizaciones chilenas, y las enormes diferencias entre ellas y el accionar de Sendero Luminoso.

Me interesa traer a colación las descripciones de Agüero sobre los policías y otros efectivos de las fuerzas del orden en sus memoraciones de huida y persecución de los militantes senderistas. Me parece importante mencionar su aproximación a militares y policías porque a través de ella Agüero se distancia de posturas militantes que ven en los efectivos de las fuerzas del orden simplemente a perpetradores al servicio del poder del Estado. Lejos de esas posturas, sorprende la compasión con la que Agüero retrata a esos policías, según afirma, “en una rutina similar” a la de los subversivos, “indagando, acosando, persiguiendo, llegando un minuto tarde, teniendo éxito algunas veces, igual de desamparados, dejados a su suerte, con familias viviendo quizá en los mismos barrios pobres que sus enemigos, con armas igual de miserables” (32). A pesar de que la guerra se vivía de forma muy diferente en la sierra, la

naturaleza fratricida del conflicto es patente también en Lima: los que se enfrentaban compartían una extracción social muy humilde. Otro paralelo en la demografía de los combatientes era su edad. En uno y otro bando los combatientes tendían a ser muy jóvenes. En este sentido, el autor se refiere a los efectivos de las fuerzas del orden como: “Estos policías tan jóvenes, adolescentes, casi niños. Estos reclutas del ejército, muchos levados⁵⁴ a la fuerza, que ahora languidecen olvidados en sus pueblos, y estos subversivos de su misma generación. Matándose” (33). Es esta semblanza tan breve, se puede apreciar la visión de Agüero sobre el conflicto: un enfrentamiento entre compatriotas muy semejantes, en el que las víctimas pudieron ser perpetradores, y los perpetradores también pudieron ser víctimas.

La víctima culpable

Agüero afirma en un primer momento no haberse sentido víctima: “En nuestra familia nunca construimos una identidad de víctimas” (68). Su madre los crió a él y a sus hermanos para que no se sintieran así. Incluso cuando murió su padre, ejecutado extrajudicialmente en la isla-prisión El Frontón, la madre entendía esa muerte como una baja de combate. El padre era un combatiente caído en las “luminosas trincheras de combate”, no una víctima. Lo que indignó a la madre, y con seguridad indigna también a Agüero, es la manera en que ocurrió esa muerte, la manera en que los presos fueron masacrados, incluso lo que se habían rendido. Ni Agüero ni sus hermanos se sintieron víctimas tampoco cuando su madre fue ejecutada. Se procedió a un entierro “en medio de tensión, pobreza y prisa. Los hijos de terroristas no tienen derecho a grandes manifestaciones de duelo” (68). Pero a fin de cuentas, afirma Agüero, al margen de sentirlo o no, él y sus hermanos son víctimas de la guerra.

⁵⁴ “Levados” aquí equivale a “reclutados”.

Una posición como la de la madre de Agüero, de no considerar víctimas a los militantes de organizaciones guerrilleras, es afín a la del ex presidente de Uruguay, José Mujica, exmilitante del Ejército de Liberación Nacional – Tupamaros. Mujica fue arrestado hasta cuatro veces y pasó casi 15 años en prisión, en duras condiciones. Agüero comenta que, en opinión de Mujica, los crímenes de la dictadura militar en Uruguay no deben ser investigados, porque los “compañeros que sufrieron la represión fueron combatientes” (69). Durante la presidencia de Mujica, el congreso uruguayo votó no anular (por una diferencia mínima) la ley de amnistía a favor de represores del régimen militar por crímenes de lesa humanidad, conocida como la Ley de Caducidad. Esta decisión avaló la posición de Mujica, quien recordaba frente a los medios de comunicación, que la amnistía había recibido la aprobación popular en dos ocasiones, con un referéndum en 1989 y una iniciativa popular en 2009. Sin embargo, es necesario preguntarse si los derechos fundamentales de un individuo o de un grupo pueden ser suspendidos por los poderes del Estado o los de una mayoría, así sea en un contexto democrático. La respuesta, desde el derecho internacional y el paradigma de los recursos humanos, sería negativa. De hecho, la Corte Interamericana de Derechos Humanos manifestó que “la Ley de Caducidad carece de efectos por su incompatibilidad con la Convención Americana y la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas” (74). Esta posición la defiende el jurista y filósofo ítalo-francés Luigi Ferrajoli, para quien los derechos fundamentales “están sustraídos tanto a las decisiones de la política como al mercado [...] no son expropiables o limitables por otros sujetos, comenzando por el Estado: ninguna mayoría, por aplastante que sea, puede privarme de la vida, de la libertad” (47).

Agüero entiende el discurso y la “apuesta” de Mujica de entregar derechos no negociables en busca de la paz social. Sin embargo, entiende también a quienes lamentan esa

decisión o la sufren en carne propia. Porque, como señala, “combatientes o no los integrantes de MLN-Tupamaros, se debían respetar sus derechos y ya muertos o desaparecidos, su condición de culpables o militantes o exguerrilleros no les resta a ellos ni a sus familias su derecho a la justicia y la reparación” (69). Manifestando que entiende los dos lados del debate, Agüero nos invita a considerar las siguientes preguntas: ¿Es posible en una sociedad reconciliar estas dos posiciones? ¿No podrían los estados en situaciones como las de Uruguay o Perú reconocer los derechos de esos excombatientes y hacer que acogerse a una política de reparaciones sea una opción individual o familiar? Siguiendo a Agüero, una amnistía como la que Mujica respaldó sería una imposición y un abuso para las familias que no están de acuerdo con su posición. Hablando desde su propia experiencia, Agüero afirma: “No importa si no me siento víctima o si me he comportado como tal. El hecho es que si este mundo de normas y moral tiene algo de valor, lo soy” (69). Por lo tanto, cualquier sujeto en situación similar debería tener el derecho de poder, si así lo desea, asumirse como tal y beneficiarse de las políticas de reparación del estado.

Partiendo de un análisis etimológico, Aleida Assmann ofrece una útil aproximación a la genealogía de la noción de víctima y su ambivalencia en la tradición judeocristiana. En alemán, la palabra *opfer* quiere decir tanto “víctima” como “sacrificio”, lo que para Assmann revela una ambivalencia en el concepto. En contextos rituales y de culto, tanto en la antigüedad como en la tradición judeocristiana, la noción se asocia a actos de violencia mortal que rompen un tabú: “In the act of killing the victim, a taboo is broken that is considered sacred in the context of the worship. So the act of killing in connection with the worship itself turns into an eminently meaningful activity: it becomes sacrifice” (55). Tras ser sustituido por sacrificios de animales y plantas, y luego sacrificios espirituales como cantos y oraciones, el sacrificio humano reaparece en la tradición judeocristiana en el Antiguo Testamento cuando Dios le pide a Abraham

sacrificar a Issac, para en el último momento detener su mano y reemplazar al niño por una oveja. Assmann sigue a comentaristas del Nuevo Testamento para quienes la muerte de Jesús en la cruz vendría a redimir el episodio de Abraham. Una diferencia fundamental entre los dos episodios se encuentra en la pasividad total de Isaac frente a la aceptación voluntaria del sufrimiento por parte de Jesús, quien por otro lado también estaría reformulando la obediencia incondicional de Abraham. A partir de este momento, indica Assmann, “every *religious* martyr surpasses the Abraham story or reenacts the self-victimization of Christ. In that the religious martyr understands him- or herself to be a “sacrifice” or victim [*Opfer*] in this sense, he or she is reinterpreting a passive event—political oppression—so that it becomes an active undertaking” (55). Esta semántica de la víctima como sacrificio sería luego trasladada a ámbitos seculares, en los que Dios como principal receptor y promotor del sacrificio sería reemplazado por otros valores absolutos como la patria.

Para Assmann, la dualidad de la noción de víctima no es clara en latín, ya que en esta lengua existen vocablos diferentes para cada uno de los dos aspectos del concepto. Por un lado, *sacrificium* e *inmolatio*, y por el otro *victima* y *hostia*. Aunque en las lenguas de origen latino se utiliza el término *hostia* en el contexto del rito de la comunión, las palabras “sacrificio” y “víctima” continúan rigiendo la semántica de la victimización en tiempos modernos. Por ello, para Assmann, lo nuevo sería la polarización de las nociones de *sacrificium* y *victima* que confluyen en la palabra alemana *Opfer*. Así, la entrega o promesa voluntaria de la propia vida en una semántica heroica se deriva de *sacrificium*. De *victima*, por otro lado, viene la noción del objeto de violencia pasivo e indefenso. Esta división de la noción de víctima en su variante activa y puramente pasiva se ha vuelto fundamental en los estudios de la memoria, ya que las formas de la memoria que corresponden a una y otra variante son diferentes. En este sentido,

afirma Assmann, “The victim’s memory of soldiers is encoded in the semantics of heroic nationalism, which has absorbed the religious meaning of martyrdom” (56). Así, sin importar que se trate de soldados (o combatientes) vencedores o vencidos, sus muertes se entenderían bajo esta óptica como un sacrificio, un “morir por” la patria o la comunidad. Un sacrificio que debería ser reconocido con honor por generaciones sucesivas. Nada de esto sería en principio aplicable para las víctimas indefensas y pasivas.

El esquema de Assmann es esclarecedor solo hasta cierto punto. Si por una parte corresponde bien a guerras convencionales entre naciones o a situaciones claras de genocidio, es necesario preguntarse, ¿qué pasa en contextos de revolución o de guerra civil? Además, si bien hay una diferencia clara entre los caídos en el campo de batalla y los masacrados o eliminados arbitrariamente por pertenecer a un grupo étnico o identitario, ¿dónde quedan los soldados rendidos que son luego fusilados?

En el caso del Perú, ¿se puede asumir que los militantes de Sendero Luminoso fueron combatientes? Si es así, ¿lo fueron todos o solo algunos de ellos? ¿Puede el mismo sujeto ser *sacrificium* y *victima*? El padre de Agüero, por ejemplo, y sus compañeros, que luego del fracasado motín en El Frontón se rindieron y fueron fusilados, no murieron en plena batalla, sino cuando ya estaban indefensos. Como vemos, las dos nociones de víctima que propone Assmann se vuelven borrosas, pero ayudan a repensar la afirmación de Agüero de que se puede ser víctima al margen de la voluntad del sujeto. En la escritura de Agüero conviven lo que Assmann ha llamado “la memoria heroica de la víctima” (es decir, la de la perspectiva del combatiente caído, *sacrificium*) y “la memoria traumática de la víctima” (pasiva), y en esta convivencia radican muchas de las aparentes contradicciones y sin salidas de su abordaje a la memoria. Así, por ejemplo, tenemos la historia de los pobladores de la sierra de Ayacucho que apoyaron

inicialmente a Sendero y luego fueron arrasados por las fuerzas armadas o los comités de autodefensa, incluso si ya habían retirado su apoyo inicial a los subversivos. ¿Tienen algo de héroes los soldados que masacraron a pobladores escasamente armados, sindicados como terroristas, pero que acaso su único acto de apoyo a la revolución fue dar alojamiento y comida a los de Sendero Luminoso, o esconder armas y propaganda? ¿Y esos pobladores pueden ser considerados terroristas y al mismo tiempo víctimas pasivas e inocentes, sin agencia ni agenda política? Son preguntas que, como este análisis va dejando claro, no permiten respuestas fáciles, incluso teniendo a nuestro alcance diversas herramientas teóricas. Como señala Agüero respecto a los usos y abusos de la memoria, no hay una frontera clara tampoco a la hora de asignar ciertos rótulos. Se debe, pues, investigar cada caso y contexto de forma separada, no para relativizar culpas y responsabilidades, sino para cuestionar la construcción de estereotipos aceptados sin mayor reflexión, como si los sujetos hubieran vivido la guerra congelados en un solo momento.

He mencionado arriba que la víctima heroica se asocia al mártir, y el martirio implica fe en un ideal, como puede ser la nación. Assmann postula que las víctimas heroicas son fácilmente integradas a una memoria social. Esta es la lógica subyacente a la memoria como salvación en el caso del conflicto armado peruano, la narrativa impulsada desde el Estado por diferentes gobiernos, las fuerzas armadas y los sectores más conservadores de la sociedad, según la cual el Estado salvó a la nación de las garras del terrorismo⁵⁵. Resulta mucho más difícil, prosigue Assmann, recordar experiencias traumáticas de sufrimiento debido a que no es posible integrarlas a una autoimagen positiva ni a nivel individual ni colectivo. La académica alemana trae a colación una importante pregunta formulada por el novelista polaco-estadounidense Louis

⁵⁵ Como hemos señalado, también existe una contra-memoria heroica desde Sendero Luminoso, en la que sus víctimas son recordadas como mártires desde el tropo del heroísmo, avalado por la fe en sus ideales revolucionarios.

Bergley: “¿Why do we find it so difficult to admire those who are tormented and make no defiant gesture? Supposing they are neither meek nor proud but only frightened?” (Assmann 57).

No solo no se les admira, sino que se les tiende a olvidar. Al margen de su inocencia o culpabilidad, ¿cómo pueden las víctimas pasivas y sus familiares integrarse a una memoria nacional? Este sería el reclamo de colectivos de afectados que buscan el apoyo estatal para el Memorial de La Hoya y los que buscan justicia por sus familiares desaparecidos. Se trata de esfuerzos de largo aliento. Según señala Assmann:

traumatic experience will only be represented and socially recognized belatedly, often decades or even centuries after the historical event. Only then can it become a part of a collective or cultural memory. ... Whether or not the group experience of victimization takes on the form of a collective or cultural memory also depends on whether the group affected succeeds in organizing itself as a collective and whether it develops commemorative forms that can span generations. (57)

En el caso del Perú, las mujeres y hombres que impulsan el Memorial de la Hoya estarían buscando justamente estas formas de conmemoración que podrían perdurar generaciones, y el LUM hace lo propio recogiendo en un mismo lugar las memorias de víctimas de todos los lados del conflicto. Considero que un libro como *Los rendidos* hace algo similar, instituyéndose como lugar y vehículo de memoria para generaciones venideras.

Sobre el descentramiento de la víctima

Agüero es consciente y comparte hasta cierto punto el “entusiasmo académico” por descentrar a la víctima en los estudios de la violencia y la memoria, lo que también implica distanciarse de los paradigmas y el lenguaje de la justicia transicional y los derechos humanos. En *Shadows of Trauma*, originalmente publicado en 2006 y cuya versión en inglés (a la que he accedido) recién apareció en 2016, Assmann advierte que se estaría viviendo un giro ético o

moralizante en la memoria respecto al enfoque en la víctima. El giro consiste en pasar del reconocimiento y el énfasis en la víctima heroica, la cual es validada dentro de su propia comunidad, al reconocimiento de la víctima pasiva, cuya memoria inicialmente depende del reconocimiento de otros grupos para conferirle este estatus. Este es un punto crucial, ya que ese reconocimiento externo posibilitará luego la integración de esas memorias marginales a una narrativa nacional. En sus palabras: “The memory of the passive victim cannot remain within the group of those affected but calls for the broadening of its reception in terms of public resonance and recognition. The testimony of the victim who is marked by trauma depends on this resonance and the reassurance found in an ethical memory—that is, in a memory that transcends group interests” (59). Se desprende que las víctimas pasivas, en lugar de esperar recibir reconocimiento y reparaciones de la comunidad más amplia, deben exigirlos. Assmann advierte, sin embargo, que este giro ético de la memoria es ambivalente. Por un lado, ha producido estándares éticos y legales no negociables (fundamentalmente, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y su influencia en constituciones nacionales). Por otro lado, ha sentado las bases de una “emocionalización de la historia” y un énfasis unívoco sobre el sufrimiento como la plataforma desde las que se realizan las demandas colectivas de las víctimas, lo que conduce a una política victimocéntrica de la identidad. Es en contra de estos aspectos del giro ético de la memoria que se han pronunciado numerosos intelectuales peruanos que menciona Agüero, muchos de ellos colegas muy cercanos. Desde la postura que postula descentrar a la víctima, se propone que es necesario alejarse del estereotipo del sufrimiento, pasividad e inocencia de la víctima, ya que este oscurece la agencia, motivaciones y voluntad de los individuos y las micropolíticas a su alrededor, lo que impide un entendimiento cabal de la violencia, sus orígenes y consecuencias.

Aunque son válidas estas razones para “recobrar al actor y dejar de lado a la víctima” (100), Agüero se pregunta entonces, ¿cuáles fueron las motivaciones de esos actores? ¿Cuál fue su agencia? En base a su experiencia como trabajador de derechos humanos, Agüero afirma que en muchos casos, fueron el miedo y la desesperación los que llevaron a actuar de forma violenta a muchas comunidades e individuos y que luego estos mismos individuos fueron asesinados en ajustes de cuentas entre vecinos o comunidades campesinas donde “*todos son víctimas, pero algunas más que otras, y todos son victimarios, pero algunos un poco más*” (96). Esta es la lección que los trabajadores de los derechos humanos han aprendido después de escuchar decenas o cientos de historias similares. A modo de ejemplo, Agüero parafrasea una de estas historias, que un familiar de una víctima le contó en una comunidad:

Los esperamos en la noche, los dejamos pasar como siempre, diciéndoles que su comida estaba allí. Llegaron sin sospechar nada. Adentro los agarramos de sorpresa, les amarramos, solo uno tenía arma. Todos los hemos sacado a golpes a la plaza y con piedras y palos, y así con machete los hemos matado. Muchachos eran. Dos eran chicos del colegio de acá mismo. Los hemos enterrado cerca, en una chacra. Y hemos guardado ese secreto. Por eso, por rebelarnos, luego miembros de esta organización nos ha⁵⁶ matado el año siguiente. A casi todos los dirigentes los mataron. (100)

El testimonio demuestra la esencia del conflicto según se vivió en las comunidades altoandinas de Ayacucho. Agüero recapitula: “Víctimas despedazadas por Sendero o por los militares frente a sus hijos, parejas, padres. Y que son víctimas asesinas. Haciendo ‘micropolítica’” (100). Esas comillas que enmarcan la palabra micropolítica expresan la frustración de Agüero frente a los abordajes académicos aparentemente progresistas para

⁵⁶ La falta de concordancia entre verbo y sujeto proviene del original, donde el auto busca reproducir ciertos signos del español andino.

entender la complejidad de la guerra, pero que olvidan que la esencia de la misma fue el horror. Bajo esta misma lógica, Agüero matiza el llamado de investigadores de desmontar el mito de la víctima atrapada entre dos fuegos, tema al que nos hemos aproximado en el capítulo anterior. Para Agüero, la pregunta de si hubo o no víctimas entre dos fuegos debe hacerse nuevamente, pero “sin tanta ingenuidad o sin el apremio de defender [...] ¿Realmente se cree que por tener un poco de margen de acción, no estuvieron la mayoría de las comunidades campesinas sometidas en gran parte de la guerra a dos fuegos que no eran ellas y las desbordaban?” (101).

Agüero nos presenta a individuos desbordados por las circunstancias y superados por las fuerzas que los rodean, que los llevan a matar o ser matados, a ser “víctimas asesinas”. Pero los militantes de Sendero Luminoso en un barrio marginal de Lima o en alguna de las grandes prisiones, ¿se vieron ellos también superados por fuerzas ajenas a ellos? ¿Tuvieron un escaso margen de maniobra? Una vez más, son preguntas centrales pero de difícil respuesta, porque muchos de esos militantes, incluidos los padres de Agüero, entraban a Sendero Luminoso con una auténtica utopía de justicia social en la cabeza, y al mismo tiempo sabiendo que la suya sería una revolución violenta. Se debe precisar de qué grupos al interior o alrededor de Sendero Luminoso estamos hablando, ya que como vemos, las experiencias de la cúpula, los mandos y militantes urbanos, los mandos y militantes en la sierra y la selva, y los campesinos que conformaron la llamada “masa” fueron muy diferentes. Se debe también una diferenciación similar a la hora de hablar de los diferentes actores al interior de las fuerzas del Estado: policías urbanos y rurales, soldados levados a la fuerza, mandos militares altos, medios y bajos, así como integrantes de las rondas campesinas.

En esta coyuntura, los textos de Agüero tienen la capacidad de abrir la posibilidad de considerar a esos “senderistas utópicos” también como posibles víctimas, víctimas culpables, tal

vez asesinas. No víctimas de sus circunstancias, sino de la tortura, muerte o desaparición a los que fueron sometidos por agentes del Estado. De hecho, con su llamado a reconsiderar esta propuesta de académicos y artistas de abandonar la centralidad cultural o la función social de la víctima, Agüero nos anima a pensar también en esos militantes, esos terroristas—muchos de los cuales sobrevivieron la guerra o la prisión, y han buscado reinsertarse a la sociedad—y en sus familiares, para quienes el duelo por sus muertos ha sido algo secreto y vulgar. Agüero se pregunta amargamente qué se busca al pedir dismantelar los discursos victimocentristas:

¿estamos pensando seriamente en personas como estas, que ni siquiera han tenido el modesto consuelo de ser tratadas como víctimas por su comunidad? Si tenemos razón y debemos salir de la víctima, ¿en qué paramo sin nombre quedan estos sujetos? ¿En qué lugar sin nombre dentro de nuestro mundo de memorias y derechos? Fantasmas que ni siquiera pueden ser víctimas, que son no-enunciabiles en el lenguaje convencional, semisujetos. (103-104)

Este pasaje de Agüero aparece después una sección sobre las terroristas o exterroristas que sufrieron torturas y violaciones sexuales en prisión (casi todas las prisioneras acusadas de terrorismo las sufrieron), “mujeres culpables, que no buscaron ser víctimas” pero que tampoco “a nadie le ha importado construirlas como tales” (103). En el lenguaje común, son “terrucas”, terroristas, expresiones del mal, no asimilables a la comunidad; este lenguaje frustra de antemano cualquier aproximación a ellas como sujetos políticos, o desde la categoría de víctima, que al fin y al cabo es una identidad desde la cual se puede hacer política.

Pero si, como Assmann insiste, la importancia de la figura de la víctima reside en su pasividad y sus connotaciones de inocencia y pureza, vemos que es necesario un nuevo lenguaje para que los sujetos subversivos puedan ser incorporados a esta categoría. Agüero habla de “víctimas que no lo son,” “víctimas asesinas” y “víctimas culpables”. ¿Pero deben ser necesarios

estos títulos? Lo esencial de la víctima pasiva, de la víctima en general, no reside en su pasividad, inocencia⁵⁷ o pureza, sino en su sufrimiento. A diferencia de la inocencia o la pureza, que pueden ser construidas discursivamente como atributos de la víctima, la víctima en sí no se construye discursivamente, sino antes del discurso. Se construye, como señala Agüero, “al sufrir los cuerpos y las voluntades la coerción. La víctima se construyó al destruirse. [...] Las personas son privadas de todo lo que pueden ser y podrían haber sido. Este cambio drástico de sus potencialidades, es la condición esencial de la víctima: una vida que ha sido trastocada de modo extremo” (105-107).

Por su parte Assmann, quien maneja una idea de víctima pasiva, pura e inocente, resalta la importancia del sufrimiento y los estigmas de las heridas físicas y psicológicas. Estos atributos se vuelven más importantes en una época postreligiosa “in which the vulnerable body represents the highest value” (Assmann 62). Para la investigadora alemana, se da en el siglo XX una inversión entre lo heroico y lo traumático que tiene un efecto sobre la manera en que se puede entender el sufrimiento de la víctima: “the theme of suffering [...] has become a positive cultural value and social status that individuals and groups are reclaiming for themselves” (62). Esta revaloración de la memoria de la víctima se manifiesta como secuela del colonialismo y la Segunda Guerra Mundial. Aunque esencialmente diferentes, estos dos eventos históricos produjeron narrativas de traumas históricos desde la perspectiva de los vencidos y de las víctimas, lo que habría permitido la emergencia de nuevos paradigmas identitarios.

Pero si el énfasis en el sufrimiento ha otorgado a las víctimas y sus testimonios una supremacía moral incuestionable en tiempos recientes—como asegura Beatriz Sarlo para el caso de Argentina—eso no parece ocurrir en el Perú postconflicto. Por el contrario, las víctimas (las

⁵⁷ Para un estudio sobre la construcción de “los inocentes” en el contexto peruano, véase el trabajo de Marie Manrique, 2014.

cuales deben no solo presentarse sufrientes, sino además insistir en su inocencia) y las asociaciones de afectados han sido vistas con sospecha desde el Estado y la sociedad civil, a pesar de avances importantes como la condena a Alberto Fujimori en 2007, ratificada en 2010, el Registro Único de Víctimas y el Plan Integral de Reparaciones (los que, como hemos visto, excluyen a cualquiera con vínculos a los grupos subversivos) y la Ley de Búsqueda de Personas Desaparecidas de 2016.

¿De qué sirve entonces “descentrar a la víctima” en el contexto peruano? Es necesario considerar que el llamado a dismantelar el rótulo de víctima, incluye no solo a la “víctima culpable” y a los “senderistas utópicos”, sino a las víctimas que se construyen como inocentes (y que probablemente lo fueron). Si el descentramiento que se reclama significa dejar de hablar de víctimas y empezar a hablar de sujetos de la guerra, se estaría negando a un colectivo importante los beneficios que vienen con ese rótulo. Assmann señala que ser reconocido como víctima otorga un estatus y un reconocimiento que reemplazan el silencio. Assmann va incluso más allá, y afirma lo siguiente en relación al giro ético de la memoria: “[it] has also involved the transformation of trauma into *honor*, in the sense of an aspiration and a positive self-worth” (62). Agüero estaría fundamentalmente de acuerdo con estas apreciaciones cuando afirma que ser víctima puede convertirse en una marca que “otorga sentido y respeto a una vida que antes solo fue muerte, que solo fue un cadáver más. Agrega un estatus deseado por justo. En este sentido ser víctima es un trofeo, un honor, una dignidad” (106). Me parece que es importante no perder de vista que Agüero habla de un modo general pensando en las víctimas del conflicto, pero también lo hace desde su propia posición, buscando aceptarse, construirse y presentarse también a sí mismo como víctima en el espacio público.

Rendirse para perdonar

Los rendidos consiste en una serie de textos cortos, organizados en seis capítulos. A pesar de que cada capítulo aborda un tema distinto, la fragmentación es una de las características del libro. Si bien esa fragmentación es resultado de que muchos de los textos aparecieron originalmente en un blog, también es un reflejo de una identidad fluida y fragmentada que busca construirse a través del lenguaje y en contacto con lo público. El blog donde aparecieron inicialmente muchos de los textos pasó desapercibido. No así el libro que nos ocupa. En él, Agüero escribe desde distintas posiciones e identidades: como hijo de terroristas, intelectual público y trabajador de derechos humanos. En el transcurso de las páginas se va formulando otra identidad, la del hijo de “víctimas culpables”, y por lo tanto víctima también él. Agüero construye discursivamente y revela esta identidad para sí mismo y para la sociedad; al mismo tiempo, reclama el reconocimiento de esta tipología para otros en situación similar.

La cuestión de si él y otros en su situación también pueden ser considerados víctimas *culpables*, en lugar de simplemente víctimas, queda deliberadamente abierta. Aunque el autor manifiesta que no es justo que los hijos hereden la culpa de sus padres, “sí la heredan porque la justicia no es más que una palabra que debe construirse con cada contacto humano, no un imperativo categórico” (55). En todo caso, Agüero confiesa haber pedido perdón por su padre hasta en dos ocasiones, por escrito, a dos personas diferentes. Dice no haberse sentido ni mejor ni peor tras recibir las respuestas, una fría pero correcta, la otra cálida y compasiva. Más bien se sintió torpe, ingenuo y desorientado. Manifiesta haberse arrepentido de haber enviado esos correos electrónicos y se promete no volver a pedir perdón. Sin embargo, cierra el relato afirmando que ahora (con el libro) está rompiendo esa promesa: “Pero este perdón es un derecho. No una humillación” (60). La frase resulta enigmática, como el subtítulo del libro, *Sobre el don*

de perdonar. El análisis se complica si consideramos que Agüero está en una posición ambivalente, ya que puede pedir perdón, como hace, por la culpa de sus padres (o la suya propia), pero también reclama para sí el derecho de otorgar perdón como víctima. De hecho, para Agüero esta es una razón fundamental para salvaguardar la categoría de víctima y de construir su propia identidad como tal: solo la víctima puede perdonar. En *Los rendidos*, el gesto es doble: hay un pedido de perdón, pero ese pedido es secundario a la construcción de un lugar desde el que es posible perdonar. Es ese último perdonar, o más bien el derecho a otorgar el perdón, al que se refiere el subtítulo del libro.

Agüero resume su propuesta en el último capítulo del libro de esta manera: “Entiendo que algunos se esfuercen en no pensar más en términos victimocéntricos. Yo planteo el camino inverso. Ser una víctima por primera vez, para tener la oportunidad de perdonar y, luego, rendirme. Dejar de serlo para entregarme completamente a la censura, la mirada y la compasión de los demás” (120). Para ser esa víctima de la que habla Agüero en este pasaje, hay que aceptarse como tal, públicamente. Esa aceptación tiene un costo, pero puede ser una necesidad para los que solo desde esa posición pueden tener voz. ¿Cuál es ese costo? Para Agüero, el costo de asumirse como víctima es primero dejar detrás el orgullo que le impedía aceptar que la muerte de sus padres sí fue “un hecho brutal que ha fundado mi identidad” y no “parte de otro proceso” (118). Superar ese orgullo es un proceso íntimo, pero una vez superado viene el costo ligado a lo público: la censura, la mirada y la compasión de los demás. Para alguien como Agüero, que se considera “parte de los que o son culpables o deben quedarse callados por respeto o sentido de sobrevivencia” (131), el costo de salir en público como víctima o quizá como “víctima culpable” ha sido alto en tanto las miradas y las críticas que ha recibido han sido muchas. Agüero se ha vuelto un personaje público, y ha suscitado la atención tanto de los medios de comunicación

masiva como de intelectuales y académicos. La censura también ha estado presente en tanto desde el congreso peruano se ha cuestionado su participación como profesional en el LUM, sin que el poder ejecutivo se pronunciara al respecto, y aprobando tácitamente lo manifestado en contra de él desde el congreso.

Un ejemplo de estas miradas lo proporcionó un popular programa de televisión que dedicó un reportaje a Agüero y su libro. El reportaje, que apareció en mayo de 2015, se tituló “En busca de perdón. La historia de José Carlos Agüero.” El título enmarca la historia. Sutilmente hace referencia solamente a una de las dos dimensiones del perdón (el que se pide). Nos presenta a Agüero como alguien que debería pedirlo, sin considerar la posibilidad de que alguien como él pueda tener también el derecho de otorgarlo. Sorprenden la agresividad y la falta de compasión en las palabras del entrevistador en diferentes momentos del reportaje, pero me parece que son representativas de lo que un sector importante de la población todavía puede pensar y sentir hacia muchas víctimas de la guerra, tanto las que se presentan como puras, como las que admiten un vínculo con Sendero Luminoso o el MRTA. Más allá de presentar su caso como el drama humano de un niño que creció entre el amor de sus padres y su supuesto odio (el cual los definiría como senderistas), en ningún momento del reportaje hay compasión por el dolor de Agüero ni por los asesinatos extrajudiciales de sus padres. En su lugar, lo que el reportaje marca es una clara diferenciación entre un “nosotros” (el entrevistador y el público) y “ellos”, los otros, los enemigos. Entre estos se incluye al propio autor al insistir el reportaje en el episodio de *Los rendidos* en el que Agüero cuenta cómo en una ocasión, de niño, ayudó a uno de sus “tíos” (compañeros de sus padres) a preparar explosivos. El entrevistador dice, entre la afirmación y la pregunta: “O sea, por tus manos pudo haber pasado la dinamita que quemó, que mutiló cuerpos”. Podemos inferir que o bien la complejidad de la propuesta de Agüero no fue

interpretada correctamente, o bien no fue considerada válida o apropiada para una audiencia de masas. Porque, aunque el autor es prácticamente acorralado y colocado burdamente en una situación en la que se espera que pida perdón (y en este sentido se ve enmarcado o *framed*, como terrorista), Agüero nunca lo pide en el reportaje. Tampoco lo otorga. Lo que sí hace es “entregarse” o “rendirse”, es decir, ponerse a disposición del otro cuando el entrevistador lo enfrenta: “A mucha gente que podría estar en mi lugar en este momento le provocaría hasta matarte, José Carlos, vengarse.” A esto Agüero responde diciendo que, efectivamente, un reportaje sobre “un tipo humanizando a los senderistas” podría ofender a muchos y no hace nada para reducir el dolor de quienes perdieron a alguien como consecuencia de un atentado. Consecuente con los planteamientos de su libro Agüero finaliza con un gesto de rendición: “Me entrego para que incluso tú, o el que esté allí al frente, piense, o haga o me diga lo que quiera. Eso es lo que puedo ofrecer.” Y agrega luego una pregunta algo desafiante, probablemente notando cierta animadversión en los comentarios anteriores del entrevistador: “¿Y tú qué quieres hacer?” Es el momento más tenso del reportaje. El entrevistador, notablemente descompuesto, le responde, después de un breve silencio: “Ahora escucharte. Ahora escucharte. En otro momento de mi vida tal vez te hubiese golpeado, o insultado”. Es fácil imaginar que el insulto que el periodista hubiera proferido en ese otro momento de su vida, podría contener las palabras “terrorista” o “asesino”. Su posición representaría la de ese 24% de peruanos que en las semanas previas a la lectura de la sentencia condenatoria a Alberto Fujimori en 2011, pensaban que Fujimori era culpable, pero que estaba bien lo que había hecho, según declara el excongresista fujimorista Carlos Raffo. Según este congresista, uno de cada cuatro peruano habría pensado que “el mejor terrorista era el terrorista muerto” (Gorriti, 2011).

En un momento anterior del reportaje, el periodista afirma que el dilema más importante que presenta *Los rendidos* es la pregunta de si somos capaces de aceptar que un terrorista puede ser culpable y víctima al mismo tiempo. Ante esta pregunta, Agüero elabora una respuesta correcta desde el lenguaje de los derechos humanos, sin entrar en los detalles de los complejos argumentos en *Los rendidos*, difícilmente reproducibles fuera de la escritura. Como hemos visto, la actitud y las palabras posteriores del entrevistador parecen apuntar a que falta mucho camino por recorrer para aceptar a víctimas culpables. Sin embargo, la cuestión de fondo no es si podemos aceptar o tolerar que existen estas víctimas culpables, junto a las “víctimas inocentes” (que tampoco generan tanta empatía en el Perú como en otros países), sino si podemos en primer lugar aprehender y reconocer a unas y a otras, como consideramos al inicio de este capítulo. En este punto es útil volver a Butler, quien introduce el concepto de “recognoscibilidad,” la cual es anterior al reconocimiento y consiste en las condiciones previas que lo hacen posible. Butler lo explica de la siguiente manera: “If recognition characterizes an act or practice or even a scene between subjects, then ‘recognizability’ characterizes the more general conditions that prepare a subject for recognition—the general terms, conventions and norms [...] that induce a subject of this kind, precede and make possible the act of recognition itself” (5). Debemos preguntarnos entonces, cuáles son esos términos generales, convenciones y normas que preceden, producen y o posibilitan los actos de reconocimiento de los sujetos. Si hablamos del sujeto como víctima en el contexto del conflicto armado peruano, una cualidad esencial para su reconocimiento como tal es su inocencia incuestionable, como hemos expuesto en este capítulo y también en el anterior. La pertenencia a un grupo subversivo, o incluso la sospecha de haber pertenecido a uno, es suficiente para que un potencial reconocimiento se vea truncado.

Hay otros dos conceptos relacionados que Butler utiliza en su análisis: aprehensión e inteligibilidad. La aprehensión se puede entender como una forma de conocimiento que no ha llegado y puede no llegar a ser reconocimiento. La inteligibilidad, por su parte, son los esquemas históricos generales que delimitan el campo de lo cognoscible. Por lo tanto, si bien no todos los actos de inteligibilidad son actos de reconocimiento, lo inverso no podría sostenerse: una vida tiene que ser inteligible como vida para ser reconocida como tal. En este sentido, si la reconocibilidad condiciona el reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad—que no son fijos sino cambiantes—condicionan y producen normas de reconocibilidad, las cuales por lo tanto también son cambiantes (Butler 2010, 7).

Si bien las condiciones para la inteligibilidad y reconocibilidad del sujeto subversivo y la víctima culpable probablemente están ausentes en la mayor parte de la sociedad peruana (y podría mantenerse esto mismo a un nivel más general), se puede considerar que la labor como escritor e intelectual público de José Carlos Agüero está forzando o desplazando las normas y marcos establecidos para posibilitar tal inteligibilidad y reconocibilidad. Forzando estos marcos y las estructuras de poder que los sostienen Agüero pone en evidencia, como sugiere Butler, aquello que el marco no describe, y aún más, mostraría que el marco no contiene precisamente lo que dice describir: los ideales reconciliación e inclusión en el contexto nacional, los héroes y las víctimas, los culpables y los perpetradores. Las ausencias, los silencios, hacen que lo que está dentro del marco sea reconocible. Cuestionando los marcos de víctima y perpetrador Agüero nos hace percibir que algo no se conforma con nuestra manera habitual de entender esas categorías.

El esfuerzo de Agüero por abrirse un lugar en la conservadora esfera pública peruana e ir a contracorriente incluso de círculos intelectuales progresivos ha sido un gesto valiente y

desafiante. Como veremos en un momento, Agüero busca un reconocimiento de su posición como víctima, porque solo desde allí es legítimo otorgar un perdón puro, ideal, entendido como abandono o rendición. Esa “rendición”, no es otra cosa que el entregarse a lo público, ofrecerse como objeto de análisis y punto de comparación. Pero también pone sobre la mesa un perdón más concreto y empírico: su perdón al expresidente Alan García, a quien considera responsable del operativo militar-policial que acabó con la vida de su padre, así como a los marinos que dispararon contra él; su perdón a los soldados que por alguna orden superior ejecutaron a su madre. Agüero afirma haber recibido información bastante precisa de Sendero Luminoso con los nombres y apellidos de los responsables de esas muertes, pero ha decidido no iniciar procesos legales en su contra y mantener esas identidades en el anonimato. En uno de los vaivenes de su escritura, dice no estar seguro del porqué de esta decisión, aunque afirma querer “que sus hijos no hereden ningún estigma. Darles la oportunidad a esos hombres de que hereden a sus hijos su mejor versión” (127-128).

Se podría argumentar que existe un cierto cinismo en los planteamientos de Agüero si aceptamos que es más fácil perdonar si uno es un poco culpable. Después de todo, sus padres fueron culpables y él mismo afirma haber heredado la culpa de ellos, aunque eso no sea justo. Entonces este gesto de otorgar perdón, cuando nadie se lo ha pedido, ¿no es también en cierta manera facilitar un clima en el que él mismo pueda ser perdonado? ¿En qué se diferenciaría este perdón general que parece proponer Agüero de los pedidos del Movimiento por la Amnistía y los Derechos Fundamentales (MOVADef)? Como se sabe, este organismo vinculado a Sendero Luminoso buscó la amnistía no solo para los presos acusados de terrorismo, incluyendo a Abimael Guzmán, sino para todos los civiles, policía y militares presos como resultado de su accionar durante el conflicto. Son dos preguntas distintas, pero conectadas. Lo que busca Agüero

no es amnistiar a los que hayan sido procesado ante la justicia por sus crímenes durante el conflicto. Por el contrario. Según sus planteamientos, la justicia no solo dignifica a las víctimas, sino a los culpables, a los victimarios. Si MOVADEF, manipulando el lenguaje de los derechos humanos, lo que buscaba era liberar a la cúpula senderista y reorganizarse como partido, el gesto de perdón de Agüero no implica impunidad ni amnistía; es más, no busca nada a cambio. Y aunque quiere imaginar “torpe e ingenuamente” que puede ayudar a la paz, la razón le dice que su perdón carece de valor: “No ayudará a la paz. Ni mil perdones ayudarían a que la paz no se agotara en la sangre de miles de personas que estallan a diario como si sus cuerpos se hubieran cansado de contenerlos. No hay paz en el perdón. Solo una prolongación de una entrega. Y una fe en los demás que no será satisfecha” (133-134). Con estas frases Agüero condensa un concepto de perdón influido por Levinas, Ricoeur y Derrida, autores que él mismo menciona en el cuerpo principal de los textos y en las notas a pie de página. De Levinas toma la idea de perdón como entrega total a los demás, “ponerse en sus manos” (Agüero 131). Es un gesto de humildad, no de orgullo. Aunque perdonar puede ser visto como algo positivo, un acto que da prestigio, y puede ser considerado una gracia o un don, para Agüero se trata más bien de una “práctica dolorosa, un difícil desprendimiento que es a su vez, un completarse en los demás” (132). Si bien esta forma de perdón es una especie de “pacto en el fracaso,” en el sentido de que tanto el que perdona como el perdonado aceptan que habrá siempre una deuda imposible de saldar y olvidar, Agüero siente que esa especie de reciprocidad ensucia el acto de perdón, el cual debe ser completamente gratuito. El perdón puro, el que elabora Derrida, no debe buscar ningún objetivo ulterior. Lejos de toda sombra de transacción, este perdón es incondicional, independiente de cualquier pedido de perdón, declaración de arrepentimiento o aceptación de culpa. Es también independiente de la magnitud de la ofensa, porque, como pregunta Derrida,

¿qué valor tiene el perdón si lo que se perdona es lo perdonable? Bajo esta lógica, y aunque parezca contradictorio, el perdón se otorgaría solo frente a lo imperdonable. En palabras de Derrida: “Forgiveness is thus mad. It must plunge, but lucidly, into the night of the unintelligible” (47). Con esto, Derrida hace referencia, entre otras consideraciones, a las barreras que el lenguaje impone al perdón, si aceptamos que el que perdona y el perdonado deben compartir un entendimiento exacto de la naturaleza de la falta que se perdona, el mal causado y a quién se perdona. Paradójicamente, afirma Derrida, resulta necesaria la irreductibilidad de la alteridad, la no identificación e incluso la incomprensión. Derrida explica esta necesidad de la siguiente manera: “As soon as the victim ‘understands’ the criminal, as soon as she exchanges, speaks, agrees with him, the scene of reconciliation has commenced, and with it this ordinary forgiveness which is anything but forgiveness” (48). El perdón, entonces, debe quedar sin enunciarse para evitar caer en las trampas del lenguaje. En este sentido, se puede entender *Los rendidos* y su retórica de idas y venidas, ideas que se dicen para luego contradecirse, como un gesto radical de perdón no enunciado o apenas enunciado, ofrecido gratuitamente, y que sin embargo puede dar paso, como propone Derrida, a una paz diferente, sin olvido, ni amnistía, ni fusión. Se trata, además, y aquí Agüero parece seguir a Derrida casi al pie de la letra, de un perdón que no nace del poder o de una soberanía, en el sentido de que no emana de arriba hacia abajo, sino de un abandonarse al otro y “morir en el otro”. Así, cuando Agüero afirma que su perdón acaso carezca de valor porque su posición no es de poder, está esencialmente poniendo en práctica el perdón puro o ideal de Derrida. Su perdón es válido, porque no vale nada. Pero tal vez también como aquél, Agüero se encuentra dividido ante la disyuntiva de un perdón incondicional y sin soberanía, y un perdón empírico, capaz de entrar en una economía de la reconciliación. Ante esta incertidumbre debemos volver a examinar cuidadosamente lo que se puede entender

por reconciliación. Si por un lado, como hemos visto, el Estado entiende oficialmente la reconciliación como el restablecimiento de los lazos sociales entre el estado y los ciudadanos y entre los ciudadanos mismos tras el conflicto, sectores conservadores y poderosos en el gobierno han insistido en un modelo de reconciliación más afín a la impunidad y el olvido, y a una reconciliación forzada. Como el mismo Agüero ha afirmado, la reconciliación, entendida así, tal vez no sea el camino. Tal vez habría que empezar por construir las condiciones que permitan el restablecimiento de los lazos sociales rotos durante el conflicto o que por lo menos eviten la agudización de las divisiones. La escritura de Agüero se presenta en ese panorama como una herramienta capaz de poner los cimientos para la construcción de tales condiciones. Toda vez que su voz busca ser silenciada, que se busca imponer desde posiciones de poder un modo único de entender la historia, la entrega de Agüero, su rendición, ese paso al vacío, se vuelve más urgente. A su manera, se trata de una invitación no enunciada para que esos otros sectores den el paso y se rindan a su vez.

A modo de conclusión

Una de las premisas de este estudio es que la literatura y otras manifestaciones artísticas y culturales son medios a través de los cuales las memorias de un pasado traumático circulan en la sociedad. En el largo plazo, un canon de textos (de ficción y no-ficción, literarios e históricos) servirá como soporte material de la memoria cultural y colectiva de una nación. La literatura y el teatro (entendido como práctica que se pone en escena una y otra vez) tienen un efecto político, abriendo conversaciones, dotando de orden y sentido a un pasado de violencia, cuestionando y ampliando marcos de representación y memoria, y sentando bases para la reconocibilidad de subjetividades relegadas a los márgenes.

Si hablamos del conflicto armado en el Perú, donde la mayoría de las víctimas fueron campesinos quechuahablantes, provenientes de zonas del país olvidadas por el Estado y tradicionalmente percibidos como Otros desde los centros culturales, estas funciones del arte y la literatura son muy relevantes. La guerra representó una ruptura a nivel nacional, pero se vivió con diferentes grados de intensidad en diferentes territorios, alcanzando extremos en la zona sur andina. Pero también en Lima hubo casos emblemáticos de ruptura, como el coche bomba en la calle Tarata, el asesinato a manos de Sendero Luminoso de la dirigente popular María Elena Moyano, cuyo cuerpo dinamitaron, o la matanza de los penales y la masacre de Barrios Altos, a manos de efectivos de las fuerzas armadas y la policía. Pero en todos los casos, el perfil de la mayoría de las víctimas es similar. Se trató de jóvenes indígenas o mestizos, pertenecientes a estratos socioeconómicos poco favorecidos, y con bajo nivel educativo. ¿Sería diferente el panorama de la memoria en el Perú si la mayoría de las víctimas hubieran sido militantes de izquierda de clase media, urbanos y con educación universitaria? ¿Hubiera sido diferente la participación de la ciudadanía en las luchas por los derechos humanos?

En diferentes momentos de este estudio he sugerido que el Perú no ha existido una cultura de la memoria, o que esta no se manifestó bajo la forma de un movimiento social que integrara demandas de memoria, justicia y derechos humanos. Esto a pesar de que la producción cultural sobre el conflicto es muy rica y variada. La violencia extrema de Sendero Luminoso contra la población civil, además de la que desató contra representantes del Estado, ciertamente fue un factor que impidió el desarrollo de un movimiento similar. Es decir, parte de las víctimas de desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales y tortura tuvieron un vínculo con la subversión, o se pensó que lo tenían. Fueron y siguen siendo víctimas indefendibles, indignas de ser lloradas en público. Por el contrario, son para muchos el enemigo.

De hecho, a pesar de que ya a mediados de los ochenta empezó a circular abundante información que señalaba al Estado como responsable de desapariciones, ejecuciones extrajudiciales y masacres, la percepción de la ciudadanía pareció aceptar esos costos, entendidos en el contexto de la guerra contra la subversión, como la llamaba el Estado. Pero la situación era incluso más grave. Existió una abierta campaña de desprestigio desde el Estado contra asociaciones de víctimas y organizaciones de derechos humano. Como señala Youngers: “líderes políticos conservadores continuaron viendo a los derechos humanos como un obstáculo para librar una lucha exitosa contra la subversión” (5). Por ejemplo, en 1991, el entonces presidente Alberto Fujimori tildó a las organizaciones de derechos humanos de “tontos útiles” de la subversión y anunció que pronto serían desenmascarados, un ataque “tan insultante como peligroso, en el contexto de la campaña contrainsurgente de las fuerzas armadas, donde cualquiera que fuese percibido como partidario de la subversión era considerado como un blanco legítimo” (Youngers 16).

En 1992 la situación empeora aún más, cuando Fujimori lleva a cabo el autogolpe, disolviendo el congreso. Poco después introduce decretos ley para su lucha contra el terrorismo que vulneran derechos y parámetros internacionales fundamentales:

Se presumía la culpabilidad hasta demostrarse la inocencia. Las definiciones de lo que constituía “traición a la Patria” y “terrorismo” fueron ampliadas de manera perturbadora. Los pedidos de habeas corpus fueron eliminados. Se eliminaron las garantías más fundamentales del debido proceso, incluyendo el derecho a una defensa adecuada. Los juicios se realizaban en secreto, las personas podían ser juzgadas en ausencia, los acusados no tenían acceso a las pruebas presentadas en su contra, la confrontación de testigos estaba prohibida, y con frecuencia los abogados defensores eran notificados apenas horas antes de iniciarse un juicio (Youngers 17).

A pesar de estas preocupantes medidas y del creciente autoritarismo de Fujimori, la mayor parte de la población lo apoyó, percibiendo que se necesitaba “mano dura” para combatir el terrorismo y reformar el Estado de forma radical.

En informe de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos que vengo citando nota además otra particularidad del movimiento de los derechos humanos en el Perú. A diferencia de lo ocurrido en otros países latinoamericanos, en los que los grupos de derechos humanos documentaron solo las violaciones de parte del Estado del derecho internacional humanitario, en el Perú, la Coordinadora y sus organizaciones miembros documentaron también las violaciones de los grupos subversivos, respetando de esta forma el deseo de la sociedad civil de derrotar a Sendero Luminoso.

Además, a pesar de no hacer distinciones cuando se temía que la vida de una persona estaba en peligro—es decir, cuando se podía temer la desaparición forzada o ejecución extrajudicial de un individuo—las organizaciones determinaron que “en caso de detenciones, ellos [los miembros de la Coordinadora] buscarían proteger y apoyar a víctimas inocentes. En los tribunales antiterroristas, por ejemplo, los miembros de la Coordinadora sólo ofrecerían defensa

legal en casos en que la evidencia disponible indicase que el acusado era inocente” (Youngers 20). En los capítulos dos y tres nos hemos detenido en las problemáticas alrededor de la construcción de la víctima. Políticas como la de la Coordinadora de proporcionar defensa legal solo a los inocentes conducen a que la inocencia se vuelve un componente indispensable de la identidad de las víctimas. La posterior política del Plan Integral de Reparaciones, que solo beneficia a aquellos que nunca hubieran tenido un vínculo con las organizaciones subversivas, contribuyó a reforzar la necesidad de integrar el componente de la inocencia a la categoría de víctima.

En el capítulo dos nos aproximamos al discurso de la inocencia y el atrapamiento a través de un análisis de los testimonios recogidos por Edilberto Jiménez y sus ilustraciones. Se buscó cuestionar ese marco de memoria y ver qué queda fuera de él en forma de silencios. En particular se criticó que la agencia de las víctimas permaneciera invisible, cuando en realidad la actividad política había sido intensa en la zona de Chungui. La intención de esa crítica es rescatar a la víctima de su pasividad y devolverle su agencia. Sin embargo, debemos considerar también las circunstancias extremas que limitaron la libertad de los individuos, así como las coyunturas políticas bajo las cuales se produjeron los testimonios que Jiménez recoge. Es posible que en mi aproximación a *Chungui* me haya dejado llevar por lo que José Carlos Agüero llama “el entusiasmo de los intelectuales” por descentrar a la víctima, es decir, por recuperar a los sujetos en su contexto histórico y social. El objetivo de realizar ese descentramiento de la víctima, evitar la fijación en los discursos de atrapamiento y la inocencia, es lograr un entendimiento más completo del conflicto y de los actores.

Sin embargo, en el capítulo tres sometemos ese presupuesto a análisis y exploramos sus limitaciones a través de las ideas que Agüero expone al respecto en *Los rendidos*. Agüero

cuestiona el impulso por derribar el rótulo de víctima desde las humanidades y las ciencias sociales, recordándonos que en un país como el Perú, la categoría de víctima puede significar un tipo de reconocimiento del Estado que de otro modo no se obtendría. Como sostiene Aleida Assmann, vivimos un tiempo en que ser víctima confiere honor y dignidad. Y para Agüero, puede conferir además algo muy similar a la ciudadanía. A contracorriente de las tendencias progresistas de numerosos estudiosos de la memoria, Agüero propone que en lugar de abandonar a la víctima, se le reconozca, se le abraza. Un pedido muy sensato, proveniente de un intelectual que también es trabajador de los derechos humanos y conoce bien la situación de invisibilidad de las asociaciones de víctimas tanto frente a las instituciones del Estado como en lo que respecta a la sociedad en general.

Pero Agüero expande considerablemente el alcance de la cuestión cuando propone la categoría de “víctima culpable” para incluir a los sujetos subversivos o terroristas cuyos derechos fundamentales fueron vulnerados por fuerzas del estado. Bajo esta lógica, los familiares de los sujetos subversivos desaparecidos, torturados o ejecutados extrajudicialmente, también deberían ser reconocidos como víctimas. En un gesto tan valiente como disruptivo en el contexto de los debates de la memoria en el Perú, Agüero se “entrega” al escrutinio público como hijo de senderistas, aceptando una culpa que hereda de sus padres, pero también reclamando su condición de víctima. Desde ese posicionamiento doble, como culpable y como víctima, Agüero pide perdón a quienes pudieron sufrir a causa de las acciones de sus padres, pero también se atribuye el derecho a otorgarlo a los verdugos de sus padres, asesinados extrajudicialmente por agentes del Estado.

Agüero nos enfrenta de forma bastante directa con las cuestiones que Judith Butler aborda en *Precarious Life* y *Frames of War*. En los textos que conforman *Los rendidos*, Agüero

pone la mirada sobre sujetos que no son reconocidos como tales, semisujetos, como los llama él: sujetos cuyos derechos fundamentales no fueron defendidos por las organizaciones de derechos humanos, cuyas muertes no son dignas de ser lloradas públicamente, indignos de recibir reconocimientos públicos. Es suma, sujetos que han sido relegados a permanecer fuera de los marcos de representación y de la memoria de la violencia, o que han sido incluidos solo como encarnaciones o símbolos de un mal que debe ser erradicado.

Pero este Otro, el culpable, el enemigo, tendría también un rostro levinasiano. Es decir, un rostro que comunica tanto la precariedad de la vida como una demanda ética que reprime la agresión. Si Butler se pregunta por la manera en que los rostros de los enemigos son representados en el espacio público sobre todo a través de fotografías y medios de comunicación masiva, en este trabajo nos hemos enfocado en la literatura, el testimonio y, en el capítulo uno, el teatro. Sin embargo, el análisis de Butler es útil para nuestro estudio de las memorias emblemáticas del conflicto armado interno. Butler observa que las representaciones mediáticas de los rostros del “enemigo” desfiguran aquello que para Levinas es más humano de ese “rostro,” es decir su precariedad. En la literatura sobre el conflicto armado peruano, novelas como *Lituma en los Andes* (Mario Vargas Llosa, 1993) o *Abril Rojo* (Santiago Roncagliolo, 2006) ocultan ese rostro, presentándonos a los militantes de Sendero Luminoso fundamentalmente como máquinas ideologizadas para matar.

Partiendo de la teoría de Levinas, Butler advierte lo siguiente:

dominant forms of representation can and must be disrupted for something about the precariousness of life to be apprehended. This has implications, once again, for the boundaries that constitute what will and will not appear within public life, the limits of a publicly acknowledged field of appearance. [...] Certain faces must be admitted into public view, must be seen and heard for some keener sense of the value of life, all life, to take hold. (2004 xviii)

Solo admitiendo esos rostros y permitiendo que sean llorados en el dominio público, continúa Butler, es posible una apreciación más intensa por la vida, la cual a su vez es necesaria para hacerle frente a la violencia. Considero que esto es lo que hace justamente Agüero, poniendo un rostro a través de un lenguaje crudo y directo no solo a esas víctimas culpables, a esos “senderistas utópicos” como sus padres, sino también a los que estuvieron del otro lado, a los policías y soldados de a pie, que provenían de los mismos pueblos y barrios que los subversivos a los que perseguían, muchos de los cuales fueron reclutados a la fuerza y hoy languidecen olvidados. Agüero se demuestra un atento lector de Butler y de Levinas, tanto en sus referencias a estos pensadores, como en la manera explícita en que busca devolver un rostro humano a los “enemigos” y reclamar su derecho a ser llorados públicamente.

Otros textos que hemos analizado realizan operaciones similares. Cada una con un enfoque, lenguaje y estilo particular, las dos novelas y la colección de testimonios que se analizan en los capítulos precedentes buscan poner un rostro a las víctimas tanto de Sendero Luminoso como de las fuerzas del Estado. Si se puede hablar de un desarrollo o proceso en la configuración de las memorias sobre la violencia, los textos analizados parecen esbozar una trayectoria. Primero aparece una exigencia por denunciar que la violencia no solo es producto de Sendero Luminoso sino de las fuerzas del Estado. Esta exigencia va en paralelo a otro planteamiento fundamental: el Estado no es solo responsable de muertes, tortura y desapariciones, sino que es responsable del sistema que da origen a la violencia. Estos son dos aspectos fundamentales del discurso de la memoria tanto en *Adiós, Ayacucho* como en *Rosa Cuchillo*.

Las dos novelas, aunque publicadas con más de diez años de diferencia, comparten también referencias al mito de inkarri y la noción de pachacuti. Como advertimos antes, las

novelas dialogan con el discurso de la utopía andina para reinscribir la violencia del presente y situarla en un tiempo largo que se remonta a la ruptura que significó la experiencia de la colonia para el mundo andino. Las salidas al conflicto que imaginan la novelas también aparecen mediadas por los mismos mitos. Esta irrupción del discurso mítico parecería confirmar lo señalado por Lévi-Strauss con respecto su vigencia y capacidad explicativa; “what gives the myth an operative value is that the specific pattern described is everlasting; it explains the present and the past as well as the future” (837). En el caso de estas novelas, los mitos a los que hacen referencia prometen un volcamiento violento del orden actual. En *Rosa Cuchillo*, como hemos visto, esa promesa de violencia es explícita al final de la novela. La novela muestra acertadamente que la revolución de Sendero Luminoso no pretendía sacar al hombre de una situación de exclusión y subalternidad. Por el contrario, la dirigencia senderista no demostró sensibilidad hacia las estructuras culturales y sociales propias de las comunidades campesinas que inicialmente captó como bases de apoyo para su revolución, y este fue uno de los motivos de su eventual fracaso. En este sentido, la revolución de Sendero Luminoso no era una revolución para el comunero o campesino andino.

Por su parte, los testimonios *Chungui* publicados en 2005, es decir, en el Perú postconflicto y post CVR, no recurren al mito ni se articulan alrededor del discurso de la utopía andina. La mayoría de los testimonios nos presentan las condiciones en las que vivían “las masas,” los campesinos forzados a apoyar a Sendero Luminoso. De todos los textos a los que nos hemos aproximado, este es el que muestra con más detalles la manera en que se vivió el conflicto en las llamadas zonas de emergencia. Abundan las descripciones de abusos, violaciones, masacres y ejecuciones. He sugerido que los testimonios construyen una memoria de la guerra desde un marco de atrapamiento entre dos fuegos y desde una noción de víctima pasiva e

inocente. Si bien puede ser criticable reducir a los sujetos a la identidad de víctimas pasivas y atrapadas entre dos fuegos, los testimonios de *Chungui* muestran con muchos detalles que un enorme número de pobladores se encontraron efectivamente en situaciones en las que no tenían otra alternativa más que someterse a una voluntad ajena para sobrevivir. Superados por fuerzas mayores a ellos, como señala Agüero, su agencia estuvo condicionada por su deseo de supervivencia y de proteger a familiares y seres queridos.

El libro de Jiménez busca poner un rostro a esas víctimas de la violencia extrema que se volvió cotidiana en tantos pueblos de la región sur andina peruana. Si los testimonios tienden a retratar a Sendero Luminoso como a un agente foráneo a sus poblaciones, como hombres y mujeres encapuchados, y eliminan casi toda referencia a un apoyo inicial a los subversivos (si lo hubo) es porque si no lo hicieran así, los testimoniantes no podrían ser reconocidos como víctimas, ni por las instituciones ni por la opinión pública. Serían doblemente marginados por ser campesinos quechua hablantes y por terroristas. Como hemos señalado en capítulo precedente, las condiciones para la inteligibilidad y reconocibilidad del sujeto subversivo no están dadas en la sociedad peruana. El rechazo de la sociedad civil a los senderistas era aún más fuerte en los años en que los testimonios de *Chungui* son recogidos por Jiménez. Es recién con libros como los de Lurgio Gavilán y José Carlos Agüero que el rostro del senderista toma forma humana y se le devuelve a su contexto para poder ser aprehendido.

Muchas otras novelas recientes merecerían nuestra atención para ampliar el análisis de los lenguajes de la memoria y sus marcos interpretativos en el Perú postconflicto. Dos obras que quiero comentar brevemente aquí son *Bioy* (Diego Tréllez Paz, 2012) y *La sangre de la aurora* (Claudia Salazar Jiménez, 2013). Con una trama que salta entre 1986 y 2012, *Bioy* es una historia sobre las consecuencias de la impunidad, la descomposición moral al interior del Estado

y los equívocos de la memoria. Nos presenta un panorama de “no-reconciliación” en el que predominan los conflictos irresueltos, los deseos de venganza, la incompreensión y la crueldad en distintos niveles (individual, familiar, institucional). *Bioy* va más allá de examinar la violencia que se produjo a partir del enfrentamiento entre el Estado y Sendero Luminoso, llamando la atención además sobre el fenómeno del narcotráfico—desde los consumidores finales, hasta los capos de los carteles, pasando por un Estado corrupto y redes criminales involucradas en el mundo de las drogas. En otras palabras, *Bioy* transmite una visión del Perú actual que se construye no solo sobre la base de la memoria de la violencia política reciente y sus legados en el presente, sino además sobre una reflexión de la violencia a nivel de organizaciones criminales y sus interacciones con el Estado, las cuales son también un legado del conflicto de los ochenta y noventa.

Los saltos temporales en la trama, entre los pasajes que narran las atrocidades del conflicto armado y los pasajes que narran atrocidades en el presente, en un país en el que los hijos de la guerra ya son adultos, señalan los legados psicológicos del conflicto armado. La tortura es un tema central y es descrita de manera minuciosa y muy visual. El texto, por momentos, se asemeja a un guion cinematográfico que se detiene sobre la crueldad de los militares durante sesiones de tortura, durante las cuales los victimarios establecen esa especie de “hermandad” siniestra a la que hace referencia Franco en *Cruel Modernity* cuando trata de entender al torturador o violador. Ayudados por el alcohol y la cocaína, los actos de crueldad extrema que los militares cometen contra su prisionera, la senderista Elsa, los llevan a momentos de éxtasis y degradación extrema. Lo que distingue a estos torturadores, señala Franco, “is not the banality of doing a job but their enthusiasm for it” (106).

El narrador también se expone en escenas de violencia protagonizadas por Marcos, quien persigue, tortura y asesina a los que cree que fueron los violadores de la que cree su madre, Elsa, la cual languidece en un hospital psiquiátrico. El lector descubre al final de la novela el equívoco de Marcos, engañado por una fotografía de Elsa que guarda su abuela. Del mismo modo, la novela también contiene extensas escenas de violencia protagonizada por las organizaciones criminales, cuya crueldad es equiparable a la de la policía y las Fuerzas Armadas en tiempos de guerra. Las orgías de violencia de los criminales, como las de los militares en tiempos de guerra, están acompañada por el alcohol y la cocaína. Estado y crimen organizado parecen no diferenciarse.

En el panorama de la memoria que hemos venido analizando aquí, *Bioy* también pone de manifiesto la problemática del binario víctima-victimario a través el personaje de Elsa, la terrorista vuelta víctima. El tropo de la ruptura se vuelve clave en la narración a partir de su tortura y violación. La vida de Elsa se ve completamente interrumpida, anulada, debido a las secuelas psicológicas. Elsa pierde la capacidad de comunicarse coherentemente y de transmitir su memoria a Marcos, quien la visita pensando que se trata de su madre.

Desde un lugar de enunciación femenino, *La sangre de la aurora* se aproxima a la problemática de las víctimas culpables a través del personaje de Marcela, personificación de Elena Iparraguirre, número dos de Sendero Luminoso y pareja sentimental de Abimael Guzmán. Las otras dos protagonistas de la novela son una periodista de la capital, Mel, y una campesina de la sierra, Modesta. La novela narra las experiencias de estas mujeres como historias paralelas. La experiencia común que las une (aunque no en la trama), es que las tres son violentadas sexualmente durante el conflicto, Marcela por las fuerzas del Estado, y Mel y Modesta por militantes de Sendero Luminoso. Aunque debemos anotar que la mayoría de las violaciones

sexuales reportadas fueron cometidas por miembros de las fuerzas armadas, la novela da cuenta de la experiencia de miles de mujeres durante el conflicto armado. De manera análoga a lo que se puede apreciar en *Bioy*, la ruptura de los cuerpos se reproduce a nivel de lenguaje, pero con una intensidad muy superior a la lograda por Tréllez. Salazar experimenta y literalmente fragmenta el lenguaje en las escenas de mayor violencia, descomponiéndolo hasta volverlo fonemas.

Pero quizás más interesante para los estudios de la memoria a través de la literatura sea el enfoque de la novela en las mujeres revolucionarias desde una perspectiva femenina a través del personaje de Marcela. Las mujeres en Sendero Luminoso ocuparon puestos de liderazgo decisivos al interior de la organización en una proporción muy similar a los hombres, práctica que los distinguió de la mayoría de las organizaciones revolucionarias en América Latina. También cerca del 40% de los militantes de base de Sendero Luminoso fueron mujeres. Esto no significó que las relaciones de género en el partido fueran progresistas. Por el contrario, la participación de las mujeres “no cambió las relaciones de género, sino que instrumentalizó su participación sometiéndolas a consignas rígidas y patriarcales que las obligaban a ‘masculinizarse’” (Cárdenas 38).

Sin embargo, lo que me interesa resaltar es la manera en que Salazar desarrolla el personaje de Marcela desde el punto de vista psicológico durante su transición de maestra de escuela pública a militante de un partido revolucionario. El perfil de Marcela, preocupada excesivamente por la justicia y la igualdad en la sociedad, nos remite a las descripciones de Agüero sobre su madre militante. Aunque sabemos que Marcela es una terrorista, la voz narrativa logra generar la empatía del lector, y en este sentido el texto de Salazar también le da un rostro al sujeto subversivo femenino y, con la violación de Marcela a manos de militares, lo presenta como posible víctima.

Si en *Rosa Cuchillo* el sujeto subversivo, Liborio, es presentado a través de la gramática del mito andino y la épica (es un soldado osado y eficiente que muere en combate para luego resucitar y liderar una revolución para los *runas*) en *Bioy* y *La sangre de la aurora* el sujeto subversivo es femenino y termina siendo representado como víctima de las fuerzas del Estado. Si en *Bioy* se trata de un sujeto subversivo anónimo, en *La sangre de la aurora* tenemos una referencia bastante directa a un personaje histórico, una lideresa de Sendero Luminoso. Por su parte, en *Los rendidos*, aunque no se trata de una novela, Agüero habla de muchos “senderistas utópicos” y en especial de su padre y su madre. A estos textos debemos sumar las memorias de Lurgio Gavilán, en las que narra su transición de senderista a militar. Con todo, quiero concluir este análisis del panorama de la memoria en el Perú creyendo que se van abriendo espacios para el reconocimiento y la inclusión de sujetos que han quedado tradicionalmente fuera del marco.

Fuentes citadas

Agamben, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone Books, 2000.

----- *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Agüero, José Carlos. *Los rendidos: sobre el don de perdonar*. IEP Instituto de Estudios Peruanos, 2015

----- *Persona*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2017.

----- *Enemigo*. Lima: Intermezzo Tropical, 2016.

Alias Alejandro. Alejandro Cárdenas. Berlín, 2005

Arendt, Hannah. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970

----- *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1951.

----- *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1967.

A'ness, Francine. "Resisting Amnesia: Yuyachkani, Performance, and the Postwar Reconstruction of Peru." *Theatre Journal*, 56.3 (2004): 395-414.

Assmann, Aleida. *Shadows of Trauma: Memory and the Politics of Postwar Identity*. New York, Fordham University Press, 2016.

Azevedo, Valerie. "Official Memories, Silent Memories in Ocros (Ayacucho, Perú): Reflections from a Commemoration of a Sendero Luminoso Massacre." *Anthropologica*. 2015, vol.33, n.34, pp.147-164.

Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso, 2012.

Baudrillard, Jean. *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*. English ed. Oxford: Berg, 2005.

Benjamin, Walter. "Critique of Violence." En *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York: Harcourt, 1978.

- Bernedo, Karen. *Mama Quilla: Los hilos (des)bordados de la guerra: Arpilleras para la Memoria*. 2011. PUCP, MA dissertation.
- Bilbija, Ksenija, et al. *The Art of Truth-telling About Authoritarian Rule*. Madison, Wis.: The University of Wisconsin Press, 2005.
- Bilbija, Ksenija, and Leigh A Payne. *Accounting for Violence: Marketing Memory in Latin America*. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2011.
- Briceño-León, Roberto. "Introducción: La nueva violencia urbana de América Latina", *Violencia, sociedad y justicia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2002. pp.13-23.
- Butler, Judith. *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*. London; New York: Verso, 2004.
- *Frames Of War: When Is Life Grievable?* London; New York: Verso, 2010.
- Cárdenas Moreno, Mónica. "Ruptura del cuerpo y ruptura del lenguaje en la novela de la memoria histórica en el Perú. Estudio comparativo de *Adiós Ayacucho* de Julio Ortega y *La sangre de la aurora* de Claudia Salazar." *RIRA* vol. 1, n° 2 (octubre 2016) pp. 11-46
- Carrión, Julio F., Patricia Zárate, Elizabeth J. Zechmeister, *Cultura política de la democracia en Perú y en las Américas, 2014: Gobernabilidad democrática a través de 10 años del Barómetro de las Américas. Resumen Ejecutivo*. Vanderbilt University, Febrero 2015.
- https://www.vanderbilt.edu/lapop/peru/AB2014_Peru_Resumen_Ejecutivo_Final_W_042215.pdf
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Colchado Lucio, Oscar. *Rosa Cuchillo*. 1. ed. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal,

Editorial Universitaria, 1997.

Cortés, Rolf Abderhalden. *El artista como testigo*. Artea. Investigación y creación escénica.

http://artesescenicas.uclm.es/archivos_subidos/textos/304/El_artista_como_testigo_Rolf_Abderhalden.pdf

Cox, Mark R. *Pachaticray: El Mundo Al Revés: Testimonios Y Ensayos Sobre La Violencia Política Y La Cultura Peruana Desde 1980*. 1. ed. Jesús María, Lima: Editorial San Marcos, 2004.

----- *Sasachakuy Tiempo: Memoria Y Pervivencia*. 1a ed. Lima: Editorial Pasacalle, 2010.

Degregori, Carlos Iván. *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: Memoria y violencia política en el Perú*. 1a ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

Deleuze, Gilles, 1925-1995. *The Logic of Sense*. New York, Columbia University Press, 1990.

----- *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York, Viking Press, 1977.

De Vivanco, Lucero. *El capítulo PCP-SL en la narrativa de Mario Vargas Llosa*. Rev. Chil. Lit., Santiago, n. 80, Nov. 2011

----- "De mesías, pachacutis y profetas. El apocalipsis o el discurso de la contingencia en el Perú." *Revista Chilena de Literatura*, No. 82 (noviembre 2012), pp. 95-117

Diéguez Caballero, Ileana. "Prácticas escénicas y políticas en Latinoamérica: Escenarios liminales peruanos". (2008): Online.

----- *Escenarios Liminales: Teatralidades, Performances y Política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Atuel, 2007.

Faverón Patriau, Gustavo. *Toda La Sangre: Antología de cuentos peruanos sobre la violencia política*. 1. ed. Lima: Grupo Editorial Matalamanga, 2006.

Feldman, Allen. "Memory Theaters, virtual Witnessing, and the Trauma-aesthetic." Biography:

- An Interdisciplinary Quarterly, 27.1 (2004): 163-202.
- Felman, Shoshana and Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York. Routledge, 1992.
- Flórez-Aybar, Jorge. *Literatura y Violencia en los Andes: Propuesta para una periodización de la literatura peruana*. Lima, Perú: Arteidea Editores, 2004
- Familiares: La Cantuta y Barrios Altos*. Gorriti Luciano. Jarkat Producciones / Fauno Films, 2011. Film.
- Fournier, Marco Vinicio. “Violencia y juventud en América Latina”, Nueva Sociedad #167, mayo-junio, 2000. pp. 147-156.
- Franco, Jeanne. *Cruel Modernity*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Gavilán, Lurgio. *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989
- Giglio, Josefina. “La memoria, ese cubo de rubric”. *El futuro. Miradas desde las humanidades*. Adrés Kotzel, Martín Bergle y Valeria Llobet, editores. San Martín: UNSAM, 2019
- Gorriti Ellenbogen, Gustavo. *Sendero: Historia De La Guerra Milenaria En El Perú*. [1. ed.]. [Lima]: Editorial Apoyo, 1990.
- Guzmán Reynoso, Abimael, and Elena Yparraguirre Revoredo. *De Puño Y Letra*. 1a ed. Los Olivos [Peru]: Manoalzada, 2009.
- Halbwachs, Maurice. *The Collective Memory*. New York: Harper & Row, 1980.
- Hatun Willakuy: Versión abreviada del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*. Lima, Perú: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004

Hamann, Marita. *Batallas por la memoria: Antagonismos de la promesa peruana*. Lima:

Pontificia Universidad Católica del Perú. 2003.

Historias Desobedientes. “Repudiamos la demanda por “indignidad” del genocida Eduardo

Kalinec a su hija Analía en una maniobra para desheredarla”.

<https://www.facebook.com/notes/historias-desobedientes-y-con-faltas-de-ortograf%C3%ADa/repudiamos-la-demanda-por-indignidad-del-genocida-eduardo-kalinec-a-su-hija-anal/2178407525549169/>

Imerman, Vicky and Heather Dean. *Notorious Peruvian School of the Americas Graduates*.

<http://www.derechos.org/soa/peru-not.html>

“Informe de Prensa Latinobarómetro 1995-2011 Perú”, Corporación Latinobarómetro,

http://www.latinobarometro.org/documentos/LATBD_INFORME_LATINOBAROMETRO_Peru_1995_2011.pdf

Jiménez, Edilberto. *Chungui: Violencia y trazos de memoria*. Lima: COMISEDH, 2005.

Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. [Madrid]: Siglo XXI de España Editores, Social

Science Research Council, 2002.

----- Entrevista con Javier Torres Seoane. <https://www.youtube.com/watch?v=3GkqnRx0wAk>

Kokotovic, Misha. *La modernidad andina en la narrativa peruana: Conflicto social y*

transculturación. Berkeley: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", 2006.

Lawrence, Bruce B, and Aisha Karim. *On Violence: A reader*. Durham [NC]: Duke University

Press, 2007.

Ledgars, Denise, Alexandra Hibett y Blas de la Jara. *Retos y estrategias para una política*

- pública de memoria: el proyecto Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM)*. En: Cuaderno de Investigación N°7. Escuela de Gobierno y Políticas Públicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2018
- Lévi-Strauss, Claude. "The Structural Study of Myth." *The Critical Tradition*, edited by David H. Richter, Bedford/St. Martin's, 1998, 836-844.
- Lugar de la Memoria, <https://lum.cultura.pe/el-lum/historia>
- "Mamá Angélica - Memoria para los ausentes." Del Prado Velarde, Carmen. Televisión Nacional del Perú, 2002. Film.
- Manrique, Marie. "Generando la inocencia: creación, uso e implicaciones de la identidad de «inocente» en los periodos de conflicto y postconflicto en el Perú". *Bulletin de l'Institut français d'études andines*. 43 (1) | 2014
- Márquez, Ismael P. *La retórica de la violencia en tres novelas peruanas*. New York: P. Lang, 1994.
- Martos Ruiz, Walter. *En honor a la verdad*. Lima: Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú, 2010
- Méndez, Cecilia and Granados, Carla. Las guerras olvidadas del Perú: Formación del estado e imaginario nacional. *Revista de Sociología e Política* V. 20, N° 42: 57-71 Jun. 2012
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- Milton, Cynthia E. *Art from a Fractured Past: Memory and Truth Telling in Post "shining Path" Peru*. Durham: Duke University Press, 2014.
- "At the Edge of the Peruvian Truth Commission: Alternative Paths to Recounting the Past." *Radical History Review*, 98 (2007): 3-33.

- “Defacing Memory: (Un)tying Peru’s Memory Knots” in Bilbija, Ksenija, et al.
The Art of Truth-telling About Authoritarian Rule. Madison, Wis.: The University of Wisconsin Press, 2005.
- Nora, Pierre. *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*. Representations, No. 26. University of California Press. pp. 7-24
- Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.
- Pérez Orozco, Edith. *Racionalidades en conflicto: Cosmovisión andina (y violencia política) en Rosa Cuchillo de Óscar Colchado*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2011.
- Pérez Tello, Marisol. <https://andina.pe/agencia/noticia-ministra-justicia-pide-perdon-a-nombre-del-estado-a-victimas-violencia-628186.aspx>
- Portocarrero Maisch, Gonzalo. *Profetas del odio: Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. 2. ed. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- Pino, Ponciano del, and Elizabeth Jelin. *Luchas Locales, Comunidades E Identidades*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2003.
- Pino, Ponciano del. *En nombre del gobierno: El Perú y Uchuraccay: Un siglo de política campesina*. Juliaca [Perú] : Lima, Perú: Universidad Nacional de Juliaca ; La siniestra ensayos, 2017.
- Quiroz, Víctor. *El "Tinkuy" postcolonial: utopía, memoria y pensamiento andino en "Rosa Cuchillo"*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas,

2011.

----- La carnavalización del Archivo en Adiós, Ayacucho de Julio Ortega. *Mester*, 43(1).

ucla_spanport_mester_21221. Retrieved from: <http://escholarship.org/uc/item/0rj8w393>

Rancière, Jacques. *The Emancipated Spectator*. London: Verso, 2009.

Renan, Ernest. "What is a Nation?", text of a conference delivered at the Sorbonne on

March 11th, 1882, in Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Presses-Pocket,

1992. (translated by Ethan Rundell)

Roncagliolo, Santiago. *Abril Rojo*. 1. ed. Madrid: Punto de Lectura, 2007.

----- *La Cuarta Espada: la historia de Abimael Guzmán Y Sendero Luminoso*. 1. ed.

Barcelona: Debate, 2007.

Salazar, Claudia. "Género y violencia política en la literatura peruana: Rosa Cuchillo y las hijas

del terror." *Confluencia* 29.1 (2013): 69-80. *Literary Reference Center*. Web. 22 Nov.

2014.

Salazar del Alcázar, Hugo. *Teatro y violencia: una aproximación al teatro peruano de los 80'*. 1.

ed. Lima, Perú: Centro de Documentación y Video Teatral, 1990.

Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. México:

Siglo Veintiuno, 2006.

Stern, Steve J. *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham, NC:

Duke University Press, 1998.

----- *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London, 1998*. Durham: Duke University

Press, 2006.

----- *Reckoning With Pinochet : the Memory Question in Democratic Chile, 1989-2006*.

Durham, NC :Duke University Press, 2010

- Taylor, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Theidon, Kimberly Susan; Laplante, Lisa J. "Truth with Consequences: Justice and Reparations in Post-Truth Commission Peru." *Human Rights Quarterly*, Volume 29, Number 1, February 2007, pp. 228-250,
- Theidon, Kimberly Susan. *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Trelles Paz, Diego. *Bioy. Primera edición. Lima, Perú: Editorial Planeta Perú S.A.; Barcelona: Ediciones Destino, 2012*
- Uceda, Roberto. *Muerte en el Pentagonito*. Editorial Planeta, 2004
- Ubilluz, Juan Carlos, Alexandra Hibbett, and Víctor Vich. *Contra el sueño de los justos: La literatura peruana ante la violencia política*. 1. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009.
- Ulfe, María Eugenia. *Cajones de la memoria. La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 2011.
- Vargas Llosa, Mario. *Historia de Mayta*. 1. ed. Barcelona: Seix Barral, 1984.
- *Lituma en los Andes*. 1. ed. Barcelona: Planeta, 1993.
- Vich, Víctor. *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. 1. ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.
- *El caníbal es el otro: violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. 1. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002.

----- El arte y la construcción de una memoria sobre la violencia: Entrevista a Víctor Vich.

<https://iep.org.pe/noticias/video-arte-la-construccion-una-memoria-la-violencia-entrevista-victor-vich/>

----- *Poéticas del duelo: Ensayos sobre arte, memoria y violencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

Youngers, Coletta and Susan C. Peacock. *La Coordinadora Nacional de Derechos Humanos de Perú: Un Estudio de Caso de Construcción de una Coalición*. Translated by Enrique Bossio. WOLA, 2002.

Yutnavitch, Lidia. *Allegories of Violence: Tracing the Writing of War in Late Twentieth-Century Fiction*. New York: Routledge, 2001.

Zapata, Antonio. *La guerra senderista: Hablan los enemigos*. Lima, Peru: DeBosillo, 2018.

Žižek, Slavoj. *Ideología: Un mapa de la cuestión*. 1. ed. en español. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.