

DANDO CUENTA

ESTUDIOS SOBRE EL TESTIMONIO DE LA VIOLENCIA
POLÍTICA EN EL PERÚ (1980-2000)

DICEN QUE SOMOS



De una vez yachayta munaymanta mayta kashaymanta. Kayta, manay, yachaygaku darpunta
kayta manay, mayta tuku-pajta kashaymanta. Si yachaymanta, conformaychikhi
kashayta. Kunta manay yachaymanta, ichay mayta si si no manay kashayta kashayta.
Lashayta maymanta este yachayta a mayta kashayta. Kayta darpunta darpunta
maymanta kunta tashayta parichayta hasta maymanta qashaymanta darpunta ginta.

EL ATRASO

DICEN QUE SOMOS



De una vez queremos saber dónde está. Al papa, manita. Si papita darpunta, yo que
está conforma si papita darpunta. Si papita, no darpunta darpunta ya. Hasta
ahora no sabemos nada. Quié darpunta está o tal vez está con la mano cortada. Al está boca
o como está que me entre que a me darpunta. Si darpunta está darpunta está, si ya manay papa
está darpunta hasta ahora, como sea papa lo darpunta, aunque sea como darpunta.

EL ATRASO

Francesca Denegri y Alexandra Hibbett

Editoras

FRANCESCA DENEGRI es profesora principal del Departamento de Humanidades y directora de la Maestría en Literatura Hispanoamericana de la PUCP, y del grupo de investigación RIEL XIX. Ha publicado *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú* (1995, 2004) y *Soy señora. Testimonio de Irene Jara* (2000), entre otros.

ALEXANDRA HIBBETT es licenciada en lingüística y literatura por la PUCP, magíster por la Universidad de Oxford y doctora por la Universidad de Londres. Es profesora ordinaria del Departamento de Humanidades de la PUCP. Ha publicado sobre José María Arguedas y la literatura de la violencia política en el Perú.

DANDO CUENTA: ESTUDIOS SOBRE EL TESTIMONIO
DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN EL PERÚ (1980-2000)

Francesca Denegri y Alexandra Hibbett
Editoras

DANDO CUENTA:
ESTUDIOS SOBRE EL TESTIMONIO
DE LA VIOLENCIA POLÍTICA
EN EL PERÚ (1980-2000)



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

DICEN QUE SOMOS



EL ATRASO

De una vez yachayta munaniku maypin kasqanta. Kayno, mamay, yachasqaku derepente kayno, mamay, unquq tukuspapas waturisymangas. Si yacharusaqku, conformehachiki kasqanku. Kunan mana yachaspayku. Ichayo maypapas o si no makri kaschusga kachkan. Locatapas imaynatapas entepaykuachun o wasilykuachunko, Kaypin chaypin nisatapa, imaynan kunan instante purichkaniku hasta imahinatapas qawaymankuchiki adorno gina.

DICEN QUE SOMOS



EL ATRASO

De una vez queremos saber dónde está. Así pues, mamita, si supiéramos derepente, ya que estoy enferma ya puedo aiorirme. Si supiéramos, nos quedaríamos conformes ya. Hasta ahora no sabemos nada. Quizá donde esté o tal vez esté con la mamá cortada. Así está loco o como esté que me entreguen o nos avisen. Si dijeran está aquí o está allá, si ya hemos pues estado andando hasta ahora, como sea pues lo mirariamos, aunque sea como adornito.

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

303.625 Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000) / Francesca
D1 Denegri y Alexandra Hibbett, editoras.-- 1a ed., 1a reimpr.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del
2017 Perú, Fondo editorial, 2017 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
379 p.: il.; 24 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-05820

ISBN 978-612-317-153-7

1. Comisión de la Verdad y Reconciliación (Perú) - Memorias e informes 2. Violencia política - Perú -
1980-2000 - Relatos personales 3. Víctimas del terrorismo - Perú - Relatos personales 4. Víctimas del
terrorismo - Aspectos sociales - Perú 5. Crímenes contra la humanidad - Perú 6. Mujeres - Crímenes
contra - Perú 7. Análisis del discurso - Perú 8. Perú - Política y gobierno - 1980-2000 - Aspectos sociales
I. Denegri Alvarez Calderón, Francesca, 1957-, editora II. Hibbett, Alexandra, editora III. Pontificia
Universidad Católica del Perú

BNP: 2017-1475

Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)

Francesca Denegri y Alexandra Hibbett, editoras

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Foto de portada: Alfredo Márquez. *Katatay (Temblar)*

Paradero público intervenido. Colección de Arte Contemporáneo del MALI, Perú, 2006.

Primera edición: marzo de 2016

Primera reimpresión de la primera edición: julio de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-05820

ISBN: 978-612-317-153-7

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700735

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Prólogo	
<i>Mabel Moraña</i>	13
El recordar sucio: estudio introductorio	
<i>Francesca Denegri y Alexandra Hibbett</i>	21
I. VIOLENCIA SEXUAL Y DE GÉNERO	
Cariño en tiempos de paz y guerra: lenguaje amoroso y violencia sexual en el Perú	
<i>Francesca Denegri</i>	67
De violador a marido: la domesticación de los crímenes de guerra en el Perú	
<i>Jelke Boesten</i>	93
¿Puede ser travesti el pueblo?: testimonio subalterno y agencia marica en la memoria del conflicto armado	
<i>Rachel McCullough</i>	121
II. VIOLENCIA DEL SIMULACRO	
El innombrable goce de la violencia: el testimonio de «Waldo», mando militar de Sendero Luminoso	
<i>Alexandra Hibbett</i>	157
Mujeres, memoria y violencia: testimonios ante la CVR de dos participantes del conflicto armado peruano	
<i>Rocío Silva Santisteban</i>	187
III. VIOLENCIA DEL ESTADO DE EXCEPCIÓN NORMALIZADO	
Una lectura crítica de la memoria emblemática de la CVR desde los testimonios de la masacre de Lucanamarca	
<i>Rafael Ramírez Mendoza</i>	213
Entre sombras y silencios: los testimonios acerca de las muertes de Marciano Huancahuari y Olegario Curitumay	
<i>Claudia Almeida Goshi</i>	239

Sembrando sobre tierra arrasada: memoria de la violencia en Putis a partir del testimonio de Gerardo Fernández <i>Tamía Portugal</i>	265
Una memoria bajo la sombra de la violencia: análisis de los testimonios del pueblo asháninka recogidos por la CVR <i>Ignacio Carlos Pezo Salazar</i>	283
IV. VIOLENCIA MILITAR Y EL REVERSO SOMBRÍO DE LA LEY	
La construcción de la identidad en los testimonios de los expolicías y exmilitares recogidos por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación <i>Javier Pizarro Romero</i>	309
Una «máquina mutiladora»: el discurso del Ejército peruano durante el conflicto armado interno <i>David Durand</i>	333
V. DESDE LOS MÁRGENES DEL TESTIMONIO	
Testimonio <i>otro</i> : un empresario ante la violencia política <i>Víctor Vich</i>	353
Proyecto 1980/2000: del tiempo como herencia al tiempo suspendido <i>Eliana Otta</i>	361

AGRADECIMIENTOS

Este libro le debe mucho a Gonzalo Portocarrero, por su compromiso de principio a fin con el proyecto. También a Aldo Panfichi y a los colegas del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP por su entusiasmo y afecto durante la estancia de Francesca Denegri como profesora visitante en la cátedra Franklin Pease 2009. A Miguel Giusti y a Carlos Garatea del Departamento de Humanidades de la PUCP, por apoyarnos de diversas formas, entre ellas con la asignación de rol investigador-docente a Francesca Denegri en 2012-2013. A Emilio Salcedo y a Daniella Wurst, asistentes del primer seminario sobre Violencia y Testimonio, por su amistad y su disposición permanente a dar la mano en todo lo que se necesitara. A Ruth Borja, directora del Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo, por habernos recibido y respondido a cada una de nuestras preguntas sobre los archivos del Centro. A Rocío Silva Santisteban, por su valiosa y sostenida participación en el seminario del 2009. A Lucy Trapnell por darnos de su tiempo para nuestras consultas. A Pepi Patrón por apoyarnos con la traducción del artículo de Jelke Boelsten; a Sofía Macher por los debates, por su compromiso y por su generosidad con la información solicitada. A Nae Hanashiro, por su apoyo imprescindible en las etapas finales de edición. A los alumnos y alumnas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la University of California (Los Ángeles) que participaron en los seminarios de «Testimonio, Violencia y Memoria», dictados en 2009, 2010 y 2013, muchos de ellos colaboradores en este libro, por sus valiosas preguntas y comentarios. A todos los demás autores y autoras del libro, por la fidelidad a la causa.

PRÓLOGO

Mabel Moraña

Dentro del repertorio de temas y debates que acompañaron el cambio de siglo y que se proyectan sin signos de debilitamiento hacia el nuevo milenio, pocos llegaron a invadir con más fuerza la conciencia social de nuestro tiempo como el de la violencia, núcleo candente, multifacético y polémico de un amplísimo espectro de problemas de orden económico, político y social que se han intensificado a partir del fin de la Guerra Fría. Como es sabido, el ejercicio de la violencia compromete dominios muy variados: desde la constitución del Estado moderno hasta el tema de las identidades; desde las formas reguladas de la gestión política y los mecanismos de consenso y disenso en sociedades contemporáneas hasta la construcción de subjetividades colectivas en formaciones sociales marcadas por el trauma inicial de la devastación colonialista; desde las políticas de la lengua y las retóricas del poder hasta las formas estetizadas integradas al mercado y a los medios de comunicación, donde el horror se expone como un dispositivo generador de emociones, *glamour* y experiencias «alternativas» al *statu quo*.

Radicalizada y manipulada ideológicamente por el neoliberalismo, sobre todo en sociedades periféricas, globalizada o regional, localizada en el interior más recóndito de nuestras sociedades o en los espacios transnacionalizados y en los mundos virtuales que forman parte de nuestra (ir)realidad cotidiana, la violencia despliega su máquina de guerra en el mundo político y doméstico, público y privado, rural, urbano y fronterizo, como si se tratara de una fuerza monstruosa que, a través de incontables avatares, se resignifica de manera constante, sin dar muestras de abatimiento. Tecnologizada e incorporada a los flujos etéreos de la informática, la violencia de hoy se desdobra ante nosotros muchas veces con visos arcaístas que evocan las nociones de barbarie y de primitivismo, revitalizando el mito de sociedades ingobernables

e irreductibles a los recursos de la ley. La pirotécnica performatividad de ciertas formas de agresión y de intimidación individual o colectiva contribuye con frecuencia al oscurecimiento de formas más profundas y persistentes de violencia material y simbólica que se encuentran entronizadas en los mecanismos «legítimos» e invisibles de la modernidad: en cuerpos jurídicos que legalizan el abuso, la marginalidad, la impunidad y el privilegio; en sistemas que naturalizan la desigualdad de clase, raza y género; en hábitos sociales que se apoyan justamente en la violencia estructural o sistémica que aprendimos a considerar parte del orden social en el mundo que nos tocó vivir.

En América Latina cada país tiene un archivo oscuro entronizado en la historia nacional, un memorial de agravios que va desde la colonización hasta el presente, un registro revuelto de documentos mutilados, relatos inconclusos, reclamos desoídos, afrentas, persecuciones y genocidios que constituyen, más que la lengua, las tradiciones o la creencia, un denominador común indestructible entre pueblos diversos a los que José Martí llamara con acierto «nuestras dolorosas repúblicas americanas». Casos abiertos que esperan resolución, cadáveres sin nombre, fosas comunes, crímenes impunes, relatos contradictorios y desarticulados, forman el paisaje desolador de la historia al mismo tiempo conocida y oculta de la violencia política, económica y cultural, en todas las regiones de nuestro continente.

El caso del Perú, menos analizado, comparativamente, que los de Guatemala, Colombia, Chile o México en distintos momentos de su historia, ocupa sin embargo uno de los lugares prominentes en la historia contemporánea del terror político, no solamente por la magnitud de la violencia desplegada en el país especialmente en las últimas décadas del siglo XX sino por las características singulares de los procesos que tuvieron numerosos pináculos del terror y que se desplegaron en amplios territorios y sobre todo entre los sectores más marginales y desposeídos.

En un artículo que publiqué hace algún tiempo titulado «El ojo que llora: biopolítica, nudos de la memoria y arte público en el Perú de hoy» yo misma consignaba que, de acuerdo con los datos aportados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el *Informe final* que se dio a conocer el 28 de agosto de 2003, el número de víctimas de la violencia política (específicamente muertos y desaparecidos) entre 1980 y 2000 alcanzó la cifra escalofriante de 69 280. El número de huérfanos que registra ese informe asciende a cuarenta mil y se eleva a seiscientos mil el número de habitantes desplazados de sus territorios a consecuencia de la guerra interna que arrasó sobre todo los departamentos de Ayacucho, Apurímac, Junín, Huancavélica y San Martín, donde se habría registrado el 85% de las víctimas.

Junto al imprescindible análisis político de los sucesos que dieron lugar a esta catástrofe social y a la implementación de estrategias que intenten encontrar sentido

a la tremenda dislocación de ese periodo, la elaboración de la memoria se plantea como uno de los grandes desafíos del presente. Pero ¿cómo pasar a la elaboración del duelo, a la interpretación, el homenaje, la condena, la conmemoración, es decir a los rituales que organizan la convivencia comunitaria, si no hay acuerdo aún sobre el nivel empírico: los sucesos, las causas, los efectos, los modos, las culpas, las complicidades, en suma, la intrahistoria secreta que involucra a todos los miembros del cuerpo social? ¿Qué documentación fidedigna viene en auxilio de este proceso que pasa de la experiencia a la rememoración? ¿Qué voz (da) cuenta? ¿En qué lengua, desde qué posiciones de discurso, ante quién, para qué? ¿A partir de qué parámetros llegan a converger verdad y poder? ¿Qué verdad, cuál poder?

La narrativa que organiza el recuerdo, la conmemoración y el duelo es necesariamente subjetiva, ambigua y provisional, sujeta a lecturas que pueden esclarecer aspectos desconocidos, complejizar o simplificar la interpretación de los hechos, articularse a propósitos diversos y hasta opuestos de recuperación simbólica. Las dinámicas entre pasado y presente, memoria y olvido, víctima y victimario, ética y política, establecen relaciones fluctuantes y opacas, donde los binarismos tienden a diluirse en la complejidad de los relatos y en la enrarecida relación que conecta experiencia y discurso.

Sumándose a los fundamentales aportes de estudios anteriores que han abordado estos temas desde perspectivas ideológicas, sociológicas, políticas, culturales y lingüísticas, *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)*, editado por Francesca Denegri y Alexandra Hibbett, constituye una contribución polifacética al estudio de las estrategias y significados de las acciones que tuvieron en Sendero Luminoso uno de sus protagonistas principales en las décadas señaladas. Como las editoras del libro indican, los hechos principales que se concentran en ese periodo se enraízan en tramas muy complejas que alcanzan diversos niveles de institucionalidad a nivel nacional. De la misma manera, históricamente, puede establecerse una continuidad de factores y actores sociales que permite contextualizar hechos, estudiar sus orígenes, desarrollos y derivaciones. Puede afirmarse, sin lugar a dudas, que la historia de agresiones y victimizaciones políticas acompaña el desarrollo de las sociedades americanas desde sus orígenes y, sin embargo, tal aseveración no puede conducir a una naturalización de la violencia. La relación entre el particularismo de ciertos escenarios políticos y socioculturales y las causas estructurales de la violencia tampoco puede subsumir su significado contingente en la vaguedad de un contexto infinito. Con ser cierto que la violencia acompaña el surgimiento y desarrollo de sociedades poscoloniales desde sus orígenes, el contexto histórico y sociocultural también (da) cuenta (de) los hechos ya que permite singularizar actores, agencias, escenarios, motivos específicos, que son imprescindibles

para entender al menos algunas de las múltiples aristas del fenómeno. Y sin embargo, además de los contextos particulares y de los largos desarrollos de la trama social, algo en la experiencia de la violencia permanece arcano, es por naturaleza incommunicable, un desafío para la racionalidad y la emocionalidad, un sustrato instintivo que apela a lo simbólico, que toca el límite y mira hacia el abismo.

Imposible entonces, insisto, frente a temas de este calibre, aislar el fenómeno de sus contextos, generalizar juicios, prescribir posicionalidades o modelos de interpretación histórica y política con exclusión de otros. Las editoras de este libro comprenden la densidad cultural, política y social del desafío. El texto se despliega como un muestrario diversificado temática e ideológicamente, en el que cada estudio aporta elementos al gran *collage* histórico de la violencia en Perú, pero deconstruyendo al mismo tiempo cualquier idea de totalización ética o ideológica. Más bien, cada análisis de los que se articulan en esta visión múltiple constituye una entrada tentativa en un tema muy vasto, pues permite ajustar las preguntas, proponer otras vías de acceso, otros apoyos conceptuales, otros datos, otras variantes, sin pretender cancelar interrogantes ni desautorizar unos enfoques a favor de otros. El libro intenta problematizar productivamente un tema álgido e inaplazable, y lo consigue.

Un reconocimiento clave encabeza la colección de estudios de este libro: el de que carecemos de una lengua que pueda aproximarse al núcleo atormentado e intransferible del dolor, de la pérdida y del duelo. En efecto, no hay palabra que logre nombrar el trauma, traducir la experiencia en lenguaje, la imagen dislocada en racionalidad comunicativa. La falta de un vocabulario consensuado que permita registrar los matices de la tortura, los detalles del sacrificio, el vaciamiento de la vida y su sustitución por el tormento irrenunciable de la memoria herida crea ya, de por sí, un descalabro radical en la conciencia colectiva. La violencia constituye una frontera, un borde, y como tal impide ser captada —capturada— en «la cárcel del lenguaje». Como se estudió extensamente respecto a las grandes catástrofes humanas —la esclavitud, la guerra, el Holocausto— la violencia nos enfrenta a lo innumerable, a lo irrepresentable, a lo inconmensurable, ante lo cual la sociedad emite, con frecuencia, como compensación vacua y convencional, discursos proliferantes, vaciados de sentido, saturados de neutralidad, eufemismos, derivaciones, reticencias, borraduras, silencios. Las voces oficiales co-optan la expresión de vivencias personales y se apropian del dolor ajeno convirtiéndolo en patrimonio nacional, para intentar domesticar su sentido y diluir responsabilidades. Esos mismos discursos suelen descalificar el valor de verdad del enunciado de las víctimas en razón de su exceso de subjetividad, su falta de coherencia, de pruebas o de oportunidad. En otros casos, las mismas políticas de la lengua hacen ininteligible, como en Uchuraccay, el discurso del otro, lo someten a traducciones/traiciones, lo regulan y administran desde posiciones oficialistas

y parciales, lo clasifican etnográficamente, con lo cual se impide que la memoria se plasme, se disemine, se implante en otros y prolifere en muchos. Operaciones como las de la borradura, la negación, la tergiversación, el falseamiento, son estrategias cómplices ejercidas desde la hegemonía, dispositivos diseminadores de falsa conciencia que no llegan a mitigar la culpa ni a cancelar del todo la memoria, aunque logren retardarla, quitarle espacio y tiempo, falsearla, restarle impacto público. Sometida a dilaciones, mediaciones y represiones, la voz herida del cuerpo social puede llegar a enmudecer temporalmente, pero eventualmente encuentra canales de expresión, cajas de resonancia, mecanismos simbólicos que perforan la trama apretada del «orden» y lo desautorizan, y dejan al descubierto sus perversiones y sus perversidades.

En este libro Denegri y Hibbett realizan una doble apuesta: por la voz testimonial y por la memoria que esta voz ayuda a construir y a instalar en el espacio público. Distinguen entre «el buen recordar», un ejercicio interminable que no conduce necesariamente a la calma final del olvido pero que sí «aspira a la comprensión, la purificación y la «redención» (cristiana) final y «el recordar sucio» que pone en cuestión la fidelidad y transparencia del recuerdo y se abre a las «zonas grises» en las que habitan procesos naturalmente «impuros». Ejemplos de esta impureza que se integra al proceso es la construcción discursiva de la memoria, los flujos interiores e incontenibles de vivencias de violencia y duelo que se reactualizan, recomponen y reconfiguran de manera constante y que al hacerlo desautorizan otras memorias, entran en lucha con ellas, las desplazan, complementan, anulan o confirman. Este proceso interminable no conduce, sin embargo, —no puede conducir— a un relativismo total, a la definitiva falta de certidumbre, a la incapacidad de implementar justicia, a la impunidad, a la frustración de toda posibilidad de establecer responsabilidades, culpas y condenas, ya que la verdad, cuando logra abrirse paso a través de la maraña de discursos, papeles, actuaciones y recursos, reclama su lugar prominente en la escena social. El problema es cuándo, cómo, quiénes.

Para lo que Denegri y Hibbett aluden como el «recordar sucio» yo misma he utilizado antes los conceptos de «memoria impura» y de «memoria crítica» pero la intencionalidad, me parece, es la misma: problematizar los cómodos dualismos bien y mal, justo e injusto, ética y política, resistencia y poder, víctima y victimario. Estos términos esconden una inmensa gama de matices, condicionantes y contradicciones, crean una zona intermedia, contaminada y fluida, que sin anular las posibilidades y la necesidad de establecer las bases para el ejercicio de la justicia y la cancelación de la impunidad, consideren los múltiples aspectos de un problema que despliega constantemente sus tramas más ocultas. Esta apretada malla que incluye contradicciones, silencios, paradojas, obliga a repensar, por la urgencia inaplazable de justicia, la consideración de las formas intrincadas en las que se manifiesta la subjetividad individual

y colectiva y las tensiones que la constituyen. En otras palabras, si la complejidad de los procesos y de los sucesos impide emitir juicios claros y terminantes, la alternativa no puede ser tampoco un relativismo sin fin, una parálisis de la sociedad civil frente a los crímenes que la han atravesado. El proceso, sí, es increíblemente arduo y se perfila como interminable.

En mis propios estudios sobre violencia y memoria he destacado, en varias ocasiones, además de la idea de la necesaria contextualización que aludí antes en estas páginas, dos conceptos más. El primero, el rechazo a la idea de que la violencia carece de significado. Es un discurso diabólico, cifrado, performativo, expresión del exceso y también de lo que falta, de lo elidido. Es la marca profusa y desproporcionada de una identidad que toma por asalto el espacio social; la marca, entonces, de un desquiciamiento que sume a la comunidad en la confusión y en el desasosiego, pero que es producido para ser descifrado; un lenguaje, entonces, que expresa aunque no llegue a veces a comunicar, que remite a otros espirales de sentido que van desde las estructuras sistémicas a la profundidad de la psiquis, desde la performatividad hasta el sentimiento, desde el cuerpo individual hasta el cuerpo social, creando una cadena de significados que no debe ser confundida con el caos, aunque se le parezca. La segunda idea sugiere que lo que Elizabeth Jelin llamara «los trabajos de la memoria» remite a una multiplicidad inmensa de relatos, narrativas, a veces balbuceantes, que no solo se desafían mutuamente, en la lucha por la representación, sino que coexisten en vertiginosa simultaneidad. Esta coexistencia con frecuencia beligerante y exaltada, es parte del proceso; no obliga a opciones, no debe conducir, a mi criterio, a descartar versiones, visiones, direcciones, sino a admitir la multiplicidad como parte del quiebre epistémico que produce la experiencia del límite. No creo, por ejemplo, que para respetar la impureza constitutiva de la memoria, la idea de memoria herida deba ser desplazada, porque esta es esencial a la víctima, a los deudos, a la comunidad. Es su existencia la que guía los procesos hacia la justicia social; tiene, por tanto, un carácter irrenunciable. Esa memoria herida coexiste con todas las demás, con las memorias oficiales, pretendidamente totalizadoras, con las pretensiones de la «verdad» emitida por decreto, con las narrativas íntimas, quizá inexpresadas, de los deudos, con las falsas memorias de quienes empatizan con una experiencia que en realidad no vivieron, con los recuerdos reprimidos, convertidos en trauma, que esperan su momento para reaparecer. Las memorias de otros coexisten con la nuestra, la nuestra con la del enemigo, todas juntas, simultáneas, buscando espacio y fuerza para prevalecer.

Este libro da un lugar prominente al testimonio, en sus múltiples modalidades: narrativa mediada, opaca y generalmente disgregada, donde una subjetividad se expresa o es lanzada al lenguaje, como en caso de Waldo, en un buceo donde, literalmente, «las palabras no entienden lo que pasa». A través del estudio de múltiples

casos, diversos testimonios nos acercan a la problemática que rodea el establecimiento de una verdad que no surge por decreto, ni emana por sí misma, independientemente de la subjetividad que la produce, sino que se va elaborando trabajosamente, de modo interminable y colectivo, como parte de la conciencia de una comunidad que necesita hacer paz con su historia y definir sus formas de identidad y de supervivencia. Memoria y testimonio, violencia y género, violencia y vida doméstica, memoria y lenguaje, violencia y raza, memoria y poder, crean articulaciones a partir de las cuales los colaboradores del volumen van componiendo un *collage* desafiante, provisional, multifacético, que, por supuesto, no soluciona nada: plantea, replantea, pone en duda, da cuenta, para que la memoria colectiva continúe trabajando.

EL RECORDAR SUCIO: ESTUDIO INTRODUCTORIO

Francesca Denegri y Alexandra Hibbett

1. EL «BUEN RECORDAR»

La primera dificultad con la que se encuentra el investigador del periodo al que se refieren los testimonios abordados en este libro es la ausencia de una nomenclatura universal y consensuada. Creemos que esta dificultad corresponde a las insuficiencias de nuestro marco simbólico, es decir, de nuestros discursos sociales y conceptuales. El carácter innombrable del periodo de la violencia es sintomático. A contracorriente de la decisión de los editores del *Informe final*, e incluso de algunos de los colaboradores de este libro, en esta introducción utilizamos el término «violencia política» precisamente porque favorecemos su valor oximorónico que señala la perversión del sistema político peruano que dio lugar a la guerra. Sugerimos que la nomenclatura por la que optó la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), «conflicto armado interno», no señala la carencia sintomática de una política nacional como arte de negociación entre los intereses que representan los diversos sectores del país antes que de imposición de unos sectores sobre otros. Si por definición, como se señala en el *Informe final* (CVR, 2003, tomo I, p. 39), la política representa la negación de la violencia y por ello hablar de «violencia política» es un contrasentido, en el Perú las tensiones sociales se han resuelto, a lo largo de la historia, a través de la desnaturalización de la esencia no-violenta de la política. Se ha recurrido y se sigue recurriendo repetidamente a la violencia como mecanismo de dominación y contención de las fuerzas sociales de oposición. Con la negación del término «violencia política» se esperaría que la «política» signifique, siguiendo a Hannah Arendt, un espacio democrático de diálogo, negociación y acuerdo, donde todos participen por igual dentro de la competencia y lucha por el poder, con el objetivo de lograr una sociedad de bienestar para todos. En un país con una larga tradición de gobiernos autoritarios interrumpidos solo parcialmente por incursiones de fuerzas democratizantes

como la del gobierno de transición que decretó la Comisión de la Verdad en 2001, tal significación, cuesta decirlo, raya en la fantasía¹.

Fueron tres los tipos de reacción relevantes que provocó en la opinión pública peruana la presentación del *Informe final* el 28 de agosto de 2003 en Palacio de Gobierno. Primero, el ataque frontal a la CVR y la insistencia en negar los veinte años de violencia. Ello a pesar del notable trabajo que realizó la comisión en la organización y difusión de audiencias públicas que daban cuenta de detenciones ilegales, torturas, violaciones sexuales, desapariciones y masacres de ciudadanas y ciudadanos peruanos. Segundo, acusaciones de unos a otros como forma de oponer tenaz resistencia a aceptar responsabilidad de parte de quienes cometieron los crímenes. Finalmente, la tercera, visible especialmente dentro de ciertos sectores de la comunidad académica —sobre todo dentro de las ciencias sociales— y artística, fue el deseo expreso de acoger el trabajo de la CVR y sus resultados, plasmados en el *Informe final*, para tomar la posta y seguir investigando y reflexionando en torno al periodo y a las relaciones entre memoria, violencia, verdad y ética tal como se presentan en el caso peruano. Esta colección de ensayos se inscribe dentro de estos esfuerzos, pero ubicándose en el campo de las humanidades y en la teorización y el análisis crítico del discurso, desde el que aún poco se ha publicado, antes que en el de las ciencias sociales y el trabajo etnográfico. En estas disciplinas, los abundantes estudios, investigaciones y trabajos de campo realizados en el tema han resultado en importantes publicaciones que constituyen ya un corpus bibliográfico de referencia obligada. No podríamos decir lo mismo de las humanidades.

Las primeras publicaciones académicas acerca de los años de violencia se concentraron en el avance senderista y la guerra que estalló en la zona de emergencia comandada por las Fuerza Armadas². A estas les sigue una segunda serie que enfoca desde las ciencias sociales, la historia y el periodismo de investigación, el autoritarismo político y la discriminación racista, étnica y de género como condiciones históricas que explican la guerra³. La tercera comparte con las anteriores el esfuerzo por producir conocimiento sobre ese «objeto de estudio opaco y elusivo» que es la violencia

¹ Fue el Gobierno de Alejandro Toledo, encargado de implementar el decreto, el que agregó «y Reconciliación» al nombre de la comisión. Es amplia y nutrida la bibliografía sobre la historia de la CVR en el Perú y los problemas que enfrentó desde su inicio. Véase Degregori (2002 y 2004); Ames (2003); Montoya (2004) y Aguirre (2009), entre otros valiosos aportes al tema.

² Ver McClintock (1983), Palmer (1983), Favre (1984), entre otras investigaciones tempranas que estudiaron el fenómeno de la violencia del periodo desde la antropología y la sociología.

³ Ver Coral (1997), Degregori (1985, 1986, 1989, 1990, 1991, 1996), Flores-Galindo (1987), Kirk (1993), Manrique (2002), Portocarrero (1998), Rénique (1991, 2003), Stern (1999), Tapia (1995, 1997), Vich (2002) y Uceda (2004). El territorio recorrido, desde las disciplinas mencionadas es denso y amplio, por lo que esta no es sino una lista parcial e incompleta de publicaciones sobre el tema.

(Degregori, 2011, p. 32), pero introduciendo un nuevo elemento de teorización: el de la memoria. Es recién después de la entrega del *Informe final* y su efecto de descentramiento de muchos de los sentidos comunes manejados hasta entonces, que se incorpora el tema de la memoria. Producto de este nuevo enfoque aparece una abundante y valiosa bibliografía, siempre desde las ciencias sociales, que alienta con fuerza la investigación y la abre hacia nuevos y productivos caminos que confluyen con el *boom* global de la memoria⁴. Desde las artes plásticas, es notable el esfuerzo de varios artistas y de los proyectos que los recogen, como *Chungui. Violencia y trazos de memoria* (Jiménez, 2005, 2009); *Museo virtual de arte y memoria* (Bernedo, 2009); y el Museo itinerante de arte por la memoria (exposiciones temporales montadas en espacios públicos). Desde el teatro, es notable la tradición que representa el reconocido grupo Yuyachkani, de la que deriva el nuevo teatro testimonial como *Proyecto 1980-2000* (Rubio & Tangoa, 2009; trabajado por Eliana Otta en este libro), entre otros. También cabe señalar la aparición de un género distinto, un híbrido entre el ensayo, la autobiografía y el testimonio, también inspirado por el discurso de la memoria y que ofrece reflexiones originales (Agüero, 2015 y Gavilán, 2012).

Nos ubicamos dentro de estos esfuerzos desplegados por colegas en los campos de conocimiento mencionados, para teorizar desde una propuesta específicamente anclada en los estudios culturales y la literatura, que no parte del trabajo de campo etnográfico, sino más bien, de los mismos testimonios de actores recolectados por la CVR que representan los diversos grupos sociales del conflicto: campesinos y campesinas ayacuchanas, pobladores ashánincas, militares en la zona de emergencia, militantes de Sendero Luminoso y del MRTA, empresarios, y finalmente, de los hijos de este conjunto de actores sociales⁵. Tanto como para los trabajos mencionados, como para el nuestro, difícilmente se podría exagerar la importancia de la CVR⁶. Finalmente, es en gran parte gracias al material recopilado y a la información ingente procesada por la CVR que pronto el Perú contará con un Lugar de la Memoria, Tolerancia e Inclusión Social, institución que será clave para continuar con el trabajo de recordar permanentemente y con ello seguir organizando el pasado desde nuevas perspectivas.

⁴ Entre estos trabajos habría que señalar, aunque solo como muestra de una numerosa lista, Belay y otros (2004), Degregori (2003), Del Pino y Yezer (2013), González (2010), Portocarrero y otros (2003), Theidon (2004), Yezer (2008) y Ulfe (2013).

⁵ Un enfoque similar al nuestro se puede observar en Silva Santisteban (2008) en su análisis de los testimonios de El Brujo y de Giorgina Gamboa; se trata de un precursor importante de este libro.

⁶ No solo del *Informe*; aparte de producir un informe y de recopilar y archivar alrededor de 17 000 testimonios, la CVR realizó Audiencias Públicas televisadas donde las víctimas contaban sus experiencias ante comisionados, y organizó una exposición fotográfica, *Yuyanapaq*, que ahora constituye una de las muestras permanentes del Museo de la Nación en Lima.

No hay duda, pues, de que cada una de las investigaciones recopiladas en este libro está en profunda deuda con ella. En un contexto donde el discurso dominante hasta ese momento había sido uno de «olvido» o más bien de activa represión y ocultamiento de lo acontecido y de sus implicancias, la CVR asumió la tarea, en momentos de intensa presión política de parte de los poderes fácticos, de hacer lo contrario, es decir, de introducir la violencia política en la agenda pública, de investigar lo sucedido y difundir sus hallazgos. A su vez, esto no hubiera sido posible sin una larga tradición de luchas por la democratización en el país que, a pesar de la intensa represión, logró permanecer viva incluso en los años de violencia más generalizada. Es dentro de esta larga tradición de resistencia y pensamiento crítico que nace la CVR, y es con ella que este libro toma partido con el fin de indagar, dentro del giro memorialista iniciado en la década de 1980 en Argentina, en los testimonios de posconflicto peruano recogidos en su mayoría por la misma CVR. Nos acercamos nuevamente a estos testimonios⁷, por lo que implican para esta sociedad permanentemente desgarrada por violencias y conflictos sociales históricos desde la que hoy escribimos.

Ahora bien, sin entrar en contradicción con lo afirmado hasta aquí, este libro se permite tomar una distancia crítica frente a cierta noción del rol ético que tendría el recordar los años de violencia, noción que por momentos está presente en los productos de la CVR (el *Informe final*, las Audiencias Públicas, *Yuyanapaq*) y en otras instancias de memoria cultural en el país. A esta concepción la hemos denominado el «buen recordar». Como explicaremos en la siguiente sección, se trata de una noción de memoria que concibe el pasado violento como una herida que es necesario reabrir, a pesar del dolor que produce este acto, para lograr la cura individual y colectiva que nos llevaría, al final del penoso recorrido, a un país purificado de sus errores y reconciliado consigo mismo. Frente a esta manera de entender la memoria, proponemos más adelante en esta introducción un concepto alternativo del rol ético de recordar, al que denominaremos el «recordar sucio» y que también está presente en muchas dimensiones del trabajo de la CVR, aun cuando sea menos visible en su discurso. No estaría demás insistir en que la distinción entre estas dos interpretaciones del rol de la memoria que proponemos representa nuestra manera de colaborar con el esfuerzo de la CVR, incluso si tenemos una mirada con matices críticos frente a ciertas dimensiones del *Informe final*. De hecho, el mismo informe invita a trabajos como este, al indicar que «[este documento] contiene en él mismo los criterios que permiten su perfeccionamiento constante; consideramos que habrá siempre lugar

⁷ El Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, de la Defensoría del Pueblo. Ver Aguirre (2009) para una reflexión sobre la historia e importancia de este archivo.

en él para acoger nuevos testimonios de víctimas aún desconocidas, así como nuevas perspectivas de análisis o de crítica que contribuyan a su reescritura continua» (2003, tomo IX, p. 34)⁸.

Los artículos de *Dando cuenta* se acercan al acervo testimonial con nuevos criterios de análisis y de lectura, continuando el trabajo que desde las ciencias sociales realizaron Carlos Iván Degregori, Gonzalo Portocarrero, Rolando Ames, Rodrigo Montoya y Kimberley Theidon, entre otros, desde el momento mismo de la publicación del monumental *Informe*. Por otra parte, cabe señalar que este libro asume también el trabajo, tal vez más modesto, de contribuir a la *difusión* de las memorias que registran los testimonios que levantó en su momento la CVR. Debido a la relativa ausencia de estudios críticos del testimonio de posconflicto en el Perú, nos hallamos ante la doble tarea, por un lado, de difusión y, por otro, de interpretación de los testimonios. Los trabajos de este libro, resultados de un trabajo colectivo realizado a lo largo de cuatro años en los Seminarios de «Testimonio, Violencia y Memoria» dictados en 2009, 2010 y 2013 en los programas de Maestría en Estudios Culturales y Literatura Hispanoamericana de la Pontificia Universidad Católica del Perú, responden entonces a las dos tareas mencionadas, algunos planteándose mayormente como difusión, y otras como interpretación.

En otros contextos latinoamericanos, sobre todo en el Cono Sur, se ha desplegado un esfuerzo sostenido de teorización del tema de la violencia y la memoria, como se puede apreciar en los trabajos de Elizabeth Jelin (2002; Argentina), Pilar Calveiro (2002, 2006; Argentina), Fernando Reati (1992; Argentina), Gabriel Gatti (2008, 2011, 2014; Uruguay), Nelly Richard (1997, 2010; Chile), y Steve Stern (2004, 2006, 2010; Chile), entre otros. En el Perú, sin embargo, este trabajo de teorización recién comienza a desarrollarse desde los estudios culturales y el arte con las contribuciones de Paulo Drinot (2009), Margarita Saona (2014), Cynthia Milton (2014) y Víctor Vich (2015)⁹; por su parte, José Carlos Agüero, en su texto híbrido ensayo-testimonial (2015), también comparte algunas reflexiones sobre el *boom*

⁸ El *Informe final* es un texto «abierto» también en otro sentido, pues formula 85 recomendaciones (agrupadas en cinco acápite: reforma institucional, programa de reparaciones, búsqueda de personas desaparecidas, memoria, y justicia para los casos de violaciones de derechos humanos) sobre lo que queda pendiente a la luz de sus conclusiones. En un texto reciente importante, cuyo proyecto consideramos conectado con el de este libro, Macher (2014) evalúa los resultados de estas recomendaciones a diez años de su publicación. Su conclusión es que el 55% de las medidas relacionadas con el sistema de justicia, reparaciones y personas desaparecidas o no han sido iniciadas todavía, o sí lo han sido pero con altos niveles de insatisfacción. Macher también señala que es poco lo que se ha avanzado en temas de reforma institucional y recuperación de memoria colectiva en el ámbito educativo.

⁹ Aunque publicados en Estados Unidos en 2014, los libros de Saona y de Milton (ed.) fueron presentados este año en Lima, junto con el de Vich (2015).

de la memoria en el Perú, con cierta distancia crítica desde su ensayo-testimonio *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*.

Ante la escasez de estudios críticos que exploren los sentidos y significados alternativos de la memoria como «buen recordar», los discursos predominantes sobre la memoria en el Perú emitidos desde las organizaciones de víctimas, de derechos humanos y por la misma CVR han tendido a enfatizar cierta concepción de su rol ético, en frases como «Un país que olvida su historia está condenado a repetirla», que aparece en el *banner* de la página web de la CVR. Sin embargo, diversos críticos han señalado que el vínculo entre memoria y ética dista de ser directa. En líneas generales, esta línea de pensamiento nota los peligros del llamado ‘giro ético’ que, en algunas manifestaciones de ‘memoria’, resultaría en una despolitización del pasado (Radstone, 2008; Rancière, 2007; Richard, 2000 y 2010; Todorov, 2000). Estos críticos (también Agüero, 2015 y Drinot, 2009, en el caso del Perú) comparten una preocupación ante ciertas representaciones del pasado violento dentro del *boom* de la memoria, que puedan tener el efecto de sublimarla, espectacularizarla o promover una actitud acrítica y autocomplaciente en el sujeto que recuerda. Hay, además, ejemplos de crítica a la atención que está recibiendo el género testimonial dentro de esta manera de entender la memoria como un acceso inmediato y directo al sufrimiento de la víctima o a la «verdad» de la historia (ver Osborne, 2010; Sarlo, 2005) a través de una cuestionada espectacularización que la convierte en fetiche (Brown, 1995 y Ahmed, 2004). A la luz de estos textos, el presente libro es un esfuerzo por pensar el testimonio desde un modelo de ‘memoria’ que no caiga en los errores señalados. En los párrafos siguientes, añadimos nuestros esfuerzos a pensar los peligros de cierta concepción de la memoria desde el caso peruano. Los conceptos más comunes sobre el carácter ético de la memoria dentro del «buen recordar», como lo adelantamos páginas arriba, giran en torno a esta como un trabajo doloroso pero necesario que hay que hacer para iniciar un proceso de «cura» individual y colectiva que llevaría al país a la negociación de una verdad consensuada y a la elaboración de una narrativa hegemónica del pasado con la que los diversos actores puedan identificarse. Esta situación deseada muchas veces aparece, aunque sin mayor precisión, bajo el concepto de «reconciliación». Pese a aparecer frecuentemente relacionado con un proyecto de integración social y de valores democráticos consensuados hasta ahora ausentes de la historia nacional (acepción promovida por la CVR), dicho concepto presenta algunas dimensiones que consideramos problemáticas. Por un lado, por lo que implica acerca de la restitución de un supuesto pasado armonioso perdido, y por el otro, porque parece aludir a un posible desplazamiento de la difícil pero necesaria transformación estructural, por un acuerdo alcanzado entre los actores del conflicto. Sin embargo, como indica el *Informe final*, la «propuesta de reconciliación democrática

[debe entenderse] como *nuevo* proyecto común del país» (2003, tomo IX, p. 31)¹⁰, es decir, de ninguna manera como una vuelta al pasado¹¹.

La imagen central que se maneja en el discurso del «buen recordar» es la de la herida abierta por un episodio violento y traumático, que debe ser atendida para que cierre y cicatrice, de tal manera que el individuo, o la sociedad, pueda volver a enrumbar por un camino armonioso y productivo. Se invoca por lo tanto la necesidad de hacer memoria para recobrar la salud física y mental. Ahora bien, el sujeto llamado a realizar este trabajo de «buen recordar» no sería la víctima. No se pone en duda que la víctima, al llevar a costas su trauma en el diario vivir, realiza obligadamente un diario recordar y no necesita que la entrevisten para recordar aquello que no la deja tranquila. La víctima es, entonces, un sujeto ya en esencia recordante. En cambio, quien sí requiere más estímulos y llamamientos para recordar y asumir responsabilidades negadas, según este discurso, es «el ciudadano común», aquel que a fuerza de haber sido testigo indirecto y silencioso de la violencia ejercida sobre el otro, se convirtió en cómplice del culpable. Es el sentido de la siguiente cita tomada del *Informe final*:

La toma de conciencia de la magnitud del daño causado a nuestra sociedad debe llevarnos a todos a asumir parte de la responsabilidad [...] No solo la acción directa de los protagonistas, sino también la complicidad silenciosa o la desidia de muchos han contribuido a su manera a promover la destrucción de la convivencia social. Debemos reconocer, pues, la naturaleza ética del compromiso por la reconciliación, es decir, debemos admitir que las cosas pudieron ocurrir de otra manera y que muchos no hicimos lo suficiente para que así fuese. (2003, tomo IX, p. 13)¹².

Lo que se le pide recordar a este ciudadano, muchas veces, es el pasado que tal vez se hubiera podido evitar si no habría habido desidia de su parte, pero también es a la víctima misma a quien se recuerda: a la víctima quien, al relatar públicamente un episodio personal de violencia que ella misma ya conoce en privado, convoca al ciudadano-escucha a empatizar con esa memoria y a asumir un «nosotros» negado hasta ese momento. Con este acto se le ofrecería al que recuerda la oportunidad de asumir una responsabilidad social ante el sufrimiento de los demás y reconocerse

¹⁰ Las cursivas son nuestras.

¹¹ En el *Informe final* es clara y explícita la discusión de factores estructurales que derivan en la violencia, y se ofrecen recomendaciones para abordarlos. Se trata pues de una elaboración que excede el discurso del «buen recordar», pero que al mismo tiempo lo promueve en ciertas dimensiones de sus actividades o productos.

¹² Citado por Carmen Ilizarbe en su artículo «Reconciliación, memoria colectiva y esfera pública en el Perú de la posguerra», en curso de publicación. Agradecemos a María Eugenia Ulfe por sugerirnos su lectura y por alcanzarnos el texto.

dentro de una comunidad mayor (Saona, 2015). Este proceso modélico se encarnaría de manera particular en cierta recepción de las Audiencias Públicas convocadas por la CVR y difundidas por televisión nacional en todas las regiones, provincias, distritos y anexos del país. El sujeto del «buen recordar» en estos actos no es la víctima que da su testimonio, sino el público que se toma el tiempo de mirar las audiencias televisadas para que, una vez descubierta la verdad oculta del pasado, testigo y escucha —hasta entonces renuente— queden unidos en el proceso terapéutico de reconocimiento colectivo de una herida común, es decir, en su cicatrización. La empatía con la víctima es entendida como el requisito esencial para recobrar la salud de un tejido social enfermo por el olvido. A esta concepción de la memoria la llamamos «buen recordar» porque promete enaltecer al que recuerda, un enaltecimiento que nosotros cuestionamos, como se hará claro en la siguiente sección.

Un ejemplo del discurso del recordar como acto de reabrir la herida que no cicatriza es el siguiente pasaje escrito por Juan Gelman (2008) en Argentina ante los sectores políticos que insistían en mantener silenciados los hechos de violencia en ese país durante la dictadura de Videla:

Dicen que no hay que remover el pasado, que no hay que tener ojos en la nuca, que hay que mirar hacia adelante y no encarnizarse en abrir viejas heridas. Están perfectamente equivocados. Las heridas aún no están cerradas. Laten en el subsuelo de la sociedad como un cáncer sin sosiego. Su único tratamiento es la verdad. Y luego, la justicia. Solo así es posible el olvido verdadero.

El paciente retiro, capa por capa, del vendaje viejo y la limpieza a fondo de la herida, resultaría, según Gelman, en la exposición de la verdad a partir de la cual «es posible el olvido verdadero», esencial para pasar a una nueva etapa de curación. Tal forma de «buen recordar» aparece en el Prefacio del *Informe final* de la CVR que escribe Salomón Lerner, presidente de la Comisión, y que le permite anunciar, en la última línea de su texto, que en el Perú «esta historia comienza hoy». La lógica de este razonamiento de temporalidad lineal (abrir herida-cerrarla-curación-nueva historia) que confía en el progreso político y social radica en que gracias al trabajo de la memoria misma, que devela la verdad, se deja atrás el pasado y se comienza un nuevo presente, instalados ya en la verdad, es decir, en la transformación del cuerpo social a la luz de esta verdad descubierta. El concepto del recordar manejado en este discurso permite, además, sugerir que, así como la verdad desenterrada «sirvió para desnudar el carácter efímero de una autocracia», ella «está llamada ahora a demostrar su poderío, purificando nuestra República». Develar la verdad para exponer el mal y purificar el cuerpo social sería en este sentido «el paso indispensable para llegar a una sociedad reconciliada consigo misma, con la verdad, con los derechos de todos

y cada uno de sus integrantes» (CVR, 2003, tomo I, p. 17). El eslabón implícito entre verdad y reconciliación que este «buen recordar» da por hecho, a pesar de ser este un discurso secular, sería el de la redención en su sentido cristiano, es decir, la verdad del verbo que salva y libera de la condena a quien la escucha y la sigue; solo que, en este caso, se trata de una salvación que no es el cielo de los evangelios, sino el ideal de democracia a la que una nación moderna como el Perú aspira: «[el] rescate de la verdad sobre el pasado —incluso de una verdad tan dura, tan difícil de sobrellevar como la que nos fue encomendada buscar— es una forma de acercarnos más a ese ideal de democracia que los peruanos proclamamos con tanta vehemencia y practicamos con tanta inconstancia» (CVR, 2003, tomo I, p. 16).

El concepto de memoria implícito en los ensayos contenidos en *Dando cuenta* discurre por vías alternativas a la de la imagen de la herida, tan central para el «buen recordar». Examinaremos algunos lugares comunes sobre la violencia que el «buen recordar» suele dejar intactos, entre ellos, la idea de la empatía como medio de enaltecer al sujeto que recuerda el dolor del otro, así como la idea de progreso a partir de una verdad revelada. Si el «buen recordar» asume que la memoria es una herramienta que, una vez cumplido su propósito de reconocer el pasado «por lo que fue», podría dejarse de lado para dar lugar a un «sano olvido», proponemos contrastarlo al recordar como la inagotable revisión crítica del presente a la luz de un pasado que no sería una serie de datos objetivamente verificables sino una experiencia subjetiva y orgánica, y por lo tanto múltiple y cambiante. Nuestra intención es distinguir, explorar y promover la segunda manera de entender el rol ético de la memoria, en donde, como veremos, la violencia sería vista ante todo como síntoma de una configuración social que atraviesa las periodizaciones de la historiografía. Enfocada así, proponemos que la violencia se revela como síntoma de lo que Agamben llama «estado de excepción», estado que paradójicamente es permanente y que se caracteriza por la constante marginalización de gran parte de la población respecto al derecho y a la ciudadanía (1998)¹³. Los recientes trabajos de Ulfé en Lucanamarca y Huancasancos respecto a los intentos de sus pobladores por lograr la ciudadanía en el largo periodo de posconflicto sugieren una continuación del estado de excepción

¹³ Para Agamben, tal paradoja es constitutiva de la modernidad. Aparece a través de la figura del soberano, definido como el único capaz de suspender el orden jurídico y declarar así la excepción a la norma que rige el gobierno del Estado. Tal comunidad de ciudadanos iguales ante la ley, existe en base a una excepción según la cual algunos miembros de la comunidad no disfrutaban de los mismos derechos. El estado de excepción permanente es una naturalizada interrupción del orden establecido; una «excepción» que en realidad es norma. Postulamos que es una herramienta teórica útil para analizar el caso peruano de la época de guerra interna, cuando las violaciones de derechos humanos perpetradas por las fuerzas del orden contra ciudadanos eran una «excepción naturalizada a la ley democrática», realizadas además en nombre de esta democracia. Recordemos que la violencia en el Perú, a diferencia de en los casos de Chile y Argentina, ocurrió durante gobiernos «democráticos».

en estas comunidades en tanto los derechos siguen siendo considerados como privilegios y en cuanto estos intentos pronto son traducidos en nuevos programas de asistencia social que el Estado otorga a los «suplicantes» en la forma de piscigranjas o gallinas (Ulfe, 2013; 2015)¹⁴.

El desastre de la violencia política reciente dentro de la óptica que proponemos no sería entonces sino parte de una antigua configuración fallada y sistemáticamente ignorada por gobiernos continuistas y grupos de poder que han recurrido a la negación del síntoma como recurso de sobrevivencia. Sugerimos que a partir de los trabajos recopilados en este libro, trabajos que se dedican a examinar parte del ingente material testimonial que recaudaron los equipos de investigación de la CVR, podemos reflexionar acerca de ese estado de excepción normalizado a lo largo de la historia nacional, de las implicancias de la violencia política de 1980-2000 para la identidad colectiva e individual de los peruanos de hoy, y finalmente, de las posibilidades de interrupción de las situaciones de violencia naturalizadas que siguen produciendo violencia e injusticia en el presente.

En 1940, Walter Benjamin (2007) propuso el concepto de «redención» como una apertura radical de la historia a las catástrofes del pasado de modo que estas logren, a través del trabajo de la memoria, interrumpir y desestabilizar permanentemente el presente a favor de «los oprimidos». Así concebido el pasado de la violencia, este atraviesa como un relámpago las fronteras entre pasado y presente, e interrumpe la idea lineal del tiempo como progreso que, pese a prometer una mejoría, en el fondo no significa sino la continuidad del estado de excepción donde la violencia es la norma. El relámpago, según esta propuesta, ilumina un «tiempo-ahora», que es el tiempo de la posibilidad abierta, donde las estructuras naturalizadas dejan de estarlo porque se revela la contingencia de la historia. Tal tiempo había quedado oculto en el gran relato del historiador, así como en el «verdadero relato» del pasado elaborado gracias al «buen recordar». El «érase un vez» del «buen recordar» invita a cerrar los vacíos del relato, unir las discontinuidades, atar los hilos sueltos para conocer el pasado «como verdaderamente ha sido» y cerrar la herida de una vez por todas. Esta operación restringe el reconocimiento de la fuerza presente de las catástrofes de la historia como movilizadoras del cambio hacia una sociedad más justa; y limita el horizonte de lo posible en el presente. Nosotras y los autores de este libro apostamos más bien por una memoria que no llena vacíos porque sospecha que la omisión constituye precisamente el síntoma que hay que saber escuchar, que la omisión abre

¹⁴ A pesar de lo sostenido por Ulfe en el caso de Lucanamarca y Huancasancos, no se excluye la posibilidad de que en otras comunidades arrasadas durante la época de violencia política, como podría ser el caso de Putis, los pobladores hayan logrado tramitar el apoyo del Estado para reconstruir parcialmente sus pueblos.

posibilidades borradas por el sentido común del gran relato. Si el «buen recordar» aspira a la comprensión, la purificación y a la «redención» (cristiana) final, la otra manera de entender el rol ético de la memoria es la de reivindicar la apertura a la incompreensión, insistir en aquello que desestabiliza en cuanto puede llamar al cambio productivo en el presente. Una memoria que recuerde no un pasado dejado atrás sino un pasado que habitamos ahora y en el que, sin la certeza de una verdad ilustrada, debemos trabajar atentos a la infinidad de matices con los que las catástrofes de la historia se hacen presentes. Sugerimos, en la tercera sección de esta introducción, que la lectura crítica de testimonios constituye un espacio particularmente privilegiado para este «recordar sucio».

2. EL «RECORDAR SUCIO»

El «buen recordar» asume que la persona que da cuenta de sí misma lo hace con fidelidad y transparencia. Los trabajos aquí reunidos, al asumir una posición crítica frente a la supuesta fidelidad del recuerdo, y examinando la construcción discursiva de «lo recordado», cuestionan esta perspectiva. En cuanto al testimonio, en lugar de considerarlo como un instrumento que permite llegar a una verdad de consenso, como asume el «buen recordar», *Dando cuenta* se suma a aquellos que lo consideran como un espacio que pone en escena las disputas del «recordar sucio» e inestable de la «zona gris». El término, acuñado por Primo Levi en sus memorias del Holocausto, designa un terreno de desconcertante ambigüedad que resulta central para dar cuenta de su propia experiencia como judío deportado en el campo de concentración de Monowitz. En la zona gris, señala Levi, los binarios morales habituales («lo bueno», «lo malo», «los justos», «los pecadores» «los amigos», «los enemigos») no funcionan claramente, y por lo tanto es imposible condenar al villano o celebrar al héroe, imposible atribuir responsabilidades claramente delineadas a uno u a otro, a un afuera o adentro. El testimonio de la violencia en el Perú surge como una modalidad discursiva que al ser elaborada no solo a pesar de la ausencia, sino más aún, *desde* la ausencia de una construcción objetiva de hechos, se ancla en la «zona gris» de Levi. Esto es algo visible (sin que haya alusión explícita a este concepto) en la bibliografía más reciente sobre el tema peruano, tanto desde la ficción y el ensayo académico, como de la memoria de actores¹⁵.

¹⁵ Ver Carlos Iván Degregori (2015); para el caso de Huancasancos y Lucanamarca ver Ulfe (2013); Yezer para Ayacucho (2008); González (2011) para el caso de los «secretos públicos» de Sarhua, del Pino y Yezer (2013) para Ayacucho; Theidon (2004 y 2013) para el caso de la micropolítica de la reconciliación en las comunidades campesinas de Huanta; Portugal (2015) para los casos de lugares de memoria en Huamanga, Huanta, Putacca y Putis; Gálvez Olaechea (2015) para el caso de presos militantes de grupos alzados en armas, entre otros.

Entre estas memorias destacan las de Gavilán (2012) y la de José Carlos Agüero (2015)¹⁶.

La «zona gris» supone un reto: el de ir más allá de nuestras concepciones morales binarias para bucear en lo indeterminado de la experiencia humana. Si se lee el testimonio más allá de la dicotomía entre «víctima pura» y «perpetrador» —central al «buen recordar»—, se accede a una mirada crítica capaz de visibilizar la «zona gris». Por lo general, nos acercamos al testimonio desde un marco jurídico que intenta llegar, a través del discurso ofrecido por un testigo, a una «realidad» juzgable del pasado que puede ser superada y archivada, lo que a su vez permitiría «pasar la página» y continuar con la vida. El otro acercamiento común al testimonio, el del «buen recordar», suele dar por sentado una dimensión humana y reparadora en este proceso testimonial, privilegiando el testimonio de la «víctima» y sugiriendo que reconocer el sufrimiento de nuestro interlocutor es, en sí, una experiencia redentora. Esta perspectiva ignora dimensiones que consideramos particularmente transformativas en la lectura del testimonio. El testimonio tiene el potencial de insistir, incómodamente, en aquellas dimensiones del conflicto que no han sido «dejadas atrás», que son parte de una temporalidad más larga y que por ello suponen un reto para la sociedad del presente (ver Del Pino & Yezer, 2013, pp. 21-21). A través del tipo de lectura que proponemos en este volumen, el testimonio constituye una herramienta para la identificación y el análisis crítico de discursos y prácticas que aún nos falta superar para efectivamente dejar de reproducir los orígenes estructurales de la violencia. En lugar de sugerir que al llevarnos a una respuesta emotiva (empatía o condena), la memoria realiza el cambio histórico deseado, este «recordar sucio» apunta a revelar las continuidades entre el pasado y presente, y por tanto los retos que hacen falta abordar para construir una sociedad justa.

¹⁶ Gavilán recuenta su experiencia de ser miembro de Sendero como menor de edad en Ayacucho, y de sus experiencias posteriores durante la época ya desvinculado de esta agrupación y asociado más bien a las Fuerzas Armadas y luego a la Iglesia. Así, su historia nos obliga a des-esencializar algunas de las identidades fijas centrales de las narrativas hegemónicas de la violencia. El caso de Agüero es el de un testigo cercano a las acciones de militantes senderistas, pero no como actor directo sino como hijo de militantes asesinados. A contracorriente del sentido común que define al senderista como un dogmático totalitario que, incapaz en su sectarismo e intolerancia de ver las razones del otro, es capaz de cualquier cosa por defender su causa, Agüero describe a su madre como una persona que «no estaba segura de nada» pero para quien, salir de Sendero «era casi imposible» (p. 91) y de su padre y sus motivaciones para hacer la guerra dice que es una pregunta cuya respuesta siempre se le escapa (p. 57). Escribe contra la tentación de lo que llama «la lujuria de justicia» que reprueba, sanciona, prohíbe y reprime, para zambullirse en la zona gris de Levi, hasta sus últimas consecuencias, negándose a satanizar a soldados y militares, e incluso a quien culpamos por haber dado la estocada final a la democracia, Alberto Fujimori.

El trabajo de Rafael Ramírez, «Una lectura crítica de la memoria emblemática de la CVR desde los testimonios sobre el caso Lucanamarca», ilustra estos tres problemas. Como anuncia su título, se trata de una indagación en el proceso de producción de la «memoria» que practica la CVR, contrastando el sentido de «epítome de barbarie senderista» que el gran relato del *Informe final* le confiere a la masacre de Lucanamarca, con aquellos que se desprenden de los testimonios de pobladores y las entrevistas en profundidad realizadas por el equipo móvil de entrevistadores. De su lectura de los testimonios emerge una figura que, antes que condensar la brutalidad senderista, representa la complejidad de una «zona gris» en la que las fronteras nítidas de la identidad de víctima y perpetrador quedan diluidas. Este problema lo examina también Claudia Almeida, esta vez desde el análisis crítico del discurso, llegando a conclusiones muy similares. Apuntan ambas investigaciones a la necesidad de reabrir una historia que parecía cerrada, y reinterpretarla desde una posición de escuchas alertas a la condición de incompletud y de fragmentación de unos testimonios que no aspiran a ser sino huellas y reescrituras borroneadas una y otra vez de los hechos del pasado.

Luchar por interpretar los testimonios es una práctica fundamentalmente política en cuanto nos hace tomar una nueva conciencia no solo del contexto de violencia que los generó sino sobre todo de las limitaciones del presente para abordar las problemáticas que transmiten. Los testimonios nos enfrentan entonces a la necesidad presente de construir una sociedad que sea capaz de enfrentar productivamente las verdades difíciles que nuestra precaria democracia electoral sistemáticamente elude. Aquí merece mención el testimonio examinado por Víctor Vich en este libro, el que, si optamos por respetar la definición del género postulada por John Beverley que subraya su lugar de enunciación subalterna, no sería un testimonio porque quien lo enuncia es un empresario exitoso de la clase alta limeña. De hecho, este relato no fue recogido por la CVR, sino producido en el contexto de «En el umbral del milenio», una conferencia internacional organizada por el mismo sector empresarial que el testificante representa. Sin embargo, la inclusión de su estudio constituye un punto de contraste importante, pues nos muestra cómo, incluso cuando mediante un secuestro y un cautiverio se deshumaniza al sujeto de la clase alta, su alto estatus social y económico le permite la resubjetivación necesaria sin tener que reclamar un cambio social. En cambio, la resubjetivación de testificantes que han sufrido la violencia desde los márgenes de la sociedad hegemónica peruana aparece como una aspiración imposible de realizarse excepto en el caso hipotético que sobrevengan importantes cambios sociales, culturales y políticos en el país.

¿Qué tipo de cambio es el que los testimonios nos llevan a reconocer como necesario? Más allá de los términos específicos, a veces vagos o contradictorios¹⁷, con los que aparecen los reclamos, «quejas» o «pedidos», en la mayoría de los testimonios se siente la urgencia de una transformación social aunque no se pueda precisar su naturaleza. Elucidar este cambio necesario en su particular contexto social, político y local, es la tarea del trabajo de interpretación. Proponemos que los testimonios no insisten en un simple «dejar-atrás» o superación de la violencia, sino en hurgar en sus complejas raíces y efectos. Tampoco se trata solamente de pedir empatía a aquellos que no sufrieron, lo que implicaría la resignación a una permanencia del sufrimiento. La violencia no es externa a la configuración social, y los testimonios nos obligan a volver nuestra mirada crítica sobre ella. Para conceptualizar esto, resulta productiva la teoría del antagonismo político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Según Laclau y Mouffe, el antagonismo, que no es lo mismo que la violencia, acompaña cualquier forma de estructuración de la sociedad. El antagonismo consiste en la oposición tensa pero inevitable entre las diversas identidades e intereses de los grupos sociales que dependen, sin embargo, el uno del otro para su existencia como tales. Siendo cada una de estas identidades parte de un complejo sistema, un antagonismo específico no puede ser superado sin un cambio que opere en todas las identidades constitutivas del mismo sistema¹⁸. Incluso cada una de las nuevas identidades consolidadas tras una negociación, tendrán nuevas dependencias y antagonismos entre sí, llamando a otro proceso de negociación y cambio. Y así sucesivamente. Esta tensión permanente que bulle al interior de la sociedad explica por qué ningún sistema social llega a alcanzar su forma final; en cambio, se mantiene en una dinámica de constante negociación y transformación que le imprime su carácter situacional tenso e irresoluble. La teoría del antagonismo nos da herramientas para entender por qué, cuando una sociedad opta por un modelo rígido que no da lugar a la fuerza desestabilizadora del antagonismo social, esa fuerza se manifiesta de manera destructiva como violencia, una violencia que no es sino el síntoma de un intento por naturalizar estructuras construidas históricamente por los grupos de poder que, por efecto del antagonismo, siempre están abiertas al cambio.

¹⁷ Por ejemplo, en la Audiencia Pública de Georgina Gamboa (2002), que no incluimos en este libro, la testimoniante reclama la «justicia» y «reparación» que le debe el Estado en su condición de ciudadana, pero también reclama «un apellido» para su hija, con lo cual, en este reclamo, se coloca en el lugar de una madre que es subalterna frente al padre por carecer de un nombre que legitime a su hija.

¹⁸ Ejemplos son la oposición entre agricultores abastecedores de ciudades y ciudadanos, o entre el capitalista y el obrero; puede haber un antagonismo entre estos grupos, pero finalmente las identidades presentes de cada grupo depende de la existencia del otro.

Dentro de este panorama, se entiende que el cambio que los testimonios de la violencia revelarían como necesario no es el de la producción de «un futuro mejor» donde todo conflicto esté resuelto, sino más bien el de lograr una modalidad de convivencia social que renuncie a la fantasía de un gobierno sin antagonismos, o de un «futuro» hacia el que supuestamente «progresamos». Al reconocer el antagonismo social como elemento constitutivo de la existencia, tal modalidad de convivencia se reconfiguraría como necesariamente abierta al cambio y, en lugar de prometer el «pasar a otra etapa» o comenzar una nueva historia en la que quedarían resueltos los problemas sociales, se comprometería a una acción permanente que permita el cambio necesario. De esta manera, si bien no se contempla una sociedad sin antagonismo, el trabajo constante para responder productivamente a este ofrece una vida social viable¹⁹.

Proponemos una lectura de testimonios que dé cuenta de cómo estos nos llevan a reconocer la necesidad y la urgencia de este tipo de cambio social. El presente libro es por tanto un primer intento de investigación de testimonios de posconflicto peruano que permite reflexionar acerca del lugar particular que estos ocupan en la búsqueda de respuestas a la violencia política, y que al hacerlo va más allá de los modelos jurídico y empático de recepción. Los artículos aquí reunidos muestran que, más allá de ser un medio adecuado para provocar un sentimiento solidario con la «víctima» pura, el testimonio es el espacio privilegiado para la toma de conciencia de la relación sintomática entre la violencia y la misma configuración de lo social. Esta relación, en lugar de quedar ignorada o reprimida, se puede explorar de manera productiva, para así abrir un espacio público de debate en el que se tome en cuenta la pluralidad de verdades con las que es necesario negociar para construir una memoria colectiva y una verdad compartida, aun si siempre inestable y por ello transformable, pero que nos viabilice como nación. En ese sentido, es relevante el diagnóstico sombrío que hace Ilizarbe (2015) del Perú de la posguerra en ausencia de una política de reconciliación construida en el debate público y en la negociación de memorias grupales representantes de los diversos actores políticos y sociales de la guerra²⁰. Las distintas formas de negacionismo que la promesa del progreso exige, violentan no solo verdades y memorias, también «voluntades y derechos», lo que «ahonda las brechas que forman parte del origen de la guerra» y recompone «una comunidad política y un pacto que excluye, segrega, y reproduce violencia».

¹⁹ A este modelo Laclau y Mouffe lo llaman *la democracia radical* (1987).

²⁰ Lo que no incluye el texto de Ilizarbe sin embargo, y que es un tema que creemos debe ser discutido, es el destino de las memorias grupales, como la representada por Sendero Luminoso y por el MRTA, que quedan excluidas del proceso de negociación de las diversas memorias, cuyo resultado final es el pacto de una memoria colectiva consensuada. Las memorias excluidas son lo que llama Pollak *memorias subterráneas* que, en lugar de desaparecer, quedan en estado latente, para irrumpir en un contexto futuro favorable (2006).

3. EL TESTIMONIO, LO INDECIBLE Y EL TRAUMA

A diferencia de muchos testimonios canónicos como *Me llamo Rigoberta Menchú* (Menchú, en Burgos, 1983), los testimonios de posconflicto peruano están disponibles en audio y, en el caso de existir una transcripción, esta tiende a ser fiel al original en audio. Es decir, no hay en ellas una búsqueda de estandarizar el idioma o de corregir la enunciación del hablante, aunque claramente tampoco se trata de una transcripción del todo fiel y las particularidades de cada transcriptor se dejan sentir. La práctica común de transcribir y editar el testimonio canónico «corrigiéndolo» ejerce violencia en el habla del testimoniante porque borrona las especificidades de la lengua del informante en aras de una «comprensión» del lector y de un mercado que prefiere el español estandarizado (Denegri, 2000). Afortunadamente, los testimonios de la CVR no ejercen tal violencia, pero esto representa un reto adicional por su tendencia a interrumpir y obstaculizar el flujo comprensivo que busca el lector. Las dificultades que presentan estos testimonios incluyen su estructuración en torno a silencios y contradicciones, sus anacolutos y falta de cohesión, su lenguaje (quechua, asháninka, o español no letrado la mayoría de las veces), y también por el efecto de rechazo o de interrupción de la empatía que pueden producir pasajes que aludan a un sufrimiento o a una crudeza extrema que resulta excesiva para quien lee. Proponemos un modelo de lectura que asuma esta dificultad, no como obstáculo sino al contrario, como potencialidad para lograr nuevos modos de lectura. Si negar o mitigar esta dificultad invita a la empatía fácil y directa del público, aceptar la opacidad inherente es acoger la desestabilización que supone el «recordar sucio».

Es fundamental pensar que estas dificultades no son limitaciones del texto mismo que habría que superar, tapar, editar, y reemplazar con una (falsa) claridad. Por el contrario, el hecho de encontrar difícil la lectura de usos no letrados, o andinos, u otras variedades de la lengua, dice más sobre nosotros sus lectores y sobre las lecturas a las que estamos acostumbrados, que sobre los testimonios o los testimoniados. Si dejamos de considerar estos aspectos como dificultades, las convertiríamos en la base para una eventual aceptación del carácter esencialmente heterogéneo de lo social. Por otra parte, la dificultad de seguir leyendo y empatizando frente a expresiones de experiencias extremas debe ser afirmada como una muestra de la necesidad de trabajar justamente por un cambio social que nos aleje realmente de estas memorias. Pues, como comenta el teórico lacaniano Slavoj Žižek con respecto al Holocausto, el hecho de sentir la textura traumática de ciertos recuerdos, es una muestra de que realmente no ha habido un cambio que nos haya alejado de ellos (1997, p. 215).

Lo que hay en estos testimonios de inenarrable e inefable, lo que queda en el silencio, lo que no se logra transmitir con claridad, lo que se sugiere a través de anacolutos,

contradicciones, interrupciones, repeticiones, interjecciones, y momentos de llanto o turbación interruptora, son importantes vehículos de significación. Son aspectos poderosamente interpeladores en la medida en que señalan la presencia de un núcleo que escapa a los discursos disponibles al sujeto testimoniante, pero que a pesar de eso insiste en manifestarse, mostrando las limitaciones de los discursos establecidos frente a la violencia social. Al señalar esto nos inspiramos en la propuesta que desarrolla Judith Butler en *Dar cuenta de uno mismo* (2009), donde sugiere que exigir que una persona dé plenamente cuenta de sí mismo, que sepa todo sobre sí misma y que explique todos sus actos y motivaciones, para luego poder juzgarla como «inocente» o «culpable» sobre la base de esa narración, constituye en sí el ejercicio de una «violencia». En contraste con esa expectativa, dejarnos interpelar por las limitaciones de la narratividad, los silencios, contradicciones, repeticiones e interrupciones del sujeto que intenta dar cuenta de sí mismo, supone la posibilidad de una relación verdaderamente ética entre este y el que recibe su intento. Según Butler, lo ético no pasaría por juzgar al otro según las categorizaciones fijas de la moral («lo bueno», «lo malo»), sino por asumir una cierta humildad y generosidad ante una misma y ante los demás en cuanto sujetos incapaces de dar plenamente cuenta de sí (2009, p. 110). La autora propone que tomar conciencia de la incapacidad de ponerlo todo en palabras contribuye a evitar el facilismo de pensar que es posible erradicar las causas de la violencia emitiendo un juicio sobre alguien como víctima o como perpetrador, o «expulsando» al violento de la sociedad, como si no fuera producto de ella²¹. Evitar esa tentación es reconocer el reto permanente que nos plantean las limitaciones internas de los discursos y la tarea inagotable que nos corresponde de crear herramientas discursivas que vayan, siempre, más allá de esas limitaciones.

Butler sostiene que una causa de la imposibilidad de dar plena cuenta de nosotros mismos es que los discursos que nos interpelan, y que por tanto utilizamos para expresarnos, siempre son incompletos, tienen una falla constitutiva. El término «interpelar» aquí tiene un sentido específico: el acto de «nombrarnos» desde fuera, realmente nos constituye como lo que íntimamente somos. Esta misma noción resulta fundamental para la lectura de testimonios en el sentido que sus «imperfecciones», y sus limitaciones para transmitir aquello que ponen en escena como lo indecible, son constituidas por la limitación de los discursos sociales disponibles.

²¹ El tema de los perpetradores como excluidos en bloque en el Perú, aún después de más de tres décadas, es tratado por Alberto Gálvez Olaechea (2004, 2015). Según Gálvez, la decisión de expulsar a los militantes de Sendero Luminoso y del MRTA de la sociedad se da incluso en el *Informe final*, donde «no había puente hacia quienes, como en mi caso, participaron como actores del conflicto armado y que, luego de este, expresaron autocrítica pública, cumplido sentencias y dado muestras de integrarse a la vida cívica» (Ulfe & Málaga, 2015).

A su vez, los testimonios nos interpelan a nosotros los lectores. Al recibir estas manifestaciones de lo traumático, somos constituidos como sujetos históricos particulares frente a él: como sujetos frente al reto de ir más allá de lo pensable o normalizado en el momento de la recepción del testimonio.

Más aún, en los testimonios de la violencia, lo innombrable coincide con esa violencia y ese sufrimiento que trauman. El reto que nos plantea la lectura de testimonios en este libro es, entonces, pensar el vínculo íntimo entre discursos sociales, violencia y trauma. Pero no hay que entender el trauma simplemente como la herida ocasionada por un golpe que viene «desde afuera»; más bien ciertos «golpes» resultan traumáticos porque revelan, o incluso son síntomas de, las limitaciones de los discursos disponibles (Žižek, 2006, pp. 73-74).

En suma, las «fallas» y «dificultades» de estos testimonios corresponden a un trauma que va más allá del cuerpo o de la psique del testimoniante y que constituye un trauma también social, una experiencia a la vez individual y colectiva. Es traumática porque no se puede poner en palabras, porque es el exceso de todo esquema discursivo que tenemos. Leídos desde el «recordar sucio», al hacer visible ese traumático inefable que compartimos, los testimonios nos movilizan para luchar contra él. Luchar con la dificultad de estos testimonios, en lugar de evitar su dificultad presuponiendo un significado claro y archivable, es por lo tanto una tarea ética y políticamente necesaria, un esfuerzo por crear nuevos conceptos e ideas que sean capaces de responder al trauma, y de redimir las ruinas apiladas de nuestro pasado (Benjamin, 2007).

4. SEIS VIOLENCIAS

La numeración de violencias corresponde a nuestro intento de conceptualizar los seis tipos de violencia que nos parecen más relevantes para el análisis de testimonios de posconflicto. Algunas de estas conceptualizaciones servirán como una introducción y sistematización de los diversos trabajos que contiene este libro, pero también las proponemos como caminos que puedan servir a nuevos (y necesarios) trabajos sobre testimonios de la violencia política. Estas violencias no serían propias del pasado representado por los testimonios, sino más bien y al contrario, violencias que socavan todo intento de distinguir claramente entre un «pasado» de «violencia» y un «presente» de «paz». Son violencias cuya fuerza viva se hace sentir en lo traumático y difícil de sus discursos; violencias transmitidas performativamente por los testimoniante, ya sea en sus efectos (por ejemplo, la desarticulación de discursos en sujetos traumatizados por esas violencias), o en el uso de discursos que son en sí mismos legitimaciones de la violencia.

Es fundamental reconocer que si bien la violencia como acto puede ser concebida en última instancia como algo que excede a los discursos (violencia «física» o «sangrienta»), esto no quiere decir que la violencia como acto no tenga una relación con los discursos. La violencia física no es un simple sin-sentido o negación del sentido. Puede ser una manifestación sintomática de un antagonismo que no ha sido manejado adecuadamente por vías políticas, sociales o culturales. O puede ser una consecuencia más directa de discursos que se sostienen solo a través de la violencia física como modo de dominación, como sería el caso de los discursos racistas y machistas. Por lo tanto, es necesario distinguir entre los tipos específicos de violencia que nos son transmitidos por estos testimonios, como parte del esfuerzo por entrar en un proceso autocrítico, como sociedad, que lleve a superarlas. Claro está, sin embargo, que las distinciones que realizamos entre una y otra violencia son en cierta medida artificiales pero igualmente necesarias como herramientas para el análisis. Es necesario por ello considerar la manera en que estas violencias se superponen y relacionan entre sí.

4.1. La violencia del simulacro: el discurso senderista

Si sostenemos que por sus particulares rasgos de oralidad abierta a la manifestación del síntoma y de la memoria sucia, el testimonio es un género fértil en la lectura de lo innombrable, esta premisa parece a primera vista problemática cuando nos enfrentamos a los testimonios de los miembros de Sendero Luminoso que cumplen condena en la cárcel. Siendo Sendero Luminoso una organización vertical y cerrada, encabezada por un «profeta» encargado de crear un proyecto único que encarna en una indivisible «comunidad de discurso», los testimonios de sus militantes eliminan en la medida de lo posible todo elemento de duda y vacilación, proponiendo una narrativa que intenta ser una explicación totalizante y totalitaria de la experiencia referida, y que elimina cualquier rasgo de individualidad subjetiva (Degregori, 2000). El discurso densamente ideológico senderista que se había ido endureciendo desde la década de 1970 cuando el partido se comienza a aislar de la sociedad, domina los testimonios ofrecidos por sus cuadros más altos desde la cárcel, sobre todo los de la cúpula. En ellos, como lo han referido ya los trabajos de senderólogos y estudiosos, la tradición marxista de análisis político es desplazada por un discurso profético proyectivo que arrasa cualquier otra lógica con su voluntad cósmica. Es esta comunidad de discurso la que recibe a la CVR en sus «luminosas trincheras de combate», con sus testimonios orientados a la producción de una memoria colectiva prefabricada, y estructurados alrededor no de lo innombrable, sino de lo nombrable por la lógica épico-religiosa de los camaradas que, a pesar del innegable fracaso, siguen decididos a forjar «la Historia» sobre la base de ideas que, según ellos, en algún momento futuro,

necesariamente y a pesar de todas las evidencias y diagnósticos desde todo el espectro político, «arrasarán con el enemigo» (Rénique, 2003).

La cúpula senderista pretende entonces presentar un discurso cerrado e impecablemente narrado por un letrado que aparentemente estaría muy atento a no caer en contradicciones. Quien haya leído algún testimonio de cuadros altos de Sendero Luminoso que cumplen condena en uno de los centros penitenciarios del país, sabrá que estos parecen emitidos desde una plantilla minuciosamente estructurada en un marco jurídico que elimina fisuras. La plantilla comienza con una denuncia de ilegalidad en las formas en que se produjo su detención, procede con una descripción de los traslados de una instancia del Estado a otra sufridos clandestinamente, de los interrogatorios padecidos a manos de diversos agentes del Estado y de los juicios a los que fueron sometidos en tribunales militares²². A estas denuncias les siguen otras, además de demandas de mejoras en las condiciones carcelarias. El segmento siguiente es el dedicado a las demandas de ser tratados de igual a igual por la CVR y del uso, por parte del Estado, de una nueva nomenclatura que reemplace, por ejemplo, el término de «terroristas» por la de «prisioneros políticos o de guerra». Los testimonios concluyen con una explicación de la lógica de la «guerra popular» como un fenómeno que respondería a la violencia estructural de la historia nacional. Por ejemplo, declara Osmar Morote en su testimonio que «[l]a violencia está inscrita en el fondo de la historia peruana, la violencia está en centurias de historia de nuestra sociedad, principalmente en la historia del campesinado» (s.a.). En el discurso senderista «el partido» aparece como el acontecimiento que detiene el tiempo del progreso para que el resentimiento hacia la dominación tenga la oportunidad de liberarse y producir así el devenir histórico alternativo anhelado por hombres y mujeres. Prevalece en estos testimonios el tono profético y a la vez defensivo de los informantes dentro de un lenguaje rigurosamente racionalista que pretende ocultar todo asomo de congoja o angustia, tan común en los otros testimonios, y que se cuida de no manifestar las incoherencias y los anacolutos propios del acto de testimoniar.

No obstante, no es cierto que se trate de testimonios fáciles, claros y directos. Estos testimonios tienen una problemática propia. Quizá la mayor dificultad que presentan sea su estatus de simulacro; simulacro de discurso político de cambio (Badiou, 2003 [1998]). En otras palabras, estos testimonios son elaborados desde un discurso maestro que puede dar la impresión de ser un discurso político de cambio

²² El marco jurídico desde el que se construyen los testimonios de los miembros del Comité Central, y de los altos mandos políticos y militares senderistas responde así directamente al proyecto discursivo de la CVR cuyas entrevistas elaboradas desde el marco investigativo jurídico de justicia transicional, e implementadas por sus «equipos móviles», debían responder al qué, quién, cuándo, dónde y por qué. Ver Sulmont (2002).

que obliga a mirar las relaciones y las estructuras sociales, políticas y de género del Perú. Al insistir en que su violencia es una respuesta a una larga historia de exclusión y desigualdad, parecen decirnos una verdad más o menos aceptable, pero que ellos quieren utilizar para justificar lo injustificable. La dificultad clave en la lectura de los testimonios-simulacro implica deslindar la sutil pero fundamental diferencia entre lo que es un simulacro de discurso político liberador y un discurso político que de verdad asuma el reto de la violencia estructural sin caer en la legitimación de la violencia. Si como dice Badiou, el simulacro tiene «todos los rasgos formales de una verdad» (2003 [1998], p. 107), el simulacro también tiene motivaciones históricas «verdaderas».

No son pocos los que olvidan hoy «las raíces estructurales de la violencia y el contexto histórico y sociocultural, decisivos para entender la violencia política en el Perú», como escribiera Carlos Iván Degregori (2000, p. 495). Sin embargo, en cuanto no es un discurso que esté asumiendo el reto permanente de abordar el antagonismo social, y que más bien está proponiendo otra versión del mito del progreso hacia una supuesta sociedad armónica final que funcionaría a través de la sumisión a un líder incuestionable, este lenguaje más que político es profético y constituye por esa misma razón un simulacro que no hace más que legitimar violencia. La promesa de Sendero de eliminar ese viejo orden de dominación criolla no resultó ser sino una pantalla para instaurar un nuevo orden de dominación del Comité Histórico, no interrumpiendo sino recreando la vieja historia de violencias estructurales, ahora bajo nuevas guisas. Así, constituyó una repetición más, un eslabón más en la larga cadena de violencias; y en lugar de representar el cambio que anunciaba, la dominación de unos sobre otros se solidificó, se endureció a través de apoyarse en la razón científica y cósmica encarnada en su líder.

Pero no es suficiente circunscribir nuestra crítica del testimonio de la cúpula senderista a este aspecto teórico de simulacro. Para que sea efectiva, debe pasar por reconocer el hecho de que nos encontramos frente a un discurso que resultó atractivo, a veces irresistible, para muchos jóvenes universitarios. Tal atracción es un síntoma de la carencia de discursos adecuados de transformación en la sociedad. La tarea en el presente pasa entonces por reconocer las sutiles dimensiones del error que sedujo a tantos, para deslegitimarlo y convertir su atractivo en un imposible hoy. El trabajo de Rocío Silva Santisteban es relevante en este sentido. Aborda testimonios de exestudiantes universitarias destacadas que buscaron insertarse en una esfera pública que otros discursos, incluso el letrado universitario, les negaban por su género sexual, y que entraron en la militancia y llegaron a puestos muy altos en la jerarquía del partido, precisamente seducidas por la promesa de la igualdad no solo social sino, lo que resultaba más pertinente para ellas, también de género.

De hecho, el proyecto emancipatorio femenino de Sendero Luminoso tuvo particular resonancia en las jóvenes cuyos testimonios examina esta autora. Sin embargo, como lo descubrirían luego las testimoniantes, su deseo de inclusión social en un proyecto político no es colmado, y de tal fracaso se derivan ciertas posiciones críticas frente al fundamentalismo patriarcal senderista, que resulta en una catástrofe nacional, pero también personal. Lo problemático es que tampoco el discurso amoroso, ni el discurso maternal de la militante emerretista cuyo testimonio también explora Silva Santisteban, llegan a dar cuenta suficiente de sus particulares experiencias de mujeres militantes combatientes primero y de mujeres reclusas después.

Otra idea importante a este respecto que se desprende del análisis de testimonios es que no todos los combatientes senderistas cayeron seducidos por el simulacro. Otros como el joven Waldo, mando militar en Uchiza, sobre cuyo testimonio reflexiona Alexandra Hibbett, más bien tejieron su propio simulacro personal del otro gran simulacro senderista. «Jamás había una convicción» declara Waldo, respecto a su relación con el discurso senderista. El tono cínico que permea estas páginas contrasta con el tono a veces solemne, a veces dramático, de los testimonios de otros «compañeros». Más que por el simulacro, la violencia de la que hace gala este testimoniante se caracteriza por lo que Hibbett identifica como la búsqueda de goce (ver sección 4.6).

¿Cómo pueden entonces interpelarnos de un modo ético los testimonios de senderistas? Los artículos de Hibbett y Silva Santisteban se abocan a orillar e indagar el sentido de esta pregunta. Sus trabajos permiten apreciar que no se trata de un discurso en bloque, sino de diversos discursos formados dentro de la misma plantilla pero emitidos por sujetos particulares, y desde lugares de enunciación diferenciados. Los lugares de enunciación desde los que parten los «testimonios de senderistas» son sobre todo tres: el del letrado, el del militante, y el del «macho» (ver sección 4.4), y estos son manejados con mayor o menor destreza según la jerarquía, la formación política y el género sexual de sus mandos.

Por otro lado, como sugieren estos trabajos, ya que el testimonio es un género performativo, supone que su producción es indesligable de su recepción; entre otras razones, porque su final desemboca en el mismo presente histórico en el que se sitúa el escucha. Esto implica que cuando leemos los testimonios, nos damos de bruces con la falta de mecanismos políticos y discursivos que nos permitan manejar el antagonismo social que es el subtexto del testimonio, y con la angustia de tener que contemplar la posibilidad de que los reclamos de sujetos particulares resulten en un apego al simulacro, como en el caso senderista descrito arriba. Porque es evidente que uno de los denominadores comunes entre estos testimonios de militantes es que en el acto de testimoniar dan cuenta de la existencia de múltiples identidades

que convergen en busca de una ciudadanía siempre elusiva. Así, el lector se siente interpelado frente al reto que plantean los testimoniantes de incluirlos dentro del «colectivo inevitable» que es la nación (Méndez, 1999). Por último, como parte de este carácter interpelante de los testimonios, no podemos negar el impacto que las condiciones carcelarias desde las que son producidos los discursos tienen sobre el receptor. Es además evidente que el hecho de hablar frente a representantes del Estado genera en el testigo sordas suspicacias acerca del uso judicial y político que se le podría dar a sus palabras, y de cómo lo que digan podría o no afectar su condena y sus posibilidades de salir en libertad. Esto nos lleva a una reflexión crítica sobre lo que significa el Estado peruano hoy en día para los que no dejan de ser sus ciudadanos.

4.2. Violencia militar y policial, y el reverso sombrío de la ley

En *La metástasis del goce* (2003b), Žižek señala que el problema de los marines estadounidenses en el film *Cuestión de honor* es que en el proceso por la ejecución extrajudicial de un compañero por instrucción del superior, aquellos son incapaces de comprender que la ley pública no admite abiertamente las razones de Estado que justifican su crimen. En la película, el oficial invoca un «Código Rojo» que permite la transgresión de la ley pública en aras de la protección del Estado, por hecho y supuesto que este código, o «suplemento obsceno», no deberá hacerse nunca explícito, porque la transgresión siempre deberá permanecer oculta a la mirada del público. El error de los marines es suponer que este «Código Rojo» posee el mismo estatuto que la ley oficial, y que por ende puede ser citado en un foro público para justificar el crimen.

A diferencia de los marines, los expolicías y soldados del Ejército peruano que ofrecieron su testimonio a la CVR, sí sabían que era necesario ocultar el «suplemento obsceno» de la ley pública, según el cual es legítimo matar, torturar y violar, siempre y cuando no salga a la luz. Sabían además que tendrían que pagar un costo muy alto si alguna vez admitían públicamente la perpetración de un crimen «nocturno». A pesar de todo, no pocos de los testimonios de exefectivos del Ejército y la Policía dan cuenta de esta lógica de la transgresión inherente a la ley pública, y permiten, de este modo, lecturas interpretativas que, como la de David Durand, logran discernir la naturaleza perversa de esta lógica militar.

Estos testimonios también sugieren que la sobrevivencia del subalterno dentro de las instituciones militares depende de su capacidad de ejecutar esta ley nocturna, ya que es a través de esta, y no de la ley pública, que se intenta conformar el espíritu del grupo, su íntima cohesión. Más aún, se podría sugerir que incluso su condición precaria de ciudadano estaría en juego de no ejecutar esta ley nocturna, debido a su procedencia social y étnica en una nación cuyas leyes lo acogen formalmente mas no en la práctica.

En el Perú, el suboficial de las Fuerzas Armadas suele proceder de un grupo social subalterno y andino, para quien la carrera militar representa uno de los pocos caminos hacia una ciudadanía efectiva²³. Si bien es cierto que el soldado y el suboficial, como todos los demás ciudadanos, deben pagar el tributo de infelicidad que se exige del sujeto para que sea acogido por la ley social (Freud, 1999 [1929]), la retribución de ese pago al subalterno castrense ha sido, a lo largo de la historia peruana, inexistente o en el mejor de los casos insignificante. Esta imagen del soldado y también del policía, que como sugiere Javier Pizarro en su artículo, se repite adoptando diversas formas, desafía la representación común que se hace de las fuerzas del orden dentro de las narrativas del «buen recordar».

Esta lealtad al doble sombrío de la ley que profesa el suboficial al cometer una atrocidad no viene con garantías de apoyo de su institución. Antes bien, si su crimen sale a la luz, se cierne sobre él la amenaza de expulsión de la institución y el escarnio de la sociedad civil. El resultado de esta expulsión sería el regreso al desamparo social del que provino. La situación de precariedad ciudadana converge de uno y otro modo en estos testimonios. La impronta de esta amenaza para los sujetos testimoniantes se hace notar en un aspecto de sus discursos que subrayan los textos tanto de Pizarro como de Durand: el de los mecanismos mediante los cuales se pretende esconder el crimen concreto perpetrado por el sujeto testificante, a la vez de denunciar la presencia en la institución de una ley y una práctica «nocturna».

Debido a que el pacto entre oficial y suboficial de la Fuerza Armada es sostenido por la desigualdad, el antagonismo inherente en esta relación resulta particularmente tenso y explosivo. Es por esta razón que el acto de identificación con los valores del cuerpo militar que se espera de los exefectivos castrenses se muestra problemática. Si los estadounidenses de la película referida por Žižek se identifican plenamente con el discurso de su institución, incluso con su «Código Rojo», es porque se sienten incluidos en el cuerpo militar y en el tejido mismo de la nación, tanto como los soldados del Tercer Reich se identificaron con el *Volksgemeinschaft* del Estado nazi, según el análisis de Arendt (2006 [1963]). En esos casos, la ley obscena nocturna es aceptada, aun si públicamente negada, por los efectivos de las fuerzas del orden como necesaria para proteger a sus conciudadanos. En estos casos, la complicidad de los suboficiales en operativos secretos que incluían ejecuciones y torturas resultó en una mayor aglutinación y cohesión del espíritu de cuerpo de las armas involucradas. Por ello, ni los marines de la película ni los soldados del Tercer Reich examinados por Arendt (2006 [1963]) parecen sentir verdadera culpa por sus crímenes.

²³ Ver Piqueras (2007). Según este trabajo, la mayoría de suboficiales del Ejército peruano provienen de provincias y distritos de la Amazonía y de la sierra, y en menor porcentaje de la costa. También ver Hurtado Meza (2006).

En cambio, el exefectivo peruano perpetrador de atrocidades se desafilia, en su testimonio, de su institución de tal manera que evidencia que la complicidad con el suplemento obsceno no ha sido suficiente para ganar su identificación plena con el grupo. En el contexto de acciones ejecutadas clandestinamente por suboficiales policías y militares aparece una lealtad más bien selectiva frente a la institución y a sus superiores. Como bien demuestra el trabajo de Pizarro, el «nosotros» corporativo se escinde entonces en un «yo» y en un «ellos», y lejos de asignar con el «ellos» al civil (el otro del militar por antonomasia), asigna con este pronombre a la misma institución militar. Al explorar las complejas y plurales identidades que eclosionan en los testimonios de exsubalternos militares, Pizarro también hace visible el hecho de que tales testimonios sugieren que los sujetos que los emiten están marcados por una ambigüedad constitutiva frente a su institución tutelar militar. Tal fenómeno, creemos, se debe a su condición social subalterna. La sensación de culpa múltiple y persistente que transmiten estos testimoniantes pese a su negativa a confesar directamente los crímenes perpetrados parece depender de esta ausencia de identificación con un discurso legitimador, del aislamiento estructural y de una no-pertenencia a la comunidad nacional. En estos testimonios, se hace sentir el malestar de aquellos categorizados como «indios», «mestizos», o «serranos», de saberse al margen, o abajo, del discurso corporativista militar.

En los testimonios de exsuboficiales, por tanto, podemos observar, señala Durand, el desborde subjetivo de una memoria previamente oculta acerca de la ley nocturna. Comentan Pizarro y Durand que estos actos de habla desestabilizan el discurso oficial corporativo castrense que proclaman que su actuación está fundamentada en el honor nacional y en la búsqueda de la pacificación. Al exponer en su testimonio la producción de la verdad institucional como un proceso que entra en conflicto con la memoria del testimoniante, la versión pública heroica de la institución militar queda desmentida y la ley nocturna, expuesta. Es más, en la medida en que revelan que la ley oficial estatal tolera o incluso depende, para su supervivencia, de su constante transgresión, estos testimonios hacen difícil que se pueda separar la responsabilidad de las fuerzas del orden de una responsabilidad más general del Estado. Por otra parte, las tensiones provenientes de la desigualdad estructural en el Perú, sordas y secretas hasta el momento del testimoniar, irrumpen. Estos testimonios podrían, así, si contaran con una escucha adecuada, desencadenar un proceso productivo de disputa de memorias que nos llevaría sin duda a cobrar conciencia crítica del prejuicio de raza y etnia en la configuración social del Perú. Esa potencialidad no ha seguido su curso potencialmente transformador precisamente porque el testimoniante, al ser un informante subalterno que conoce bien las dimensiones implícitas en la escisión de la ley (nocturna/pública), es condenado al silencio: sus testimonios han sido guardados en cajas de cartón y arrinconados lejos de la mirada de estudiantes e investigadores.

4.3. Violencia del estado de excepción normalizado

«De cada cuatro víctimas, tres fueron *campesinos* o campesinas cuya lengua materna era el *quechua*», escribe Lerner en su Prefacio al *Informe final*. Además del totalitarismo de la doctrina senderista, Lerner señala «la discriminación cultural, social y económica persistentes en la sociedad peruana» y «la práctica sistemática o generalizada de violaciones de derechos humanos» por parte de las Fuerzas Armadas, como los responsables del inaceptable número de víctimas de la violencia en el sur andino del país. Si bien es una verdad consensuada que la irrupción de Sendero Luminoso en el campo fue el factor que desató la época de violencia política, también lo es que a partir del ingreso de las Fuerzas Armadas dos años más tarde, la violencia en la zona de emergencia arreció, y llegó a dimensiones y escalas nunca antes vistas en la historia del Perú moderno.

El significante «campo» tiene en este contexto tres sentidos relevantes para el análisis de la violencia. Primero, como zona rural donde vive la población quechua hablante. Segundo, como estructura social donde se aplica el «estado de excepción» de modo permanente (Agamben, 1998) y donde la transgresión de la ley es tolerada pues la preserva como tal. Tal estado de excepción se manifiesta como la transgresión sostenida de la categoría de ciudadanía según la cual cada habitante debe gozar de igualdad de derechos civiles. Tercero, el campo es el espacio para la *nuda vida* (Agamben, 1998), es decir, una vida que ha sido, por efecto del poder, destituida de su condición de vida humana y reducida a una vida biológica pura. Sobre esta se crea la «zona gris» como un ámbito de irresponsabilidad para el individuo que solo vive en función de la sobrevivencia básica, del mantenerse con vida, y se funda el poder soberano como aquel capaz de quitar dicha vida, o permitir que otro la quite, sin que se reconozca por ello crimen alguno. La *nuda vida* no es sujeto de derecho que cuente para la ley.

Así, más que zona geográfica, el campo viene a significar aquel «sector de la población históricamente ignorado por el Estado y por la sociedad urbana» que describe Lerner en el *Informe final*. La violencia extrema que representan la tortura, las ejecuciones extrajudiciales, y las desapariciones de personas y pueblos enteros para la *población-nuda vida* en el campo, más que acontecimientos históricos excepcionales, tienen una relación de continuidad con la precariedad institucionalizada de las condiciones de vida en el campo. La experiencia límite queda, así, invisibilizada. Como comenta Benjamin desde el contexto de la Segunda Guerra Mundial, «la tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el cual vivimos es la regla» (2007 [1940], Tesis VIII, p. 309). Los trabajos de la tercera sección de este libro permiten reflexionar sobre las formas particulares en que los testimonios

de pobladores andinos y amazónicos que han sufrido la violencia, una violencia constituyente y estructural de la sociedad peruana, interrumpen el tiempo del progreso en el que se inscribe el *Informe final*. Además de visibilizar el «estado de excepción», importan estos testimonios como acto de habla donde el sujeto del campo, discriminado y excluido de la comunidad política, establece su existencia política frente a y dentro de un Estado que la había negado. En otras palabras, la enunciación en estos testimonios emerge paradójicamente de una vida que se supone carente de enunciación, la «nuda vida», que manifiesta ahora la posibilidad del decir de un sujeto que «no puede hablar» porque está excluido del Estado. Debido a la posición del testimoniante como «nuda vida» dentro del estado de excepción, se trata de una enunciación suspendida entre lo decible y lo indecible. De tal manera, estos testimonios se sitúan como la falla de la configuración estatal, poniendo en evidencia el fundamento naturalizado de un Estado que se identifica como uno de derecho y que niega su dimensión de «excepción».

La interpelación, sin embargo, se efectúa frente a más instancias que aquellas del Estado «de derecho» peruano representado por los comisionados en las Audiencias Públicas. Incluye también a la sociedad letrada en su conjunto; más específicamente, nos incluye a nosotros, los incómodos, balbuceantes lectores de estos testimonios «ilegibles». Balbuceantes porque carecemos de las herramientas necesarias para responder adecuadamente a un discurso donde se nos plantea la urgencia de escapar de aquel que viene a matar, donde late la vida desnuda y amenazada por todos lados, no solo durante el periodo acotado de la guerra que investiga la CVR, sino también en el ahora de la enunciación. No es gratuito por eso que el verbo matar estructure estos testimonios como un *leitmotiv* en toda la diversidad de su morfología: «están matándonos», «nos van a matar», «los mataron», «todo el mes de diciembre la pasaron matándonos», «que maten a todos los que vienen de allá», hasta el «ya no matan» que marca la tregua en el campo (CVR, s.a.). En este contexto, es el miedo a la muerte lo que aletea en los silencios, lagunas y reiteraciones de los seis testimonios de pobladores de Lucanamarca que examina en su artículo Claudia Almeida desde el análisis crítico del discurso. Por su parte, Tamia Portugal analiza los vacíos en el testimonio del alcalde del centro poblado de Putis a partir de lo que ella conceptualiza como «la ausencia de un lugar de enunciación», corolario de la angustia del testimoniante por no encontrar un escucha adecuado, es decir, un escucha que no lo castigue por lo que dice en su testimonio. Es el caso también de los testimonios de pobladores asháninkas de Otica examinados por Ignacio Pezo, marcados como están por la angustia de temerse juzgados por un interlocutor o escucha ajeno a la historia de su pueblo. Pezo escribe sobre la «sombra» que la violencia continua deja caer sobre los procesos de la memoria en estos pobladores. Junto al desastre del «están matándonos»,

o del «diles que no me maten» de la tradición de los oprimidos²⁴, se acumula entonces el desastre de la ausencia de un lugar de enunciación para quien no tiene un receptor que sepa o quiera posicionarse de manera adecuada frente a lo testimoniado.

A estos desastres que estructuran los artículos señalados, nos gustaría añadir el de la pobreza extrema que atraviesa los testimonios de pobladores de Chungui, que no han sido trabajados en este libro pero que tendrían que ser incluidos en un segundo. En ellos, el familiar desaparecido se representa en sinécdoque con su manta desaparecida: «ya no había ni manta, se habían llevado». De manera similar, la angustia de la persecución de un esposo es referida no en términos de emociones o de miedo, sino de la ropa tan preciada porque protege el cuerpo y porque cuesta mucho adquirirla: su «pantalón que estaba como falda de tanto saltar», su carrera «sin zapato» (CVR, s.a.). En el lenguaje del poblador, el cuerpo vestido pertenece al hombre digno y libre; así, la manta que cubre, el pantalón en una sola pieza y los zapatos puestos representan el «bios», la forma de vida a la que se aspira como parte del buen vivir de la comunidad política y a la que, debido a la violencia del conflicto, el testimoniante no puede acceder. En contraposición, el cuerpo sin manta, sin zapato, sin pantalón entero, es la «nuda vida», el cuerpo expuesto a la intemperie, a la indignidad y el oprobio debido al sometimiento al poder arbitrario del soberano.

La cuestión decisiva en estos testimonios es la situación fronteriza de los testigos, que se sitúan entre la posibilidad y la imposibilidad de decir, entre el poder tener o no tener lengua, entre el poder tener o no poder tener escucha... entre el poder tener o no tener una manta, un zapato, un pantalón. Al discurrir en la línea fronteriza entre lo real del «estado de excepción» y lo simbólico del Estado de derecho, estos testimonios nos señalan que la tarea que tenemos por delante es la de hacerlos legibles a la comunidad política nacional reclamada por Lerner. Pero ello no será posible si no deshacemos la escisión que divide al poblador-«nuda vida» del ciudadano, y al campo de la polis²⁵.

²⁴ Las resonancias con «Diles que no me maten» de Juan Rulfo (1969 [1953]) saltan al oído. En el cuento de *El llano en llamas*, un campesino le pide a su hijo interceder por él frente al coronel que lo tiene amarrado para fusilarlo. El cuento comienza con el ruego del campesino al hijo, «¡Diles que no me maten, Justino!», continúa con la respuesta del hijo «Parece que te van a matar de a de veras», y con el cuestionamiento acerca de «¿Qué ganancia sacaré con matarme?», para terminar finalmente con la súplica «¡No me mates!» que le hace en vano el campesino al coronel.

²⁵ Los trabajos de Ulfe y Málaga en Lucanamarca y Huancasancos respecto a los intentos de sus pobladores por lograr la recuperación de su ciudadanía y sus derechos en el largo periodo de posconflicto sugieren una continuación del estado de excepción en estas comunidades andinas en tanto los derechos siguen siendo considerados como privilegios, y en cuanto estos intentos pronto se convierten en nuevos programas de asistencia social que el Estado otorga al «suplicante» en la forma de piscigranjas o gallinas (Ulfe, 2013; Ulfe & Málaga, 2015). Scott (2015) demuestra algo similar en el caso del trato que reciben los registrados en el Registro Único de Víctimas.

4.4. Violencia del macho

Por «macho» nos referimos a una posición subjetiva no solo hegemonizada en la sociedad peruana sino además investida de un halo de poder insidioso y altamente tóxico. Tal como se manifiesta en muchos testimonios de la violencia política, se trata de una posición sostenida por un discurso del «honor» masculino que genera, normaliza y reproduce una violencia hacia lo «no-macho» (mujeres sin distinción de clase, raza y etnia, hombres posicionados como «no-machos», y personas LGTB). El análisis de testimonios por tanto revela una y otra vez que una dimensión importante de este periodo se relaciona con concepciones «machistas» sobre las identidades de los géneros y las relaciones entre ellas.

Está claro que el campo más importante para el establecimiento de la identidad del «macho» es el cuerpo de la mujer. Como sugiere en su artículo Francesca Denegri, dentro de la lógica de esta subjetividad, las mujeres cumplen la función de ser objetos de una violencia intrínseca a la posición subjetiva del «macho». Este se define como el que es capaz de dominar el cuerpo de una mujer. La mujer es la persona débil y dominada necesaria para que el «macho» pueda construirse como el fuerte y dominante. Es, además, respecto de la mujer, que el «macho» se hace de su honor: el honor de tener poder sobre el cuerpo de una mujer. Claramente, es dentro de este marco que tenemos que entender la violación de mujeres que ocurrió durante la época de violencia política, perpetrada sobre todo por representantes del Estado, pero también por Sendero Luminoso y los Comités de Autodefensa.

Como comenta Boesten en su trabajo, que aparece aquí publicado por primera vez en español, muchas veces se interpreta la violencia sexual durante tiempos de violencia como un arma utilizada por los hombres para dominar a otros hombres a través de un acto que «mancilla su honor». Se ha dicho también que en la violencia sexual como arma de guerra hay una conexión entre la identidad-«macho» y la práctica de dominación colonial-feudal donde el amo de la hacienda se otorga el derecho de violar a las mujeres que viven en su propiedad. El estatus de poder del «señor» pasa por la dominación de cuerpos de mujeres subalternas, y más en general la manera en que los hombres se establecen como la fuerza «dominante» en una situación dada, pasa por la violencia hacia la mujer. Sin embargo, argumenta Boesten que no hay que entender la producción de violencia sexual durante la violencia política únicamente como arma de guerra. Sobre la base del análisis de una serie de testimonios recogidos en Manta y Vilca por la CVR, señala que la violencia sexual no emerge necesariamente por una situación de «guerra», sino que representa más bien una continuidad de prácticas respecto de la vida cotidiana normalizada durante tiempos de «paz» por la concepción de honor «macho» que es estructural a la sociedad peruana.

La violencia de género durante la violencia política no es solo arma de guerra; tampoco, como lo señala la autora en otro texto (Boesten, 2010, p. 78), se trataría de un simple «botín de guerra». Se trataría más bien de un síntoma de las relaciones normales entre los géneros durante tiempos de «paz»: una exacerbación, quizá; un cambio en quiénes ejercían el rol de abusador, quizá también; pero fundamentalmente parte de un *continuum* en el que la subjetividad masculina se articula a través de la dominación violenta de cuerpos de mujeres.

Para pensar la omnipresencia de la violación sexual de este periodo es necesario, entonces, entenderla como un modo de relación de los géneros tanto en tiempos de «paz» como en los de «guerra» que se da dentro de una «zona gris» en la que coinciden perversamente la relación sexual consensuada y la relación sexual forzada. Es decir, debemos abordar el reto de pensar las implicancias de los testimonios que dan cuenta de la esclavitud sexual y la prostitución forzada con frases que nos remiten a relaciones amorosas «normales» entre marido y mujer. De hecho, parte importante de lo que significa «ser mujer» en la sociedad peruana es consecuencia de estos discursos y prácticas; el discurso de lo macho no estructura, pues, solamente la subjetividad de los hombres. Francesca Denegri examina en su artículo esta problemática según la cual son precisamente las relaciones sexuales e identidades de género consideradas «normales» las que potencian la violación y el crimen durante la violencia política. A partir del discurso de un suboficial del Ejército acerca del diálogo «cariñoso» entre prisionera y carcelero, sugiere Denegri que la idea de afecto y sexo consensuado coinciden en el imaginario criollo con lo que desde un registro de derechos ciudadanos universal se denomina con más precisión, esclavitud sexual de la mujer. Sugiere también cómo una idea jerarquizada de la relación afectiva entre los géneros puede naturalizar la violencia sexual al conceptualizar la dominación violenta que ejerce el «macho» frente a la mujer no como violencia sino como amor.

La puesta en escena de este discurso en los testimonios esclarece, por otra parte, cómo la violencia entre hombres es también una violencia de género. Es decir, los actos de violencia durante el periodo aparecen en ciertos testimonios, como el de Waldo que examina Hibbett, sostenidos por la idea de que la prueba de ser «macho» se logra a través de dominar a alguien, de posicionarlo como «no-macho». De hecho, una dimensión importante de esta lógica subjetiva es que uno debe mostrarse «macho» no solamente frente a las mujeres sino frente a otros hombres también. Para ocupar este tipo de identidad masculina, lo esencial es no dejarse dominar por otro. El deseo de ser «el más macho» evidentemente puede ser un desencadenante desenfrenado de actos de violencia contra otros hombres.

El discurso del honor tiene pretensiones moralistas: es decir, es un discurso que establece ideas fijas respecto a lo que «está bien» y lo que «está mal». Lo aprobado es un orden heteronormativo donde los sexos tienen identidades y roles sociales estables y donde se relacionan entre sí dentro de una estructura fija: la dominación del hombre (esposo, padre) sobre la mujer, y la regulación de la relación sexual entre hombres y mujeres mediante la institución del matrimonio heterosexual. Cualquier práctica que se perciba como un desafío a este orden es condenada no solo en el discurso, sino formalizándose en actos de violencia física. Al poseer un honor que puede perder, el «macho» legitima el recurso a la violencia física con el objetivo de defender o recuperar ese honor que sostiene el «orden moral» no solo suyo, sino de todo su grupo social. El «macho» es entonces quien sostiene, gracias a la violencia, este «orden moral». Por eso, el «macho» es el «moral» frente al «degenerado», el «fuerte» frente al «débil», el «valiente» frente al «cobarde». Pero también es, siguiendo esta lógica, el «violento» frente al «violentado».

Si la primera vertiente de la «violencia-macho» es la violencia normalizada contra la mujer por el hecho de ser mujer, y la segunda es la violencia entre machos para establecer predominancia, una tercera vertiente es la concebida como una violencia justa, de castigo y corrección frente a conductas de género consideradas desviadas. En esta vertiente podemos pensar en la violencia contra mujeres denominadas «prostitutas», y en la ejercida contra personas LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y transexuales). En cuanto a las «prostitutas», está claro que no se trata solo de trabajadoras sexuales sino de cualquier mujer cuyas acciones se desvíen del mandato del honor «macho». La apropiación forzada de su cuerpo en el acto sexual no constituye entonces un crimen, ya que ella está fuera de la «comunidad moral» del honor. Esto se manifiesta, por ejemplo, en los testimonios de militares que dan cuenta de violaciones sexuales de «terruclas», como lo señala Denegri, o en los testimonios de senderistas en relación con las «soplonas», como en el testimonio que examina Hibbett. En cuanto al caso de mujeres excluidas de la «comunidad moral», Denegri acuña el término «*gine sacra*» que denomina la particularidad que le otorga su estatus de «cuerpo-violable», es decir, de cuerpo que puede ser violado sin que la perpetración del acto sea considerada como un crimen. Así, si la condición de «asesinables» es compartida por el *homo sacer* y la *gine sacra*, la «violabilidad» es privativa de la *gine sacra* por razones de su sexo. En la determinación de «cuerpos-violables», el racismo también juega un papel importante, como demuestra Boesten en su análisis de testimonios en los que la noción de «la chola» viene a significar, para la mirada del macho, el cuerpo violable (2008, pp. 206-208). Gracias a la condición de «cuerpo-violable» encapsulado en el concepto de *gine sacra*, la violación es concebida como algo «merecido» por la víctima en la medida en que el violador se concibe a sí mismo como guardián de un orden moral fundamentado en la noción de honor.

En cuanto a la violencia contra personas LGBT, se evidencia que tal identidad es asumida desde el punto de vista del macho como algo que significa fundamentalmente un «ser-matable», una «nuda vida», un «homo sacer». Como escribe Rachel McCullough en este volumen, la violencia hacia estos sujetos de parte de diversos actores de la violencia es sintomática de una heteronormatividad compartida que precede y que sigue a la época de la violencia. A través del análisis de las contradicciones y los silencios de ciertos testimonios, esta autora también muestra cómo, dentro de la heteronormatividad estructural, la «otredad» del homosexual no es una dimensión que exista a priori sino que es discursivamente construida como fundamento de la identidad «hetero» del «pueblo». Así, la violencia hacia el sector LGTB es sintomática de la manera en que se estructura la sociedad peruana, y no se trataría de una excepción que aparece solo en la época de violencia.

Queda clara la necesidad de ir más allá de interpretaciones de la violencia como meramente un conflicto entre identidades «políticas» (Sendero Luminoso y el Estado). Al revelarnos los testimonios la manera en que la violación y otras violencias son informadas por discursos de género, nos permiten considerar la violencia política como sintomática de discursos estructurales y estructuradores de las identidades sociales en el país. Desde esta perspectiva, saltan a la vista las conexiones entre la discusión de la violencia política como un «pasado», y la situación «presente» de mujeres y de personas LGTB, conexiones que en realidad socavan la separación facilista de una época de violencia y una de «pos-» violencia²⁶.

4.5. Violencia del progreso

La noción del tiempo como un flujo que discurre automáticamente a lo largo de una línea homogénea que vincula pasado, presente y futuro llevándolas hacia la perfectibilidad, se ha convertido en el sentido común de sociedades reguladas por la lógica del capitalismo. El capitalismo depende de este tiempo, en cuanto es solo dentro de él donde es posible la acumulación. En el mismo texto citado arriba, Benjamin plantea la teoría del tiempo del progreso como un mito que logra persuadirnos de que un orden social históricamente construido es incuestionable. Al mismo tiempo, Benjamin niega que el paso del tiempo produzca necesariamente mejoras para la humanidad. Esto resulta claro si pensamos en que el desarrollo de la tecnología ignora los efectos del capitalismo en cuanto generador de una creciente desigualdad que tiende a excluir a grandes grupos de los beneficios de tales «avances».

²⁶ Entre las mujeres que han tenido relaciones con hombres encuestadas por la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar en el 2012, «El 37,2 por ciento [...] manifestaron que fueron víctimas de violencia física y sexual por parte de su esposo o compañero» (INEI, 2012, p. 328).

Lo que suele llamarse el progreso es principalmente la acumulación de capital. También está claro que tal progreso no es una dimensión intrínseca al paso del tiempo, sino fruto de un trabajo humano que se desarrolla en condiciones de explotación.

Es en cuanto mito que el progreso depende de la violencia para seguir con su avance. Cuando aflora un síntoma de bloqueo al progreso, cuando ese síntoma produce un malestar que lleva a interrogarnos si en efecto estamos en una línea de creciente bienestar para toda la humanidad, cuando el progreso parece detenerse, interrumpirse, problematizarse, se produce una violencia represora que apunta a re-establecerlo. Así, podemos pensar la violencia del Estado durante la época de violencia política en el Perú, como una lucha cuyo objetivo no es en verdad lograr una sociedad más justa o igualitaria sino re-establecer el funcionamiento «normal» del tiempo del progreso. Pero como hemos discutido arriba, estamos de acuerdo con respecto a que la propuesta subversiva no constituía ninguna alternativa frente al orden dado, sino más bien un simulacro de alternativa. Más aún, precisamente en su afán de encarnar la idea del progreso como cambio inexorable, indetenible, inevitable hacia un futuro necesariamente mejor, podemos ver cómo el proyecto subversivo de Sendero Luminoso no constituye una oposición real al orden dado. En la medida en que tanto los agentes del Estado como «los subversivos» concebían la violencia como una concesión necesaria, un sacrificio incluso, para lograr el progreso deseado, podemos establecer un nuevo parentesco de perspectivas entre los adversarios de la guerra.

Esta noción del progreso informa la violencia también en cuanto posiciona a ciertos grupos de personas como «atrasados» y fomenta la discriminación cultural de parte de ambos actores de la violencia. Para tener progreso es necesario «dejar atrás» ciertos modos de vida que no corresponden a la idea de civilización occidental. El *Informe de Uchuraccay* es un ejemplo de cómo la mentalidad del progreso necesita postular la existencia de un grupo «pre-moderno» frente al cual diferenciarse, incluso cuando estos grupos no-occidentales son «modernos», en el sentido de estar insertos en el mercado capitalista y en contacto con tecnologías avanzadas (Vargas Llosa, 1990 [1983])²⁷. Es necesario por ello pensar en la violencia política como una fuerza destructiva que impacta en las culturas no-occidentales que representan «el sacrificio necesario» en nombre del progreso, y no solo discursivamente, sino como legitimación de actos de violencia.

Aunque ninguno de los presentes trabajos aborda directamente la noción del progreso en los testimonios, sugerimos que se trata de una línea de investigación pendiente que serviría como base para el «recordar sucio» que postulamos para la violencia. Además, en cuanto en el presente nos regimos por esta noción del tiempo,

²⁷ Para una discusión crítica del *Informe de Uchuraccay*, ver Ubilluz (2009).

reconocer su rol en la producción de la violencia nos enfrenta con una tarea de autocrítica. Este reconocimiento puede resultarnos aún más perturbador en cuanto la noción del «buen recordar» también es parte del discurso del progreso: el de «superar» el pasado para «seguir adelante»²⁸. Como metaforiza la imagen del ángel de la historia de Benjamin, la concepción de tener que «dejar el pasado atrás» nos fuerza a dejar la catástrofe intacta, como ruina que permanece en medio del presente, en vez de abordar estas ruinas como para a partir de ellas construir un presente diferente. El concepto de progreso nos impone el mandato de abandonar las ruinas que sin embargo siguen constituyendo nuestro paisaje mientras somos empujados, de espaldas, hacia un futuro que no es mejor²⁹.

4.6. Violencia del goce

Una violencia presente en los actores testimoniantes, y que tiende a ser escondida y negada por estos, es la del goce. Es decir, la violencia como una particular forma de gozar. El goce de la violencia tiene el estatus de «suplemento obsceno» y corresponde no solo a la ley del Estado sino a la de los discursos oficiales de cada grupo que la ejerció para lograr ciertos fines «políticos» (Žižek, 1999, p. 38; ver sección 4.2). Hibbett identifica la presencia del goce en el testimonio de un senderista, y Durand, en los testimonios de militares.

En ellos se asoma la presencia de un plus-de-goce, que es el goce que se experimenta en el acto mismo de perpetrar la violencia como añadido al mero «cumplimiento del deber» (Žižek, 2003a [1989], pp. 81-86). Si bien es cierto que, como lo señalamos en la sección 4.2 de esta introducción, se trataría de una transgresión-como-deber del discurso oficial, este se sostiene en un goce que aferra al sujeto al mandato. Pero siendo el goce algo innombrable, los testimonios nos indican su presencia solo indirectamente: no a través del discurso o de los discursos a los que explícitamente se suscribe el sujeto, sino a través de las fallas o contradicciones que interrumpen a estos. Los discursos utilizados en los testimonios no pueden explicar del todo el obrar violento de los sujetos perpetradores, y es en esta falta de explicación del exceso de violencia que se hace sentir el goce en los testimonios.

La violencia del goce tiene una clara relación con las violencias anteriores pero quizá su figuración más explícita sea la violación sexual. La violación no responde al mandato oficial del discurso militar ni senderista, es más, lo transgrede. Sin embargo, justamente ser «representante del Estado» o «senderista» permite que estas personas

²⁸ Esta problemática en el ámbito peruano ha sido analizada en la tesis doctoral aún inédita de Hibbett (2013).

²⁹ Ver Tesis IX en Benjamin (2007, [1940], p. 310).

obtengan su plus-de-goce, o goce-añadido, al transgredir las leyes de su grupo con el acto de la violación. Por otra parte, la violencia del goce es la de un estado de excepción doblemente normalizado, porque por un lado estaría cumpliendo el mandato de la transgresión nocturna a la ley; y por otro, porque el goce de la violencia depende de la reducción de la población a una «nuda vida». Como señala Braunstein, «gozar es usufructuar de algo. Esa «fruición en el uso» es el despojo de alguien que no dispone del mismo derecho de usufructo» (2006 [1990], p. 52). El que goza se retrae de cualquier relación política con el otro porque desde la perspectiva del goce, los demás no son sujetos, sino objetos. Por último, el goce también está en estrecha relación con la violencia de la modernización: hay un goce en la figura del progreso que resume muy bien la frase que se puede observar pintada en la parte posterior de algunos vehículos que circulan por las calles de Lima: «Tu envidia es mi progreso». El progreso en este mensaje es directamente proporcional al fracaso o retraso del otro. Es decir, el goce aquí funciona a expensas de aquellos que «no-progresan».

Este goce violento debería preocuparnos porque no se trata de un pasado diferenciado del presente. Gonzalo Portocarrero y Juan Carlos Ubilluz han elaborado acerca de la posición subjetiva, frecuentemente asumida en el Perú, del «sujeto criollo» (Portocarrero, 2004) o del «pendejo» (Ubilluz, 2006), aquel que goza en el acto mismo de transgredir cínicamente alguna ley moral u oficial. Está presente en la risa cómplice, tan común entre los peruanos, frente al «pendejo», risa que debería inquietarnos. También puede servirnos de advertencia en cuanto intelectuales de la «memoria», para pensar en cómo podemos evitar la repetición del goce en el recordar el pasado, gozando al «saber» que ya lo dejamos atrás. Porque recordar también puede ser una actividad que parte del goce de la fascinación macabra, de posicionarse en una plataforma moral supuestamente superior, o incluso de la admiración de la violencia.

5. OTROS CAMINOS PARA EL TESTIMONIO

Todo lo escrito hasta aquí sobre los tipos de violencia de los que dan cuenta los testimonios estudiados en este libro señala la necesidad de una interrogación colectiva que vaya más allá de la judicialización y de la reparación, sin duda fundamentales, para abarcar las subjetividades y los discursos estructurantes de la sociedad peruana del presente. Es decir, los testimonios nos convocan a que nos demos cuenta de las maneras en que nuestras actitudes y acciones en el presente perpetúan o establecen líneas de continuidad con la violencia, manteniendo por ello el estatus traumático de los años 1980-2000, y cerniéndose su recuerdo como amenaza que seguirá acechando mientras sigamos teniendo esta íntima conexión con él.

Aunque el vínculo entre pensamiento crítico y cambio social efectivo no es simple ni directo, confiamos en que existe, y que se trata de explorarlo a la luz de verdades específicas que saltan del pasado como el relámpago benjaminiano para iluminar coyunturas específicas del ahora.

Al final de su libro sobre la representación del Holocausto, donde propone una ética de la memoria en una concepción del duelo que coincide en alguna medida con nuestra propuesta de la «memoria sucia», LaCapra se pregunta si la sociedad moderna dispone de los rituales públicos adecuados para realizar tal duelo (2008 [1996], p. 227). No podemos sino terminar con la misma pregunta, que re-fraseamos del siguiente modo: ¿cómo pueden estos testimonios salir del archivo? ¿Cómo puede llegar su fuerza interpeladora más allá de los pocos que vieron las Audiencias Públicas cuando fueron televisadas, de los pocos académicos y estudiantes que realizan el viaje al Centro de Información para la Memoria Colectiva de la Defensoría del Pueblo, y de los pocos lectores de este balbuceante libro? ¿Cómo podemos lograr una memoria cultural «sucias»?

Quizá haya motivos de alguna esperanza, si podemos usar aún el término, rechazando la idea lineal del progreso del que parece depender. Una esperanza no en el sentido de un futuro venidero, sino en el sentido de una difícil y permanente apertura, fruto frágil de una lucha y trabajo continuo. Este trabajo está sucediendo en los pocos espacios e iniciativas culturales que a partir de los testimonios o de la forma testimonial misma, realizan actividades que de alguna manera transmiten su fuerza. Este es quizá el caso de la obra de teatro testimonial analizada por Eliana Otta con la que cierra este libro.³⁰ La autora se pregunta por los alcances de este nuevo género teatral, a partir de uno de sus ejemplos tempranos en nuestro contexto, donde los «actores» «actúan» de sí mismos y ofrecen su testimonio al público. Aun cuando reconoce las dificultades y limitaciones de esta puesta en escena específica, realza las potencialidades del género en cuanto vincula lo personal con lo social y conecta el pasado con el presente. Para Otta, la obra trabaja el trauma histórico colectivamente. Podemos ver en aquella un ejemplo parcial de cómo pueden haber iniciativas culturales que crean espacios para la recepción de testimonios fuera del marco de lo jurídico o de la empatía del «buen recordar», donde los recuerdos, por más incómodos que sean, saltan al presente para desestabilizar las líneas de continuidad con el pasado traumático. Esperamos que este libro sirva de invocación e inspiración para la continuación y difusión de este tipo de trabajos.

³⁰ Hay que señalar que el Lugar de la Memoria, Tolerancia e Inclusión Social, pronto a inaugurarse, incluirá asimismo espacios previstos para la difusión de testimonios, tanto nuevos como del archivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agüero, José Carlos (2015). *Los rendidos: sobre el don de perdonar*. Lima: IEP.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Aguirre, Carlos (2009). ¿De quién son estas memorias? El archivo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. *Jahrbuch für Lateinamerikas*, 46, 135-165.
- Ahmed, Sara (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Londres: Routledge.
- Ames, Rolando (2003). Después de la CVR, ¿qué? *Cuestión de estado*, 32.
- Arendt, Hannah (2006) [1963]. *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Debolsillo.
- Badiou, Alain (2003) [1998]. *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. Traducción de Raúl J. Cerdeiras. México D.F.: Herder.
- Belay, Raynald y otros (eds.) (2004). *Memorias en conflicto: aspectos de la violencia política contemporánea*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Benjamin, Walter (2007) [1940]. Sobre el concepto de la historia. En Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), *Obras*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada Editores.
- Bernedo, Karen (2009). *Museo virtual de arte y memoria*. <http://www.museoarteporlasmemorias.pe>
- Beverly, John (1987). Anatomía del testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIII (25), 7-16.
- Boesten, Jelke (2008). Narrativas de sexo, violencia y disponibilidad: Raza, género y jerarquías de la violación en Perú. En Fernando Urrea Giraldo, Mara Viveros Vigoya y Peter Wade (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, pp. 199-220. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Boesten, Jelke (2010). Analizando los regímenes de la violación en la intersección entre la guerra y la paz en el Perú. *Debates en Sociología*, 35, setiembre, 69-93.
- Boesten, Jelke (2014). *Sexual Violence during War and Peace. Gender, Power and Post-Conflict Justice in Perú*. Nueva York: Palgrave Macmillan/United States Institute of Peace.
- Braunstein, Néstor (2006) [1990]. *El goce. Un concepto lacaniano*. Séptima edición. Buenos Aires, México D. F., Madrid: Siglo XXI.
- Brown, Wendy (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Calveiro, Pilar (2002). *Desapariciones: memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México D. F.: Taurus.
- Calveiro, Pilar (2006). *Testimonio y memoria en el relato histórico*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Coral, Isabel (1997). Women in War. Impact and Responses. En Steve Stern (ed.), *Shining and Other Paths. War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press.
- CVR (2003). *Informe final*. www.cverdad.org.pe
- CVR (s.a.). *Testimonios de Chungui. Archivos en Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos*. Lima: CVR.
- Degregori, Carlos Iván (1985). *Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros*. Lima: IEP, Documentos de Trabajo, 4.
- Degregori, Carlos Iván (1986). *Ayacucho: Raíces de una crisis*. Ayacucho: IER José María Arguedas.
- Degregori, Carlos Iván (1989). *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El Zorro de Abajo Ediciones.
- Degregori, Carlos Iván (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979: Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván (ed.) (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP-UNSCH.
- Degregori, Carlos Iván (2000). Discurso y violencia política en Sendero Luminoso. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 29(3), 494-513. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12629310>.
- Degregori, Carlos Iván (2002). La palabra y la escucha. Reflexiones sobre la CVR. *Socialismo y participación*, 94.
- Degregori, Carlos Iván (ed.) (2003). *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván (2004a). Desigualdades persistentes y construcción de un país pluricultural. Reflexiones a partir del trabajo de la CVR. *Cuestión de estado*, 33/34.
- Degregori, Carlos Iván (2004b). Heridas abiertas, derechos esquivos: Reflexiones sobre la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. En Raynald Belay y otros (eds.), *Memorias en conflicto: Aspectos de la violencia política contemporánea*. Lima: PUCP/IEP/IFEA.
- Del Pino, Ponciano & Caroline Yezer (2013). *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: IEP.
- Denegri, Francesca (2000). *Soy señora. Testimonio de Irene Jara*. Lima: IEP y Flora Tristán.

- Drinot, Paulo (2009). For Whom the Eye Cries: Memory, Monumentality, and the Ontologies of Violence in Peru. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 18, 15–32.
- INEI (2012). *Encuesta Demográfica y de Salud Familiar 2012*. <http://proyectos.inei.gob.pe/endes/2012/>
- Favre, Henri (1984). Perú: Sendero Luminoso y horizontes oscuros. *Quehacer*, 31, setiembre-octubre.
- Flores-Galindo, Alberto (1987). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Freud, Sigmund (1999) [1929]. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Gamboa, Giorgina (2002). Testimonio. En CVR, Audiencias públicas de casos en Huamanga. Primera Sesión, 8 de abril de 2002. Huamanga. http://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/trans_huamanga02e.php
- Gatti, Gabriel (2008). *El detenido-desaparecido: narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*. Montevideo: Trilce.
- Gatti, Gabriel (2011). *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido en los mundos de la desaparición forzada*. Buenos Aires: Eduntresf y Prometeo.
- Gatti, Gabriel (2014). *Surviving forced disappearance in Argentina and Uruguay: identity and meaning*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Gavilán Sánchez, Lurgio (2012). *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: IEP.
- Gelman, Juan (2008). «Dicen que no hay que remover el pasado... están perfectamente equivocados». Discurso pronunciado en la Universidad Alcalá de Henares. Madrid, abril. <http://www.lr21.com.uy/cultura/308727-dicen-que-no-hay-que-remover-el-pasado-estan-perfectamente-equivocados>
- González, Olga (2010). *Unveiling Secret of War in the Peruvian Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hurtado Meza, Lourdes (2006). «Ejército cholificado. Reflexiones de la apertura del ejército peruano hacia los sectores populares», *Iconos*, 26, 59-72.
- Hibbett, Alexandra (2013). «Remembering Political Violence: A Critique of Memory in Three Contemporary Peruvian Novels». Tesis doctoral. Universidad de Londres.
- Ilizarbe, Carmen (2015) [en curso]. «Reconciliación, memoria colectiva y esfera pública en el Perú de la posguerra». Manuscrito en base a participación en el Seminario Internacional Políticas en Justicia Transicional: Diez años de verdad y memoria en el Perú (Lima, 2013).
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

- Kirk, Robin (1993). *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso*. Lima: IEP
- LaCapra, Dominick (2008) [1996]. *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. México D. F.: Siglo XXI.
- Lerner, Salomón (2005). Prefacio. En CVR, *Informe final*, tomo I, pp. 13-17. Lima: CVR.
- Levi, Primo (2000) [1986]. La zona gris. En *Los hundidos y los salvados*, pp. 16-29. Traducción de Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Muchnik Editores.
- Macher, Sofía (2014). *¿Hemos avanzado? A 10 años de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: IEP.
- Manrique, Nelson (2002). *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- McClintock, Cynthia (1983). Democracies and Guerrillas: The Peruvian Experience. En *International Policy Report*. Washington D.C.: Center for International Politics.
- Menchú, Rigoberta & Elizabeth Burgos-Debray (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas.
- Méndez, Cecilia (1999). «La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú». Primer Encuentro de Historiadores Peruano-Ecuatorianos. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, noviembre.
- Montoya, Rodrigo (2004). «Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Un doloroso espejo del Perú». Conferencia. Instituto de Altos Estudios sobre América Latina, l'Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle. Enero. <http://cholonautas.edu.pe/memoria/lasamontoya.pdf>
- Morote, Osmar (s. a.). *Testimonio*. Archivos en Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos. Lima: Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos.
- Museo Itinerante de Arte por la Memoria (s.a.). <http://arteporlamemoria.wordpress.com/%C2%BFque-somos/>
- Osborne, Peter (2010). ««The Truth Will be Known When the Last Witness is Dead»: History Not Memory». Ponencia. CILAVS Seminar, Birkbeck, Universidad de Londres, 17 de mayo. <http://backdoorbroadcasting.net/2010/05/peter-osborne-the-truth-will-be-known-when-the-last-witness-is-dead-history-not-memory/>
- Palmer, David Scott (1983). Rebellion in Rural Peru. The Origins and Evolution of Sendero Luminoso. *Comparative Politics*, 18.
- Piqueras, Manuel (2007). *Etnicidad, Ejército y Policía en el Perú. Una aproximación*. <http://blog.pucp.edu.pe/media/avatar/417.pdf>

- Portocarrero, Gonzalo (1998). *Razones de sangre. Aproximaciones a la violencia política*. Lima: PUCP.
- Portocarrero, Gonzalo (2004). *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Portocarrero, Gonzalo (2012). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Portocarrero y otros (eds.) (2003). *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Radstone, Susannah (2008). Memory Studies: For and Against. *Memory Studies*, 1, 31-39.
- Rancière, Jacques (2007). *El viraje ético de la estética y la política*. Traducción de María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: Palinodia.
- Reati, Fernando O. (1992). *Nombrar lo innombrable: violencia política y novela argentina, 1975-1985*. Buenos Aires: Legasa.
- Rénique, José Luis (1991). La batalla por Puno. Violencia y democracia en la sierra sur. *Debate agrario*, 1, octubre-diciembre.
- Rénique, José Luis (2003). *La voluntad encarcelada*. Lima: IEP.
- Richard, Nelly (2000). The Reconfigurations of Post-Dictatorship in Critical Thought. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 9, 273-282.
- Richard, Nelly (2007). *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Richard, Nelly (2010). *Crítica de la memoria (1990-2010)*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Rubio, Sebastián & Claudia Tangoa (dirs.) (2013). *Proyecto 1980/2000. El tiempo que heredé*. Obra teatral testimonial. Varias escenificaciones en Lima.
- Rulfo, Juan (1969) [1953]. *El llano en llamas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sarlo, Beatriz (2005). *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Saona, Margarita (2014). *Memory Matters in Transitional Peru*. Nueva York: Palgrave-Macmillan.
- Scott, Rogelio (2015). «Entre las políticas públicas y el movimiento social: Los sujetos de posguerra a través de las reparaciones». Manuscrito en base a participación en el Seminario Internacional Políticas en Justicia Transicional: Diez años de verdad y memoria en el Perú (Lima, 2013).
- Silva Santisteban, Rocío (2008). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

- Stern, Steve (1999). *Los senderos insólitos del Perú, 1980-1995*. Lima: IEP-UNSCHE.
- Stern, Steve (2000). Las memorias emblemáticas: definición conceptual e histórica. En *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, pp. 14-34. Santiago de Chile: Lom.
- Stern, Steve (2004). *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*. Durham: Duke University Press.
- Stern, Steve (2006). *Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles in Pinochet's Chile, 1973-1988*. Durham: Duke University Press.
- Stern, Steve (2010). *Reckoning with Pinochet: The Memory Question in Democratic Chile, 1989-2006*. Durham: Duke University Press.
- Sulmont, David (2002). «Recojo de testimonios: una misión importante y delicada de la CVR». <http://www.cverdad.org.pe/informacion/boletines/pdfs/boletinenbusca3.pdf>
- Tapia, Carlos (1995). *Autodefensa armada del campesinado*. Lima: CEDEP.
- Tapia, Carlos (1997). *Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Dos estrategias y un final*. Lima: IEP.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Ubilluz, Juan Carlos (2006). *Nuevos súbditos. Cinismo y pervisión en la sociedad contemporánea*. Lima: IEP.
- Ubilluz, Juan Carlos (2009). El fantasma de la nación cercada. En Víctor Vich, Alexandra Hibbett y Juan Carlos Ubilluz (coautores). *Contra el sueño de los justos. La literatura peruana ante la violencia política*, pp. 19-85. Lima: IEP.
- Uffe, María Eugenia (2013). *¿Y después de la violencia qué queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. Buenos Aires: CLACSO, Colección Becas de Investigación. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20130628122643/Ydespuesdelaviolencia.pdf>
- Uffe, María Eugenia & Ximena Málaga (2015). «Los nuevos suplicantes del Estado peruano: las víctimas y el Programa Integral de Reparaciones (PIR)». Manuscrito en base a participación en el Seminario Internacional Políticas en Justicia Transicional: Diez años de verdad y memoria en el Perú (Lima, 2013).
- Vargas Llosa, Mario (1990) [1983]. Informe sobre Uchuraccay. En *Contra viento y marea*. Tomo 3, pp. 79-138. Lima: PEISA.
- Vich, Víctor (2002). *El caníbal es el otro: violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: IEP.
- Vich, Víctor (2015). *Poéticas del duelo: ensayos sobre memoria, arte y violencia*. Lima: IEP.

- Yezer, Caroline (2008). Who Wants to Know? Rumours, Suspicions and Opposition to Truth-telling in Ayacucho. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3(3), 271-289.
- Žižek, Slavoj (1997). The Unconscious Law: Towards and Ethics beyond the Good. Apéndice III. En *The Plague of Fantasies*, pp. 213-241. Londres y Nueva York: Verso.
- Žižek, Slavoj (1999) [1997]. *El acoso de las fantasías*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2003a) [1989]. *El sublime objeto de la ideología*. Traducción de Isabel Vericat. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2003b). *La metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la casualidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj (2006). Troubles with the real: Lacan as a Viewer of *Alien*. En *How to Read Lacan*, pp. 60-78. Nueva York: Granta.

I. VIOLENCIA SEXUAL Y DE GÉNERO

CARIÑO EN TIEMPOS DE PAZ Y GUERRA: LENGUAJE AMOROSO Y VIOLENCIA SEXUAL EN EL PERÚ

Francesca Denegri

1. VIOLACIÓN COMO CARIÑO

En su testimonio a la CVR, un suboficial de tercera del ejército peruano recuerda la propuesta que le hiciera a una prisionera encerrada en el calabozo de la base contra-subversiva de Aucayacu: «Mañana temprano la vamos a soltar», le habría prometido, «pero tiene que ser cariñosa con nosotros» (el Brujo, 2002, p. 19)¹. Este pacto de liberación a cambio del «cariño» que debe prodigar la prisionera a sus carceleros, condensa una peculiar cadena de intercambios discursivos entre los hombres y las mujeres que estaban en ese momento en la base militar, de los que dará cuenta el testimoniante recordando su experiencia de celador esa noche de diciembre de 1991, y que yo propongo examinar en este texto².

¹ Testimonio 100169, Centro de Información para los Derechos Humanos y la Memoria Colectiva, Defensoría del Pueblo, Lima. El texto que manejo es la transcripción abreviada y editada de una entrevista en profundidad realizada en marzo de 2002 por dos miembros del equipo de investigación de la CVR. Debo aclarar que no me ha sido posible leer el testimonio original de 88 páginas, razón por la cual en este trabajo citaré de la versión editada. No es posible consignar los nombres propios referidos en el testimonio por estar catalogado como «reservado». En el texto que sigue exploro los significados de la serie de intercambios discursivos que el suboficial recuerda en su testimonio, antes que las escenas mismas de violencia sexual. Para un análisis del episodio específico de violación a «La Gringa» desde una perspectiva de violación sexual como modalidad de «basurización», consultar *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo* de Rocío Silva Santisteban (2008, p. 117).

² La historia que cuenta el Brujo en su largo testimonio, como lo ha señalado Silva Santisteban, es una de violencia extrema e incluye extorsión, violación, tortura, asesinato y desaparición de cuerpos (Silva Santisteban, 2008). Se inicia en 1984 en el cuartel Los Cabitos, en Ayacucho, cuando ejecuta con puñal a un presunto senderista delante de la tropa como entrenamiento para su trabajo posterior en el Alto Huallaga y Ucayali. En esta zona se llegará a involucrar, en complicidad con los altos mandos del ejército y recibiendo altas sumas de dinero, en el negocio del narcotráfico. Luego continuará con una estancia en las oficinas del Servicio de Inteligencia Nacional (SIN) al servicio de Montesinos, desde donde emprende nuevamente el regreso al frente nororiental en 1992. Termina su historia cuando es destacado a la Cordillera del Cóndor en el conflicto con Ecuador en 1995.

«La Gringa», profesora cajamarquina de 25 años, había sido detenida como sospechosa de terrorismo solo unas pocas horas antes del diálogo referido, tras haber participado en una acción armada en esa misma base donde ahora es prisionera. El suboficial, piurano de origen y apodado el Brujo por haberse desempeñado como enfermero del Ejército, está acompañado de otros tres suboficiales y del capitán jefe de la base, además de la tropa. La detenida, alto mando militar del Partido Comunista-Sendero Luminoso, ha sido desnudada a la fuerza y amarrada en el calabozo. O así lo recuerda el suboficial y enfermero militar en el testimonio que ofrece a los dos entrevistadores de la CVR once años después de ocurridos los hechos, el 3 de marzo de 2002.

En el lenguaje popular peruano, cuando un hombre solicita o exige a una mujer, según sea el caso, que lo trate «con cariño», como lo hace el suboficial a su prisionera, los significados de este cariño son múltiples pero están todos emparentados por el denominador común del deber que tendría la mujer de satisfacer, por razones de género, las «necesidades» del cuerpo masculino. En situaciones de domesticidad cotidiana, por ejemplo, si un hombre le pide a su esposa que lo trate «con cariño», podría estar aludiendo a la demostración de afecto que espera de ella, o a los afanes que ella debería darse para complacerlo con la cena, o con el acto sexual si así él lo requiriera. También se puede referir al cumplimiento de otros deberes cotidianos de atención al varón, al cuidado de su ropa, o de su habitación, por ejemplo. En todos estos casos, de lo que se trata es de dejar establecida la responsabilidad que tiene la mujer en la provisión de estándares domésticos y sexuales mínimos para el buen vivir del varón. En contextos que exceden el del espacio privado hasta aquí considerado, y que se extienden hacia el espacio institucional, «tratar con cariño» apunta más bien a la disponibilidad que debe demostrar la mujer de satisfacer el deseo sexual del jefe, el profesor, el comandante, o de la autoridad masculina competente, cuando él así lo requiera.

El significante «cariño», cuya primera definición en el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) es la «inclinación de amor, buen afecto o deseo de entrega que se siente hacia alguien o algo», en este idioma de los peruanos define un campo que no coincide con aquel porque la expectativa y la obligación femenina de satisfacer al hombre en su diario vivir se imponen a la inclinación, el deseo y la proclividad que ella pueda sentir de realizar libremente y por voluntad propia tales acciones. El significante «cariño», desnaturalizado así de su dimensión elemental de deseo libre, y resemantizado en el habla popular peruana desde su connotación de obligación, legitima un sistema vertical y coactivo de relaciones sexuales entre hombres y mujeres en el espacio privado y público criollo dentro del cual el cuerpo de la mujer es naturalizado como propiedad del varón, propiedad a la que él podrá acceder cuando y como mejor le convenga. La violación sexual se configura así en un modo más de acceso al cuerpo de la mujer, como parte de ese trato «cariñoso», que permite,

como veremos, que esta se practique impunemente. En su informe sobre *El estado de la situación de la violación sexual en el Perú de 2000 a 2009*, Jaris Mujica señala que el Perú ocupa desde hace diez años el primer puesto en el ranking sudamericano de violencia sexual, dato que no sorprende, considerando que solo 1 de 30 perpetradores detenidos es sentenciado y que en el 80% de los casos, el violador es una persona afectivamente, o que ha sido afectivamente, cercana a la agraviada (novio, marido, conviviente o exnovio que exige su dosis de «cariño» (Mujica, 2011).

En este peculiar proceso de resignificación del término «cariño» quedan establecidos en el imaginario social y en su configuración lingüística particular, los deberes femeninos de atender *con* su cuerpo y los derechos masculinos de ser atendido *en* su cuerpo. Dicha configuración depende para su estabilización, como se plantea desde el análisis crítico del discurso de Fairclough, de un simbólico de dominación masculina que permanentemente justifica y naturaliza la expectativa de una serie de servicios que la mujer debe dispensar con su cuerpo al varón, ya sea en la cocina, en la cama, en la oficina, en la base militar o en la cárcel³. La resistencia de una mujer a servir de este modo al varón puede ser causa de una serie de represalias que van desde la recriminación por parecer «fría», «dura», «cruel», «indiferente», «poco femenina», «mala mujer», y demás derivados, pasando por la burla y el insulto, y pudiendo llegar incluso hasta el castigo físico, la expulsión del grupo familiar, la violencia sexual, y en última instancia, la muerte⁴.

³ Para una teorización del discurso como modo de acción que incide en la formación y transformación de las estructuras y relaciones sociales, ver Fairclough (1992). Sostiene Fairclough que el discurso es una práctica social que no solo reproduce, sino que antes bien construye y estabiliza relaciones de poder en el orden social. En el tema de las relaciones de género que nos preocupa, el discurso promovería ciertas pautas de interacción desigual y jerarquizada entre hombres y mujeres, que de no encontrarse con formas alternativas de discurso y resistencia colectiva y sostenida, se asentarían como formas hegemónicas de relación entre los géneros. Este trabajo se inspira en concepción y metodología, en la propuesta de análisis de discurso elaborada por Fairclough.

⁴ Reforzando los resultados del estudio de Mujica, según las estadísticas del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables sobre el feminicidio en el Perú, en más del 80% de los casos el perpetrador del crimen o de la tentativa del crimen es el «esposo», «conviviente», «pareja sexual», «enamorado», «novio», «exesposo», «exconviviente» o «progenitor de su hijo». El feminicida sería entonces el hombre que ha tenido una relación sexual con la víctima y que presumiblemente ya no la tiene. Este retiro del «cariño» femenino que el varón considera como una ofensa a su sentido de propiedad natural, parece ser según la cifra citada, razón suficiente para que este se sienta autorizado a quitarle la vida a quien así lo ofende. Según el informe 2014 del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe de la CEPAL, el Perú ocupa el segundo lugar de países de la región con mayor número de feminicidios. Ambas estadísticas refuerzan los resultados del estudio de Mujica citado en este texto. Para un cuadro detallado de estas estadísticas, ver la página web de Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables http://www.mimp.gob.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=1407&Itemid=431 y para el Observatorio, ver http://www.rpp.com.pe/2014-11-08-cepal-peru-ocupa-el-segundo-lugar-en-feminicidios-en-latinoamerica-noticia_740542.html.

No deja de ser sintomático que el significante cariño sea uno de los que más abunda en el repertorio de temas amorosos del vals criollo peruano, y en los títulos de los temas más populares como «Cariño malo», «Cariño bueno», «Cariño», «Angustia de un cariño», «Cariño bonito» y «Mi cariñito», entre otros. El lenguaje amoroso en esta lírica de tradición popular desemboca en la execración de la amada («su amor fue como el mármol duro y frío»), en una amenaza de persecución («por lejos que andes, cariñito, ahí ahí te encontraré»), para finalmente cerrar con la nota sentimental indispensable del perdón que otorga el varón ofendido a la dama que no se muestra dispuesta a dispensarle su cariño. El paso de adoración a la dama —en los casos en que ella prodiga su «cariño», al de su execración cuando ella deja de hacerlo, es un giro común tanto en la tradición popular como en la culta. La mujer que de ser deseada se convierte en el imaginario lírico masculino en mujer perseguida y detestada es una figura frecuentada tanto en el romanticismo peruano del siglo XIX, especialmente en la obra del Carlos Augusto Salaverry, el poeta romántico más emblemático y celebrado en su época, incluso por Vallejo, como en la tradición lírica popular contemporánea⁵.

Que el mismo significante «cariño» sirva para nombrar situaciones antitéticas y de consecuencias tanto destructivas para el sujeto femenino cuando es impuesto, como constructivas y subjetivantes cuando es concedido voluntariamente, habla de un amplio y conflictivo espectro de experiencias específicamente femeninas que sin embargo no han logrado inscribirse formalmente en toda su densidad en el sistema de habla criollo. Dicho de otro modo, son experiencias que al no poseer cada una de ellas un lugar simbólico propio y diferenciado en el imaginario criollo, son subsumidos por un único significante que, eliminando el amplio abanico de escenarios, emociones y memorias implicadas, las uniformiza tanto en su idealización como en su satanización, o caso contrario, las ignora y las escamotea. Lo que Kristeva llama el exilio constitutivo del sujeto femenino del lenguaje, se demuestra cotidianamente

⁵ En este contexto, el «Vals del Angelus», de Blanca Varela (*Valses y otras falsas confesiones*) es novedoso precisamente porque ofrece por primera vez una lúcida resistencia a la narrativa hegemónica del cariño criollo, además de una voz que al ubicarse al otro lado de esta lógica masculina del cariño, resulta ferozmente irónica. Ver de Susana Reisz, *Voces sexuadas* y de Rocío Silva Santisteban «Una vuelta de tuerca al vals. Resignificación moderna de una expresión criolla popular». Acerca del tema en Salaverry y Vallejo ver la introducción de Efraín Kristal a *Los Heraldos Negros* (2009). Para una teorización lacaniana del fenómeno ver Žižek, «El amor cortés o la mujer como cosa», en *El acoso de las fantasías*, en el que sugiere que la poesía amorosa de los trovadores medievales es resultado de la proyección fantasiosa del poeta en su dama. Por ello, cuando la dama contradice el compendio de virtudes que ella representa en los versos del poeta, caería del pedestal en el que había sido fantasiosamente colocada para convertirse en una nueva fantasía representada por la villana. La mujer como «Das Ding» (la cosa) es el exceso, la diferencia, no simbolizable para el poeta. La obra de Varela funciona por todo ello como el relámpago que atraviesa pasado y presente, desestabilizando el presente a favor de «las oprimidas».

en la incapacidad ya señalada de aparatos del Estado peruano para reconocer y tipificar los diversos casos de violencia sexual perpetrados contra las mujeres en el espacio público y privado, y en la falta de estrategias eficaces para investigar dichos crímenes, abrir procesos judiciales contra los responsables, y sentenciarlos debidamente⁶. El resultado de esta incapacidad de reconocer el crimen de género es que ni uno solo de los culpables de las miles de violaciones sexuales durante el conflicto armado ha sido sentenciado hasta la fecha, trece años después de la entrega del *Informe final*⁷.

Esta inexistencia de significantes que den cuenta del lugar de enunciación femenina respecto a la violencia sexual nos llama a ubicarnos frente a una falla estructural interna de nuestro lenguaje cuyo resultado es el colapsamiento de dos cadenas de significados, ajenas la una de la otra —la de la unión sexual libre y de mutuo acuerdo y la de la unión sexual forzada— en una sola y única llamada «cariño». Por eso el fácil deslizamiento de significantes como «de violador» «a marido», o de mujer sometida al acto de la violación, a mujer que en ese mismo acto pasa a «hacerse mujer», del violador, o de mujer a quien le «gusta porque quiere», a mujer a quien le «gusta por miedo». Por eso también la extraña exigencia de «cariño» a la detenida a punto de ser violada en el testimonio examinado en este artículo, y la declaración de que la violación es «normal» según uno de los testimonios referidos por Mujica⁸. No estamos hablando de un mero eufemismo o alusión velada a la que se recurre para no ofender la sensibilidad del otro, o para evadir una realidad que por su crudeza se habría convertido en tabú. Se trata más bien de significantes que no existen en el repertorio lingüístico de uso popular peruano. Esta inexistencia de significantes que den cuenta del lugar de enunciación femenina con respecto al sexo y a la violencia sexual como experiencia radicalmente diferenciada de la masculina, implica que en el imaginario local, la libertad sexual de las mujeres y su derecho a decir que «no», es una aporía.

⁶ Dicho proceso se inscribe dentro de lo que Julia Kristeva, siguiendo a Hegel, diagnostica como el «exilio» de las mujeres del lenguaje. Sostiene Kristeva que al no contar la experiencia femenina con una representación satisfactoria y propia en el lenguaje, este es percibido por el sujeto femenino como una máquina productora de clichés y generalizaciones que no incluyen sus propias experiencias. Si bien es cierto que estos clichés tienen el poder de constituir consensos sociales, se trata de «consensos» de los que las mujeres se sienten excluidas (Kristeva, 1977).

⁷ Actualmente hay cuatro procesos judiciales en curso. En el caso de los juicios de Cabitos, la violación es tipificada como actos de tortura, y en el de Chumbivilcas, como delito autónomo. Ambas están en la fase de juicio oral. Hasta la fecha de redacción de este artículo, todavía no se había iniciado los juicios orales para el caso de Magdalena Monteza, y para el caso Manta. En investigación fiscal están los casos de Abancay, Cangallo e Ilusita. Datos referidos por Sofía Macher (Presidenta del Consejo de Reparaciones) y Gloria Cano, Directora de Aprovech (Asociación Pro Derechos Humanos) en comunicación personal.

⁸ Las primeras tres citas son de los testimonios trabajados por Jelke Boesten en su contribución a este libro: «De violador a marido: la domesticación de los crímenes de guerra en el Perú».

En este artículo examino el uso intercambiable de modos de habla que aluden a una estructura de relación amorosa de pareja consensuada, superpuesta al contexto de extrema violencia de género producido en una base militar del Alto Huallaga en plena guerra interna, tal como aparece en la memoria del Brujo. El «cariño», el «cuidado» el «enamoramiento» y «el hacer vida de casados» que en el arte y la cultura occidental se evocan como sinónimos de una relación erótico-amorosa basada en la mutua atracción, devoción, compasión y «sed de otredad» (Paz, 1993) son esgrimidas repetidamente en el testimonio que ofrece el Brujo desde su ejercicio de la memoria, para describir situaciones de abuso sexual sistematizado en las que efectivos del Estado humillan, deshumanizan y amenazan a sus detenidas si no se someten a la violación, sea esta en la modalidad grupal («pichanear»), o selectiva («quedársela»). No obstante, es necesario señalar, para comprender la complejidad laberíntica del tema, que esta peculiar «configuración deslizada» de afecto conyugal/violencia sexual desde la cual habla el Brujo no lo exime de dolor; antes bien, como pasaré a examinar más adelante, lo instala en una *zona gris*⁹ donde la ambigüedad y la contradicción produce silencios, elipsis, repeticiones y negaciones reiteradas en su hablar, que son en sí mismos síntomas de una violencia producida por los discursos que lo constituyen como sujeto, y de un profundo malestar que sin embargo no es reconocido por estos discursos¹⁰.

El testimonio como género performativo se muestra especialmente abierto a las incoherencias constitutivas del sujeto que, al dar cuenta de sí mismo frente al otro, lo hace enfrentándose a la opacidad de su propia historia formativa (*zona gris*) y de su relación con el interlocutor o escucha que lo interpela (Butler, 2005). El testimonio del Brujo nos invita a reconocer, en esa misma incoherencia de nombrar a la violencia

⁹ Para una discusión de la *zona gris* (Primo Levi), ver el texto introductorio (Denegri & Hibbett) a este libro, donde se le define como un concepto «de desconcertante ambigüedad que resulta central para dar cuenta de la experiencia en el campo de concentración. En la *zona gris* los binarios morales habituales (lo bueno/lo malo, los justos/los pecadores, los amigos/los enemigos) no funcionan claramente, y por lo tanto es imposible condenar al villano y celebrar al héroe, imposible atribuir responsabilidades claramente delineadas a uno u a otro, a un afuera o a un adentro». La *zona gris* se ancla en la ausencia misma del núcleo binario en el que descansa la lógica cartesiana para encontrar sentido a las experiencias de la vida. Así, resulta temible porque «sin este núcleo solo queda afirmar la imposibilidad de la verdad trascendente, total, esencial y objetiva del historicismo clásico».

¹⁰ Como lo señalamos también en la introducción, estas dificultades del recordar en el testimonio corresponden al «recordar sucio» propios del testimoniante. Es decir, se trata de un recordar que al no lograr transmitir con claridad lo recordado se convierte en un vehículo valioso de significados interpeladores, en la medida en que estos señalan la presencia de algo que «escapa a los discursos disponibles al sujeto testimoniante, pero que a pesar de eso insiste en manifestarse, mostrando las limitaciones de los discursos establecidos frente a la violencia social». Ver «El recordar sucio. Estudio introductorio» (pp. 8, 9).

de género con conceptos amorosos, un orden social en el que nosotros los lectores o escuchas estamos también ineludiblemente implicados al ser capaces de compartir y entender el significado de los términos que utiliza para dar cuenta de sí. No siendo esta acepción violenta del significante «cariño» y sus derivados, una novedad creada por el Brujo ni por su interlocutor, habría que acordar que se trata de un campo semántico cuyo espesor histórico y cuyo carácter social establece códigos y normas consensuados y anteriores al acto relatado. Asimismo, que el carácter social y compartido de la enunciación posibilita la inteligibilidad de esta «historia particular» para el público al que se dirige, con el objetivo de justificarse y evitar la condena. (Butler, 2005, p. 35).

Podríamos especular, como contraparte al escenario situado en Aucayacu descrito en el primer párrafo de este texto, lo que quizá esperaría una mujer del varón si es que fuera ella quien solicitara que se le tratase «con cariño». Debo aclarar que en esta invitación a la lectora y al lector para que imaginen el revés de este escenario, no estoy pensando en una suboficial oficial uniformada pidiéndole cariño a un detenido desnudo y amarrado en el calabozo. Tal inversión performativa de los sujetos en el escenario sería difícil de imaginar¹¹. De hecho, no aparece en ninguno de los testimonios que he leído o que otros investigadores han reportado haber leído. Por ello mi invitación ahora es a imaginar un lugar de enunciación más modesto, solo invertido en el género de quien enuncia, es decir, imaginar a una mujer que le solicita cariño

¹¹ Si es cierto que tal escenario no ha sido imaginado en nuestra narrativa, en la que incluyo el cine, este tampoco abunda en la novela o en el cine extranjero. La película *Pasqualino Siete Bellezas* (Italia, 1976) de la cineasta italiana Lina Wertmuller destaca precisamente por haberlo hecho. En la cinta, Pasquale, un napolitano con vocación de cobarde y mafioso, se somete a las órdenes caprichosas y degradantes que le impone su enorme carcelera en un campo de concentración nazi para satisfacerla sexualmente. Lo que nos resulta relevante aquí no es tanto que Pasquale esté dispuesto a intercambiar su dignidad por su sobrevivencia, porque esta resulta siendo una opción común en situaciones límites entre la vida y la muerte de la zona gris. Lo peculiar en la escena es más bien la mirada cáustica y caricaturesca con la que el narrador representa este sometimiento del cuerpo masculino al deseo sexual femenino, y que subraya el carácter rastrero, abyecto y desleal a su masculinidad, de tal manera que arranca risas nerviosas o exclamaciones de aspaviento en el horrorizado público. La escena representa descarnadamente y sin asomo del sentimentalismo romántico tan común en la narrativa peruana sobre el tema, la deshumanización producida por el biopoder dentro de un régimen totalitario, como ese en este caso el régimen nazista. El hecho de que Pasqualino esté caracterizado por su fácil corruptibilidad, refuerza el sentido abyecto de su sometimiento sexual a una mujer. En otras palabras, sería aún más difícil imaginar esta misma escena si hubiera sido protagonizada por su contracara, el digno y sabio anarquista personificado por Fernando Rey. En cambio imaginarnos a una prisionera sometida al deseo sexual de su carcelero varón nos resulta un ejercicio tan familiar que no sería necesario caracterizar al personaje femenino como una cobarde o una indeseable, sino simplemente como una víctima «natural» de la diferencia sexual. Así, un personaje femenino digno y valiente, una heroína en suma, podría protagonizar la misma escena con igual verosimilitud que la villana, porque en ambos casos la violencia se percibiría como producida de forma automática por razones de sexo, es decir por ser mujer la sometida y hombre el perpetrador.

a un hombre y no al revés, pero tampoco en una base militar en época de guerra, sino en la casa y en épocas de paz. Sugiero que ese cariño solicitado podría referirse en este caso al afecto que ella esperaría que él le prodigara, a su expectativa de cuidado y protección, quizá a los regalos y al dinero que le gustaría que él gaste en ella, a la relación de complicidad deseada, a la intimidad del acto sexual, y a un largo etcétera. Pero lo que resultaría más difícil de incluir en este inventario de hipotéticas formas de cariño solicitado desde un posicionamiento específico de mujer sería el forzamiento de un coito violento. La ausencia de simetría que el significativo cariño revela en uno y otro lugar de enunciación no tendría por qué ser interrogado si no fuera porque es el síntoma de la violencia sexual que el discurso machista produce y naturaliza en tiempos de paz y que se intensifica llegando a perversiones de extrema crueldad en tiempos de guerra, como lo han sugerido por su lado Henríquez y Mantilla (2003), y Boesten (2010) en estudios anteriores. A este tema volveré más adelante, pero antes regresaré al diálogo citado al inicio de estas reflexiones, que es el que en primera instancia las provocó.

Cuenta el Brujo que la respuesta de la prisionera ante su propuesta de dejarla libre si ella los «trata con cariño» fue directa y sin conato de defensa. Que no intentó resistir ni cuestionar la violación que sus captores anunciaban infligirle, y que en cambio solo le interesó saber cuántos eran los hombres que la violarían. Relata también que ante la respuesta del suboficial, «somos cuatro» (el Brujo, 2002, p. 19), ella aceptó en lenguaje prosaico y conciso, pero siempre y cuando se respetara una sola condición: «que no [fuese] con la tropa» (el Brujo, 2002, p. 19). El pacto se cierra en su recuerdo sin más negociación cuando él acepta sus condiciones y le reasegura que «con la tropa no», y que solo iban «a pasar cuatro suboficiales » (el Brujo, 2002, p. 19). Resulta evidente, si hemos de creer en las palabras del Brujo, que la Gringa comprende, sin mucho tira y afloje, que el tipo de cariño que le exige su captor es su disposición al sexo, en este caso, al sexo grupal. Tal acto, por el tono prosaico del intercambio no parece estar asociado en el imaginario del hablante a una forma real de agresión contra la detenida, porque se trata, por razones de género, un cuerpo *violable*, es decir, sin derecho, voluntad o capacidad de resistirse a la violación excepto si se trata de prodigar su «cariño» al personal más indio, más pobre y de rango más bajo en el ejército, la tropa (Boesten, 2009)¹².

¹² Sobre este complejo sistema de estratificación racial de la sexualidad tal como aparece en tiempos de guerra en el Perú, Boesten sostiene persuasivamente que este procedería de un marco normativo ya existente en la sociedad criolla, según el cual cada estrato y substrato racial tendría mayor o menor valor sexual según el fenotipo y el color de la piel, que parte de la piel blanca y va devaluándose según el color muestre más matices oscuros (2008).

Como sabemos hoy gracias a los testimonios recogidos por la CVR, se trata en realidad de una forma de «cariño» que efectivos militares y policías exigieron de forma sistemática y generalizada a las mujeres detenidas, también los grupos alzados en armas aunque en menor grado, independientemente de si eran inocentes o culpables, indias, mestizas, o blancas como la Gringa. Es este uno de los temas que explora con intensa lucidez *La sangre de la aurora*, novela de Claudia Salazar Jiménez, cuya consigna narrativa de «ellas todos hermanos toda la tropa entera en ella en ellas en esas las putas las cholas las terrucas las periodistas las hijas las madres» se va intensificando a medida que sus personajes, una campesina, una periodista y una senderista, se van acercando, pasito a paso, al corazón de las tinieblas. Empero, si en el recuerdo del Brujo la Gringa se niega a someter su cuerpo blanco al consumo sexual del indio pobre, no se niega a su consumo por el hombre blanco o mestizo. Así, si la violencia racial se hace explícita en la respuesta de la Gringa, la violencia sexual implícita en este diálogo referido por el informante queda naturalizada en el discurso que *prisionera y carcelero*, si hemos de dar fe en las palabras del Brujo, comparten y manejan. No se trata, insistimos, de una violencia producida por la situación límite de guerra, que es lo que nos dictaría el sentido común, sino de una apropiación del cuerpo femenino por el masculino que ha sido normalizada y normativizada en tiempos de paz por el lenguaje y la cultura cotidiana criolla, como lo demuestra el hecho de que a ningún violador en el CAI se le haya sentenciado todavía. Esta lógica da cuenta de las cifras referidas por el Observatorio, el Ministerio de la Mujer y el estudio de Mujica, sobre el puesto que ocupa el Perú en el ranking sudamericano de violencia sexual.

Tratándose de un testimonio enunciado por el mismo perpetrador once años después de ocurridos los hechos, lo que interesa es constatar que, aún si no sabremos nunca cómo respondió la prisionera, porque ella fue luego ejecutada y desaparecida como otras miles de mujeres detenidas, lo que sí sabemos es que para el Brujo forzar a su prisionera al sexo grupal forma parte de un contrato social legitimado por la costumbre. Así, al final de este episodio, el Brujo le dice a la Gringa: «Ya, no te hacemos nada y mañana temprano te soltamos», a lo que ella responde «Ya, qué importa» (2002, p. 19). Claramente, «no te hacemos nada» no quiere decir en esta historia «no te hacemos nada». «No te hacemos nada» quiere decir «no te torturamos y no te matamos, *solo te violamos*». La conclusión en esta cadena de supuestos sería entonces que la violación no hace daño. Que la violación es «nada».

No obstante, el empeño sistemático del Brujo en evitar nombrar la violación, nos habla de una conciencia moral que «sabe». Después de acordar con La Gringa la exclusión de la tropa, el suboficial y sus compañeros compran cerveza y comienzan a tomar. Reproduzco el diálogo referido cuando llega el capitán: «A las dos de la mañana viene el capitán y nos dice “compadre qué le has hecho”». «No le hemos hecho nada», le dijimos.

«No le hagan nada porque es terruza. A ella no le hagan nada, así que tráela para aquí». «Habíamos estado tomando, todavía no le habíamos hecho nada, justo cuando íbamos a empezar» (el Brujo, 2002, p. 19). Interesa señalar que ante la pregunta «¿qué le has hecho?», el Brujo logra eludir el significante directo «¿la han violado?» abriendo así una cadena de negaciones donde «no» y «nada» se repite cuatro veces en el lugar del significante innombrable. En las siguientes secuencias de su testimonio, el Brujo procede a describir con fluidez y detalle las atroces torturas a las que sometieron a la prisionera, sin necesidad en este caso de recurrir a la negación. No obstante, el testimoniante se ve conminado nuevamente a insistir en el «nada» de la violencia sexual. «Sexualmente no [...] Estaba al costado de ella, no durmiendo con ella. Hasta ese momento nada porque yo tenía miedo de que no sea verdad, más que todo porque era profesora» (el Brujo, 2002, p. 20). Cerrará la negación aclarando a su interlocutor que «Todavía hasta ese momento no» (el Brujo, 2002, p. 20). Llama la atención que cada una de las atroces torturas clásicas de guerra (cortes, electricidad, golpes, etcétera) perpetradas sobre la Gringa sea nombrada con soltura, pero que en cambio la violación sexual sea negada.

Un eslabón en la cadena de negaciones del testimoniante es su pudor respecto al acto de desnudar a La Gringa. Por ello recurre, ya no a la negación sino a la justificación de haber seguido las instrucciones recibidas de los manuales de guerra. «Desnuda, totalmente desnuda. Porque yo leí que en la tortura lo peor que se le puede hacer a una persona es desnudarla. Eso lo leí. En una obra que tenía, de los Montoneros, de Argentina. Yo lo encontré en la biblioteca de nosotros. Ahí decía que la mejor forma de interrogar a un detenido era teniéndolo desnudo. Entonces yo la desnudé a la Gringa, ya tenía amarrada [...]» (el Brujo, 2002, p. 19). El pudor del que el Brujo carece al relatar las secuencias más perversas de tortura, lo tiene empero en todo lo que se refiere a actos de violencia sexual. Por ello recurre a la negación como lo señalo arriba, pero también a la elipsis, como en los siguientes ejemplos: «Habían cholitas que tenían que darle a la tropa, tenían que pasar por la tropa, porque la tropa reclamaba» (el Brujo, 2002, p. 26), o «Todita la tropa, cuando regalaban, todos pasaban» (2002, p. 32). Propongo que estas estrategias de negación, en su conjunto (silencio, repetición, elipsis), constituyen un área de la *zona gris* donde la ambigüedad y la contradicción entre el mandato del discurso machista de protección a la mujer por su inherente debilidad, y el mandato contrario pero también machista de usar su cuerpo para humillarla, de usufructuar de su cuerpo y despojarla de su humanidad, son en sí mismos síntomas de la violencia en la que el Brujo está atrapado en su condición de militar macho.¹³

¹³ Para una elaboración del uso de macho en vez de machista, ver sección Violencia del macho en la introducción a este libro, en la que se señala que se trataría de una posición sostenida por un discurso

Es decir, que si bien hay una búsqueda de placer-en-el-poder en estas acciones de violencia sexual, hay también, en esta *zona gris* del «goce» y del exceso, un malestar que se oculta con estrategias más o menos eficaces en el lenguaje.

2. *GINE SACRA: LA VIOLABLE*

[...] [T]odos hermanos hueco nomás son para eso están desgarrar eso rompe
eso sigues tú y tú y él y él y ellos todos hermanos rangos camarada soldado
combatiente incrustala sargento revolución ejército comité marina [...]

(Salazar Jiménez, 2013, p. 73).

La violencia sexual como síntoma del discurso machista asume en este testimonio otras formas de significación «cariñosa» que incluye el «amor a primera vista», y el amor «de casados». Haciendo eco de una idea común en la narrativa peruana del posconflicto, tanto en la novela como en cine —*La hora azul* y *La pasajera*, de Alonso Cueto (2005, 2014); *Abril rojo*, de Santiago Roncagliolo (2006); *Magallanes* (2015), de Salvador del Solar, entre otros—, que a su vez arrastra resonancias de novelas clásicas —*La casa verde* o *La ciudad y los perros*, de Mario Vargas Llosa (1969, 2012 [1962])— según la cual la violación sexual es una forma auténtica aun si excéntrica de cortejo romántico masculino, el Brujo alude a historias de amor en las que sus compañeros de armas o sus superiores se «enamoran» de sus prisioneras, o ellas de ellos. Consideremos dentro de este tipo de narración la historia de la detención de la «señorita con botas» que tras un enfrentamiento en Monopunta, donde mueren veinticinco senderistas, cae prisionera. Cuenta el Brujo que en plena confusión del momento, la señorita se autodelata frente a la patrulla de militares camuflados en traje civil. «Era simpática, alta, más o menos medía 1.65, coloradita, era universitaria, de la Universidad Hermilio Valdizán, de Huánuco», recuerda el suboficial (el Brujo, 2002, p. 16).

En el momento de ser detenida, cuenta el Brujo que la tropa reclamó, como era costumbre, «para que pase», expresión que significa consumir sexualmente y en forma colectiva el cuerpo de las mujeres detenidas. Dicho ritual, sin embargo, no pudo practicarse porque uno de los oficiales de la patrulla, el teniente Quisquis, se opuso. El Brujo recuerda en diálogo diegético el intercambio entre el capitán y el teniente. «Si ella se ha entregado, si está hablando, para qué pegarle», habría alegado persuasivamente el teniente. La actitud le resulta tan extraña al suboficial que lo único

del «honor» masculino que genera, normaliza y reproduce una violencia hacia lo «no-macho» (mujeres sin distinción de clase, raza y etnia, hombres posicionados como «no-machos», y personas LGTB).

capaz de explicar su posición era que su jefe se habría enamorado de la detenida, en un caso de «amor a primera vista» (2002, p. 16). Obsérvese que «enamorarse» significa, en este discurso, reclamar el derecho exclusivo a ese cuerpo, impidiendo que otros hombres gocen de ese mismo acceso a quien es ahora «su» mujer, su propiedad. Por otro lado, la inhibición del capitán a ejercer su privilegio motiva el desprecio del Brujo, quien en adelante lo juzgará como a un pusilánime (un «no-macho» según la nomenclatura arriba señalada). Tratándose de una detenida «coloradita», «alta», «simpática» y universitaria, hubiera sido una «pasada» particularmente adecuada para el capitán, máxima autoridad en la jerarquía de la base militar, sin embargo, inexplicablemente él la cede a otro. «Ulises es muy pasivo», apunta entonces el Brujo, porque «no dijo nada para mostrar su grado» (2002, p. 16). No solo le sorprende la abstención, también su cuestionable decisión de encargarle su protección al teniente. «Te la dejo, pero tú la cuidas» (el Brujo, 2002, p. 16), habría sido la orden. La transferencia de potestad sobre el cuerpo de la detenida a un oficial subalterno convierte al capitán en un hombre desprovisto de virilidad, castrado, y también en un militar defectuoso, «muy pasivo» y por ende, afeminado.

El episodio de marras dará una última vuelta de tuerca cuando el Brujo revela lo que significa que un hombre enamorado «cuide» a la mujer «amada». Podríamos especular acerca de esos significados del «cuidar», tal como hicimos con los del «cariño» y pensar que se trataría de la responsabilidad que asume el cuidador de asegurarse de la integridad física y moral de su protegida. Contrariamente a lo esperado, sin embargo, cuidarla significa en la memoria del Brujo y según aparece implícito en la última secuencia de su relato, someterla a una esclavitud sexual, pero ya no colectiva, sino en exclusividad del teniente que ahora está a cargo de ella. Cuidarla significa, en el lenguaje conciso y escueto del Brujo, que «todas las noches dormía con ella» (2002, p. 16). Así como violar es «no hacer nada» en la secuencia anterior, «cuidar» en esta secuencia es convertir en esclava sexual a la mujer «cuidada».

Alexandra Hibbett detecta en su tesis de doctorado, la que me ha sido muy útil para este artículo, una dinámica muy similar en *La hora azul* (Cueto 2005). En la novela de Cueto el «amor» que el coronel Ormache llega a sentir hacia su cautiva funcionaría, sugiere Hibbett, como una fantasía que tapa lo Real de la violación sexual, es decir como una fantasía necesaria para que el relato pueda fluir sin quedar atrapado en el reconocimiento de una realidad histórica de intenso antagonismo entre los géneros¹⁴. Si bien como recurso narrativo es ciertamente muy eficaz,

¹⁴ Este modelo de «amor» que somete a la amada a una relación de esclavitud sexual recuerda a aquel que cuarenta años antes nos había presentado Vargas Llosa en *La casa verde* (1966). En esta novela, Don Anselmo, dueño del burdel piurano, se enamora de Toñita, quien había sido encontrada tendida en las dunas con la lengua y los ojos arrancados por los buitres. Presa de este súbito amor por la moribunda

como recurso de la memoria es más bien problemático, porque la confusión en la que cae el coronel al pensar en la violación como acto de amor, es repetida, aún si con los matices que otorga la distancia en el tiempo y el espacio, por su hijo. Así, cuando Adrián se lanza de lleno a la reconstrucción de los hechos para entender la secuencia de las tres fotografías en la que aparece su padre desnudo junto a una mujer joven y asustada, termina «enamorándose», él también, de Miriam, la mujer de la foto. El problema con esta modalidad del recordar la violencia sexual que realiza Ormache, y que podríamos asociar al recordar en el testimonio del Brujo, es, como señala Hibbett, que mantiene una continuidad entre el presente y el pasado que se recuerda sin interrupción, perpetuando así la misma violencia que se repudia, y acaso también renovándola. Si bien Ormache hijo busca redimirse reparando a la víctima de su padre, lo que logra al final no es sino enamorarse de ella. El modelo de memoria que estructura y propone *La hora azul* sería el del «buen recordar» que se discutió en el estudio introductorio de este libro. Es decir, el de un recordar necesario para recuperar la línea de progreso interrumpida por los años de la guerra, de tal manera que se pueda retomar el camino de la democracia que se había ganado entonces a la dictadura militar pero que después fue otra vez perdido a causa de los veinte años de conflicto armado interno, como es ya de consenso en el Perú de hoy. Interesa sin embargo abrir la pregunta acerca de las jerarquías sexuales que emparentan a ese pacto social preconflicto que el «buen recordar» intenta recobrar, con el Perú arcaico y colonial (Hibbett, 2013 pp. 118-127). La memoria que el Brujo ensaya en su testimonio adhiere, empero, solo parcialmente al «buen recordar», porque esta aparece en el mismo acto de testimoniar, enredada con las ambigüedades, la confusión, la dificultad de articular, y el sufrimiento del «recordar sucio» elaborado en la introducción de este libro.

Es muy probable, por los detalles minuciosos que maneja Cueto en la novela, que una de las fuentes importantes que alimentaron su elaboración haya sido la lectura de testimonios de suboficiales como el del Brujo recogidos por los equipos de investigación de la CVR. Los paralelos y las coincidencias entre las diferentes versiones del «romance» entre Miriam y el coronel que le ofrecen los suboficiales Guayo y Chacho a un inquisitivo Adrián funcionan como un vertiginoso juego de espejos con las historias de romance entre prisioneras y militares en Aucayacu que recuerda, o fantasea, el Brujo. En la novela, a la decepción de los suboficiales

ciega y muda, Anselmo la rapta para llevársela a su cuarto y poder amarla a su antojo. Una vez instalado con la púber en «la Torre» de su burdel, Anselmo se dedica a violarla, hasta que queda embarazada. La tragedia culmina cuando la niña muere de parto. Podríamos pensar acaso que la muerte de la amada en el acto de ese parto sugiere el reconocimiento de una falla constitutiva pero inefable de ese «amor» nacido de la doble violencia que significa el cautiverio y la violación.

que habían esperado pacientemente su turno de «pasar» por la detenida después de que el coronel hiciera lo propio, se suma el desconcierto frente a la omisión incurrida por este al no ofrecérselas. Sería que este «se había enamorado de ella» según dice Chacho, o que «estaba loquito por ella» según sugiere Guayo (Cueto, 2005, p. 77), como el amor a primera vista que transtorna al teniente en la historia de la universitaria detenida. Más allá del flechazo frente a la belleza de las respectivas jóvenes, quizá el elemento más perturbador de estas coincidencias entre testimonio y novela sea la lectura en la que ambos textos parecen coincidir frente a la posible experiencia de Miriam¹⁵. Si el Brujo se abstiene de problematizar la subjetividad de la Gringa, así como aquella de la «señorita con botas» y la de Marisa (cuya historia sigue abajo) por razones de género, el narrador de *La hora azul*, en contraste, problematiza desde una posición claramente crítica y de modos diversos, el conflicto de Miriam, otorgándole voz propia. Sin embargo, al colocarla en un lugar de enunciación ambivalente desde el que describe al coronel como «el peor hombre pero también el hombre más bueno conmigo», y desde el que concede que el dolor fue compartido («a veces nos abrazábamos para poder olvidarnos») sugiero que, en última instancia, la novela, con toda su maestría y virtuosismo en las técnicas narrativas que maneja su autor, se acerca a la tesis de la violación como expresión del amor romántico. Por ello, a pesar de la insalvable brecha moral que separa a *La hora azul* del discurso del Brujo, y a pesar de que en la novela no se describe ni nombra la escena de violación, sugerimos que el hilo conductor entre novela y testimonio, y entre la voz autorial de una y la testimonial de la otra, sería el peculiar imaginario de género criollo en el que amor romántico y violencia sexual se trenzan y confunden, librando en última instancia al hombre que viola de ser juzgado moralmente como culpable, precisamente porque en la cultura local tampoco sería visto como tal.

¹⁵ No está demás señalar que la «pasada» de las jóvenes por el oficial a cargo obedecería al concepto feudal de *droit du seigneur* o derecho de pernada que cruza en la novela una doble frontera, la del tiempo y la del espacio, al pasar del campamento de guerra establecido veinte años antes en la zona de emergencia de Ayacucho, al territorio más civilizado representado por la Lima contemporánea. Ese es el sentido que Rubén, hermano mayor de Adrián, urbano y limeño, da por hecho y supuesto cuando le cuenta a su hermano que «hubo una chola que le gustó al viejo y no se la dio a la tropa, se la quedó para él nomás», naturalizando la transgresión por haber ocurrido en Ayacucho, zona de cholos donde los derechos de la ciudadanía moderna no existirían (Cueto, 2005, p. 43). En la sociedad feudal europea, como en la hacienda andina, el derecho consuetudinario que otorgaba a los señores la potestad de mantener relaciones sexuales con la sierva de su feudo no contempla la opinión de la doncella. Tampoco está demás señalar que el derecho de pernada en su versión moderna es uno de los temas que persisten aún si desde una mirada crítica, entre nuestros más grandes narradores, entre ellos, aparte de Alonso Cueto, Ciro Alegria y Mario Vargas Llosa. El tema produce, en el caso particular de José María Arguedas, una profunda angustia que desestabiliza sistemáticamente su universo narrativo, y por supuesto, la mirada del narrador.

Si nos detenemos en la versión de Guayo y Chacho según la cual, luego de la primera noche que secuestrador y secuestrada pasaron juntos, ellos la habrían visto asomándose por la ventana, muerta de miedo y con los ojos llorosos, desconcierta la siguiente secuencia que relatan los dos suboficiales. Según dan cuenta, a partir de ese día el coronel se mostraba tan «contento» y «encantado» con la situación, tan «reblandecido» que pronto les comenzó a pedir «que le trajeran paltas para su desayuno con ella» (2005, p. 77), como en una escena de convivencia conyugal después de la luna de miel. La lectora se queda elucubrando qué habría sucedido puertas adentro para que esa misma joven ahora acepte tomarse un desayuno de luna de miel con su violador, quien además, por la edad, podría ser su padre (Cueto, 2005, pp. 76-77). Esta superposición entre dos cadenas de significaciones que sin embargo el lector sabrá a estas alturas diferenciar, entre amor recíproco y violencia sexual, se corrobora nuevamente cuando al final de la novela, en sus confidencias al hijo del coronel, Miriam confirma que el padre —a quien vuelve a describir como «un hombre tan violento y tan cruel, pero conmigo [era] tan delicado, [era] tan delicado cuando estaba conmigo»— la había querido y le había expresado su deseo de vivir «juntos para siempre» (Cueto, 2005, pp. 253-254).

Según el derecho romano arcaico que examina Agamben (1998), *la nuda vida* es la vida humana a quien cualquiera puede dar muerte sin que ello sea considerado un homicidio punible, es decir, se trata de una forma de vida incluida en el orden jurídico, a diferencia de la vida animal, pero solo bajo la forma de su exclusión de las garantías que esa misma ley otorga al ciudadano. Nuda vida es la del *homo sacer*, el hombre sagrado ofrecido a las divinidades y por ello inhabilitado para demandar legal o moralmente a nadie, porque está ubicado en un lugar fuera de la protección de los juicios civiles. En el caso de las detenidas en la base militar, no solo se trata de esta desprotección de su vida que es la condición del *homo sacer* dentro del reverso oscuro y obscuro de la ley pública de la que escribe Žižek (1999) y que señalamos en el estudio introductorio, sino además y sobre todo, de la percepción de que ella, por razones de género, existe exclusivamente para que el soldado que la atrapa tome posesión sexual de su cuerpo.

Para diferenciar entre la vida «asesinable» o «eliminable» del sujeto masculino como *homo sacer*, circunscrito como está a la jurisdicción de lo divino y no de la ley humana, propongo introducir el concepto de *gine sacra*, o sujeto femenino también excluido del marco legal moderno de ciudadanía, pero en su caso, deshumanizado por su condición de género subalterno. Mi objetivo en introducir este concepto es doble. Primero para señalar el exceso inherente a la nomenclatura de Agamben, que subsume a la subjetividad femenina bajo una supuesta neutralidad masculina de la que sin embargo, como apunta Kristeva, ella es exiliada por no coincidir

en los significados de su formulación¹⁶. Segundo, para diferenciar la significación contenida en uno y otro concepto.

Vale la pena detenerse y explorar de qué manera se diferencian la deshumanización a la que son sometidos el *homo sacer* y el esclavo de aquella más particular por su marca de género que padece la *gine sacra* y la esclava. Si bien como hemos visto ninguna de estas dos categorías de vida humana (*homo sacer* y *gine sacra*) es protegida por la ley y por ello su eliminación no supone un homicidio, la principal diferencia es que solo la *gine sacra* es *la violable*, es decir, definida en su potencialidad de cuerpo penetrable por el hombre, no solo por el adversario en tiempos de guerra, también, como hemos sugerido en la primera sección de este artículo, por el amigo, la pareja o el pariente en tiempos de paz. La *gine sacra* es el cuerpo doliente que da placer y por ello es codiciado como objeto de goce y violencia. En su condición de penetrable ella no engloba el bien pero tampoco el mal, tampoco lo justo o lo injusto, porque no está destinada al bien de la existencia política ni de la ley humana creada por el *homo theoretikos* para regular la diferencia entre el bien y el mal, sino al criterio del *despotēs* o *pater familias*, única autoridad con potestad para proteger su castidad o autorizar su violación¹⁷. En la *gine sacra* intersectan las técnicas individualizantes modernas (categorías de raza, grupo económico, clase social, edad, religión, nivel de instrucción) y las técnicas totalizantes del poder soberano arcaico encarnado en el *despotēs* del *oikos*, a diferencia del *homo sacer*, cuyo ingreso en la polis

¹⁶ Rocío Silva Santisteban propone leer la condición de las prisioneras de guerra como *homo sacer*, ya que ellas serían convertidas, al igual que los prisioneros, en cuerpos que luego de ser torturados para extraer de ellos la información buscada, quedarían listos para ser asesinados, botados, desechados, desaparecidos, sin interdicción alguna. (Silva Santisteban, 2008, p. 112). Creo sin embargo, que esta propuesta podría ser discutida considerando que La Gringa es violada también después de muerta. Este dato la diferencia de los prisioneros de guerra, confirma su condición de objeto *violable* además de *eliminable* por el hecho de ser mujer. En otras palabras, el *homo sacer* comparte con la *gine sacra* su condición de ser ambos *asesinables*, pero en el caso de la *gine sacra* su condición de *violable* permanece vigente aún después de muerta. La obra *La cautiva* de Luis Alberto León, dirigida por Chela de Ferrari, explora precisamente esta particularidad del cadáver femenino que yace en una morgue de provincia de la zona de emergencia, convertida en territorio de disputa entre senderistas y militares por su violabilidad inherente.

¹⁷ *Despotēs* era un título carente de funciones militares o administrativas en la polis, porque implicaba más bien el gobernar en el *oikos* sin someterse a ningún tipo de ley de la polis. En *La política*, Aristóteles define el *oikos* como una unidad social y económica, constituida por el jefe de familia, su familia y esclavos, para la satisfacción de necesidades cotidianas, sin perjuicio de la polis. Es solo a partir del siglo V a.C. que en el teatro griego el *oikos* y la polis entran en relación de antagonismo, por aparecer entonces el *oikos* como unidad arcaica que excede a la ley y no puede nunca ser completamente sometida a ella. Ver Gruner (2002). Así como el déspota, o jefe de familia tiene la potestad exclusiva de decidir sobre la protección o violación de las mujeres de su *oikos*, el jefe de una patrulla o de una base militar (ver nota 19 para el caso del «pichanejo») la tiene sobre las mujeres detenidas por sus tropas, lo que confirma la exclusión de la *gine sacra* de la ley que rige la convivencia en la comunidad organizada moderna.

ocurre en la edad moderna al ser incluido en los cálculos del poder estatal que lo politiza en el biopoder (Foucault, 1977). Por todo ello, en la *gine sacra* se plasma la continuidad del «segundo sexo» del que escribió de Beauvoir, pero en su acepción de *violable*, que trasciende las diversas periodificaciones ensayadas por la historiografía occidental moderna. Siendo una «viviente» excluida de la comunidad política y de la historia, en la *gine sacra* converge «el punto cero» de la hermandad masculina, como sugiere el epígrafe de esta sección, porque en su cuerpo *violable* no regulado por la ley, se borran las diferencias entre las jerarquías militares («sigues tú y tú y él y él y ellos todos hermanos rangos camarada soldado combatiente incrustala sargento revolución ejército comité marina»), y se borran también los signos diferenciadores de clase, educación, edad, nacionalidad, raza o etnia de la violada («en esas las putas las cholas las terrucas las periodistas las hijas las madres» (Salazar Jiménez, 2013, p. 73).

Distinto es el caso del esclavo, cuya vida no es, estrictamente hablando, gratuita ni desechable, ya que el amo codicia su fuerza de trabajo. Su condición de sujeto socialmente productivo le otorga un estatus de «necesario» dentro del régimen esclavista: el del *homo laborans*. En el caso de la detenida, más allá de su vida gratuita y eliminable de *sacer* que comparte con su par masculino, es su condición de *zoe* (nacida simplemente para vivir) en un cuerpo penetrable de *gine*, y no su productividad social lo que el amo-soldado codicia como objeto de goce y violencia. La diferencia entre esclavo y esclava reside entonces en que aquello que se explota del esclavo no es su cuerpo en sí mismo, sino la fuerza de ese cuerpo capaz de convertirse en un *producto*, ya sea una pared o un canal construidos, un cauce abierto, una cosecha de caña, o un grupo de piedras transportadas, mientras que lo que se explota de la detenida es su cuerpo forzado a yacer para ser usado en el instante de la violación¹⁸. El destino final de la Gringa, violada después de haber sido degollada, o el de Marisa, como veremos en la siguiente sección, entregada a la tropa como castigo por «querer» a Nacho, es indicativo de este uso particular que el varón-amo hace de la *gine sacra*. Un elemento tácito en este uso de la *gine sacra* es la crueldad gratuita de la que hace gala las descripciones del Brujo como representante del discurso de violencia de género,

¹⁸ A diferencia del esclavo que es explotado por su fuerza dinámica y productiva, y por ello singularmente humana e identificable con la del amo, las detenidas son explotadas para su usufructo económicamente improductivo, lo que las convierte también en *basurizables*. De *basurización*, término acuñado por Daniel Castillo, en su libro *Los vertederos de la posmodernidad. Literatura, cultura y sociedad en América Latina* (1998), y desarrollado por Rocío Silva Santisteban (2008), para significar el proceso mediante el cual el pobre, las mujeres, el prisionero, el subalterno en suma, son evacuados simbólicamente de los discursos autoritarios para que el sistema social hegemónico pueda seguir funcionando. Mi argumento es que el caso de la *gine sacra* no es sin embargo el de cualquier basura, como la del pobre, o la del prisionero de guerra, sino de una basura particularmente *otra* por ser percibida como la otredad radical del sexo, el que alimenta la furia más soterrada como goce en el soldado.

acaso porque su sexo es, como señala Copjec el traspie mismo de la razón, o el lugar donde todo saber fracasa (2006)¹⁹. quede claro que la *gine sacra* no es explotada para lograr un objetivo social concreto y funcional como sería, por ejemplo, la construcción de un palacio o de una ciudadela, sino por el placer de dominación mediante el cual se afirma el sujeto masculino sobre el femenino, ahora objetivado sexualmente. En el punto cero de la hermandad masculina, aquella en la que se borran las diferencias entre camarada, soldado y combatiente, pero también entre el blanco y el cholo, el limeño y el provinciano, aparece la *gine sacra* como un «arcano maldecido» en «su cosa» (Arguedas), o como un «hueco nomás» (Salazar Jiménez)²⁰.

3. GINE SACRA Y DESEO

[...] [N]os multiplicamos en la pampa la sierra grandísimos como los cerros
 reventamos en río vaciados hermanados partimos la montaña quebramos la
 aurora penetramos la tierra rajamos el cielo abrimos todo nada está cerrado
 somos hermanos [...]

(Salazar Jiménez, 2013, p. 73).

En lo que parecería una versión criolla del síndrome de Estocolmo, el amor que evoca la memoria del Brujo aparece como una emoción que aflora en las detenidas en relación con sus captores y torturadores. Tal sería el caso de Marisa, una detenida del pueblo quien, al no ser catalogada como «simpática» o universitaria, es destinada como el grueso de las detenidas, a ser «regaladas a la tropa antes de matarla» (2002, 26). En ese sentido recuerda el Brujo que «en las patrullas nosotros

¹⁹ Es sintomático que el sexo femenino, como ese lugar donde todo saber fracasa, sea denominado «su cosa» (el Das Ding de Žižek) por don Antonio, personaje epónimo del cuento de Arguedas. Como le explica este al niño Santiago: «Los ojos de la mujer, hasta sus manos, su pelo también, es obra de nuestro Dios, pero su cosa, ahí está el asunto enredado» (Arguedas, 1983, p. 243).

²⁰ El «arcano maldito» es lo que perturba a Santiago en relación con la anatomía femenina en «La huerta» de Arguedas. Cito más de una vez en esta sección a Arguedas, como a Cueto, porque sus representaciones narrativas de la violencia sexual como síntoma de la jerarquía de géneros en la cultura andina y criolla encuentra resonancias claras, aun si desde una textualidad y una posición moral distintas, en el lenguaje del Brujo. Para Arguedas, el ejercicio mismo de la sexualidad masculina en una sociedad que produce identidades tan jerarquizadas como la peruana es sinónimo de destructividad, de cataclismo. Recuérdese la imagen de las prostitutas del corral sentadas sobre cajones de tripley con las piernas abiertas y el sexo afeitado en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, o a la Opa con el traje hasta el cuello exhibiendo sus genitales en los excusados del colegio, o a la Kurku violada por Don Bruno, entre tantas otras imágenes perturbadoras del universo narrativo de Arguedas, donde cuanto más subalterno y marginal sea el personaje femenino explotado, más intenso es el goce masculino, más angustiada la voz del narrador y más apocalíptico se torna el relato. Ver Denegri y Silva Santisteban (2005).

agarrábamos mujeres, todos mayormente las «pichaneaban» (2002, 36)²¹. Relata luego la historia de una de las tantas mujeres que había sido pichaneada pero que en este caso particular se había salvado de la muerte: «Con una me encontré en Gamarra [...] Me reconoció porque había sido la enamorada de un colega. La chica se enamoró de mi promoción, Lacho era su chapa y la chica no quería dejarlo» (el Brujo, 2002, p. 10). Sugiere entonces el testimoniante que la violación colectiva a la que había sido sometida Marisa y en la que había participado Nacho no solo no provocó ni la sublevación ni el repudio de Marisa, sino que antes bien, ella había terminado enamorándose de uno de sus violadores. Es decir, que en la imaginación del Brujo, la figura del violador que se enamora de la violada, discutida en la sección anterior, se invierte; es ahora la violada quien se enamora de su violador. Dentro del mapa de mujeres violadas que esboza el informante en este testimonio, destaca este caso de enamoramiento porque en el lugar de la mujer inerte, silente, inaudible, invisible, aparentemente indiferente a los vaivenes a los que su cuerpo se ve sometido, y carente de cualquier gesto que delate una subjetividad propia y de resistencia, aparece una detenida vocal, activa, afirmativa y persistente en su propio deseo.

Dejando de lado lo dudoso que le resulta a esta lectora el móvil «amoroso» de esta agencia en el contexto descrito, el hecho es que el papel activo que Marisa asume frente a su propio deseo, genera, según el testimoniante, el rechazo del soldado que es ahora objeto de sus atenciones. Irritado Lacho por ese cariño prodigado como el «buen afecto o inclinación de amor» referido en las primeras páginas de este texto, el soldado amado decide «regalar» al sujeto femenino que lo ama, ahora sí, libremente²². Obsérvese que en este trámite Nacho no opta por apartar a Marisa ni por abandonarla o rechazarla, sino que transfiere la prenda, ahora de su propiedad, a manos de otro. Continúa el Brujo: «Y un día me dice: “Promoción, la Marisa está jode y jode,

²¹ La expresión «pichanear» aparece repetida innumerables veces en los testimonios sobre casos de violación sexual en la zona del Huallaga. Señala el *Protocolo para la investigación de casos de violación sexual en el conflicto armado interno* que «pichanear» significa violar toda la tropa a una sola mujer, con la autorización del superior. Este significado es corroborado por el Brujo en su testimonio cuando él mismo ofrece la siguiente explicación: «Ellos decían “Ya a pichanear! Pichana significa barrer. Y hacerla pasar a la mujer por todos los soldados le decíamos pichana”» (2002, p. 9).

²² Podríamos sospechar que más que un «enamoramiento», se podría tratar de una estrategia de supervivencia de la detenida clandestinamente cuya vida peligra. Es lo que en la novela de Alonso Cueto implica la confesión de Miriam: «tu papá fue el peor hombre pero también el hombre más bueno conmigo, me tuvo encerrada pero también hizo que no me mataran, ¿sabes que los soldados hubieran podido hacerme violación y matarme? Y él me tuvo encerrada, me obligó a estar con él [...]» (2005, p. 254). Esto es por otro lado lo que sostiene Boesten en su artículo de este volumen y lo que sostienen tanto el Brujo como Nacho en sus fantasías de Marisa. Lo que importa señalar aquí es que, tanto en la novela de Cueto como en el testimonio del Brujo, la relación de violento antagonismo de género entre los personajes queda borroneada en el imaginario masculino y reemplazada por la hipótesis del amor.

creo que la voy a regalar a la tropa”. Y la regaló al Gato, que era reenganchado. Le dijo: “Gato, te la regalo, en la noche vente porque no voy a estar, la voy a dejar en mi cuarto”. Y efectivamente, esa noche vinieron, se la sacaron» (2002, 10).

La lógica narrativa de este recuerdo es que al asumir agencia Marisa e invertir la lógica del deseo en el discurso machista convirtiendo a su torturador en objeto de su deseo y no al revés, incurre en una transgresión punible de género que provoca un doble castigo. El primero, en las formas del lenguaje que usa el Brujo, quien endureciendo la reificación del sujeto femenino, en adelante se referirá a ella como un paquete transferible que por ende carece de nombre propio. Es decir, Marisa quedará en el discurso encapsulada en un elemento pronominal de tercera persona que no tiene relación de referencia con ninguna otra expresión que especifique la identidad del complemento directo (*la regalo, la voy a dejar en mi cuarto, se la sacaron*)²³. La reducción de la identidad de la detenida a un pronombre de género femenino que por definición adopta la posición pasiva del objeto se confirma en el uso de cláusulas de acción con verbos en primera persona que implica que el hablante *hace* y que la paciente se deja hacer. El segundo castigo es el corporal, que Nacho se encargará de infligir a la prisionera amante, al entregarla a la tropa, vía El Gato, para una merecida «pichaneada». Así, recuerda el Brujo que se la regaló, y que la dejó en el cuarto por la noche para que la saquen. La identidad detrás del pronombre «la» no es relevante más allá de su referente femenino, por eso ha sido colocado nuevamente «en su sitio», en su condición fundamental de transferible. En esta secuencia no hay un solo indicio de la subjetividad de quien antes se había mostrado afirmativa en su deseo. Ni una sola referencia a la resistencia que se esperaría de ella, dada la información que tenemos sobre su declarada inclinación amorosa, ante este nuevo ataque. La imagen que se dibuja en la memoria del Brujo acerca de esta Marisa castigada es la de una mujer devuelta a su condición natural de silente y vaciada de capacidad de resistencia frente al proyecto violador del varón, lo que corresponde a la *gine sacra* como objeto violable que existe para ser violado sin lugar a reclamo. Esta imagen que parece tranquilizar al sujeto hablante porque ahora sí ella «calla y está como ausente, distante y dolorosa como si hubiera(s) muerto» (Poema XV, Neruda, s.a.) carece de ética porque escamotea el antagonismo real pasado y presente entre los géneros, y porque pretende con ello esencializar

²³ Vale la pena recordar que esta construcción gramatical que elimina la identidad del objeto directo más allá de su referente femenino es la misma que utiliza Adrián Ormache en *La hora azul* en relación con secuestro de Miriam por su padre, a quien le gusta la chola y por eso «se la quedó» (Cueto 2005). Es también la construcción que usa Magallanes al referirse a la joven violada y su relación con el coronel («Como era bonita, se la quedó»). Debo a Claudia Almeida la explicación de cómo funcionan los pronominales de tercera persona en estos segmentos del testimonio. Ver también sección II.

la hegemonía masculina, mostrándola como si existiera al margen de los procesos históricos en el que participan hombres y mujeres en relaciones antagónicas y en una dinámica de resistencia permanente. Ese antagonismo que especulamos podría haberse encarnado en una probable resistencia de Marisa, constituiría un exceso no simbolizable del imaginario criollo machista. Como tal, no sería suficiente acotarlo a la situación límite implícita en una guerra sino que, como el «cariño» de la Gringa, el «cuidado» a la señorita con botas, y ahora este particular «enamorarse», serían parte constitutiva del discurso amoroso criollo masculino, así en la paz como en la guerra, y en la base militar como en el hogar conyugal.

Habiendo así establecido esta particular narrativa amorosa-sexual de causa-efecto, el Brujo llega al final de esta historia: «Yo pensé que era broma, pero me levanté a las cinco de la mañana y veo un tumulto que estaban, que hacían cola. Me acerco a ver y estaba la chica, estaba que lloraba. La saqué, la llevé a mi cuarto, la bañé y le di cuenta al capitán, que era mi compadre, es padrino de mi hija» (2002, 10). El llanto de Marisa, que no parece significar aquí tanto resistencia como sufrimiento, logra un efecto transformador en este testigo que nos ha demostrado a lo largo de su relato un cinismo y una frialdad escalofriantes. Conmovido ahora por las lágrimas de la víctima, e interpelado por el discurso patriarcal convencional de protección al otro más débil, el violador se transforma en salvador²⁴. Acto seguido el Brujo transfiere a Marisa al Capitán, amo de mayor jerarquía capaz de protegerla de la voracidad de la tropa, quien sin embargo no se dejará capturar por el sentimentalismo del suboficial, sino más bien por el temor de perjudicar su autoridad de militar. «¡Este cojudo qué ha hecho, y si se queja!», habría exclamado con referencia a Nacho, «¡si todo el mundo la ha visto que entra y sale del cuartel!» (2002, 10). Entre la comprobación del llanto de Marisa y la expresión incrédula del capitán, se configuran la mirada

²⁴ Se trata de una trama muy común en la narrativa de violencia sexual del posconflicto. En *Magallanes*, el protagonista es un suboficial culpable de haber violado a una joven en Ayacucho, quien sin embargo la salva luego de la violación dejándola escapar. Al encontrársela años más tarde, intenta reparar su ofensa con el dinero que ella necesita para salvar su peluquería del desalojo. Para procurarse el dinero que él no tiene, debe robárselo a un abogado exitoso, transformándose así temporalmente en el Robin Hood que por segunda vez salva a su víctima. La película, sin embargo, ofrece una versión renovadora del tema del violador enamorado por el hecho de que su víctima es tajante en su negativa de concederle el perdón. En una escena memorable, al ser la joven cuestionada por el comisario delante de su violador, acerca de lo sucedido años atrás en Ayacucho, esta responde con toda la fuerza de su furia en un monólogo que el director opta por dejar en quechua sin subtítulos en castellano. Con este monólogo privado de inteligibilidad para el peruano hispano hablante, la película, inspirada, aunque desde un posicionamiento crítico, en *La pasajera* de Alonso Cueto, se instala en el exceso no representable de la violación sexual como acto en el que se condensan las intersecciones de raza, género y etnia, en una historia que sigue repitiendo la escena primaria de la Conquista todavía después de quinientos años. Una de las diferencias más evidentes entre película y novela es la voz autorial que deslinda, en el caso de *Magallanes*, de la confusión moral hegemónica sobre el tema.

y la voz de la detenida como una elipsis del relato. El testimonio avanza inexorablemente persistiendo en este vacío cada vez más sonoro, enfocado como está, en el temor del capitán de cara a esta «pichaneada», que amenaza con convertirse en fuente de incómodos reclamos del «mundo» que ha sido testigo del abuso.

Más allá del retorno del fantasma de la agencia femenina, el temeroso «¿y si se queja!» convoca a preguntarnos a quien se podría quejar una *gine sacra* violada por su condición consensuada entre tiros y troyanos de violable, condición que descalificaría cualquier queja suya ante la ley. En su lenguaje elíptico, el Brujo filtrará la información necesaria para responder a esa pregunta dentro de la lógica de cariño trezada con la de violencia sexual. «Porque la chica vivía ahí», responde, precisando que «ahí» es el Proyecto Especial del Alto Huallaga (PEAH), donde «nosotros teníamos cuartos individuales, con baño, cocina, todo. Ellas cocinaban, hacíamos vida de casados, pues» (2002, p. 10).²⁵ La desazón que provoca en el capitán la posibilidad de que la *gine sacra*, o su familia, o el pueblo entero («todo el mundo»), pudiera quejarse ante su superior, nos conduce una vez más a la confusión producida por la convergencia de las dos cadenas de significación sugeridas en el título de este texto, la del lenguaje amoroso sentimental y la de la violencia sexual. Porque habiendo jugado Nacho a una «vida de casados» con su prisionera, (como el coronel Ormache con Miriam, y como Quisquis con la señorita de botas), y habiendo aparentemente gozado de los «cuidados» y del «cariño» dispensados por su prisionera/sierva sexual/esposa que le cocina en el espacio privado de un hogar sucedáneo, esta *gine sacra* de rol ambiguo habría resuelto entrar y salir libremente del cuartel como si efectivamente se tratara de su casa de casada. Con las fronteras entre los roles de prisionera y esposa disueltos de ese modo, el pueblo consideraría a esta detenida que había sido sometida a una «pichana» por sus captores, ya no como Marisa la violada, sino como «la mujer de Nacho».

La fantasía de protagonizar su propia «vida de casados» en un «cuarto individual con cocina y baño» que revela el suboficial en este testimonio no hubiera tenido que ser interrumpida de no haber sido porque la esposa-*gine sacra* dócil, violable y sujeta al deseo del varón, habría roto las reglas de juego al transgredir su lugar de objeto sexual silente y receptor, para subjetivarse en la persecución activa de su propio deseo: su deseo sexual por Nacho, que la habilita para seguir otro deseo reservado exclusivamente a quienes gozan del estatus de ciudadanos de la polis, el deseo de justicia.

²⁵ El PEAH (Proyecto Especial del Alto Huallaga), administrado por la Policía Antidrogas, el Ministerio del Interior y el Ministerio de Agricultura fue creado en el segundo gobierno de Belaunde por Decreto Supremo como órgano dependiente del Instituto Nacional de Desarrollo para terminar con los cultivos de coca y para promover mediante la construcción de canales de irrigación, el desarrollo del valle y demostrar la presencia del Estado en zonas cocaleras en conflicto.

Es este deseo de justicia el que la induce a «quejarse», abriendo inesperadamente el antagonismo negado entre los géneros, y provocando el horror del capitán. Surge así en su verdadera dimensión el conflicto de un precario posicionamiento entre tres figuras incompatibles: la esposa, la prisionera y la esclava sexual. Se desvela también el potencial transformador del testimonio como género a caballo entre la performatividad y la narrativización y por ello abierto a las fallas y aporías de los discursos sociales que constituyen y sostienen al sujeto que lo enuncia.

Al revelar estas fallas en las que tanto testigo como escucha/lector están expuestos, aun si de manera diferenciada, el testimonio nos interpela como partícipes de las dimensiones violentas del orden social en el que seguimos inscritos todavía veinte años después de ocurridos los hechos que nos relata el Brujo. Si nos sentimos movilizados en el presente por la lectura de este testimonio que recuerda el pasado es porque nos reconocemos en sus códigos aporéticos. Ese reconocimiento de lo «extraño» como algo más «familiar» de lo que se pensaba nos coloca al borde de las fallas y ambigüedades discursivas que producen el goce angustioso de la violencia de la que da cuenta no solo el Brujo sino también los otros testimoniados examinados en este libro. Esa incómoda e inesperada recolocación nos interpela a buscar nuevas herramientas que nos permitan acceder al episteme excluido en estas relaciones de dominación de género para poder así romper el entrapamiento que ahora, en efecto, reconocemos en su dimensión social y colectiva, no solo delincencial e individual.

En este artículo hemos considerado cómo la relación de exilio de las mujeres con el lenguaje resulta en estructuras discursivas endebles y deleznable, porque se erigen sobre el vacío que produce en el lenguaje ese exilio masivo, ese forzado «no estar ahí» de un grupo social subalternizado, así en la paz como en la guerra, en el cuartel militar como en el espacio doméstico. La permanente negación del «otro» femenino implicado en un lenguaje sexual machista criollo que insiste en cosificarlo y objetivarlo, como hemos visto en este análisis crítico del testimonio del Brujo, resulta sin embargo en una experiencia de goce profundamente ambiguo para el sujeto masculino, como emerge de las elipsis, repeticiones, negaciones y deslizamientos semánticos que son el síntoma de la violencia que contamina tanto al perpetrador como a la víctima, al testimoniante como al escucha/lector. Tampoco logra esta negación tapar el antagonismo social generado desde este vacío o falla; antes bien, produce el miedo y la angustia ante la irrupción siempre latente de ese otro negado, como espero haya podido mostrar a lo largo de este artículo. Lo que sí logra en cambio este discurso criollo machista es atrapar al sujeto hablante en una búsqueda fantasiosa de goce con una gine-sacra-esposa que permita la imposible confusión de pensar que el vínculo amoroso pueda alguna vez surgir de la violencia sexual.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1995). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Arguedas, José María (1983). *Obras completas*. Tomo I. Lima: Horizonte.
- Boesten, Jelke (2008). Narrativas de sexo, violencia y disponibilidad: raza, género y jerarquías de la violación en Perú. En Fernando Urrea Giraldo, Mara Viveros Vigoya y Peter Wade (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Boesten, Jelke (2010). Analizando los regímenes de la violación en la intersección entre la guerra y la paz en el Perú. *Debates en sociología*, 35.
- Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- Copjec, Joan (2009). *El sexo y la eutanasia de la razón*. Buenos Aires: Paidós.
- Crisóstomo, Mercedes (2005). Las mujeres y la violencia sexual en el conflicto armado interno. En *Warmikuna Yuyariniku, Lecciones para no repetir la historia*. Lima: Aprodeh.
- Cueto, Alonso (2005). *La hora azul*. Lima: Peisa.
- Cueto, Alonso (2015). *La pasajera*. Lima: Seix Barral.
- Denegri, Francesca & Rocío Silva Santisteban (2005). Lo que ansío es ser amado con pureza: sexo y horror en la obra de José María Arguedas. En Carmen María Pinilla (ed.), *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: Casa de Estudios Sur.
- «El Brujo» (2002). *Entrevista en profundidad. Testimonio 100169*. Lima: Centro de Información para los Derechos Humanos y la Memoria Colectiva, Defensoría del Pueblo.
- Fairclough, Norman (1992). *Discourse and Social Change*. Londres: Polity Press.
- Foucault, Michel (1977). *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Gruner, Eduardo (2002). *La tragedia o el fundamento político de lo perdido*. Buenos Aires: CLACSO.
- Henríquez, Narda & Julissa Mantilla (s.a.). El impacto diferenciado de la violencia. En *Informe final, Comisión de la Verdad y Reconciliación*. <http://cverdad.org.pe/ifnal/pdf/TOMO%20VIII/SEGUNDA%20PARTE/Impacto%20diferenciado%20de%20la%20violencia/2.1%20DISCRIMINACION%20DE%20GENERO.pdf>
- Hibbett, Alexandra (2013). *Remembering Political Violence. A Critique of Memory*. Tesis de doctorado para Birkbeck College, Universidad de Londres.

- Ideele (2010). *Protocolo para la investigación de casos de violación sexual en el conflicto armado interno*. Lima: Ideele.
- Kristal, Efraín (2009). Introducción. En *Los heraldos negros*. Madrid: Edición Marta Ortiz Canseco.
- Kristeva, Julia (1986). Women's Time. En *The Kristeva Reader*. Nueva York: Columbia University Press.
- Mujica, Jaris (2011). *Violaciones sexuales en el Perú 2000-2009. Un informe sobre el estado de la situación*. Lima: Promsex.
- Neruda, Pablo (s.a.). *20 Poemas de amor y una canción desesperada*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. www.philosophia.cl
- Reisz, Susana (1996). *Género y poesía en Hispanoamérica*. Lérida: Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos.
- Roncagliolo, Santiago (2006). *Abril rojo*. Lima: Alfaguara.
- Salazar Jiménez, Claudia (2013). *La sangre de la aurora*. Lima: Animal de invierno.
- Silva Santisteban, Rocío (2007). Una vuelta de tuerca al vals. Resignificación moderna de una expresión criolla popular. En Mariela Dreyfus y Rocío Silva Santisteban (eds.), *Nadie sabe mis cosas. Reflexiones en torno a la poesía de Blanca Varela*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Silva Santisteban, Rocío (2008). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Vallejo, César (2009). *Los heraldos negros*. Madrid: Edición Marta Ortiz Canseco.
- Varela, Blanca (1986). *Valses y otras falsas confesiones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas Llosa, Mario (2012) [1962]. *La ciudad y los perros* Madrid: Alfaguara, Real Academia Española, Asociación de Academia de la Lengua Española.
- Vargas Llosa, Mario (1966). *La casa verde*. Barcelona: Seix Barral.
- Volosinov, Valentin (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot.
- Žižek, Slavoj (1999). *El acoso de las fantasías*. Buenos Aires: Siglo XXI.

DE VIOLADOR A MARIDO: LA DOMESTICACIÓN DE LOS CRÍMENES DE GUERRA EN EL PERÚ¹

Jelke Boesten

Unos actos con el mismo grado de violencia pueden diferir bastante en su grado de legitimidad o justificación, al menos en la mente de la opinión pública.

(E. J. Hobsbawm, 1969)

1. INTRODUCCIÓN

Hasta 1997, en Perú, los violadores que se casaban con su víctima quedaban libres de ser procesados. Durante los veinte años de conflicto interno entre Sendero Luminoso y las fuerzas de contrainsurgencia, algunas jóvenes mujeres y sus familias recurrieron a esta ley para «domesticar» la violación que muchas de ellas sufrieron a manos de soldados del Ejército peruano. La «promesa de casarse» materializada sobre un pedazo de papel (un contrato firmado por el oficial superior, el perpetrador, la mujer y su familia) significaba que el abuso sexual proseguiría, aunque ahora con el «consentimiento» de la joven. Aunque la violación de la población campesina del Perú andino y de los sospechosos de terrorismo fue un acto sistemático y estratégico alentado desde arriba, las posibles secuelas de dichos actos quedaban moderadas, normalizadas y domesticadas al incorporarse dichos actos a los códigos normativos y legales existentes.

¹ Esta investigación fue publicada originalmente como «Marrying Your Rapist. Domesticated War Crimes in Peru». En Donna Pankhurst (ed.). *Gendered Peace: Women's Struggle for Post War Justice and Reconciliation*. Londres y Nueva York: Routledge, 2008, pp. 205-227. Fue posible gracias a una beca de investigación de la British Academy, que agradezco. Quisiera extender mi agradecimiento también a Ruth Borja por el apoyo archivístico que prestó en el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, que guarda los archivos de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en Lima; a Narda Henríquez y Mercedes Crisóstomo por haber compartido conmigo sus materiales y sus experiencias como investigadoras de la CVR, así como por las valiosas discusiones que tuvimos, y a Juana Napurí e Isaac Colca por las transcripciones. Paulo Drinot y Narda Henríquez comentaron un borrador de este texto, lo cual les agradezco.

Sostengo, al examinar los testimonios de mujeres que fueron prometidas a sus violadores, que la violencia política que tiene lugar durante un conflicto político a menudo quedará inscrita dentro de los códigos sociales y las normas de género que hacen que dicha violencia resulte aceptable, sea tolerable y a menudo incluso justificable tanto en la guerra como en la paz².

Un corpus bibliográfico creciente resalta el papel que las mujeres tienen en la guerra y examina la naturaleza de género que la violencia tuvo durante los conflictos políticos y como parte de sus secuelas (Cockburn, 1998; Jacobs y otros, 2000; Moser & Clark, 2001; Meintjes y otros, 2001; Pankhurst, 2003; Moser & McIlwaine, 2004). En esta bibliografía el eje se fue desplazando a lo largo de los años, de la perspectiva de las «víctimas y perpetradores» a otra más matizada e inclusiva. Los estudios resaltaron el hecho que el papel que las mujeres tienen en la guerra se extiende más allá de ser víctimas de violaciones y secuestros, o de ser promotoras de la paz (Moser & Clark, 2001). En la guerra peruana, las mujeres fueron combatientes de Sendero Luminoso y fueron además las primeras en organizar abiertamente la resistencia contra la violencia, con lo cual fueron tanto «perpetradoras» como «víctimas» que resistieron a la violencia o participaron en ella. Pero al igual que en cualquier guerra, ellas también fueron víctimas de violaciones y secuestros.

La naturaleza política y la escala masiva de la violencia sexual infligida a las mujeres en la guerra recibieron, como era debido, la creciente atención de parte de investigadores, activistas de los derechos humanos, comisiones de la verdad y tribunales internacionales. La violación es reconocida como una estrategia de guerra, esto es como un acto político que a menudo tiene metas sumamente concretas: perturbar la estructura de la comunidad, «feminizar» a los hombres, cambiar la conformación étnica de una sociedad, crear un estado de temor y silencio, y demostrar un control total sobre una comunidad (Nordstrom, 1994; Hague, 1997; Yuval-Davis, 1997). Hoy en día se entiende que las violaciones llevadas a cabo a una escala masiva y a menudo en público, quiebran las estructuras socioculturales existentes (Sideris, 2001, p. 147). Debido a tales consideraciones, durante la década de 1990 la violencia sexual fue incluida en las definiciones dadas de la tortura, los abusos contra los derechos humanos y los crímenes contra la humanidad (CVR, vol. VI, 2003). Los tribunales internacionales constituidos para Yugoslavia y Ruanda fueron los primeros que juzgaron la violación dentro de tales marcos del derecho internacional, con lo que contribuyeron a que se reconociera la violencia sexual como algo más que

² Tal como irá quedando claro a lo largo del artículo, no estoy sugiriendo que esta conexión borre la violenta especificidad política de la violación en tiempos de guerra, ni tampoco estoy sugiriendo que lo que le sucedió a las mujeres peruanas durante los años de guerra pueda ser normalizado debido a los vínculos existentes con los marcos sociales de tiempos de paz.

un «daño colateral» de la guerra, y más bien como un crimen contra la humanidad. Dentro de tales marcos legales y analíticos, que fueron adoptados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú —establecida en 2001—, se considera que la violación sistemática de las mujeres es un acto político y estratégico que forma parte de la guerra, y al cual se alienta desde arriba.

Aunque las evidencias muestran que la violación efectivamente fue una forma de tortura y un difundido acto estratégico bélico en el Perú, sugiero que en tiempo de guerra ella incluye otra dimensión más, que merece recibir igual atención: además de los actos estratégicos y coordinados de violaciones y abusos sexuales en masa cometidos por las Fuerzas Armadas, estos mismos soldados también aprovecharon la situación para apropiarse del cuerpo de las jóvenes solteras a las que llegaron a «desear»³. Si bien estos actos deben interpretarse además dentro del marco de la violencia política, deberíamos al mismo tiempo ampliar nuestro análisis y comenzar a distinguir las formas de violencia sexual según los significados personales y sociales que les están ligados (Turshen, 2001; Richardson & May, 1999). Tal como señala Sideris (2001, p. 146), esta distinción no es en modo alguno un ejercicio que consistiría en crear «jerarquías de la violación». Ampliar nuestra comprensión del contexto social podría, más bien, ayudarnos a examinar las normas y reglas sociales existentes que dan forma a la desigualdad de género en cualquier sociedad dada. La violación en tiempos de guerra no solo tiene como resultado el quiebre del orden social existente, sino que además queda reflejada por dicho ordenamiento.

Antes de analizar diversos testimonios para examinar la naturaleza domesticada de casos particulares de violencia sexual en el Perú, esbozaré, primero, el contexto del conflicto peruano y cómo fue que la violencia, el racismo y el sexismo determinaron la naturaleza de la relación que las Fuerzas Armadas del Estado establecieron con la población del departamento de Ayacucho, el centro andino del conflicto. En segundo lugar explicaré en qué contexto surgieron los datos usados. En la tercera sección esbozaré el contexto normativo y legal dentro del cual la violación y el matrimonio se encuentran inscritos en el Perú. La sección principal del artículo examina tres testimonios detenidamente. Con ello busco mostrar las contradicciones y ambigüedades que impregnan la interpretación y el significado de eventos complejos.

³ Aunque me resulta difícil unir en una oración los conceptos de violación y deseo, la naturaleza pornográfica de la violencia sí sugiere cierto tipo de excitación sexual de parte de quienes perpetran la violencia sexual. Si hemos de creer a los investigadores que sostienen que al menos en parte, los «hombres violan porque pueden» (Pillay, 2001, p. 41; Nordstrom, 1994), entonces en nuestro análisis de la violación debiéramos incluir algún grado de excitación y deseo individuales en lo que se refiere al sexo forzado, incluso cuando esta excitación se encuentra a su vez relacionada con el poder y el deseo de dominar.

Estas contradicciones y ambigüedades indican los puntos donde se vinculan los crímenes de guerra —una violencia inaceptable y «no provocada»— y las normas de tiempo de paz —la violencia sexual tolerada contra las jóvenes—.

2. EL ESTADO, LA VIOLENCIA Y LA DESIGUALDAD EN LOS ANDES SUR-CENTRALES

El conflicto político en el Perú fue iniciado en 1980 por un grupo conocido como Sendero Luminoso, el cual buscaba destruir las estructuras sociales, políticas y económicas existentes para así levantar una nueva sociedad. La violencia estalló en la sierra andina, donde una población empobrecida y marginada pasó a ser tanto agente como víctima de una espiral de violencia sumamente destructiva. Históricamente, los Andes y su población han tenido relativamente poca importancia para el gobierno central y la élite en Lima. Por lo tanto, no sorprende que el Estado se haya demorado dos años en tomar las actividades lo suficientemente en serio como para responder a la violencia. Y cuando finalmente respondió, las consecuencias fueron dramáticas. En diciembre de 1982, varios departamentos andinos fueron declarados en «estado de emergencia», lo cual dio a los militares carta blanca en gran parte del país, especialmente en las regiones más empobrecidas y marginadas. Las fuerzas de contrainsurgencia militares, y posteriormente paramilitares (conformadas por las rondas campesinas), transformaron el conflicto al adoptar estrategias militares que fueron características en conflictos como Argelia y Vietnam o, ya más de cerca de casa, El Salvador. Dichas estrategias (que desde la perspectiva de los militares significaban que todo campesino era un terrorista en potencia) tuvieron severas consecuencias a nivel local, y contribuyeron a alienar aún más a la población y a destruir las estructuras sociales, económicas y políticas existentes. La región se hundió en un caos caracterizado por la violencia y el temor casi inmediatamente después de que el Ejército asumió el mando. Muchas áreas rurales quedaron involucradas en una mezcla de conflictos difícil de distinguir: la «guerra popular», que es como Sendero llamaba a sus actos, la lucha de contrainsurgencia y el ajuste interno de cuentas, los delitos comunes, el abigeato y los conflictos emergentes debido a los desplazamientos y a la presencia de los refugiados en los asentamientos ya existentes (CVR, 2003; Theidon, 2004).

Las Fuerzas Armadas en teoría llegaron a Ayacucho en representación del Estado peruano. Sin embargo, en la práctica los militares no se identificaron con la mayoría de la población andina e interpretaron su autoridad como algo independiente de la capacidad reguladora del Estado. Las autoridades locales fueron reemplazadas por los militares, hombres «todopoderosos» y violentos. Las entrevistas que la CVR mantuvo con estos todopoderosos muestra cómo fue que percibieron su mandato.

En palabras del coronel Raúl Pinto Ramos, que estuvo en Manta en 1985: «No había estado prácticamente, no había juzgado, no había nadie que viera eso, solamente estaba el jefe militar sobre ese oficial, nada más, no había policías, no había nada» (CVR, s.a., anexo 44). Tal como este oficial sugiere, la gobernanza militar en la región no incluía la protección de la población. Nada sorprendentemente, rara vez se cumplía con el imperio de la ley. En lugar de ello la gobernanza tenía como base el poder militar incontrolado y, tal como indicaron Henríquez y Mantilla, en Ayacucho el poder militar estaba altamente investido de una hipermasculinidad fundada sobre el cultivo de la agresión y la virilidad. El coronel explicó la arbitrariedad de dicho dominio:

Pero cuando uno tiene una responsabilidad de estar de jefe autónomo de un área sin control, donde puede hacer y deshacer lo que le da la gana, solamente depende de sus valores éticos, nomás de saber si lo hago bien o lo hago mal. Nadie más le puede decir eso está mal, bien, solamente su conciencia. Entonces algunos, quién sabe por el licor o por la tentación que presentaban las mujeres, o la tentación de tantas cosas [...] a veces habían errores menores y yo les daría [a los soldados] castigos simples. (CVR, s.a., anexo 44).

El trabajo de la CVR mostró que estos «valores éticos» y la conciencia colectiva y del soldado individual eran minados sistemáticamente durante el entrenamiento militar; la vergüenza y el temor se diluían mediante rituales de iniciación militar de una violencia impuesta y horrenda (Henríquez & Mantilla Falcón, 2003), en tanto que la violación en grupo servía como un tipo particular de vinculación afectiva entre los varones (Theidon, 2004, pp. 120-122). El «enemigo» fue deshumanizado (y podría argumentarse que con él también lo fueron los militares). La interpretación particular de las diferencias raciales que existe en el Perú —en la cual cuanto más indio se le perciba a uno, tanto más será marginado y se le faltará al respeto— ciertamente contribuyó al proceso de deshumanización. La población rural quechua hablante de Ayacucho y sus alrededores fue percibida como «inferior» de varios modos. Las denominaciones racistas existentes se repiten en los testimonios tanto de las víctimas como de los soldados. La población rural a menudo describía a los perpetradores de un ataque como «hombres altos con ojos azules», o cualquier otra forma de diferenciación racial percibida⁴. Los insultos a su vez incluían imágenes raciales, y la violación en grupo a menudo quedaba inserta dentro de un lenguaje racista⁵.

⁴ Un mito persistente cuenta del *pishtaco*, un hombre blanco de ojos claros que deambula por los Andes para chupar la grasa de sus víctimas. El temor al hombre blanco quedó encapsulado en tales mitos y sobrevive hasta el día de hoy. Véase Weismantel (2001) y Portocarrero (1991).

⁵ «Tú chola puedes aguantar más», justo antes de que cinco soldados la violaran (CVR, s.a., anexo 49). La palabra compleja *chola* se usa aquí para denigrar a las personas de ascendencia indígena.

Si bien es cierto que no es el tema de este texto, como veremos, el racismo omnipresente y destructivo de la sociedad peruana resulta relevante para la naturaleza y el desenlace del conflicto en general, y la violencia con que el Ejército peruano ingresó a la región andina en particular (Manrique, 2002)⁶.

3. LOS DATOS

En 2001, un gobierno de transición estableció una muy necesaria Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR), para que «cerrara» oficialmente este periodo de violencia con una investigación a profundidad de los acontecimientos que tuvieron lugar en un lapso de veinte años. Esta investigación incluyó audiencias públicas, entrevistas individuales con víctimas y perpetradores, investigaciones *in situ* y la identificación y el examen del contenido de fosas comunes. La CVR recogió 17 000 testimonios personales. A partir de los datos recogidos, ella calculó que de las 69 280 víctimas que la guerra produjo, el 85% era indígena y vivía en las áreas rurales. Aunque la mayoría de las muertes (54%) fue atribuida a la violencia senderista, al menos una tercera parte fue atribuida a las Fuerzas Armadas, en tanto que el resto fue obra de las rondas campesinas apoyadas por el gobierno y de un grupo guerrillero más pequeño llamado Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Aunque la violencia sexual fue atribuida a todas las partes involucradas, la CVR sostuvo que la mayoría de las violaciones fueron perpetradas por las Fuerzas Armadas y la Policía⁷. Tanto el Ejército como las fuerzas policiales cultivaban explícitamente una masculinidad agresiva y la exaltación de una virilidad incontrolable (Henríquez & Mantilla, 2003, p. 91)⁸.

⁶ La élite peruana inicialmente estimaba que la guerra produjo 35 000 víctimas. Luego de una meticolosa investigación, la CVR concluyó que 69 280 personas murieron o desaparecieron, el doble de lo que se había pensado. Como vimos ya, la mayoría de ellas era de ascendencia indígena, lo cual estaba fuertemente ligado con lo que Salomón Lerner, el presidente de la CVR, dijo sobre el «olvido» de estas 35 000 personas: el Perú es «un país en el que la exclusión es tan absoluta que resulta posible que desaparezcan decenas de miles de ciudadanos sin que nadie en la sociedad integrada, en la sociedad de los no excluidos, tome nota de ello» (2003).

⁷ La violencia de Sendero Luminoso, la de género inclusive, tuvo como base un marco ideológico distinto de la que fuera perpetrada por el Ejército y la Policía. Mientras que la violencia sexual de estos últimos podría ser calificada de una magnificación de la violencia institucionalizada y normativa ya existente contra las mujeres (en especial las mujeres quechua hablantes del campo) —el tema de este artículo—, la violencia senderista se *contraponía* a dichos patrones. Sendero impuso estrictas normas morales a las comunidades, sobre todo durante los primeros años, por las cuales los adúlteros y violadores, por ejemplo, eran castigados pública y violentamente. Ello no obstante, aunque la violación y el abuso estaban estrictamente prohibidos entre los cuadros, hay amplias evidencias de uniones forzadas, embarazos, torturas sexualizadas y esclavitud sexual. Véase Aprodeh (2005).

⁸ El papel de las masculinidades en la guerra fue, por cierto, estudiado por Enloe (1990); Yuval-Davies (1997); Jolly (1999); Kelly (2000); Dolan (2002); Dudink y otros (2004).

Henríquez y Mantilla, investigadoras de la CVR, sugieren que la violación y otras formas de violencia sexual efectivamente fueron una estrategia bélica que se aplicó contra las personas sospechosas de ser terroristas —esto es, la población rural en su conjunto—, y una forma de tortura impuesta desde arriba y que escapaba al control de la base.

Con gran esfuerzo y, tal como estas investigadoras sostienen, contra «viento y marea», los miembros de la CVR recogieron los testimonios relevantes respecto a la violencia sexual y la experiencia femenina en general, para así resaltar la naturaleza específicamente de género de la guerra⁹. Ello no obstante, las investigadoras calculan que solamente lograron recoger testimonios referidos al 7% de los casos reales de violencia sexual penetrativa¹⁰. Esta falta de testimonios y denuncias es, claro está, una característica conocida de la violencia sexual y no debiera desalentar el análisis (CVR, 2003, volumen VI, capítulo 1.5; Meintjes & Goldblatt, 1996; Hayner, 2002). A partir de los datos disponibles recogidos a través de testimonios personales, la CVR peruana efectuó un análisis exhaustivo de las características de la incidencia y la naturaleza de la violencia sexual entre 1980 y 2000, y de los perpetradores y las víctimas. A la Comisión no la amilanó la escasez de testimonios directos y la falta de declaraciones que permitieran efectuar el procesamiento legal. Recurriendo, más bien, a la presencia general de referencias a la violencia sexual en las narrativas referidas a masacres, desapariciones, detenciones y tortura, la CVR concluyó que ella estuvo difundida en todas sus formas (2003, volumen VI, pp. 272-277). A partir de los datos disponibles, la Comisión concluyó que la mayoría de las víctimas tenían menos de 30 años de edad, poca o ninguna educación formal, hablaban una lengua indígena como lengua materna y vivían en las áreas rurales, especialmente en el departamento de Ayacucho. Estas características corresponden al cuadro general de la población indígena rural de los Andes centrales como víctima de la violencia (CVR, 2003, volumen VI, pp. 272-277).

Para el presente artículo escogí testimonios que forman parte de un estudio a profundidad de la violencia sexual en las comunidades de Manta y Vilca, que la CVR llevó a cabo (Crisóstomo, 2005)¹¹. Manta y Vilca fueron notorias por los casos

⁹ Las investigadoras feministas que tomaron parte tuvieron que presionar para que la investigación incluyera debidamente al género como categoría analítica. Aunque al final la CVR sí incluyó una sección sobre el género y la violencia contra las mujeres, solo se pudo recoger muy poca información directa. El título del informe de Mantilla y Henríquez (2003) resulta revelador («Contra viento y marea»). El único y valioso estudio de caso llevado a cabo para investigar la violencia sexual y recoger testimonios de mujeres abusadas fue efectuado por Mercedes Crisóstomo (2005), una estudiosa decidida.

¹⁰ Para fines legales, este 7% solamente incluye actos sexuales de penetración en los cuales se conoce el nombre de la víctima y del perpetrador (Véase CVR, 2003, volumen VI, pp. 272-277).

¹¹ Huelga decir que he cambiado los nombres de las personas cuyos testimonios se examinan a continuación.

de violencia sexual debida a la presencia prolongada de una base militar. Por ello también examiné los testimonios recogidos en San Miguel, otra zona de Ayacucho donde hubo una base militar. Aunque sería razonable asumir que la población de San Miguel sufrió niveles similares de violencia sexual que la de Manta y Vilca, los testimonios muestran sorprendentemente pocas evidencias directas de tales actos. Esta carencia de testimonios directos de la violación confirma las dificultades que hay para recoger tales datos y el valor que tiene el prestar atención específica al testimonio personal de las mujeres, como se hiciera en el caso de Manta y Vilca. Por ejemplo, las entrevistas informales con los actuales dirigentes de base de San Miguel confirman la difundida presencia de niños que fueron concebidos en la década de 1980 después de una violación¹². Las entrevistas llevadas a cabo por la antropóloga Kimberley Theidon (2004) en otras comunidades de la zona también confirman el intenso grado en que las mujeres fueron violadas y se abusó de ellas, así como el código del silencio que rodea a sus experiencias. Ello no obstante y tal como señala Theidon (2004, p. 130), las pocas que sí hablaron dieron implícitamente a sus interlocutores la responsabilidad de que les ayudaran a luchar contra la culpa y la vergüenza existentes, el estigma ligado a las mujeres violadas y sus hijos, y la historia consiguientemente distorsionada que se cuenta acerca de la guerra y de los papeles que las mujeres tuvieron en ella. Me parece, además, pertinente desembrollar y resaltar la interrelación existente entre los abusos sexuales cometidos en tiempos de paz y de guerra, para así ampliar nuestra comprensión de la violencia continua que muchas personas experimentan.

4. CONSIDERACIONES ACERCA DE LA VIOLACIÓN Y EL MATRIMONIO

Según los testimonios —lo que fue confirmado por los activistas que sobrevivieron a la época de la violencia—, muchos niños fueron concebidos por soldados en las comunidades donde había bases militares y sus alrededores, los cuales fueron luego abandonados por sus padres y dejados con sus madres (Theidon, 2004, pp. 126-127)¹³. Sin embargo, las fuentes también muestran que algunos soldados reconocieron a sus hijos y les otorgaron la ansiada «legitimidad», y en algunos casos ellos y las mujeres locales contrajeron matrimonio o se involucraron en relaciones más prolongadas.

¹² Entrevistas a Nelly Mejía en la Organización para la Defensa de las Mujeres y los Niños, San Miguel, La Mar, Ayacucho, abril de 2006.

¹³ Las evidencias sugieren que las mujeres también abortaban los bebés concebidos luego de ser violadas, o les dejaban morir después de que nacieron. Como señala Theidon, la costumbre de dejar que mueran los bebés nacidos con problemas físicos o después de una violación es una práctica largamente establecida en muchas comunidades andinas. Durante la guerra, la creencia en que los niños concebidos con tanto dolor y miedo no podrían llevar una vida normal, hizo que para las madres esta práctica fuera un acto de piedad antes que de crueldad.

Mercedes Crisóstomo (2005, p. 25) sugiere que además de la posibilidad de que una relación amorosa real haya surgido entre los soldados y las mujeres de las comunidades, es asimismo posible que se hayan casado con los soldados siguiendo una estrategia de supervivencia para sí mismas y sus familias. Crisóstomo sostiene que tales alianzas podrían haber prevenido múltiples abusos sexuales o que los miembros de la familia fueran torturados, asesinados o encarcelados. Theidon (2004, p. 117) concluye que el sexo fue efectivamente usado como un recurso con el cual sacar a los miembros de la familia de manos de los militares. En este artículo resaltaré una estrategia distinta y sustancialmente más «doméstica»: el uso del matrimonio para evitar tener un hijo ilegítimo y salvar así el honor de la joven, y con ello el de su familia. De este modo retiro explícitamente estos compromisos matrimoniales del concepto, examinado en otro lugar, de los «matrimonios forzados» —difundido en las guerras de todo el mundo (UNRISD, 2005)— puesto que me parece que el tipo de coerción usado en este caso particular tenía como base a las normas morales de tiempos de paz e incluso a la legislación nacional.

La idea de que el matrimonio puede salvar el honor de una mujer violada hunde sus raíces en normas de género históricas y patriarcales. El artículo 178 del Código Penal peruano promulgado en 1991, que sostiene que los violadores y sus «coautores» (en el caso de las violaciones en grupo) quedan libres de ser juzgados si el (o uno de los) perpetrador(es) se casa con su víctima, tenía como base el Código Penal de 1863 (revisado posteriormente en 1924). Estas leyes buscaban proteger el honor de la víctima y su familia, la cual debía dar su consentimiento pleno a este arreglo. Tal como señala Tanja Christiansen (2004, p. 7) al escribir sobre las cuestiones de género en el norte peruano durante el siglo XIX, al casarse con su violador se «protegía a la joven de la percepción pública de complicidad en su propia ruina». En lugar de haber perdido su virginidad debido a una conducta inmoral, una joven —o más bien su padre o tutor— podía sostener que el acto había tenido lugar bajo coacción, salvando así la virtud personal de la mujer. El matrimonio a su vez podía resolver el problema de una virginidad perdida y un hijo ilegítimo, y con ello la cuestión del honor.

No obstante, Christiansen revela que tales quejas y demandas de matrimonio por violación para salvar el honor de una mujer tenían un sesgo de clase, y por ende también étnico¹⁴. La población campesina mayormente indígena no quedaba incluida automáticamente dentro del marco del honor familiar y la moral sexual femenina,

¹⁴ La raza, la clase y la etnicidad se encuentran fuertemente relacionadas entre sí, especialmente en el Perú, y la bibliografía sobre este tema es enorme. Para evitar dar una lista inevitablemente larga e incompleta cito a De la Cadena (2000) y Manrique (2002), dos trabajos importantes que dieron forma a mis reflexiones sobre este tema.

aun cuando a todas las clases sociales les preocupaba el honor de un modo u otro (Christiansen, 2004, p. 4). Como veremos, en el caso del abuso sexual de jóvenes solteras por parte de los soldados estacionados en las comunidades andinas en los decenios de 1980 y 1990, la búsqueda del matrimonio apelaba tanto a la honra familiar como —probablemente— a la protección temporal e incluso al respaldo económico futuro en el caso de una concepción. Irónicamente, si bien es cierto que la ausencia de un Estado regulador y de estructuras normativas sociales facilitó la violación generalizada de las jóvenes durante estos años de guerra (CVR, 2003, volumen VIII, p. 73), en cambio lo que hizo que las demandas resultantes de matrimonio fueran posibles probablemente fue la presencia de una institución estatal jerárquica: el Ejército.

El perfil de los perpetradores de estas violaciones como representantes de una autoridad legitimada por las élites urbanas criollas (de ascendencia europea/blanca) y mestizas (de raza mixta) podría ser importante en estos casos de demanda matrimonial después de la violación, dada la relación existente entre la legislación nacional y el «acceso» a los sistemas de honor y moral. En las comunidades campesinas andinas los papeles de género y las «reglas» del matrimonio y el honor eran (y son) distintas de las instituciones europeas, católicas y patriarcales que informan el marco legal peruano y la moral de la élite (Silverblatt, 1987; Socolow, 2000; Powers, 2005). En la población indígena quechua hablante las uniones «tradicionales» buscaban crear nuevas unidades productivas en las cuales la mano de obra era el activo más importante, antes que la «sangre», la honra o los valores morales¹⁵. El matrimonio formal a menudo solo se daba después de que una pareja había experimentado un tiempo viviendo juntos (convivencia) o al nacer un niño. Considerando la costumbre de unirse antes del matrimonio, la virginidad femenina no era un requisito para casarse. Del mismo modo, si bien se considera que para mujeres y niños, el matrimonio formal es una herramienta útil para ganar acceso a ciertos recursos económicos, entre ellos la herencia, la práctica de la convivencia es sumamente común tanto en las comunidades rurales como entre las comunidades urbanas mestizas o criollas (Bourque & Warren, 1981)¹⁶. Como ya vimos, la sección del Código Penal referida

¹⁵ Con «tradicional» quiero decir: a) normas socioculturales que tienen raíces históricas, esto es que son «antiguas»; y b) normas y reglas socioculturales que son estereotipos repetidos en la literatura, el ritual y el arte, pero que no necesariamente se practican en la realidad contemporánea (o histórica). Soy consciente de que la distinción entre tradición y tradición inventada jamás es directa. Véase también Lapidra (1985) y Powers (2000).

¹⁶ Ciertas percepciones de los valores sexuales vienen cambiando rápidamente: bajo la influencia del feminismo y la liberalización, mujeres y varones vuelven a definir sus papeles y relaciones, lo que lleva a una mayor autonomía para ellas. Al mismo tiempo, sin embargo, la búsqueda de éxito económico e integración moral (lo que la gente a menudo llama «civilización») entre los sectores más pobres hace

a la violencia sexual que permitía a los violadores quedar sin castigo si se casaban con sus víctimas, tuvo como modelo a las interpretaciones eurocristianas de las relaciones y las obligaciones de género, y tal como muestra Christiansen, no se creía necesariamente que fueran aplicables a las poblaciones indígenas. Sin embargo, la legislación nacional fue uno de los mecanismos a través de los cuales las normas y valores de elite se fueron difundiendo hacia abajo, a los grupos sociales que no formaban parte de la elite (Christiansen, 2004, p. 40).

5. PROMETIDA EN MATRIMONIO

Como ya señalamos, hay evidencias considerables que sugieren que la violación de una joven soltera en Ayacucho en tiempo de guerra podía ser percibida socialmente como algo distinto de la tortura sexual, siempre y cuando hubiese una posibilidad de traducir el evento en una promesa de matrimonio. La comunidad podía fácilmente confundir la violación de las jóvenes con la propia «provocación» que ellas hacían: los varones son «naturalmente» susceptibles a ser provocados en tanto que ellas son las obvias seductoras: un discurso que sigue apareciendo por doquier en los debates en torno a la violación (Mannarelli, 1991; Deere & León de Leal, 2001)¹⁷. Esta difundida acusación hecha a las mujeres de haber sido cómplices de su propia violación debe haber hecho que resultara aún más difícil para las jóvenes denunciar lo sucedido, tanto en tiempo de guerra como de paz. Entonces, una alternativa era buscar la protección de los perpetradores y aceptar la proposición de «enamorarse». Para el soldado, claro está, la promesa de matrimonio le brindaba un fácil y legítimo acceso al cuerpo de una joven.

Mientras que la ley examinada tenía como base el vínculo entre la honra de la familia y la pureza sexual femenina, en el caso de las mujeres indígenas violadas por soldados mestizos debemos tomar en cuenta varias otras consideraciones más. La acusación de provocación hecha contra las mujeres podía quedar ligada a la traición a la comunidad (política y étnicamente); la «seducción» y el embarazo sin matrimonio podían generar acusaciones de prostitución; y la violación misma podía incrementar el temor y la búsqueda de protección, por débil que esta fuera.

que la edad aceptable para tener hijos suba, lo que en ciertos sectores viene acompañado de un nuevo énfasis en la virginidad antes del matrimonio y una aceptación decreciente de las madres solteras. Hay, además, una creciente intolerancia respecto a la violencia doméstica, el incesto inclusive.

¹⁷ Una encuesta recientemente efectuada por Amnistía Internacional en el Reino Unido mostró que la mayoría de los británicos cree que las mujeres tienen la culpa de haber sido violadas si se visten de cierto modo, coquetean o se emborrachan. Nada sorprendentemente, en Gran Bretaña el número de condenas a los violadores es sumamente bajo (Wolf, 2005).

De este modo, aunque podemos ver la violación domesticada de las jóvenes como algo distinto de la violación grupal sistemática de las mujeres que buscaba perturbar a pueblos y comunidades, estos eventos, y sus consecuencias en particular, eran sumamente políticos. El evento es domesticado no porque la violación sea menos política, sino porque la víctima, su comunidad y la sociedad más en general pueden percibir y encuadrar dicha violencia dentro de las normas y legislación existentes, que incorporan la violación y la subordinación de las mujeres como parte de la vida cotidiana.

En esta sección examinaré tres testimonios, uno de ellos el de un hombre con varias parientes que fueron violadas por los militares y cuyo testimonio balancea sentimientos de terror y de culpa. Su visión de lo sucedido —como demandante por violación y matrimonio a nombre de dos miembros de su familia— arroja una útil luz masculina sobre esta cuestión. También examinaré el testimonio de una mujer que sostiene haberse comprometido con un soldado para protegerse del continuo acoso y violación de parte de los jefes de la base o en las fiestas a las cuales se obligó a muchas jóvenes a que asistieran. Pero primero examinaré el testimonio de Rosalía, una mujer violada en 1985 a la cual su violador posteriormente le ofreció casarse con ella.

5.1. Rosalía: la ambigüedad de la violación y el consentimiento

El caso de Rosalía resulta ejemplar en el sentido de que muestra todos los dilemas que rodeaban esta cuestión (CVR, s.a., anexo 56). Su historia muestra cómo el sexo y la unión forzados eran una y la misma cosa desde la perspectiva de la víctima, pero también en la percepción de otros, entre ellos el investigador de la Comisión que tomó su declaración. El testimonio de Rosalía parece ser directo y claro. Y sin embargo, el entrevistador le pidió que volviera a comenzar, esta vez guiado por sus preguntas para así establecer una cronología precisa. Aunque la CVR no podía ofrecer muchas esperanzas de justicia, un caso como el de Rosalía era un caso judicial en potencia, por lo cual era necesario contar con un testimonio detallado¹⁸. Esto generó una tensión de un lado entre lo que Rosalía quería decir y la forma en que lo decía, y del otro el modo en que el entrevistador percibió su historia a la luz de los posibles procedimientos judiciales. Esta tensión echa luz sobre la forma en que ella experimentó e interpretó lo sucedido.

Rosalía comenzó contándole al entrevistador cómo un soldado de la base militar en su pueblo la había estado persiguiendo durante semanas, siguiéndola cuando regresaba del colegio, silbándole y llamándola por su nombre. Ella se sintió amenazada y buscó protección con su madre y tías. Una noche de diciembre de 1985,

¹⁸ La CVR peruana no prometió la amnistía a nadie, pero tampoco podía procesar o presentar cargos. Solamente podía reunir tanta información detallada como fuera posible, con la esperanza de que el Poder Judicial tomara los casos y los procesara. Muy pocos de ellos han llegado a los tribunales.

cuatro soldados ebrios forzaron la entrada a la casa donde vivía con su madre. El jefe del grupo, al cual se conocía como el capitán Piraña, le dijo a la madre que uno de sus soldados estaba enamorado de su hija Rosalía, de 15 años. La madre se resistió e intentó echar a los soldados, pero ellos la sacaron más bien de la casa. Rosalía fue encerrada en una habitación con el soldado en cuestión. Este intentó entonces seducirla con promesas de amor y matrimonio, pero ella sostiene no haber cedido. Finalmente el soldado le dijo: «Si no quieres estar conmigo buena hora pues, si no yo te voy a matar» (CVR, s.a., anexo 56). Acto seguido la violó.

Al día siguiente su madre insistió en dirigirse a la base militar a «aclarar las cosas». Dado que el capitán Piraña era quien dirigía la base en ese entonces, era poco probable que una denuncia generase algún tipo de castigo. Ello no obstante, la madre de Rosalía insistió que el soldado «se responsabilice por lo que había hecho» y se casara con su hija. El capitán Piraña entregó a la madre y su hija una hoja de papel que supuestamente comprometía en matrimonio a Rosalía con el soldado tan pronto este saliera de franco un par de semanas más tarde. Aunque la madre era analfabeta, firmó el papel con su huella digital. Rosalía también firmó, pero ella sostiene que se la obligó a hacerlo y no leyó todo el documento. Ello no obstante, según la madre y el capitán el caso ahora estaba oleado y sacramentado. Para Rosalía, el papel firmado significaba admitir que había tenido relaciones sexuales con el soldado. Para este, era una legitimación social y judicial para proseguir con una relación sexual que no le daba a Rosalía la posibilidad de volver a resistirse.

A diferencia de muchos otros soldados, que según diversos testimonios jamás regresaron por su novia una vez se les envió a otra base, el de Rosalía sí regresó. Él se quedó con ella en su casa, con su madre y abuela; sin embargo, solamente permaneció una semana, tiempo en el cual tuvo relaciones sexuales con Rosalía repetidas veces —ella recuerda que fue todos los días—, tras lo cual volvió a partir y jamás regresó. Durante este lapso ella quedó embarazada. Este embarazo fue motivo del debate entre Rosalía y el entrevistador de la CVR. La pregunta a la que debía responderse era la siguiente: ¿el hijo fue el resultado de una violación o de un consentimiento marital?

La transcripción del testimonio de Rosalía resulta difícil de leer. El entrevistador la trató como si ella fuera culpable de algo. Parecía estar interrogándola y le hablaba como si fuera una niña, en lugar de dejarla contar su historia tal como ella la había experimentado. En lo que a Rosalía concernía, la hija a la que dio a luz fue el producto de su primera violación bajo la supervisión del capitán y de varios otros soldados, y con conocimiento de su madre. Las relaciones sexuales que mantuvo con el soldado en enero, cuando este regresó por ella, fue una prolongación de la violación a la cual fue sometida en diciembre. Para ella todo era igual. En cambio según el entrevistador, la hija fue el producto de actos sexuales no violentos entre marido y mujer,

puesto que después del interrogatorio que este realizara y el cálculo de los días y meses de las uniones sexuales, la menstruación y la fecha del nacimiento, parecía que la concepción tuvo lugar la semana en que el soldado regresó por ella y la obligó a tener sexo «consentido». El entrevistador parecía estar algo enfadado con Rosalía por hacer que la CVR creyera que la niña era el producto de una violación, lo que según él evidentemente no era el caso:

Entrevistador: Entonces lo más probable es que usted, la niña que ha nacido el 18 de octubre sea, haya sido, haya nacido como producto de acto sexual que usted tuvieron [sic] con su esposo, con su consentimiento en enero. Ahí si daría[n] los nueve meses que es lo que normalmente hay en un proceso de gestación, [¿]no es cierto mamita? (CVR, s.a., anexo 56).

La única respuesta posible de Rosalía era que «sí». Pero esto no bastaba para el entrevistador, quien continuó entonces:

Entrevistador: Cuando yo le tomé su declaración temprano, o sea usted no me contó lo último. Yo le dije el producto, como producto de la violación nació su hija y usted me dijo sí. Y su hija no nació como producto de la violación como hemos conversado, sino ha sido después que han tenido relaciones con su consentimiento, cuando no ha habido violencia. Porque violación quiere decir violencia, [¿]no es cierto? Entonces quiere decir no ha habido violencia para que nazca la niña, [¿]entonces por qué me dijo usted que sí fue producto de la violencia?

Rosalía: Pero si no hubiese [habido] esta violación no hubiese tenido [a] mi hija[,] pues (CVR, s.a., anexo 56).

El entrevistador repitió este argumento tres veces e hizo que Rosalía coincidiera con él en cada ocasión, como para asegurarse de que su versión era la «correcta». El «consentimiento» de Rosalía a una unión futura, firmada por el soldado en cuestión, su oficial superior y la madre de la muchacha significaba que legalmente, ella no podía sostener que su hija era el producto de una violación, aun cuando así lo hubiese experimentado. La tarea del entrevistador era no solo la de tomar el testimonio de las víctimas tal como ellas experimentaron lo sucedido y que fuera lo más preciso posible, sino que además debía intentar también establecer «hechos» con fines legales. Si la hija de Rosalía no había sido el producto de una violación sino de un consentimiento, entonces eso cambiaba su posición legal.

Ello no obstante, para Rosalía, la hija era el producto de su violación (ella sostuvo explícitamente que «si no hubiese [habido] esta violación no hubiese tenido mi hija pues» (CVR, s.a., anexo 56), y no lo quiso decir de modo positivo) y lo sucedido en enero fue una violación continua. Su «consentimiento» fue obtenido mediante

la amenaza y la violencia durante los eventos de diciembre, y una vez violada no parece haber tenido ya ninguna otra salida. Su madre, presente en dichos eventos, fue expulsada violentamente de su casa por tres soldados y debe haber escuchado y visto las protestas de Rosalía y la resistencia que presentó a su dura experiencia. Aun así insistió en un compromiso mayor. El entrevistador le pidió a Rosalía que explicara por qué razón su madre sintió la necesidad de denunciar lo sucedido en la base, dado que era evidente que Piraña, el capitán a cargo, iba a proteger al violador. Rosalía lo intentó explicar:

Rosalía: Sí[, dijo mi madre], vamos a la base, c[ó]mo va a venir así, a usted quien lo ha tratado[,] así diciendo mi mamá ha ido [a la base]. Mamama es una analfabeta, no se da cuenta, es anciana.

[...]

Entrevistador: ¿Quería, quienes? [¿]Dijo quiero que el capitán se responsabilice por esos hechos, algo así?

Rosalía: No, que se responsabilice de mi hija le dijo.

Entrevistador: Que se responsabilice por lo que había hecho (CVR, s.a., anexo 56).

Como Rosalía y su madre se habían dirigido a la base el día después de producido el hecho, su motivación no necesariamente estaba relacionada con su embarazo. De haber sido así podrían haber esperado y llegado a un acuerdo con el capitán de que ella se casaría de quedar embarazada, como sucedió en el caso que examinaré a continuación. La madre parece haber tomado esta medida por la violación misma, por la virginidad violada de su hija y la posibilidad de que contrajera matrimonio con el soldado. Esto implica que para la madre, la opción del matrimonio las habría protegido del estigma debido a la supuesta complicidad de Rosalía en lo sucedido. Después de todo, su joven edad y las insinuaciones públicas hechas por el soldado hacían que su violación fuera un típico caso vulnerable al cargo de seducción y no de violación.

Por último, el entrevistador volvió a preguntarle a Rosalía por qué razón no le dijo inmediatamente que su hija no fue producto de la violación sino del sexo consentido, y sugirió que tal vez se puso nerviosa:

Entrevistador: Se puso nerviosa.

Rosalía: Sí, pues, siempre.

Entrevistador: Se puso nerviosa, [¿]por qué se puso nerviosa? Por recordar esos hechos o por que...

Rosalía: Bueno, cuando me acuerdo eso ya pues [me dan] ganas de llorar porque me han pasado esas cosas cuando me recuerdo [comienza a llorar]... (CVR, s.a., anexo 56).

Aunque la comprensión que el entrevistador tuvo de lo sucedido y su reconstrucción resultante de los recuerdos de Rosalía estuvieron guiados por un interés judicial válido y comprensible, su actitud respecto a la propia interpretación que ella hacía parece asimismo haberse basado en la creencia de su complicidad real: complicidad en lo sucedido y en su versión «err[ó]ne[a]» de ello. Tal como lo muestran los testimonios de las mujeres violadas, la mayoría de ellas jamás había hablado de sus experiencias antes de hacer su declaración. Es poco probable que Rosalía haya «mentido» deliberadamente al entrevistador, aunque este parecería darlo a entender con su pregunta. Ella más bien dio su versión personal de lo sucedido y sus consecuencias: una hija concebida a través de un evento traumático: múltiples violaciones y una complicidad impuesta.

5.2. La historia de Aurelio: la ambigüedad de la culpa y el terror

Aurelio tenía uno de los escasos cargos de la administración pública que aún quedaba a nivel local: se encargaba del registro civil de Manta, la misma comunidad de Rosalía (CVR, s.a., anexo 7, testimonio 314025). Fue por esta razón que se le entrevistó en dos ocasiones: ante la CVR declaró respecto a sus experiencias personales, y fue entrevistado por un comité investigador especial. Ambas versiones cuentan la misma historia larga de abusos cometidos contra él y su familia. Como veremos, lo que más llama la atención es que él narró dos ocasiones distintas en que mujeres de su familia fueron violadas. Si bien podría decirse que ambos eventos fueron muy parecidos, que se debieron a una misma fuente (militar-política) y que tuvieron las mismas consecuencias destructivas para las mujeres y sus familias, Aurelio los percibió como fenómenos profundamente distintos.

Por su trabajo, Aurelio se enteró de los muchos casos de violación, de los huérfanos y de las madres solteras. Él sostiene haber inscrito al menos a 32 niños sin padre, y muchos otros con padres con nombres falsos tales como «Edy Militar» o Señor «Capitán». Esta práctica queda sustentada con la documentación que las mujeres llevaron consigo para demostrar su caso ante la CVR: dado que sus testimonios podrían haber generado futuras acciones legales, las declaraciones estuvieron acompañadas de toda la documentación potencialmente valiosa. De este modo, las pocas mujeres que reportaron su violación y embarazo subsiguiente a la Comisión presentaron los documentos firmados en los cuales se les prometió matrimonio; el certificado de nacimiento del niño con la firma del padre ausente, e incluso un certificado de nacimiento que únicamente incluía una indicación de quién era el padre, como por ejemplo «Edy Militar». Aurelio no solo sabía de estos 32 niños, sino que además sostuvo que estos casos fueron el resultado de una violación.

Los entrevistadores le pidieron a Aurelio detalles de cuándo, dónde y a quién violaron los soldados durante su estadía en Manta. Recordó entonces que los soldados comenzaron a violar a las mujeres desde el principio mismo: durante el velorio de las primeras víctimas de un operativo militar, en casa de un miembro de la familia. Seis soldados se abrieron paso al velorio y preguntaron cómo se llamaban las mujeres más jóvenes presentes. Una vez que dijeron su nombre, los soldados sostuvieron entonces que ellas figuraban en la lista como sospechosas de terrorismo, y que necesitaban investigar sus casos. Esta investigación significó que las mujeres fueron llevadas a la cocina y violadas por todos los soldados. Se intentó entonces sacar a los hombres de la casa pero ellos se resistieron. Esto no cambió el curso de los eventos; únicamente significó que ellos estaban en la misma habitación que los difuntos, mientras oían cómo ellas eran violadas en la habitación contigua. Este evento fue una obvia acción estratégica de parte de los soldados para así incrementar su control sobre aquellos pobladores que aún podrían estar deseando presentar resistencia a su dominio. Al día siguiente los militares repartieron alimentos a la familia, y en palabras de Aurelio, las mujeres violadas recibieron «regalos grandazos». Actos como este, claro está, deben haber incrementado su sensación de vergüenza y culpa, puesto que los presentes implicaban que habían sido cómplices en lo que les había sucedido.

Se le preguntó a Aurelio si sabía algo más sobre las violaciones en Manta. Pasó entonces a contar a los entrevistadores de la CVR la violación de su hija y su hermana, ambas de 14 años de edad, y posteriormente la de su sobrina. Las dos jóvenes de 14 años fueron violadas en su propia casa por dos soldados cuando nadie más estaba presente. Aurelio cree que los soldados llegaron en busca de los padres para acusarlos de terrorismo y llevárselos, pero como no estaban en casa decidieron más bien violar a las muchachas. A Aurelio no se le informó de lo sucedido sino hasta dos semanas más tarde, cuando su esposa se lo contó. Su respuesta fue ir a la base militar a denunciar a los perpetradores ante el teniente responsable. Aurelio recuerda que el teniente a cargo se fue en contra de él y las muchachas, negando toda culpa. Sin embargo, al final el teniente dijo a las muchachas que se casaran con los soldados acusados. Aurelio propuso esperar hasta que quedara en claro si ellas habían quedado encinta o no, que es lo que efectivamente sucedió. Sin embargo, para ese entonces varios meses habían transcurrido y uno de los soldados responsables había sido transferido a otra base. Furioso por ello, Aurelio le dijo al teniente que no debió haber permitido que el soldado dejara la base, pues por eso había tantos niños sin apellido, esto es, no por las violaciones, sino porque los violadores después no tomaban su «responsabilidad».

Aurelio quería que los soldados «toma[r]an su responsabilidad» y por ello se presentó ante el coronel en la capital provincial de Huancavelica para «exigir justicia».

El coronel le propuso que «entrega[ra] a esa criatura envuelto en periódico a su padre» (CVR, s.a., anexo 7). Aurelio se rehusó y más bien exigió conocer los nombres de los perpetradores y conocer sus familias¹⁹. Uno de los soldados había huido y no se volvió a ver, en tanto que el otro prometió a la hermana y a la familia de Aurelio que se casaría con ella. Su hermana se encontraba en una situación similar a aquella en la cual se halló Rosalía: según Aurelio, ella había quedado embarazada cuando tenía una relación con el soldado, después de la violación.

Entrevistador: Disculpe la pregunta ¿esa fecha corresponde con la que habría sido la violación?

Aurelio: ¿De mi hija?

Entrevistador: Sí.

Aurelio: De mi hija sí, pero de mi hermana no coincide.

Entrevistador: ¿Eso quiere decir que [la criatura] puede ser [de] otra persona?

Aurelio: No, como se dice «ya lo ha conquistado», como le han dicho que tiene que casarse nomás.

Entrevistador: Quiere decir que en el caso de su hermana sí aceptó al padre.

Aurelio: Estuvieron como enamorados.

Entrevistador: ¿Posteriormente?

Aurelio: Claro.

Entrevistador: ¿O antes de la violación?

Aurelio: No, no, posteriormente.

Entrevistador: En la violación de ellas ¿se resistieron?, fue violación cuando es a la fuerza, pero cuando bonito la conquistan a lo mejor ella quizá ha podido aceptar, ha pasado algunas veces.

Aurelio: Se supone en el momento de la violación no ha conseguido, posteriormente ya.

Entrevistador: Ah, no ha sido violada su hermana.

Aurelio: Ha sido violada.

Entrevistador: La primera vez, después ya tuvieron relaciones consentidas y producto de eso salió embarazada.

Aurelio: Sí, por eso no coincide[n las fechas], yo mismo me estoy dando cuenta. (CVR, s.a., anexo 7).

¹⁹ Los soldados actuaban usando un seudónimo.

Aurelio indicó claramente que su hermana y el soldado tuvieron una relación por que le habían «dicho que tiene que casarse nomás». Ello no obstante, el entrevistador hizo lo más que pudo para establecer si se trataba de una relación ordinaria entre una muchacha local y un soldado, lo que muy bien podría haber sido. Aurelio sostuvo que no fue así.

Tal vez Aurelio inicialmente buscó el matrimonio para que su hija y su hermana no terminaran con un bebé ilegítimo. Sin embargo, debe haberse dado cuenta de cuán violento y traumático fue lo sucedido para estas muchachas. ¿Acaso no había sido testigo de la violación de otros miembros jóvenes de una familia, realizada por seis soldados en un velorio? ¿Acaso no había advertido que los soldados no habían llegado para «enamorar a las chicas», sino para abusar de ellas porque no podían encontrar a los padres? Su declaración indica que sí se dio cuenta de todo esto. Ello no obstante, buscó el matrimonio de su hija y hermana siguiendo las reglas «normales» de cortesía: exigiendo reunirse con sus familias antes de acordar los matrimonios. Enfrentado al entrevistador de la CVR, Aurelio insistió en el origen violento de ambos embarazos, pero encontró aceptable la solución matrimonial. ¿Para la reputación de la familia —o la suya, como patriarca— es mejor sostener que la hermana ha sido violada y no seducida? ¿Ser una víctima que ha de casarse es más aceptable que ser «solo» una víctima? ¿Tener el hijo de tu violador es más soportable cuando este lo reconoce?

Aurelio era consciente de lo que estaba sucediendo en su pueblo. Sabía que muchas mujeres habían sido violadas, pero también admitió que podían darse relaciones sentimentales entre ellas y los soldados. Sin embargo, todas sus referencias a «relaciones» comenzaron con alusiones a la violencia: las muchachas fueron forzadas. Esto no obstante, en su versión ellas fueron claramente víctimas al ser violadas, pero después pasaron a formar parte de unas relaciones «normalizadas». En sus palabras, las muchachas se «habían habituado», aunque a sus ojos eso significaba que ellas también quedaron corrompidas:

Aurelio: Yo mismo he escuchado que las chicas mismas no se daban lugar [e] iban a buscar, prácticamente han convertido a las chicas como una (ininteligible) tenían que obligarlos a llevarle a la base a ver videos y videos qué cosa daban, pornografía, daban y ahí le invitaban rancho y por eso digo, a las chicas a ellas le gustaba.

Entrevistador: ¿Porque querían o de miedo?

Aurelio: De miedo.

[...]

Aurelio: Casi cada tres meses porque cada tres meses había relevo de tropa, entonces qué clase de gente... lo primero que tenían que buscar es a las chicas, a pesar

de que han tenido relaciones con los que se han ido y nuevamente con otros tenían que hacer lo mismo, por eso decía que han corrompido a las chicas acá en Manta.

Entrevistador: ¿La mayoría de ellas no denunciaban eso?

Aurelio: No denunciaban porque ya se había[n] habituado de vivir con la tropa (CVR, s.a., anexo 7).

Aunque en su declaración sí reconoció que las muchachas fueron en general obligadas a tratar con los soldados, Aurelio también advirtió el poder que tienen los alimentos y la repetición. Las muchachas efectivamente podrían haberse acostumbrado a estar con las tropas, y a recibir comida y protección. Esto nuevamente señala la normalización de los crímenes de guerra y apunta a la incorporación de lo extraordinario en las estrategias de supervivencia cotidianas de las jóvenes en quienes se puso la mira.

5.3. Sonia: alianza estratégica

El último testimonio que quiero examinar brevemente señala cómo se puso la mira sobre las jóvenes, y cómo ellas podían negociar su seguridad dentro del marco de las amenazas existentes... comprometiéndose con un soldado (CVR, s.a., anexo 52). Este testimonio asimismo confirma el argumento presentado: la tortura y la explotación sexuales son formas distintas de violación, no por la experiencia o su grado de violencia, y ni siquiera por su efecto, sino más bien debido a su significado social. La historia de Sonia muestra que el uso del sexo como una estrategia política legitimada desde arriba fácilmente pasa a formar parte de una cultura militar masculina en la cual los deseos sexuales (reales o cultivados) y la subordinación de las mujeres (nótese que ellas no necesariamente son del bando enemigo) pasan a ser una orgía de sumisión sexual y exhibición del poder masculino: una exhibición fuertemente relacionada con los conflictos políticos, pero que no calza en el mismo marco social interpretativo. Sonia efectivamente se convirtió en cómplice de la domesticación de la violación: ella parece haberla negociado, junto con la violencia y la humillación, y convertido su experiencia en lo que para ella es una historia socialmente más «aceptable».

Sonia tenía 15 años en 1984 cuando regresó a Manta luego de pasar algún tiempo en Lima. La base militar recién había sido establecida y todos en el pueblo eran considerados sospechosos. Al igual que todos los recién llegados, ella también tuvo que registrarse en la base y en dicha ocasión fue intimidada. Después de esto fue llamada tal vez una o dos meses al mes para que atendiera a los jefes militares de la base junto con varias otras muchachas. Se las encerraba en una habitación de la base donde había música y licor. Sus madres a menudo esperaban afuera. Cuando los soldados

habían bebido lo suficiente, comenzaban a manosearlas. En la versión que Sonia dio de lo sucedido, algunas huyeron cuando los soldados se pusieron mañosos, pero otras —según ella «las demás eran más humildes [y] las del pueblo eran más sumisas»— se quedaron y fueron violadas (CVR, s.a., anexo 52). Aunque Sonia huyó una vez de una de estas fiestas, no podía evitar ser violada. La versión que dio de su violación es contradictoria, puesto que en ella intentó negociar su historia entre una imagen de resistencia y de fuerza contra varones poderosos (que otras chicas, «más humildes [...] más sumisas» no mostraban), y la fuerza probable a la que estuvo expuesta. Después de todo, la violación que ella y las demás muchachas sufrieron no se llevó a cabo a punta de pistola. Tampoco formó parte de la tortura. No tuvo lugar en su casa con otros miembros de la familia presentes. El estigma ligado al hecho de haber sido violada en una fiesta en la cual se sirvieron comida y licor mientras se tocaba música y se pasaban videos debe haber alentado a Sonia a subrayar la resistencia que presentó contra estas prácticas.

En este contexto, aliarse con un soldado para así evitar ser violada varias veces al mes parecía ser una buena opción estratégica. Sonia aceptó a un soldado que la seguía y quedó embarazada de él. Al igual que Rosalía, en su testimonio Sonia fue vaga en lo que se refiere al origen del bebé. ¿La hija fue el producto de una violación o de su consentimiento? Finalmente decidió que fue lo segundo, puesto que fue concebida en el tiempo en que había aceptado al soldado como su futuro esposo. Tan pronto quedó embarazada, él se presentó ante su familia y prometió casarse con ella. Sin embargo, Sonia dio a luz sola y jamás volvió a verlo.

El testimonio de Sonia es breve. Ella admite que el niño al que dio a luz no fue producto de una violación (en su definición judicial), y por ende no se la sometió a los detallados interrogatorios que Aurelio y Rosalía experimentaron con fines legales. Su testimonio es, sin embargo, sumamente importante puesto que resulta ilustrativo de la experiencia que muchas jóvenes vivieron. Ella muestra que para las mujeres, conseguir una propuesta de matrimonio podía efectivamente ser una estrategia de supervivencia: según Sonia, una vez que el soldado prometió casarse con ella quedó libre temporalmente de las demandas que los jefes militares hacían de que las jóvenes acudieran a sus fiestas y les proporcionaran sexo. Pero si bien tal vez estuvo mejor de este modo, ello la hizo cómplice de su perdición y en la de la comunidad; en palabras de Aurelio, ahora era una muchacha «corrupta». Tal como Aurelio indica y Sonia confirma, las mujeres jóvenes o las muchachas no tenían ninguna opción fuera de acostumbrarse a la presencia de los soldados y acatar las demandas sexuales que se hacían de ellas. Sin embargo, ella también muestra, aunque parcialmente, que las jóvenes desarrollaron sus propias estrategias con las cuales limitar el nivel de violencia sexual a la que se vieron sometidas.

6. OBSERVACIONES FINALES

Las promesas de matrimonio, dadas por los soldados que violaron a las muchachas jóvenes que estaban implícitamente «disponibles» durante la guerra que asoló la sierra peruana en las décadas de 1980 y 1990 hicieron de lo extraordinario algo cotidiano. Los crímenes de tiempos de guerra fueron domesticados, transformados mediante la aplicación de una costumbre de tiempos de paz; la opresión política pasó a ser la opresión de género «normal», en la cual la familia sí tenía voz. Los testimonios examinados sugieren que esta domesticación de la violación no alivió el dolor ni disminuyó el efecto traumático de la violencia sexual. No obstante, las mujeres y sus familias parecen haber retirado el aspecto político de estos casos particulares de violación llevándolos a la esfera doméstica cotidiana, y al hacer esto hicieron que las experiencias fueran aparentemente más tolerables, al menos a nivel de la familia y la comunidad.

Los actores en los eventos arriba narrados construyeron distintos significados de aquellos, pero todos ellos fueron extraídos del contexto más inmediato: las estrategias de guerra. El coronel que fue entrevistado respecto a las violaciones en Manta y Vilca sugirió que el papel todopoderoso de los soldados «obviamente» incrementaba las posibilidades de que ellas se dieran. No confirmó, claro está, que la violación en las bases militares haya sido una estrategia militar; más bien sostuvo que las demandas se debían a que «algunos soldados eran enamoradores», o que las violaciones eran «pequeñas faltas» producto de la tentación masculina (CVR, s.a., anexo 44). Rosalía interpretó su experiencia como una violación continua, pero se vio forzada a ingresar a una situación de «consentimiento» a través del trato realizado por su madre con la autoridad militar. Este «consentimiento» también eliminó el reconocimiento público del origen de su hija como el producto de una violación. Para la CVR, la promesa de contraer matrimonio efectivamente era un impedimento legal para el procesamiento. Aunque era consciente de la naturaleza política y violenta de las violaciones infligidas a las mujeres de su comunidad y familia, Aurelio veía en el matrimonio una última oportunidad de «salvar» a sus parientes del destino que le tocó a otras mujeres violadas: la corrupción moral. Tal vez Aurelio tenía segundas intenciones, tales como establecer una alianza política con los militares, pero el comportamiento que siguió respecto a las autoridades castrenses sugiere lo contrario. Sonia, a su vez, se convirtió en una de esas muchachas «corrompidas» cuando se le ordenó que complaciera a los soldados en sus fiestas. Al resistirse a ser humillada públicamente en la base militar y comprometerse más bien con un soldado, ella probablemente se «compró» cierto respiro. Al hacerlo también dio a luz a una criatura concebida bajo el ambiguo término de «consentimiento», tal como Rosalía lo hiciera.

En cuanto tales, todas las explicaciones dadas por las víctimas y sus parientes pueden ser entendidas como actos de resistencia y supervivencia ante el peligro; sin embargo también se les debiera interpretar como estrategias con las cuales «normalizar» las atrocidades y con ello limitar su impacto personal, social y político.

Crisóstomo (2005, p. 24) ha señalado que en las comunidades afectadas en donde ella llevó a cabo su investigación —y donde se recogieron los testimonios aquí estudiados—, la violación y los abusos sexuales no fueron incluidos en la interpretación que los miembros de la comunidad daban de las groseras violaciones de los derechos humanos que sufrieron. En la narrativa de la mayoría de los integrantes de las comunidades no había víctimas de violación, puesto que la violencia sexual no caía dentro de la categoría interpretativa de las violaciones de derechos humanos o de la violencia política. Los testimonios y, por ejemplo, las emergentes representaciones populares de las atrocidades, indican que esta negación no fue total; la violación explícitamente torturadora, especialmente en público, ha quedado inscrita en la memoria colectiva que las comunidades tienen de estos tiempos del miedo²⁰. Ello no obstante, las violaciones menos públicas y no tan políticamente explícitas han sido escasamente documentadas, se alude poco a ellas, están cubiertas por un discurso de vergüenza y culpabilidad, y son incluidas en los discursos morales de las mujeres deshonradas y los soldados viriles. De este modo, aunque los miembros de la comunidad eran conscientes de la naturaleza política y de las posibles consecuencias que la violación de sus parientes tendría, ciertas formas de abuso sexual no encajaban dentro de la construcción social de la violencia ilegítima y formaban parte más bien del proverbial «daño colateral».

El hecho de que estas prácticas hayan sido legitimadas por la legislación nacional confirma que durante la guerra la violación quedó incrustada en las estructuras sociales existentes. La violación en tiempos bélicos no solo perturba las estructuras socioculturales, sino que además es un reflejo de ellas. De este modo, el estudio de las causas y consecuencias de la violación durante la guerra debería ir más allá de la consideración del conflicto político, y examinar las normas sociales antes y después del conflicto que organizaban las relaciones de género, entre ellas la construcción de la sexualidad masculina y femenina. Hasta ahora estas normas han resultado desventajosas para las mujeres. Según la Comisión Latinoamericana de Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM), varios países de este continente aún cuentan con leyes que dispensan a los violadores de ser juzgados si se casan con su víctima.

²⁰ Por ejemplo, el antropólogo y artista ayacuchano Edilberto Jiménez Quispe hizo dibujos basados en las experiencias que la población vivió (Jiménez, 2005). Este apasionante documento incluye las violaciones y otras atrocidades más.

Esto, claro está, resulta sumamente perturbador. Pero incluso de cambiarse la legislación nacional —una mera condición para la transformación social en el área de los derechos de la mujer—, ello no garantiza su cumplimiento. Las leyes peruanas contra la violencia doméstica, promulgadas a comienzos de la década de 1990, son un buen ejemplo de ello: aunque reflejan una creciente voluntad política de hacer cumplir los derechos de la mujer, esto rara vez queda plasmado en la práctica judicial real (Boesten, 2006). Al final, las prácticas legales relacionadas con la violencia de género y la violación resultan sumamente dependientes de la percepción general que se tiene de los derechos de la mujer. Los marcos sociales que dan forma a tales percepciones y permiten que cierta interpretación de la violación, el abuso sexual y la violencia doméstica sea posible, tolerable y hasta legítima, deben ser escudriñados, puestos de cabeza y por último cambiados.

BIBLIOGRAFÍA

- Asociación Pro Derechos Humanos (Aprodeh) (eds.) (2005). *Violencia contra la mujer durante el conflicto armado interno: «Warmikuna Yuyariniku»*. Lima: ASPERM, Aprodeh.
- Boesten, J. (2006). Pushing the Boundaries: Domestic violence, social policy and women's organizations in Peru. *Journal of Latin American Studies*, 38(2), 355-378.
- Bourque, S. C. & K. B. Warren (1981). *Women of the Andes: Patriarchy and social change in two Peruvian towns*. Michigan: University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Christiansen, T. K. (2004). *Disobedience, Slander, Seduction, and Assault: Women and men in Cajamarca, Peru, 1862-1900*. Austin: University of Texas Press.
- Cleaver, F. (2002). *Masculinities Matter! Men, gender, and development*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Cockburn, C. (1998). *The Space Between Us: Negotiating gender and national identities in conflict*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Comisión Latinoamericana de Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM) (2005). <http://www.cladem.org/espanol/novedades/llamado%20beijing.asp>
- Crisóstomo, M. (2005). Las mujeres y la violencia sexual en el conflicto armado interno. En Aprodeh (ed.), *Violencia contra la mujer durante el conflicto armado interno: «Warmikuna Yuyariniku»*, pp. 11-30. Lima: ASPERM, Aprodeh.
- CVR Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. www.cverdad.org.pe
- CVR (s.a.). *Archivo CVR. Investigaciones individuales. Violencia sexual en Huancavelica: las bases militares de Manta y Vilca*. Lima: CVR.

- De la Cadena, Marisol (2000). *Indigenous Mestizos: The politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Deere, C. D. & M. León de Leal (2001). *Empowering women: Land and property rights in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Dolan, C. (2002). Collapsing Masculinities and Weak Status-a Case study of Northern Uganda. En F. Cleaver (ed.), *Masculinities Matter! Men, gender, and development*, pp. 57-83. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Dudink, S., K. Hagemann & J. Tosh (2004). *Masculinities in politics and war: Gendering Modern History*. Manchester, Nueva York: Manchester University Press.
- Enloe, C. H. (1990). *Bananas, Beaches & Bases: Making feminist sense of international politics*. Berkeley: University of California Press.
- Hague, E. (1997). «Rape, Power and Masculinity: The construction of gender and national identities in the war in Bosnia-Herzegovina». En R. Lentin (ed.), *Gender and Catastrophe*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Hayner, P. B. (2002). *Unspeakable Truths: Facing the challenge of truth commissions*. Nueva York: Routledge.
- Henríquez, N. & Mantilla Falcón, J. (2003). *Contra viento y marea: Cuestiones de género y poder en la memoria colectiva*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Hobsbawm, E. J. (1994) [1969]. The Rules of Violence. En *Revolutionaries*. Londres: Phoenix.
- Jacobs, S. M., R. Jacobson & J. Marchbank (2000). *States of Conflict: Gender, violence, and resistance*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Jiménez, E. (2005). *Chungui: Violencia y trazos de memoria*. Lima: COMISEDH.
- Jolly, R. (1999). *TRC: Commissioning the Past. Engendering violence: an analysis of the dictates of masculinity in TRC and related narratives*. <http://www.trcresearch.org.za/papers99/jolly.pdf>
- Kelly, L. (2000). Wars against Women: Sexual Violence, Sexual Politics and the Militarised State. En S. M. Jacobs, R. Jacobson y J. Marchbank (eds.), *States of Conflict. Gender Violence and Resistance*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Lapidra, A. (1985). Roles y valores de la mujer andina. *Allpanchis*, 25.
- Lerner, Salomón (2003). Discurso de presentación del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. 28 de agosto. http://www.cverdad.org.pe/informacion/discursos/en_ceremonias05.php
- Mannarelli, María Emma (1991). Las relaciones de género de la sociedad colonial peruana, ilegitimidad y jerarquías sociales. En M. Blanch y otros (eds.), *Mujer y sociedad en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

- Manrique, Nelson (2002). *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Meintjes, S., & B. Goldblatt (1996). *Gender and the Truth and Reconciliation Commission*. Fecha de <http://sunsit.wits.ac.za/csr/v/papkhul.htm>
- Meintjes, S., A. Pillay & M. Turshen (eds.) (2001). *The Aftermath: Women in post-war transformation*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Moser, C. O. N. & F. C. Clark (2001). *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, armed conflict and political violence*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Moser, C. O. N., & C. McIlwaine (2004). *Encounters with Daily Violence in Latin America: Urban poor perceptions from Columbia and Guatemala*. Nueva York: Routledge.
- Nordstrom, C. (1994). *Rape: Politics and Theory in War and Peace*. Working Paper Series: Peace Research Centre. Canberra: Australian National University.
- Pankhurst, D. (2003). The «sex war» and other wars: towards a feminist approach to peace building. *Development in Practice*, XIII(2-3), 154-177.
- Pankhurst D. (ed.) (2008). *Gendered Peace: Women's Struggle for Post War Justice and Reconciliation*. pp. 205-227. Londres y Nueva York: Routledge.
- Pillay, A. (2001). Violence against Women in the Aftermath. En S. Meintjes, A. Pillay y M. Turshen (eds.), *The Aftermath: Women in post-war transformation*, pp. 35-45. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Portocarrero, Gonzalo (1991). *Sacaos: crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: Tarea.
- Powers, K. V. (2000). Andeans and Spaniards in the Contact Zone: A Gendered Collision. *The American Indian Quarterly*, 24(4), 511-536.
- Powers, K. V. (2005). *Women in the Crucible of Conquest: The gendered genesis of Spanish American society, 1500-1600*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Richardson, D. & H. May (1999). Deserving victims? Sexual status and the social construction of violence. *The Sociological Review*, XLVII(2), 308-331.
- Sideris, T. (2001). Rape in War and Peace: Social Context, Gender, Power and Identity. En S. Meintjes, A. Pillay y M. Turshen (eds.), *The Aftermath: Women in post-war transformation*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- Silverblatt, I. M. (1987). *Moon, Sun, and Witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, Princeton.
- Socolow, S. M. (2000). *The Women of Colonial Latin America*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

- Turshen, M. (2001). *The Political Economy of Rape: An analysis of Systematic Rape and Sexual Abuse of Women during Armed Conflict in Africa*. En C. Moser. y F. C. Clark (eds.), *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, armed conflict and political violence*. Londres, Nueva York: Zed Books.
- UNRISD (2005). *Gender Equality: Striving for Justice in an Unequal World*. Ginebra: UNRISD/UN.
- Weismantel, M. J. (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of race and sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, N. (2005). «Take the shame out of rape». *The Guardian*. 25 noviembre http://www.guardian.co.uk/crime/article/0,,1650583,00.html#article_continue
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender & Nation*. Londres: Sage Publications.

**¿PUEDE SER TRAVESTI EL PUEBLO?:
TESTIMONIO SUBALTERNO Y AGENCIA MARICA
EN LA MEMORIA DEL CONFLICTO ARMADO**

Rachel McCullough

Según el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), el 31 de mayo de 1989, un grupo de seis integrantes del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru entró violentamente al bar conocido como Las Gardenias en el Asentamiento Humano 9 de Abril de la ciudad de Tarapoto, departamento de San Martín. Esto es lo que habría sucedido:

[...] Los subversivos aprehendieron a ocho ciudadanos a los que acusaron de delincuencia y colaboración con las Fuerzas Armadas y Policiales. Las ocho personas, que eran travestis y parroquianos del bar, fueron asesinadas con disparos de armas de fuego. A los pocos días, el semanario «Cambio», órgano oficioso del MRTA, reivindicó la acción como una decisión del grupo subversivo debido a que las fuerzas del orden supuestamente amparaban «estas lacras sociales, que eran utilizadas para corromper a la juventud». Los miembros del MRTA activos en la ciudad de Tarapoto hicieron similar apología de la masacre a través de mensajes en las radioemisoras locales (Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR], 2003, pp. 432).

El MRTA justificó los hechos a través de su semanario, alegando que había condenado en febrero las actividades de «todo homosexual, drogadicto, ratero, prostituta» y que los había exhortado a que «enmienden su vida», pero que las víctimas «olvidaron el ultimátum». Para dejar claro «que no adviert[ían] en vano», el grupo armado habría decidido castigarlos. El *Informe final* continúa:

[...] Según esta justificación, los actos del MRTA se debían a que ninguna autoridad «hacía algo por evitar una negativa influencia en la población juvenil» y evitaban cumplir un supuesto deber de castigar a estas personas debido a su orientación sexual: «¿Por qué el MRTA tiene que castigar a delincuentes comunes si existe una Policía Nacional que tiene por misión velar por la seguridad ciudadana?» (CVR, 2003, pp. 432).

Este relato oficial aparece en las dos últimas páginas del capítulo que la CVR dedica al MRTA —casi como un añadido—. Los casos de «las minorías sexuales» son abordados recién después de presentar las conclusiones de ese capítulo en el que la comisión pretende ofrecer un resumen que abarque todo, desde el surgimiento del grupo armado izquierdista y el desarrollo de su ideología hasta las razones de su ocaso y derrota final. Queda muy claro que para el órgano estatal responsable de elaborar la narrativa integral, objetiva, y precisa —es decir, la supuesta verdad histórica— de los años del conflicto interno y sus secuelas, las políticas heteronormativas del MRTA constituyen una consideración secundaria más que central para el conocimiento nacional y la construcción de la memoria colectiva. La comisión concluye su capítulo con la siguiente opinión:

La comisión de estos condenables asesinatos, su reivindicación explícita por parte del MRTA y el hecho de que esta línea de acción de terror se mantuviera a lo largo de un lapso de tiempo considerable, permiten afirmar que el grupo armado en cuestión tenía una conducta intolerante, que buscaba legitimarse ante la población, estimulando los prejuicios sociales contra la homosexualidad; y que buscaba crear un sentimiento de zozobra entre las personas pertenecientes a minorías sexuales (CVR, 2003, pp. 433).

Aunque la CVR aquí reconoce la intolerancia del MRTA, su decisión de colocar esta idea al final de su relato constituye un descuido inquietante y revelador. Es significativo que la CVR no logre considerar la importancia de los discursos de actores del conflicto armado que sostienen la heterosexualidad como obligatoria, y que pase por alto el hecho de que la heteronormatividad violenta del MRTA era parte constitutiva, no incidental, en su discurso.

La CVR refiere, en total, tres casos de crímenes de odio contra lo que llama «minorías sexuales» —diez personas asesinadas en Aucayacu (1986) y ocho personas en Pucallpa (1988) por el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL), y las ocho víctimas del MRTA en Tarapoto ya señaladas (CVR, 2003, tomo IV, pp. 57 y 80)—. El Movimiento Homosexual de Lima (Mhol) recogió testimonios que señalan otros cinco crímenes colectivos donde las víctimas también eran travestis y gays, además de casos en los que las Fuerzas Armadas atentaron contra la vida de personas TLGB¹. La CVR no menciona ningún caso de violencia heterosexista en el que las Fuerzas Armadas o la Policía hayan sido los perpetradores, aunque es probable que estos agentes sean responsables de muchos casos de violencia contra

¹ El acrónimo TLGB abarca transgénero, lesbiana, gay, bisexual (Bracamonte & Álvarez Chávez, 2005, p. 69).

comunidades y personas TLGB, que se siguen registrando en el presente². Esta información —y falta de información— nos lleva a afirmar que los crímenes de odio relacionados con la diversidad sexual en el contexto del conflicto armado son una realidad silenciada que hay que develar y reconstruir. Como escriben los autores del *Informe anual 2005* del Mhol, las narrativas nacionales no han considerado «[...] las consecuencias emocionales, los proyectos de vida truncos, y las huellas físicas que estos hechos han significado para las personas y familias tocadas directamente por esta forma de violencia» (Bracamonte & Álvarez Chávez, 2005, p. 69)³.

El *Informe final* se esforzó por concebir un gran relato histórico de la violencia política sin examinar rigurosamente una opresión que tiene señales de ser sistemática y despiadada contra los sujetos y las comunidades TLGB. Esta ceguera y la falta de reacciones ante ella nos dicen mucho sobre la heteronormatividad tanto del Estado como de los partidos políticos y la sociedad civil. No es sorprendente, por lo tanto, que también haya un gran silencio en el *Informe final* sobre la *agencia* de las travestis y otros «parroquianos» de Las Gardenias.

Trabajando a partir de la teoría crítica, específicamente de Judith Butler, Homi Bhabha, y Gayatri Chakravorty Spivak (entre otros), mantengo que, aunque la CVR reconoce la intolerancia del MRTA, lo que ahora tenemos que considerar es cómo funcionan los discursos de heteronormatividad violenta más generales y abarcadores que están en juego en la propia constitución de los sujetos. La persecución del marica delincuente⁴ es más que una búsqueda de legitimidad ante el pueblo; el cuerpo de la travesti también es un sitio de constitución de lo que voy a llamar la identidad del pueblo y *la del guerrillero*. Voy a sostener que la constitución estable y reiterativa de estas identidades es necesaria para la clausura de la lucha armada como texto.

² Por ejemplo, según el Instituto Runa, de 107 personas transexuales contactadas en Lima, 69 informaron haber sido víctimas de violencia durante 2006. De estos 69 casos, 45 fueron perpetrados por el Serenazgo de Lima y distritales y 7 por la Policía Nacional (2007, pp. 26, 32).

³ Comunidades TLGB a menudo tienen que enfrentarse con actitudes hegemónicas y dolorosas que sugieren que víctimas de violencia que son TLGB no dejan atrás familias y seres queridos.

⁴ A lo largo del texto, voy a utilizar el término «marica» con un sentido de reivindicación. Teóricos *queer* y activistas TLGB han estratégicamente reivindicado los términos de injuria y vergüenza (maricón, gay, travesti, machona, cabro y pato). Giancarlo Cornejo Salinas escribe que «Quitándole la prerrogativa de herir a la injuria es como se puede convertir ciertos nombres asociados al dolor en espacios bellos, habitables, y placenteros» (2010, p. 77). Para Judith Butler, «[...] se trata de una politización de la abyección, en un esfuerzo por reescribir la historia del término y por impulsar su apremiante resignificación. Sugiero que esta estrategia es esencial para crear el tipo de comunidad en la que no sea tan difícil sobrevivir con sida, en la que las vidas queer lleguen a ser legibles, valoradas, mercedoras de apoyo, en la cual la pasión, las heridas, la pena, la aspiración sean reconocidas sin que se fijen los términos de ese reconocimiento en algún otro orden conceptual de falta de vida y de rígida exclusión» (1993, p. 47).

Mantengo que la producción de la identidad del pueblo, tanto como del guerrillero macho, es inherentemente ambivalente y frágil. Su fragilidad requiere lo que la teoría lacaniana llama una sutura: un punto final o cierre en el movimiento interpretativo que anima el discurso. Además de ser un punto final textual, veo también en la producción discursiva del pueblo un repudio fundador que destierra a ciertos seres —homosexuales, maricas, machonas, y travestis— al campo de lo abyecto.

Sostengo que la CVR tampoco contempla la agencia de los cuerpos de este modo repudiados durante el conflicto armado, y pregunto si se puede encontrar esta agencia en lo que voy a describir como el retorno inquietante y amenazante de estos cuerpos desde su posición de abyección. ¿Cómo es que un retorno incesante de estos cuerpos desterrados al campo de lo abyecto pueda seguir desafiando la solidez del pueblo concebido como uniformemente heterosexual? Arguyo que la agencia se articula en las contradicciones y los silencios en el corazón del pueblo. Es un pueblo escindido entre lo pedagógico y lo performativo; simultáneamente tiene que ser objeto sólido y sujeto fugaz de la lucha armada. En este contexto, la agencia marica se manifiesta en la vuelta amenazante de ciertos cuerpos desde el campo del exilio y la abyección.

Además, creo que la desatención de la CVR a esa particular agencia constituye un punto de (des)encuentro entre la subjetividad del marica subalterno y la mediación letrada que filtra su experiencia mediante un discurso liberal de derechos humanos y tolerancia. Criticar solo al MRTA o a Sendero por su conducta «intolerante» es hacer caso omiso del verdadero régimen de poder normativo cuya vida ha sido mucho más larga que los veinte años de conflicto armado. Al hablar de intolerancia en vez de heteronormatividad violenta, y al no captar la subjetividad del marica, la CVR es también responsable de un acto de violencia simbólica.

Mediante el análisis de una selección de testimonios recogidos por la CVR, organizaciones TLGB, e investigadores independientes, espero revelar las maneras en las que el cuerpo marica y abyecto ha sido construido como un contrapunto delincencial frente a aquellos del «pueblo trabajador» coherente y del guerrillero masculino. Comienzo con un testimonio recogido por la CVR de una mujer senderista de base que se llama María Elena. Después, considero el testimonio del ayacuchano Carlos Castro Díaz (seudónimo), presentado al Concurso de Ensayos y Testimonios organizado por la Red de Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Luego me alejo de los testimonios para examinar algo que Ranajit Guha podría llamar la *prosa de la contrainsurgencia*, aunque (irónicamente) fue escrito por un «insurgente» (Guha, 1999). Me refiero al artículo del semanario *Cambio* en el cual el MRTA toma responsabilidad por la masacre en Las Gardenias. Después, retomo los testimonios y reflexiono sobre las palabras y los silencios de Tomás García Rodríguez, hermano de una de las personas asesinadas en Las Gardenias, en su testimonio ante la CVR.

Los leo a contrapelo para sacar a la luz el funcionamiento de la heteronormatividad violenta en el conflicto armado, además de la agencia potencial del marica subalterno en los silencios. Finalmente, considero el testimonio de Inti, un trans masculino de Tarapoto que ofrece sus memorias de la violencia en su comunidad durante su niñez. Espero que con este trabajo logre honrar la agencia de las personas TLGB durante el conflicto armado, incluso el de los cuerpos y vidas borrados, entre los silencios de los testimonios y los textos. Aunque en el área de las historias de personas TLGB durante el conflicto armado la CVR no logró representar o captar estas subjetividades, creo que una nueva mirada a partir de la teoría *queer* a las vidas y muertes silenciadas puede redimir una historia de silenciamiento y olvido de los oprimidos, y convertirla en una donde el reconocimiento de su agencia sea una posibilidad en el presente.

Con respecto a las voces presentadas abajo, es importante tener en cuenta la advertencia de Spivak en cuanto a que el subalterno no puede hablar. Para Spivak (1988), la subalterna femenina en particular ejemplifica la catacresis, y por eso su exclusión de los regímenes de representación se ha convertido en la condición para la representación misma. El subalterno está definido por la falta de capacidad de «significarse» en una sociedad; es un significado sin significante que, aun cuando aparentemente está representado, sufre la violencia epistémica de ser silenciado (Denegri, 2010). Por lo tanto, gran parte del discurso alrededor del sujeto subalterno peruano durante el conflicto armado gira en torno al arquetipo del campesino quechuahablante, junto con el reconocimiento de que no todos los sobrevivientes tienen la capacidad de testimoniar, por ejemplo, ante la CVR. Creo que el planteamiento de Spivak se aplica al caso de las voces de las víctimas TLGB durante la violencia política. Sus historias constituyen una de las caras de lo irrepresentable de la subalternidad peruana. En casi todos los casos, son subalternizados por otros subalternos testimoniantes. Precisamente por eso, es doblemente difícil que sus historias, subjetividades, y cuerpos se signifiquen en el gran relato nacional.

1. TESTIMONIO Y HETERONORMATIVIDAD OBLIGATORIA EN SENDERO LUMINOSO Y EL MRTA

Aun con la discusión muy limitada de la CVR sobre las políticas homofóbicas del MRTA y Sendero, queda claro que la heteronormatividad violenta fue central en sus discursos. Y aunque el *Informe final* no incluye mucha reflexión sobre cómo estos actores formulaban la llamada limpieza social y la violencia contra supuestos delincuentes, después de leer las líneas someras sobre este tema, al lector se le deja con varias preguntas: ¿cómo los dirigentes del MRTA y Sendero se concebían a sí mismos con relación al denominado homosexual delincuente, y a otros actores?

¿Cómo cabía este discurso heteronormativo entre sus otras posturas? Si su proyecto revolucionario dependía de la construcción de un sujeto coherente y estable, en este caso llamado «la población indefensa», pero más comúnmente «el pueblo» o «el pueblo trabajador», ¿quién componía esa subjetividad, y qué o quién era excluido de ella?

Según el *Informe final*, el objetivo primario del MRTA era «la conquista del poder político [...] que se alcanzará en un proceso más o menos prolongado de guerra revolucionaria» (CVR, 2003, p. 13). Para ello, procuró construir una organización de vanguardia que fuera «capaz de fundirse con las masas trabajadoras y orientar sus luchas en la perspectiva general de la lucha por el poder, así como dirigir la lucha armada e ir incorporando a la misma a las masas del pueblo trabajador» (CVR, 2003, p. 14). Los inicios del MRTA estuvieron marcados por la tradición guerrillera de la izquierda latinoamericana, inaugurada con el triunfo de la revolución cubana en 1959, lo cual lo distingue del otro actor armado revolucionario en el conflicto, Sendero Luminoso, en su accionar y discurso.

En su evaluación del fracaso final del MRTA, la CVR sostiene que el grupo se caracterizó por cierto «voluntarismo» que lo llevó a «ejecutar acciones sin mayor perspectiva política» (CVR, 2003, p. 52). Un ejemplo de ese accionar fue la «toma» de varias ciudades en el departamento de San Martín que luego fueron abandonadas «sin mayor efecto y relación con los objetivos declarados» del grupo (CVR, 2003, p. 52). La comisión le atribuye estos errores al esfuerzo frenético por convertirse en un actor principal dentro del conflicto armado. Por eso, según la historia oficial, la campaña militar del MRTA se convirtió en un fin en sí mismo (CVR, 2003, p. 53). De la misma manera, en el *Informe anual 2005* del Mhol se señala que la competencia entre Sendero y el MRTA en la región nororiental creó una necesidad de acciones cada vez más autoritarias por parte de los emerretistas. Como parte de esto, el MRTA justificó la persecución y violencia dirigida hacia gays y travestis (Bracamonte & Álvarez Chávez, 2005, p. 68).

Según el Mhol, el PCP-SL identificó a los homosexuales como una de las expresiones más evidentes de la decadencia del sistema capitalista, junto con el trabajo sexual, la drogadicción y cualquier actividad llamada «delincuencia» (Bracamonte & Álvarez Chávez, 2005, p. 67). El *Informe final* de la CVR dedica una media página a las acciones de «limpieza social» de Sendero entre 1985 y 1990 en Ucayali, y menciona brevemente que la mayoría de los cadáveres de los «drogadictos, homosexuales, y prostitutas» asesinados en Pucallpa fueron «arrojados a los ríos y botaderos, donde algunos de los occisos fueron identificados por sus familiares» (CVR, 2003, p. 80). En estas cruzadas de limpieza social, concebidas como parte de la lucha por imponer un nuevo orden social alternativo, las víctimas resultaban ser las comunidades y sujetos históricamente más excluidos. En su discurso supuestamente subversivo

se seguía manteniendo la idea hegemónica de la homosexualidad como concepto intercambiable con la corrupción, la degeneración, y el vicio, que SL explicaba como propios del capitalismo⁵.

Sendero Luminoso impuso un orden heteronormativo tanto dentro del partido como en las zonas liberadas. En las palabras de María Elena, una militante de base del grupo armado, el sujeto homosexual sirvió como un objeto útil y pedagógico tanto para la construcción de la idea del «pueblo trabajador» como para cimentar la identidad de Sendero Luminoso. Ella explica en su testimonio a la CVR:

Entrevistador: ¿Qué tan cierto es que la homosexualidad estaba prohibida entre los miembros del Partido?

María Elena: No, eso sí...

E: Se sancionaba... ¿era percibida como una desviación? ¿Cómo era percibida?

ME: Como una desviación, esa es una desviación burguesa. Es un problema social que si se da en la sociedad, pero dentro del partido es lo más...cómo decir...como clase nueva el proletariado no consiente, el obrero no consiente esas deformaciones, contranatura, no consiente. Si hay personas que han tenido esos problemas simplemente se les separa, no pueden estar dentro del partido esas personas.

E: ¿No hay posibilidad de que se reformen?

ME: Se pueden re-educar, sí. Pero no dentro, se puede tratar su problema de ellas, pero que vayan a ser comunistas, por ejemplo, que tengan responsabilidades, que estén dentro, no, no puede ser, porque sería un partido igual que todos los partidos políticos. Hay partidos que hay y todavía fastidian con bromas a algunos congresistas actualmente. Entonces ¿qué respeto es ese? hacia las personas, hacia sus ideas, entonces es por eso que no, no se permiten esas cosas, dentro del partido no se permite eso.

E: ¿No han existido casos en que hayan descubierto?

ME: No, no sé. Eso si no conozco, pero como norma no se permite.

Yo sí confío que esas cosas no se permiten (Testimonio de María Elena).

⁵ En ese sentido, un factor central que la CVR no logra considerar en su análisis es la aparición de la epidemia del sida durante la primera mitad de la década de 1980. Los gays y travestis, ya bien marginados y vulnerables dentro de la cultura hegemónica, se encontraron en el lugar de las sospechas en los discursos de la enfermedad y la contaminación (Bramonte & Álvarez Chávez, 2005, p. 67). El cuerpo enfermo o muerto del homosexual ha sido un objeto y símbolo útil en muchas sociedades para proyectar ideas morales sobre la perversión y el pecado, como han trabajado José Muñoz, Donna Haraway, Lee Edelman, y Thomas E. Yingling.

En otro momento, se señala:

Nosotros no consentimos por ejemplo dentro del Partido, no se consiente ni la homosexualidad, no se consiente la delincuencia [audio] No se consiente eso. Tampoco se consiente la drogadicción, esas personas están como apartadas de la misma sociedad, desclasadas, no cumplen la función, de qué terminan, es una cosa que en sí es un problema social que con la misma transformación de la sociedad eso se va a ir barriendo y se va a ir reeducando a esas personas, no era como decían que se les mata, no, se reeduca, algunos elementos que ya no quieren, que son ya así, pero perdidos totalmente, ahí por el bien de la sociedad tendría que verse qué hacer con esa persona, pero no es que de buenas a primeras agarre usted y lo mate porque es así. No es así, no es así, se le habla, se le reeduca, se le concientiza de que cambien de actitud, pero yo cómo le voy a decir ahorita «cambia de actitud» cuando en mi trabajo hay todavía una persona que tiene [audio] que se enreda, por ejemplo, ahorita no se puede, pienso que en el Estado sí debe contemplar esa situación porque es un círculo vicioso, es el mismo proceso de la sociedad que lleva a que la persona con una mala orientación familiar ya interna degenera, ¿no? Es así, entonces dentro del Partido el adulterio tengo conocimiento yo, nunca he tenido oportunidad de verlo nada, es que sí en los comités populares me han comentado, en el campo, se hacía juicios a las personas, porque no eran sinceras y tenían hijos acá, tenían hijos allá, engañaban a una, engañaban a otra y sí se le hacían sus juicios y sancionaban según el grado de culpabilidad que tuviera o el grado de la falta que cometiera. Pero principalmente la reeducación (Testimonio de María Elena).

María Elena identifica a varios actores y fuerzas que obran dentro de la moralidad partidaria y su visión punitiva. Al centro está el Partido, cuyo discurso en este momento es indistinguible de aquel de la testimoniante. La política respecto a la homosexualidad es dictada desde arriba por Abimael Guzmán. Está completamente prohibida y tachada, junto con la delincuencia y la drogadicción, como una desviación burguesa. En el caso de una transgresión de esta naturaleza, hay dos opciones: la reeducación afuera del partido o la muerte —la alternativa negada pero presente, revelada a través de tan insistente negación—. Otro actor en el discurso de María Elena es el *obrero* como «clase nueva». La testimoniante atribuye un discurso heteronormativo al proletariado como un subalterno homogéneo; el obrero tampoco consiente esas «deformaciones» y esa «contranatura». Un tercer actor en su discurso es la *sociedad* donde esos «problemas sociales» existen como resultado de la injusticia económica. El obrero es, supongamos, parte de la misma sociedad, pero apartado en el sentido de que es un beneficiario específico y objeto pasivo de la lucha armada. También dentro de la sociedad existen por lo menos tres otros actores: los drogadictos, los homosexuales y los delincuentes. Estas personas son, en las palabras de María Elena,

«apartadas de la misma sociedad, desclasadas, no cumplen la función». Pero con la revolución, esos «problemas sociales» se van a barrer. María Elena identifica a la discriminación contra la mujer pero también al feminismo como dos de tales problemas sociales:

Nosotros no somos feministas, no somos feministas, nosotros vemos que el problema de la mujer es parte del problema de la sociedad, esa explotación en que vive, en que está sumida como clase, no es problema de sexo, que yo me rebelo contra mi sexo opuesto, contra mi esposo, eso no, esos son infantilismos de la burguesía (Testimonio de María Elena).

Para María Elena, la opresión sexista además de la homosexualidad es una desviación del capitalismo. Aunque esta insistencia parece, a primera vista, una contradicción —sobre todo desde el punto de vista de ciertos discursos feministas contemporáneos— nos ayuda a recordar que, por lo menos superficialmente, todo en el discurso senderista está definido desde la lucha de clase. Lo que no se define como una clase no cuenta para el Partido. Por eso, el modo de expulsar a lo homosexual como abyecto es negarle el valor significativo de clase. La homosexualidad, en ese sentido, no se considera un tema de género o sexualidad sino de criminalidad o burguesía. No hay espacios en este discurso para solidaridad entre mujeres (construidas como una categoría estable y normativa) y maricones.

Los últimos actores que María Elena identifica son los partidos políticos, cuya tolerancia hacia los homosexuales dentro de sus organizaciones naturalmente produce una carencia de respeto por sus ideas. Sendero Luminoso, en contraste, no soporta tales «desviaciones». Vemos cómo, en el discurso de Sendero, la incapacidad de clausurar la identidad de un partido de modo que ciertos cuerpos se queden afuera implica que esa identidad no es viable, por el mismo hecho de que requiere la expulsión de la otredad. Es necesario desterrar todo un mundo de personas para que el partido surja como unidad coherente y legítima.

Y en el caso de que la persona en cuestión no se reforme —«algunos elementos que ya no quieren, que son ya así, pero perdidos totalmente»— tiene que morir. María Elena se refiere allí a un sujeto que percibe como completamente incorregible y depravado, es decir, un delincuente por excelencia. Al principio, ella niega que los hayan matado: «no era como decían que se les mata, no, se reeduca». Pero con los «perdidos totalmente, ahí por el bien de la sociedad tendría que verse qué hacer con esa persona, pero no es que de buenas a primeras agarre usted y lo mate porque es así». Allí vemos de nuevo la idea de «la sociedad», y es en nombre del bien de esta sociedad homogénea y, supongamos, heterosexual, que ciertas personas tienen que perecer.

María Elena demora en llegar al momento crucial de hablar sobre el asesinato de estas personas; evita mencionar qué hacían con las personas en las que el «cambio de actitud» nunca se dio. Finalmente, elige hablar sobre el caso del adulterio en vez de la homosexualidad porque conoce el tema. María Elena usa la voz pasiva. Mantiene que «nunca [ha] tenido oportunidad de verlo nada» pero que «en los comités populares me han comentado, en el campo, se hacía juicios a las personas». Entonces, vuelve a la opción no-violenta —«Pero principalmente la reeducación»— para suavizar el golpe de la violencia implícita en su discurso (Testimonio de María Elena).

Aunque María Elena habla con más suavidad sobre este tema que otros testimoniantes senderistas —lo cual podría deberse a que la línea oficial del partido respecto a la CVR no le había llegado antes del momento de enunciación—, otros testigos fuera del partido parecen tener menos reservas al hablar sobre esta política de muerte. Carlos Castro Díaz⁶ es un maestro que nació en Ayacucho y cuyo padre fue desaparecido por los militares en 1985, cuando Carlos tenía diez años. En su testimonio, que fue presentado al Concurso de Ensayos y Testimonios organizado por la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, habla brevemente y con mucha más franqueza sobre el asesinato de homosexuales durante su niñez. Primero, explica que tenía cierta simpatía por PCP-SL:

Ahí mis vecinos, los jóvenes un poco mayores que yo, de mi barrio, dicen: «¿Dónde estarán esos años verdes? Esos años sería bacán, para jugar guerritas con bombas, metralletas». Sí, sentían cierta simpatía por esa época. No sé cómo explicarlo, pero pasaban cosas extrañas, o sea, no sé cómo explicarlo, pero ese tiempo tenía su lado no tan feo, si bien es cierto había bombas, dinamitas [...], pero tienes esa sensación de que Ayacucho vive esa etapa, ese momento, ese como que nos sentimos el punto más importante de todo el Perú, el del cambio, ahí empieza el cambio, bacán, en Ayacucho, chévere, tienes esa sensación, vamos a triunfar, vamos a salir adelante, acá empieza, como que el motor del cambio está acá, de nosotros depende, como el origen mesiánico que dicen, que nació en Ayacucho y de aquí empieza el gran cambio y esa espinita que te rodea, que te viene a la mente [...] (Bracamonte y otros, 2003, p. 110).

Carlos explica que «la situación misma te daba seguridad», es decir, más seguridad que el lado militar. Un militar «tiene como esa licencia de hacerte algo, ¿no?, te mata y punto»: «En cambio, un senderista, que en ese tiempo era más cuerdo, no te va a matar por las puras..., era más justiciero, ¿no?; pero un policía en su desesperación, en su nerviosismo, te puede matar [...]» (Bracamonte y otros, 2003, p. 111).

⁶ Seudónimo usado por Rocío Trinidad Zapata, la antropóloga que recogió este testimonio para la publicación en *Para no olvidar*, citado abajo.

Pero el aspecto más positivo que recuerda de la presencia de Sendero tiene que ver con la delincuencia:

Parece mentira pero antes, si no te metías en ese problema, vivías tranquilo, ahora sales y da más miedo salir de noche. En mi barrio hay bastantes pandilleros [...], a la vuelta ya están matando, asesinando, asaltando. Antes no había nada, no había pandilleros, delincuentes ni homosexuales. Antes, si tú sabías que no te metías en ese problema, no te pasaba nada. Pero ahora, si tú no haces nada, no le haces daño a nadie, viene un pandillero y te mata fácilmente, por mi casa te meten un destornillador y te mueres.

Pero antes no pues, los senderistas mataban solamente a los corruptos, a los rateros, a los delincuentes, hasta a los maricones los han matado. Había solamente dos maricones nomás en todo Ayacucho, Charo y Rosa, paraban en la Plaza de Armas, el Puente Nuevo, caminando por toda la ciudad, se vestían de mujer, travestis pues, los mataron. Después ya no había ni un maricón acá, los pocos maricones que había eran maricones solapas (Bracamonte y otros, 2003, p. 111).

A continuación, Carlos habla afectivamente sobre la vida y desaparición de su padre. Él ahora se siente menos seguro en su comunidad y recuerda otra época en la que los delincuentes y rateros, mencionados al mismo tiempo que los maricones, se morían. En su memoria, Sendero era más «justiciero» y mataba solamente a «los corruptos». Otra vez, no recibimos un explicación de cómo los maricones ponían en peligro a la comunidad, pero sí escuchamos sus nombres: Charo y Rosa, los dos maricones de Ayacucho. Carlos se refiere a ellas con sus nombres elegidos. Lo que no se pregunta es por qué «paraban en la Plaza de Armas, el Puente Nuevo, caminando por toda la ciudad». Una respuesta posible es que tenían clientes o amantes. Puede ser que ellos fuesen los «maricones solapas» a los que refiere —los hombres homosexuales que sobrevivían por suerte o gracias a estrategias para ocultar aspectos de su sexualidad— la repetición performativa de una masculinidad aceptable e inteligible. Estos hombres anónimos son subalternos en el sentido de que no hay posibilidad de que se signifiquen —que aparezcan con voz o subjetividad propia— en el testimonio de Carlos ni en la memoria colectiva. En las palabras de Spivak, vemos en su (des)nombramiento «el lugar de la “desaparición” con algo más que el silencio y la no-existencia, una violenta aporía entre el estatus del sujeto y del objeto»⁷. Como sujetos, no encajan dentro del vocabulario existente, sobre todo no encajan dentro

⁷ *Aporía* quiere decir la imposibilidad inherente a todo acto de representación, y una aporía violenta es la experiencia misma de la borrada para el subalterno, el colonizado, y en este caso, la marica (Spivak, 1988).

de las categorías esencialistas de género y sexualidad. No son maricones completos como Rosa y Charo —«perdidos», según María Elena—; el nombre de «maricones solapas» es lo mejor que hay para captar su esencia liminal y abyecta.

Además, ¿cómo es que la memoria «en el nombre del padre e hijo» se vuelve viable solamente cuando ciertos seres son repudiados como víctimas legítimas? ¿Cómo es que la citación de Rosa y Charo como víctimas merecedoras del aniquilamiento hace posible la citación del padre como víctima trágico? ¿Qué otros sujetos se materializan como sujetos solamente después de su eliminación?

2. LA HETEROGENEIDAD RADICAL Y MARICA DEL PUEBLO

En esta sección, voy a dialogar con la obra de Judith Butler, Homi Bhabha y John Beverley para realizar una lectura *queer* de la construcción de la noción de pueblo según el MRTA y Sendero. Podemos ver a Tarapoto en mayo de 1989 como un espacio conflictivo en el que estaba en juego la constitución de la identidad del pueblo. La definición y vigilancia de las fronteras tenues de esta identidad requería una negociación entre lo pedagógico y lo performativo, además del destierro violento de aquellos cuerpos que no iban a caber dentro de la noción de «pueblo trabajador». A partir de este diálogo entre la teoría *queer* y poscolonial, vemos que la formación de un exterior de cuerpos abyectos es un repudio necesario para el surgimiento de un sujeto inteligible y viable. Tal vez estos cuerpos abyectos son necesarios no solo para la materialización de los individuos heterosexuales sino para la colectividad de sujetos —ciudadanos y comuneros— que forman el pueblo en cuyo nombre actuaban el MRTA y Sendero.

En estos testimonios individuales tanto como en las declaraciones colectivas de los grupos armados (en el semanario *Cambio*, por ejemplo), la identidad construida del «pueblo» está implícita o explícitamente en juego. En su artículo «¿Puede ser gay la nación?: Subalternidad/Modernidad/Multiculturalismo», John Beverley reflexiona sobre la posibilidad de que colectividades como «la nación» o «el pueblo» puedan ser radicalmente heterogéneos. La idea de la heterogeneidad radical de lo subalterno viene de Dipesh Chakrabarty, el historiador bengalí e integrante del Grupo de Estudios Subalternos. Implica su «ingobernabilidad» como marco del fracaso de la política como tal, además de la inconmensurabilidad total entre lo subalterno y el Estado moderno (Chakrabarty, 1997, pp. 56-57). Teniendo esto en cuenta, Beverley regresa al marxismo una década después de la caída del Muro de Berlín para preguntar si puede existir una idea de socialismo o comunismo que no esté conectada con la idea de la modernidad como meta trascendental. Él anota que, para Antonio Gramsci, el partido era necesario para permitir que lo subalterno acceda al poder.

Pero si para ganar la hegemonía sobre el Estado y los aparatos ideológicos, lo subalterno tuviera que transformarse esencialmente en lo que actualmente es hegemónico, entonces la clase dominante continuaría dominando, aun en el caso de ser derrotada políticamente. Para Beverley, esta paradoja define y puntualiza la crisis del proyecto comunista del siglo XX, y también caracteriza las contradicciones de los proyectos revolucionarios de los grupos armados de la izquierda durante el conflicto armado en el Perú. Refleja un impase en el pensamiento de Gramsci, del cual nacen los estudios subalternos (Beverley, 2001, pp. 153-156).

Muchos han explicado la crisis del comunismo en términos de la tensión u oposición entre un Estado-partido homogéneo o coercitivo y la heterogeneidad de la sociedad civil. No obstante, Beverley nos recuerda que la heterogeneidad radical de lo subalterno tampoco es equivalente a la sociedad civil. Por lo tanto, la categoría de pueblo entra en juego cuando un emergente Estado-nación —tanto como un proceso revolucionario de izquierda— intenta integrar al pueblo heterogéneo en su propia lógica moderna. Según Gramsci, un proyecto hegemónico articula una concepción nacional-popular a la cual distintas clases o grupos sociales pueden suscribirse o adherirse. Y lo que constituye lo nacional-popular para Gramsci es la identidad entre, por un lado, los elementos heterogéneos de una población concreta y, por otro, la forma del Estado. Pero, para Beverley, la apelación a una identidad compartida («nacional» para el Estado, «cívica» para la sociedad civil) estabiliza y sutura la identidad del «pueblo» alrededor de una visión de valores, intereses, moralidades, sacrificios y destinos comunes. Es una sutura de cualquier discontinuidad o diferencia —de «las contradicciones en el seno del pueblo» en la concepción maoísta, o digamos, Senderista—. Implica una privación, una negación, o un silenciamiento de ciertas identidades, lo cual nos lleva de nuevo a lo subalterno y a la falta de simbolización de lo que debía ser simbolizado (Beverley, 2001, pp. 155-156). Aunque lo subalterno en Gramsci implica una identidad abyecta o carente, parece que un proyecto revolucionario en su nombre requiere la sutura de la identidad del pueblo y la creación de otros seres abyectos.

Beverley pregunta: ¿es necesario abandonar la idea de nación y desplazarse hacia una entidad de algún modo posnacional y poshegemónico? ¿O sería posible desarrollar desde la heterogeneidad radical un imaginario nuevo del Estado-nación que refleje nuevas formas de territorialidad supra/sub/anti-nacionales? Beverley regresa al final a una provocativa pregunta: «¿existe, o puede existir, una forma de territorialidad que pueda incluir de hecho un orden heteróclito? Dicho de otra manera: ¿puede ser gay la nación?» (2001, pp. 161-162). Es una pregunta que ha sido planteada de otras maneras por teóricos *queer*, y que resulta vital para los movimientos TLGB.

Beverly, en realidad, no la llega a explorar, pero se encamina a ello, dado que los estudios subalternos tanto como la teoría *queer* se preocupan por los seres residuales y abyectos que se resisten radicalmente a la significación en el discurso hegemónico. Por eso, propongo que los aportes de la teoría *queer* sobre la constitución de ciertos sujetos a través del repudio fundador de otros seres y de la expulsión de otros cuerpos al campo de lo abyecto son vitales para entender lo subalterno durante el conflicto armado.

Judith Butler ha revolucionado las concepciones de cómo se funda el sujeto y la centralidad de la matriz heteronormativa en este proceso. Sus obras nos ayudan a entender la relación constitutiva entre un sujeto masculino normativo (como el guerrillero) y el cuerpo feminizado y abyecto (como la travesti). Escribiendo a partir de la teoría foucaultiana de la sexualidad, ella mantiene en *El género en disputa* que la prohibición sexual establece al sujeto. Además, la ley produce tanto la heterosexualidad autorizada como la homosexualidad transgresiva. Aunque el tabú social prohíbe y dicta la sexualidad en ciertas formas, produce una variedad de deseos e identidades suplentes. Es decir, la heterosexualidad como forma social distinta puede permanecer intacta solamente si existe una concepción inteligible de homosexualidad. La heterosexualidad hegemónica, a su vez, requiere la prohibición de esta concepción para hacerla culturalmente ininteligible (Butler, 2007, pp. 168-169). Su análisis posterior en *Cuerpos que importan: los límites discursivos del sexo* se centra más en la cuestión de la materialidad. La materia/materialidad de los cuerpos es, para Butler, un efecto de una dinámica de poder. Ella está jugando con el doble sentido de la palabra *matter* en inglés. Hay *matter* en el sentido de la física, pero también, decir que algo *matters* es decir que vale o importa. Los cuerpos, para Butler, son inseparables de las normas regulatorias que gobiernan su materialización y la significación de esos efectos materiales. El imperativo heterosexual posibilita ciertas identificaciones mientras que reniega de otras (Butler, 1993, pp. 2-3).

En *Cuerpos que importan*, Butler intenta clarificar y profundizar su trabajo anterior con una reexplicación de su teoría de la performatividad de género y este nuevo enfoque en la materialidad de los cuerpos. Hace un seguimiento muy necesario y muestra, a través de un análisis diestro de una variedad de textos, que la performatividad no significa *performance*; no es un acto singular y deliberado sino una práctica reiterativa y citacional en la cual el discurso produce los efectos que nombra. Para Butler, las normas regulatorias del sexo funcionan performativamente para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar la diferencia sexual al servicio de la consolidación del imperativo heterosexual (Butler, 1993, p. 2).

Como veremos después en las obras de Homi Bhabha, la constitución del sujeto del pueblo —como régimen de verdad— funciona de modo similar. El apuntalamiento reiterativo y citacional de este sujeto y sus fronteras conflictivas hace posible la materialización de un pueblo en el imaginario social. Pero, otra vez, dicha materialización requiere el destierro de otros sujetos al campo del no-sujeto. Por lo tanto, el aporte más valioso (para nuestra discusión) de la obra de Butler es la idea del repudio fundador —la matriz excluyente que crea seres abyectos, no-sujetos, que forman el exterior constitutivo del campo del sujeto—. Lo abyecto designa:

[...] aquellas zonas «invisibles», «inhabitables», de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo «invivable» es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto: constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales —y en virtud de las cuales— el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida. En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es «interior» al sujeto como su propio repudio fundacional (Butler, 1993, p. 3).

Cuando Carlos sostiene que «había solamente dos maricones nomás en todo Ayacucho, Charo y Rosa [...]», su repudio funda las fronteras de la comunidad misma. Al matarlas, se establece la heterosexualidad y supuesta estabilidad del pueblo. Carlos mantiene: «Después ya no había ni un maricón acá, los pocos maricones que había eran maricones solapas» (Bracamonte y otros, 2003, p. 111). Rosa y Charo, al ser repudiadas, están simultáneamente al interior y al exterior de la subjetividad del pueblo.

Se ponen de relieve la exclusión, la borradura, la clausura violenta, la abyección violenta y su vuelta inquietante al interior de los propios términos de la legitimidad discursiva. A través de una lectura *queer* de la obra de Bhabha, vemos cómo la construcción de la identidad del pueblo es gobernada de manera similar por principios de inteligibilidad que requieren un dominio de ininteligibilidad radical —una esfera que resista esa conceptualización—.

En su ensayo titulado «DisemiNación: El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna», Bhabha sostiene que la construcción de la nación —y por lo tanto el pueblo— es más que todo una afiliación social y textual. En este ensayo, Bhabha (2002) formula las complejas estrategias de la identificación cultural y discursiva que funcionan en el nombre del pueblo o la nación. Para él, la nación como narrativa es, como muchos discursos modernos o coloniales, ambivalente. Lo es porque produce

un deslizamiento continuo hacia otras categorías análogas como pueblo, sexualidad, paranoia territorial, minorías, o diferencia cultural, las cuales se solapan en la escritura de la nación. En la visión de Bhabha, este desplazamiento y repetición de los términos de la nación muestran la liminalidad de la propia modernidad cultural (2002, p. 176).

Bhabha considera que la subjetividad construida para el pueblo es la manifestación por excelencia de las pretensiones homogéneas de la modernidad; cuestiona esta metáfora progresiva de la cohesión social moderna: de muchos uno (2002, p. 179). Esta demanda por una visión holística y representativa de la sociedad solamente puede ser representada en un discurso fijado en (e incierto sobre) las fronteras de la sociedad y los márgenes del texto. Es, para Bhabha, un doble discurso —simultáneamente y ambivalentemente pedagógico y performativo—:

Los jirones, remiendos y harapos de la vida diaria deben transformarse repetidamente en signos de una cultura nacional coherente, mientras que el acto mismo de la performance narrativa interpela a un círculo creciente de sujetos nacionales. En la producción de la nación como narración hay una escisión entre la temporalidad continuista, acumulativa, de lo pedagógico, y la estrategia repetitiva, recursiva, de lo performativo. Es mediante este proceso de escisión que la ambivalencia conceptual de la sociedad moderna se vuelve el sitio para *escribir la nación* (2002, p. 179).

Para Bhabha, esta tensión entre lo pedagógico y lo performativo convierte al pueblo en un problema de conocimiento en torno a la formación simbólica de la autoridad social. Por eso, el pueblo no es ni el inicio ni el final de la narrativa nacional; representa la frontera entre los poderes totalizantes de la nación y la interpelación (*address*) específica de los intereses e identidades contenciosos y desiguales adentro de la población (2002, p. 179).

Cuando María Elena indica que la homosexualidad es una desviación burguesa, y que «como clase nueva el proletariado no consiente, el obrero no consiente esas deformaciones, contranatura», ella está revelando esta tensión en el discurso de Sendero Luminoso (Testimonio de María Elena). A través del discurso, afirma que el obrero no consiente; aquí vemos lo pedagógico. A través de la violencia, a través del cadáver a plena vista, muestra que el obrero no consiente; este acto es lo performativo.

Por lo tanto, podemos ver a Tarapoto en mayo de 1989 como un espacio conflictivo en que la constitución del pueblo como sujeto estaba en juego. La definición y vigilancia de las fronteras tenues de este sujeto requerían esta negociación entre lo pedagógico y lo performativo, además del destierro violento de aquellos cuerpos que no iban a caber dentro del pueblo trabajador.

3. LAS GARDENIAS: LOS USOS DEL CADÁVER TRAVESTI

En la postura política y moral enunciada por el MRTA y Sendero frente al sujeto delincuente y homosexual podemos percibir una convergencia de varios temas tratados por Foucault. En sus estudios genealógicos sobre la delincuencia, la sexualidad y la locura en Europa, Foucault, de manera rigurosa y convincente, establece las maneras en que se relacionan los discursos de la ciencia, la política y la ética. En la modernidad, el delincuente se convierte en el sujeto de nuevas estrategias políticas, que siempre apelan a ciertas formas de conocimiento científico y a ciertas actitudes morales. El adulto perverso, por su parte, llega al centro del desarrollo de una actitud moral, apoyado siempre por estructuras políticas y modalidades de conocimiento científico. Para Foucault, los regímenes modernos de poder y de conocimiento fueron constituidos en oposición al cuerpo delincuente, *queer*, o loco. Como explica en la introducción a *La historia de la sexualidad*, un mundo de perversión surgió en la modernidad —una subraza que circulaba «por los poros de la sociedad [...] la familia innumerable de perversos en relación amistosa con los delincuentes y semejantes a los locos»— (Rabinow, 2010, p. 320). Otra vez podemos constatar que cuando el MRTA y Sendero invocaban la imagen del homosexual perverso o del delincuente depravado, no estaban hablando en términos verdaderamente revolucionarios respecto al discurso occidental burgués moderno; sino que estaban reinscribiéndose dentro de él.

Como grupo armado revolucionario, el MRTA procuraba tomar el poder del Estado para rearticularlo y reorganizarlo. Este trabajo implicaba medidas enérgicas sobre la entidad política de cualquier zona «liberada» —la identidad del pueblo, el pueblo trabajador, o las masas—. Es decir, el proyecto revolucionario implicaba la instalación de nuevos sistemas hegemónicos y normativos para regular la vida, la muerte y, se supone, la re-constitución de los sujetos mismos. Claro que el MRTA luchaba para refundar la nación bajo términos marxistas, ¿pero qué pasaba con el pueblo? A partir de Bhabha, se supone que si el sujeto de la revolución era el pueblo, la nación era su horizonte. Como la narración del discurso nacional todavía no estaba en juego, el único sujeto a quien se podía vigilar y patrullar era al pueblo. En este campo transicional y maleable, la persecución del marica delincuente no era meramente una lucha por los corazones y las mentes del pueblo, como sugiere la CVR. El cuerpo de la travesti también constituyó el campo de la fundación de la identidad del pueblo.

Aquí resulta muy útil la teoría de Bhabha acerca del doble discurso del pueblo que se articula simultáneamente como sujeto performativo y objeto pedagógico de la autoridad. La violencia heteronormativa del MRTA fue performativa en el sentido

de que requería la repetición cada vez que surgía otra «amenaza» marica al pueblo. La aniquilación de los homosexuales en estos actos reiterados de violencia constituía la identidad del pueblo y patrullaba sus frágiles fronteras. Los sujetos de esta violencia eran los guerrilleros y el pueblo, que supuestamente iban a ser sus beneficiarios. Pero cuando el MRTA enunció la necesidad de matar a los delincuentes y publicó su versión del acontecimiento en Las Gardenias, llevó a cabo una violencia constitutiva; condenó a ciertos cuerpos al campo de lo abyecto, mientras citaba al pueblo como el sujeto performativo de la violencia y el objeto pedagógico de su enunciación.

En el caso de Las Gardenias, el cadáver travesti también sirvió para enviar un mensaje pedagógico al lector sobre el vacío de poder existente en la región. En su semanario, el MRTA tomó responsabilidad por la masacre en Las Gardenias a la vez que condenó la indiferencia de las fuerzas estatales. El subtítulo dice: «Con la protección del Ejército y la Policía Nacional; la drogadicción, prostitución y homosexualismo se extendió rápidamente en Tarapoto. El MRTA decidió acabar con estas lacras sociales, que eran utilizadas para corromper a la juventud» (MRTA, 1989). El uso de la voz pasiva en esta declaración no nos permite saber exactamente quién estaba usando a las «lacras sociales» para corromper a la juventud. Después de contar cómo «eliminaron» a los ocho delincuentes, el autor anónimo pregunta de manera provocadora: «¿Y los militares y policías?», y responde:

Bien gracias. A pesar de conocer la crítica situación por la que atravesaba la población, debido al acelerado incremento de la delincuencia en Tarapoto y sus distritos, las fuerzas policiales y los mandos militares de la zona de emergencia de San Martín nunca hicieron siquiera —así afirman los tarapotinos— un operativo conjunto para erradicar a la gente de mal vivir (MRTA, 1989).

El MRTA aquí se apropia del discurso de la seguridad ciudadana que tradicionalmente está en la esfera del Estado-nación. Se presenta como una fuerza benevolente (y masculina) que procura llenar el vacío dejado por un Estado capitalista corrupto y, en ese momento, feminizado. Aparentemente no hay ninguna contradicción entre, por un lado, ser un grupo armado subversivo con objetivos revolucionarios y, por el otro, criticar a Las Gardenias por funcionar «sin autorización municipal y menos prefectural», es decir, sin aprobación estatal (MRTA, 1989). El autor en otro momento señala que las personas asesinadas estaban «ampliamente prontuariados», apelando a un sello de criminalidad otorgado por el Estado que el MRTA estaba tratando de derrocar. Se trata del discurso cuasinacional que Bhabha califica de ambivalente. Identificar esto nos ayuda a apreciar la utilidad de la apropiación estratégica del discurso del Estado-nación por parte del MRTA, sobre todo cuando le permite negar

a ciertos sujetos. Esta identificación es simultáneamente aspiracional y ambivalente, por lo cual requiere la violencia para hacer real su autoridad.

El centro del discurso en este artículo es el MRTA; son machos heroicos que «hacen humo/eliminaron/dieron muerte» a los delincuentes con «certeros disparos en la cabeza». Fue un acto de «ajusticiamiento colectivo» contra «ocho delincuentes, drogadictos y homosexuales», en otros momentos referidos como «sujetos de mal vivir, rateros, prostitutas y soplones». Escribe que los delincuentes sembraron «pánico y zozobra» entre la población, «causando temor», «asolaban», y «atentan contra» la población infantil y juvenil. Los ocho delincuentes y homosexuales son sujetos coherentes y claramente demarcados —distintos de los emerretistas tanto como de la comunidad tarapotina—. El autor en este momento cuenta con la coherencia e inteligibilidad de sus cuerpos para constituir al pueblo trabajador y al guerrillero como tales. El homosexual tarapotino es un ser abyecto y útil cuyo cadáver es necesario para enviar un mensaje y fijar los tenues límites del pueblo. Por eso, debajo de la foto escalo friante de los ocho cuerpos muertos aparece el subtítulo que resume todo: «Entre los delincuentes ejecutados por el MRTA habían drogadictos, homosexuales y soplones que cínicamente eran promovidos por las Fuerzas Policiales» (MRTA, 1989). En el discurso del MRTA, los homosexuales y drogadictos casi siempre son «usados» o «promovidos»; rara vez es posible que ellos tengan una agencia activa propia, ni una subjetividad individual y humana.

Detrás de todo el discurso sobre la impotencia y corrupción del Estado está el pueblo tarapotino indefenso, pasivo y anónimo. Debajo de otra foto de un lote baldío y lleno de basura y botellas de cerveza, el autor emerretista escribe: «Los tarapotinos estaban expuestos a los desmanes de toda la delincuencia que ahora está perseguida por el MRTA». Aunque incluye un gesto simbólico hacia la agencia subalterna cuando menciona que «muchos barrios populosos empezaron a organizarse para protegerse de los elementos de mal vivir» (MRTA, 1989), la mayor parte de su discurso identifica al pueblo como un sujeto monolítico y un objeto pasivo. Si la subyugación del cuerpo marica formó parte de una lucha por la justicia en nombre de «las masas del pueblo trabajador», ¿qué o quién era el pueblo trabajador para el MRTA? Este sujeto subalterno, para ellos, tenía que ser heterosexual y, de alguna manera, homogéneo, definido en contra del homosexual delincuente. Vemos muy claramente que el cuerpo marica y delincuente constituyó el pueblo trabajador al mismo tiempo que ayudó a reforzar al guerrillero como hipermasculino. Era, en ese sentido, un cuerpo abyecto pero necesario. Vale la pena señalar, por lo tanto, que el MRTA (y Sendero, de hecho) construyó el pueblo homogéneo de una manera similar al discurso que luego sostuvo la CVR, que tampoco cuestiona la heterosexualidad asumida de las comunidades subalternas; más bien, la reinscribe.

La cuestión del imperativo heterosexual y la inteligibilidad cultural de los géneros no-normativos —tales como concebidos por Butler— es central cuando consideramos las «minorías sexuales» durante el conflicto armado en el Perú. Prohibir la homosexualidad y otras prácticas sexuales transgresivas es tratar de hacerlas culturalmente ininteligibles. Entonces, matar a un homosexual tras prohibir su identidad y estilo de vida, como hicieron el MRTA y Sendero, es un rechazo radical a su construcción como sujeto. Este rechazo, entendido como violencia constitutiva, al mismo tiempo funda la identidad del pueblo y también el guerrillero hipermasculino. Trágicamente, el cuerpo abyecto travesti sigue estabilizando al sujeto revolucionario y al pueblo trabajador ya sea vivo o muerto.

4. LA CUESTIÓN DE LA AGENCIA

Aquí voy a volver al diálogo entre Bhabha y Butler para iluminar los espacios conflictivos de agencia potencial. Otra vez, un encuentro entre Bhabha y Butler nos ayuda a entender por qué un grupo armado revolucionario que pretende representar, hablar y actuar en nombre del pueblo —cuya identidad implícita es figurada como estable y coherente— podría sentir la necesidad desesperada y ansiosa de aniquilar a aquellos cuerpos y comunidades que habitaban los márgenes de dicho pueblo. Para Bhabha, la interpelación interrumpida de la nación se articula en la tensión entre significar al pueblo como una presencia histórica *a priori* (un objeto pedagógico) y construirlo en la performance de la narrativa —un «presente» enunciativo, «marcado en la repetición y pulsación del signo nacional» (Bhabha, 2002, p. 184)—. La agencia del pueblo, por lo tanto, está escindida en la ambivalencia discursiva que emerge en esta disputa por la autoridad narrativa entre lo pedagógico y lo performativo.

Bhabha se pregunta: «¿cuáles podrían ser los efectos culturales y políticos de la liminalidad de la nación, los márgenes de la modernidad, que llegan a ser significados en las temporalidades narrativas de la escisión, la ambivalencia y la vacilación?». Sostiene que hay aquellos significados y prácticas residuales y emergentes en los márgenes de la sociedad —significados y prácticas cuya designación depende de una especie de elipsis social—: «su poder transformacional depende de su desplazamiento histórico». La frontera que asegura los límites cohesivos de la nación occidental puede transformarse imperceptiblemente en una liminalidad contenciosa e interna, es decir, un espacio de potencial agencia. Es desde este lugar que uno puede hablar de, y como, «la minoría, el exiliado, el marginal y el emergente» (Bhabha, 2002, pp. 183-185). Esta liminalidad contenciosa es otra manera de imaginar los cuerpos abyectos que pueblan el espacio del exilio —el campo abyecto que funda la matriz heteronormativa para Butler—.

Para Bhabha tanto como para Butler, la agencia de los cuerpos, significados y prácticas radica en su retorno amenazante desde el exilio y la abyección. En Butler, la agencia es una práctica reiterativa y rearticulatoria —inmanente al poder y no una relación de oposición externa a él— (1993, p. 15). La labor principal para ella, entonces, es considerar las amenazas y trastornos representados por los cuerpos repudiados no como una contestación permanente de las normas sociales sino como un recurso crítico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica. Por lo tanto, son las prácticas de disidentificación con las normas regulatorias de la diferencia sexual que movilizan las políticas feministas y *queer*. La agencia como citacionalidad y estas prácticas de resignificación radical implican, para Butler, una gran promesa política que ella formula como una pregunta: «¿qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran “vida”, qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se llore su pérdida?» (Butler, 1993, p. 19).

En un giro parecido, al final de su ensayo ya discutido, Bhabha rinde homenaje al *vox populi*:

[...] una tradición relativamente muda de la gente del *pagus* (coloniales, poscoloniales, migrantes, minorías), gente errante que no quedará contenida dentro del *Heim* de la cultura nacional y su discurso unisonte, sino que son las marcas de una frontera móvil que aliena las fronteras de la nación moderna. Articulan la muerte-en-vida de la idea de la «comunidad imaginada» de la nación (Bhabha, 2002, p. 201).

Así como esta gente errante representa la muerte-en-vida del discurso nacional, los cuerpos no inteligibles como cuerpos, a los que se refiere Butler, también pueden retornar para desestabilizar las fronteras frágiles de la heteronormatividad. Si uno piensa que ve un hombre vestido de mujer o mujer vestida de hombre, entonces uno acepta el primer término como la realidad del género y el segundo constituye una apariencia ilusoria. Pero el momento en el que nuestras percepciones culturales usuales fracasan, cuando uno no puede leer con confianza el cuerpo que uno ve, es precisamente el momento en el que ya no está seguro si el cuerpo en cuestión es de hombre o mujer. La vacilación entre la masculinidad y la feminidad constituye la experiencia misma del cuerpo en cuestión (Butler, 2007, p. 28). Este estado de liminalidad inestable puede constituir una fuerte amenaza al sujeto supuestamente heterosexual autoritario; según Butler, sugiere que «el campo sedimentado y reificado de la “realidad” de género se entiende como un ámbito que podría hacerse de otra forma; de hecho, menos violento» (Butler, 2007, p. xxiii).

5. «TENÍA SUS VICIOS»: LOS SILENCIOS CLAVES EN EL TESTIMONIO

Tomás García Rodríguez⁸, el hermano de Raúl Chumbe Rodríguez —una de las personas asesinadas por integrantes del MRTA en 1989— ofreció un testimonio afligido y resignado a la CVR el 21 de octubre de 2002 —el único testimonio citado en el texto del *Informe final* que hace referencia a este acontecimiento—. Tomás recuerda que la ciudad de Tarapoto era muy tranquila antes de 1988. Pero cuando llegó el MRTA, «ya se escucha ya voces que vienen a limpiar la ciudad». Explica:

Había mucha corrupción, muchos consumidores de drogas, muchos rateros, mucha homosexualidad. [...] Ya de la noche a la mañana, ya a fines de '88 ya empiezan ya a aparecer muertos por aquí. Muertos por las carreteras, muertos por los caseríos, ¿no? Cuando ya se escuchó que acá también estaban matando. Mataban a los rateros, mataban a los fumones, mataban a los [pausa] a los homosexuales. Ya la gente empezaba a vivir asustadas (Testimonio 749003 a la CVR, 2002).

Recuerda cuando mataron a «tres mariconcitos» por las carreteras y cuando vio con sus propios ojos los levantamientos de cadáveres en su comunidad. El 18 de marzo de 1988 se enteró del asesinato de su hermano junto con otras personas en el bar Las Gardenias. En su testimonio, archivado en la Defensoría del Pueblo solamente con audio, Tomás rápidamente gira a una explicación de qué estaba haciendo su hermano allí: «Como él tomaba su traguito, también se metía a sus pitos, según sé yo, ¿no? Frecuentaba por allí en los burdeles, en los chongos, digamos, donde trabajaba la prostitución, si no me entienden. Apareció un día mi hermano muerto a balazos» (Testimonio 749003, 2002).

El entrevistador de la CVR no habla, pero se puede escuchar en la voz del testimoniante una necesidad de justificar algo: «Y mi hermano era una persona tranquila. El hecho de que haiga tenido su vicio, el hecho de que haiga tenido amigos maleantes de repente por allí, amigos de mal vivir. Pero lamentablemente la vida es así, ¿no? Le metieron bala a él también» (Testimonio 749003, 2002).

Tomás hace una pausa y concluye: «Mi hermano muerto» y empieza a llorar. Después de unos momentos, se enfurece y dice: «Han venido a matar sin por qué ni para qué a la gente sin saber a quién matan ni por qué ni para qué. Pero como que hay un Dios tan grande ahora están pagando ellos también». La familia no denunció el crimen en 1989 porque «nadie nos hacía caso» y «todo era una tristeza». Además, recuerda que en esa época, «te desaparecieron, la policía también». Raúl dejó una esposa y tres hijos.

⁸ Seudónimo.

Respecto a los otros asesinados en Las Gardenias, Tomás dice que «entre ellos habían dos homosexuales, una tal Pamela y una tal Mónica. Esos maricones se vestían de mujer para trabajar, para trabajar prostituyéndose. También le mataron a ellos». En el caso de Las Gardenias, el *Informe final* identifica a las «personas» asesinadas con sus nombres masculinos, sin referencia a sus identidades de género performativas; el MRTA las nombra como «otros dos delincuentes no identificados» (MRTA, 1989). De esa manera, les niega su derecho de significarse en el discurso. En realidad, ignorar el nombre de una persona —especialmente alguien que lo ha cambiado como parte de un proceso de transición de género— es un acto de violencia simbólica muy grave. En el caso de Mónica y Pamela, las dos travestis asesinadas en Las Gardenias, quitar sus nombres no es solamente heterosexualizarlas; también las borra, junto a sus valores y afectos. Borra la única marca suya de una subjetividad. El texto de la CVR constituye, entonces, la ratificación del borrón inicial desempeñado por el MRTA.

Durante todo el testimonio, Tomás sigue negociando y replanteando el significado de la vida de su hermano: «Mi hermano era bien sano, claro, que tenía sus vicios, ¿no? Pero él trabajaba para mantener sus vicios, su familia todo. No era un vicioso crónico, era un vicioso [...]». Para Tomás, hay continuidad entre ser sano y tener vicios; la contradicción es algo que parece venir desde afuera. En ese momento, el entrevistador interrumpe para preguntar si Raúl pertenecía a alguna organización. La respuesta es no, que él «trabajaba honradamente, vendiendo en la calle». Otra vez, Tomás intenta volver a la memoria de su hermano: «sino que tenía patas, de repente, que...». Y otra vez, el entrevistador interrumpe para preguntar qué vendía en la calle. Tomás responde: «tijeras, espejos, pilas, cosas de pasamanería». En este momento, el entrevistador de la CVR no nos permite escuchar ese proceso de negociación de la memoria —esos momentos tensos en que Tomás está tratando de comprender y presentar la vida y la muerte de su hermano—. Está, de repente, negociando algunos secretos, pero el entrevistador no los deja salir. Concluye: «El pan del día se ganaba con eso [...] hasta que un día amaneció muerto pues». Tenía 27 años: «murió mi hermano. Era buena gente».

En su libro *Epistemología del armario*, Eve Kosofsky Sedgwick elabora el concepto teórico del pánico homosexual masculino, un estado mental, un desarrollo sociohistórico, y una tradición literaria —el producto de la paradoja creada por el «deseo homosocial macho como a la vez el más obligado y el más prohibido de los lazos sociales» (1990, p. 187) —. A fines del siglo XVIII, mientras que la homosexualidad se convirtió en un asunto menos teológico y más cultural, el pánico homosexual macho se desarrolló como una respuesta al nuevo imperativo de definición sexual. Este pánico no afecta al homosexual sino al heterosexual u hombre homosexual en el clóset, que tiene que negociar la «trama peligrosa en el medio de un continuo

homosocial moderno», vigilando constantemente por la amenaza de la homosexualidad potencial (Kosofsky Sedgwick, 1990, p. 188). De acuerdo con su argumento relacionado con la centralidad del homosexual y el clóset en la cultura moderna europea y norteamericana, Kosofsky Sedgwick sostiene que el desarrollo del pánico homosexual y la persecución en dicha cultura empaña todos los vínculos homosociales posibles: «De este modo, por lo menos desde el siglo XVIII en Inglaterra y América, el continuo de los vínculos homosociales masculinos ha sido estructurado brutalmente por la homofobia secularizada y psicologizada [...]» (1990, p. 185).

En los momentos más forzados de la conversación entre Tomás y el entrevistador hay un cierto pánico homosexual palpable. La naturaleza cambiante, justamente arbitraria y contradictoria, de la manera en la que la vida homosexual de Raúl existe en la memoria de Tomás requiere cierto distanciamiento por parte del hermano y, quizá, del entrevistador. El fantasma del clóset y la vida perversa/delincuente tiene un poder extremadamente potente sobre el lazo homosocial entre los dos hombres. Aunque Tomás está por unos momentos dispuesto a hablar afectivamente sobre su hermano, el entrevistador lo corta y cierra el espacio. Finalmente, los dos están de acuerdo con la clausura abrupta del tema, satisfechos de fingir la ignorancia respecto a lo que estaba haciendo Raúl en Las Gardenias. Otra vez, en un contexto como este, es difícil que Raúl tenga voz dentro del relato final de los acontecimientos de su muerte⁹.

La carpeta del testimonio de Tomás incluye cuatro fichas con información de las víctimas. La ficha del hermano, Raúl Chumbe Rodríguez, incluye todos los datos respecto a su dirección, trabajo y familiares. Tiene un poco de información sobre la vida de Jhony Achuy, un amigo asesinado esa misma noche que usaba el apodo de Cambalache. Finalmente, las fichas para las dos travestis asesinadas en Las Gardenias, Mónica y Pamela, están casi en blanco. Sus nombres adjudicados no aparecen, ni sus orígenes o trabajos. Para saber sobre sus vidas e historias, solamente tenemos el testimonio de Tomás y el relato del MRTA en el Semanario *Cambio*, y ambos desconocen sus subjetividades y agencia. Pamela y Mónica son las personificaciones del subalterno —filtradas y subalternizadas por otro subalterno—.

⁹ Cuando el entrevistador pregunta sobre sus expectativas de la CVR, Tomás responde: «Yo sugiero legalmente que esta Comisión de la Verdad sea la verdad verdaderamente, ¿no? Que no sea una mentira del gobierno». Tomás ofrece su testimonio desde el penal de Tarapoto. No sabemos cómo terminó allí; solamente inferimos que él también ahora está dentro del grupo social definido como delincuente, es decir, más cerca del grupo social del hermano. En su mensaje a la CVR, hace una petición de dignidad: «Las cárceles se están llenando. Acá en este penal de Tarapoto, quiero hablar de que estamos durmiendo abajo las camas, en los callejones, hasta en el baño. Estamos repletitos. No tenemos una ayuda. No tenemos nada de nada. Vivimos una tristeza». En su testimonio, Tomás ofrece una historia concreta junto con reclamos concretos. Trágicamente, sus demandas están fuera del ámbito de la CVR. Su narrativa y sus reclamos no han sido ni transcritos ni escuchados.

El testimonio tiene por momentos un tono de inquietud. Al recordar a su hermano y a las supuestas razones de su persecución, Tomás mantiene silencios claves, puntos suspensivos que contienen lo que no puede decir. Su narrativa serpentea. Parece que cada vez que se acerca al estilo de vida de su hermano y sus «vicios», comienza a atenuar y a mitigar una realidad áspera. De repente, el testimonio sirve como un paso en la construcción de una memoria redentora de su querido hermano, una memoria que pueda sobrellevar. Tal vez está mitigando o aliviando la vergüenza. Él siente cierta presión por desasociarse del hermano al mismo tiempo que quiere desasociar a Raúl de las mujeres trans. Tomás sabe, de repente, que su hermano era un hombre que tenía sexo con hombres. No lo identifica como homosexual, y puede ser que Raúl no se haya considerado así. Una posibilidad es que fuera un macho dominante dentro de la comunidad en Las Gardenias. Seguía significándose como padre de familia que «trabajaba honradamente». «Tenía sus vicios», dice Tomás —un eufemismo que puede significar muchas cosas—. Raúl tiene el privilegio de existir en la memoria como un hombre heterosexual, padre de familia, trabajador, que tenía sus manchas como todos los hombres. El contrapunto vergonzoso, pecador, asqueroso, contaminado —los cuerpos enfermos, perversos, y delincuentes de Mónica y Pamela— sirve para adjudicar cierta respetabilidad a Tomás por parte de Raúl.

6. ¿PUEDE SER TRAVESTI EL PUEBLO?

En el caso de Uchuraccay¹⁰, Juan Carlos Ubilluz y Alexandra Hibbett señalan que las conclusiones de la CVR realizan lo que en la teoría crítica se llama una «sutura» —un punto final o cierre en el movimiento interpretativo que anima el discurso—. La CVR critica el informe redactado por Mario Vargas Llosa sobre los acontecimientos en Uchuraccay por exagerar «la infranqueable lejanía y la diferencia cultural de los campesinos quechua» (Ubilluz & Hibbett, 2009, p. 170). Los autores sostienen que, al limitarse a sancionar moralmente a Sendero por no respetar «la autonomía, las formas de organización y cultura de los campesinos», la CVR vuelve a reinscribir la «infranqueable lejanía y diferencia cultural» entre la comunidad y los supuestos agentes de la modernidad. La CVR así vuelve a evocar la figura de una comunidad intransigentemente arraigada en su tradición cultural, incapaz de reconocerse en una agrupación política moderna. Niega la importancia de los antagonismos locales o nacionales que jugaron un papel en la violencia (Ubilluz & Hibbett, 2009, p. 194).

¹⁰ El 26 de enero de 1983, ocho periodistas limeños y un guía murieron en el pueblo ayacuchano de Uchuraccay a manos de sus pobladores. El caso fue inicialmente reportado a través del *Informe sobre Uchuraccay* redactado por Mario Vargas Llosa.

La CVR sostiene que el MRTA, más allá de su «conducta intolerante», buscó «estimular los prejuicios sociales contra la homosexualidad». Inferimos que esta frase refiere a la población local, aunque los autores no proveen detalles para apoyar esta suposición cultural. El *Informe final* así homogeniza a esta población local tanto como el MRTA hizo con su artículo en su semanario. Esta alusión a la homofobia en las zonas liberadas sugiere que estas comunidades proveían terrenos abonados para una campaña despiadada contra gente gay o trans. En el caso de las actitudes homofóbicas y transfóbicas dentro de las comunidades en medio del conflicto armado, puede ser que la CVR también haya proyectado algunas ideas preconcebidas en lugar de abrir una discusión sin duda difícil acerca de las actitudes ambiguas prevalecientes en muchas comunidades locales. Esta tenue alusión a la intolerancia de los pobladores de Tarapoto y otros lugares ocupados por el MRTA sutura el tejido de la verdad acerca de lo que pasó con personas gays durante el conflicto armado. La CVR no se formula preguntas con respecto a los recursos que tiene una comunidad subalterna para imaginar a sus vecinos que no son heterosexuales.

Entonces, ¿cómo contemplamos la agencia de las personas asesinadas en Las Gardenias? Me parece un problema tan difícil como la aporía abordada por Spivak en la representación de las subjetividades de las mujeres practicantes del *sati* en la India colonial (1988). Pero a partir de Bhabha y Butler, es necesario primero reformular el discurso de la «limpieza social». Lo tenemos que reconocer no como autoritario y estable sino como ansioso y amenazado. Leyendo entrelíneas el texto del MRTA y los testimonios de María Elena y de Carlos Castro Díaz, recordamos que la decisión de travestir o expresar una identidad de género no normativa en el contexto del conflicto armado ponía en riesgo la vida de uno aún más que el acto de tomar las armas y vivir la fantasía de un guerrillero izquierdista. Cuando reconocemos esta situación en toda su inestabilidad torcida, podemos comenzar a resignificar tanto nuestras ideas sobre el valor y el coraje como sobre la resistencia y subversión. Estas personas, al mantenerse firmes en su visibilidad, estaban exigiendo su inclusión dentro del pueblo de cuerpos que importan. Fue un pedido rechazado por el MRTA y Sendero, y de repente por algunos miembros de ese sujeto ambivalente constituido performativamente en la masacre: el pueblo. Pero, al aniquilar a estas ocho personas, el pueblo se mantiene en su imagen propia de coherencia y estabilidad y, seguramente, de heterosexualidad. Su liminalidad quedará revelada otra vez cuando surjan otros cuerpos que desafíen la matriz heteronormativa que afianza el pueblo como tal.

La agencia de las personas asesinadas en Las Gardenias se encuentra entre esa liminalidad y sus silencios —en el doble discurso del pueblo—. Como vemos en los testimonios y en el texto del MRTA, la violencia constitutiva era necesaria para

la conceptualización del pueblo y para vigilar sus límites. Pero, como Bhabha hábilmente muestra, el pueblo como sujeto es liminal y escindido. En otras palabras, el pueblo puede ser marica.

7. EL SUJETO IM-POSIBLE

Pero hay un silencio notable en este texto. ¿Dónde estaban y dónde están las mujeres lesbianas y bisexuales, además de los trans masculinos y mujeres machonas con identidades de género no normativas? Si los maricas y travestis son sujetos silenciados y subalternizados durante el conflicto armado, entonces las mujeres lesbianas y trans masculinos son sujetos imposibilitados dentro de los textos de la memoria. Mientras que los hombres homosexuales fueron asesinados por Sendero y el MRTA de una manera (a veces) sumamente visible, es imposible saber qué cantidad de mujeres fue aniquilada porque amaban a otra mujer. Es imposible distinguir qué mujeres asesinadas por los grupos armados eran lesbianas, cuya resistencia se podría haber nutrido de su condición de excluidas sociales. A nivel de los estudios *queer* en general todavía hay un vacío de estudios de profundidad sobre las sexualidades no-normativas femeninas. Tom Boellstorff sugiere que tal vacío se puede atribuir a las dificultades de acceder a aquellas mujeres, pues ellas no tienen un espacio para manifestarse fuera del control masculino (2007). Sugiero que algo más insidioso opera en la memoria colectiva. Como investigadora y activista *queer*, no he sido capaz de hallar voces de víctimas lesbianas durante el conflicto armado. Parecería que se tratan de subjetividades que no logran fundarse como tales en los textos del archivo; son sujetos im-posibles, que están más allá del alcance del discurso, a diferencia de los sujetos maricas y travestis que a veces son hipervisibles en su borradura —muertos necesarios para la consolidación de la heteronormatividad—.

Conozco la experiencia de ser un sujeto no-viable —expuesta a la violencia simbólica y física de la matriz heteronormativa y a la vez invisibilizada por ser sexuada con deseos propios y disidentes—¹¹. Ese es mi lugar de enunciación. Y de repente por eso me duele más no haber podido revertir la no-existencia de las mujeres lesbianas y trans masculinos, pues cabe asumir que también fueron víctimas durante la violencia política. Pero de ese duelo viene mi militancia, o lo que Giancarlo Cornejo y Marten van den Berge han denominado la *investigación militante*: «una metodología por la cual afirmamos un compromiso político con un grupo organizado en lucha (en nuestro caso el Movimiento de Diversidad Sexual Peruano) y que genera conocimientos “desde, con y para” este grupo» (Cornejo Salinas & van den Berge, 2012).

¹¹ Es una aporía que muchas mujeres en general han experimentado —no solamente las lesbianas—.

Como mujer *queer* y gringa, reconozco que los movimientos TLGB peruanos no son míos, pero tampoco quiero que sean simplemente objetos convenientes para mi estudio. Me inspiran, y quiero que mi escritura sea solidaria y militante, siguiendo a Cornejo y van den Berge.

Cuando comencé a buscar voces más allá del *Informe final*—más allá de los libros publicados por las ONG progresistas— encontré una narrativa recogida recientemente que, como miles más, cae en el olvido. Inti, un trans masculino que creció durante la década de 1980 en Tarapoto, compartió su testimonio con Belissa Andía del Secretariado Trans Mundial en febrero de 2010. La suya es una subjetividad liminal y migrante. Se dio cuenta a una edad temprana de que su vida como chico no iba a ser muy habitable:

Cuando yo era adolescente los terroristas mataban a las personas como nosotros, entonces o bien te escondías o bien te transformabas en un hetero. En esa época yo vivía en Tarapoto y era zona roja, todo lo que es Tarapoto era considerado zona roja. Una vez amaneció una trans, porque vivía con su esposo y siempre se asumía como mujer, amaneció muerta afuera de su peluquería por gay, le pusieron un letrero espantoso, entonces yo supongo que los demás que estaban despertando se camuflaron más (Andía, 2010).

Inti hizo primaria y secundaria en la selva, pero quinto en Lima. Se comportaba mal en el colegio y la discriminación constante seguramente era una de las causas de este comportamiento. En el colegio, recuerda que:

[...] la mayoría sí discriminaba, lo sentí más en la escuela porque algunos de ellos me recalaban que ciertos juegos solo eran para niños, mas no para mí; cuando es niño no hace esa estúpida diferencia, y había una minoría que me apreciaba bastante. Un día entré a una reunión en la que estaban hablando mi mamá con el director, estaban a punto de botarme de otro colegio, y yo entré a escuchar y según la psicóloga yo era así (de diferente supongo) porque no tenía papá. Me maté de la risa (Andía, 2010).

Además de los problemas en el colegio, Inti recuerda:

Y otro motivo por el que nos mudamos fue lo violenta que estaba la selva en esos años, mamá estaba presionada por los de Sendero Luminoso, o MRTA, querían que mis hermanos que eran uno de 18 y el otro de 19 se unieran a sus filas, mandaban volantes debajo de las puertas, era un peligro, no podían estudiar en la universidad, así que tomó la decisión de venir acá a Lima (Andía, 2010).

Pero sin importar si estaba en la selva o en Lima, la constante en su vida ha sido la violencia. Inti establece la continuidad de esta violencia mientras que serpentea entre memorias de su familia, el colegio y los actores del conflicto armado:

La he sentido muchas veces ya sea por mi identidad, o por las cosas de este mundo, por ejemplo mi niñez ha sido bastante tensa, el país estaba pasando por una etapa de crisis. Nosotros no teníamos a papá, y mamá salía y casi no la veía, tenía que mantener a cinco hijos y era complicado. Por otro lado el terrorismo había convertido la ciudad en zona roja. Una vez salí a comprar el pan y vi a mi vecino tirado con un balazo en la frente, me quedé parado mirando cómo se desangraba, me chocó bastante, nunca había visto a un cadáver, tenía como 9 años. Fue terrible. Antes de salir de la selva temí por mi vida, si me quedo acá, más adelante, si tengo alguien, si estoy con alguien y se enteran, me van a matar. Mataban, ellos llamaban la limpieza social, no sé si Sendero o el MRTA, mataban a la gente por sus ideas, por sus opciones sexuales, morían homosexuales como si nada (Andía, 2010).

De su «no saber» podemos inferir que la distinción entre Sendero y el MRTA no importaba, porque la violencia era sistemática y constitutiva. Los homosexuales tenían que morir «como si nada» para que la lucha armada tuviera coherencia.

Inti refiere a crímenes de odio en Tarapoto que la CVR no logró descubrir. Esta violencia era performativa (en su repetición nerviosa) y pedagógica (en sus «letreros espantosos», para recordar al pueblo quién no debería ser parte de él):

También conocía a un gay que mataron por mi barrio, se llamaba Valeria, recuerdo que era bonita, tenía una peluquería, la mataron por ser gay, después recuerdo a una señora, tenía su esposo y criaba su niño, se llamaba Rocío, ella sí era trans, ahora lo puedo afirmar. Cuando murió Valeria me chocó porque era nuestra vecina, tenía un romance con un amigo nuestro, nosotros lo molestábamos a él, pero nunca se llegó a saber su romance, lo hacían caleta. También vi una mañana a una vecina atada en un poste, le cortaron el pelo y estaba desnuda llorando, tenía un letrero que decía «por sacavueltera». La impotencia y vivir aterrado era el pan de cada día. Encima la violencia de la casa, el estrés del colegio, era el último hermano, encima diferente (Andía, 2010).

Esta voz ha sido un sujeto imposible para la CVR, más allá del alcance del discurso de «minorías sexuales». Las identidades trans muchas veces se encuentran silenciadas por los discursos heteronormativos de la sociedad y los discursos transfóbicos de los movimientos gay. A veces parece que la T de TLGB es incluida no por compromiso político sino por pura fórmula. Inti y otros trans masculinos y mujeres lesbianas que sufrieron durante el conflicto armado no recibirán ninguna

reparación material ni simbólica por parte del Estado. Eso tendrá que venir de otros actos de memoria militante; la agencia de las comunidades TLGB se encuentra en los silencios de los textos y en su retorno desafiante desde el silenciamiento, en la afirmación performativa de que «seguimos existiendo».

8. REPARACIÓN

Del duelo de los movimientos y comunidades TLGB en el Perú ha surgido una multiplicidad de actos y trabajos de memoria militante. El Movimiento Homosexual de Lima (Mhol) construye colectivamente con diversos activistas y representantes de los movimientos TLGB el Quipu de la Memoria Lésbica, Travesti, Gay y Bisexual. Lo hacen el 29 de mayo —el día de la masacre en Las Gardenias—. En su nota de prensa de 2010, dicen:

Bajo el lema «Para no olvidar», la construcción del Quipu de la Memoria explorará la vida y muerte de las personas LTGB asesinadas [...] atando sus historias en cuerdas multicolores donde cada nudo simboliza a una persona víctima del odio homofóbico. La ceremonia será parte de la transformación de la Casa del MHOL en un espacio de memoria colectiva que expresará a través de fotografías, vídeos y performances los más dolorosos casos de muerte, persecución y violencia cometidos contra estas comunidades (Mhol, 2010).

En 2010, los activistas recordaron a los cincuenta peruanos asesinados durante el último año por su orientación sexual o identidad de género. Pero también anudaron fichas en el quipu por las personas asesinadas por el MRTA y Sendero durante la década de 1980. Así representaron la continuidad trágica de la violencia homofóbica en el Perú, mientras que asumieron un tono desafiante y declararon, para cada uno de los asesinados incluidos en el quipu: «Estamos recordando y anudando para que no se repita».

Y aunque es casi imposible que los sujetos TLGB se signifiquen dentro de las narrativas del conflicto armado interno en el Perú, este es un ejemplo de un trabajo de reparación simbólica por sus memorias y subjetividades. Como he argüido, el MRTA y Sendero Luminoso construyeron la identidad del sujeto delincuente y homosexual como un contrapunto criminalizado que, a la vez, reforzaba al guerrillero macho y al pueblo subalterno homogéneo como tal. El asesinato de dicho sujeto constituyó el primer paso en su borronamiento, un proceso ratificado después por los mismos testimoniantes subalternos y por el relato de la CVR. Respecto a la agencia del subalterno marica en el Perú, la respuesta radica en su significación solidaria y radical repetida políticamente por aliados y sucesores. La politización de lo abyecto

es un intento por reescribir la historia del significante, y por exigir su resignificación. Así, se resignifica radicalmente para ampliar las definiciones de aquello que importa como un cuerpo en este mundo. La cuestión de cuáles cuerpos importan y de cómo es que otras subjetividades no se construyan como cuerpos inteligibles es tan importante para la memoria como para los movimientos TLGB actuales.

El filósofo Giuseppe Campuzano inició un proyecto de investigación en 2003 —el mismo año en que apareció el *Informe final* de la CVR— que se convirtió en el muestrario y libro *Museo Travesti del Perú*. En las palabras del autor/curador: «El *Museo Travesti del Perú* nace de la necesidad de una historia propia —una historia del Perú inédita—, ensayando una arqueología de los maquillajes y una filosofía de los cuerpos, para proponer una elaboración de metáforas más productiva que cualquier catalogación excluyente» (Campuzano, 2008, p. 8). El museo es, entonces, una exploración de la «huella del travestismo y de sus símbolos» en la historia y cultura peruana. Y aunque no se trate de una voz directa de la subalterna travesti, es una de tales iteraciones solidarias que reparan el silenciamiento de la gran cantidad de subjetividades travestis. Su autoconciencia como un «museo falso» —así como la designación de «mujer falsa»— nos recuerda que la representación objetiva es una imposibilidad. Las travestis, más que nadie, conocen la violencia epistémica inevitable en tales proyectos. Por eso, advierte Campuzano, los museos «no ocultan, sino, al contrario, muestran»: «No camuflan, sino travisten». A través de una (re)curación —en el sentido de arte y el cuerpo— de artesanía, fotocopias, banners y documentos primarios, el autor muestra la historia peruana, una historia sumamente marica como todas las historias.

La violencia contra personas TLGB durante el conflicto armado queda resumida en una sola página chocante del muestrario, que constituye un momento macabro dentro de una larga historia de agencia y vida travesti. Campuzano coloca casi todo el texto del *Informe final* que trata sobre la violencia heteronormativa del MRTA (495 palabras en total), y al costado aparece su DNI rosado y tergiversado. Aparece su nombre masculino al lado del yo travestido y borroso. Sobrepone un nombre preferido (Giucamp); bajo género aparece la letra «T»; y bajo la fecha de caducidad, «NO CADUCA» (Campuzano, 2008, pp. 42-43). Es una imagen violentada y a la vez insurgente. Su yuxtaposición con el relato subalternizante de la CVR nos evidencia los diferentes tipos de violencia simbólica que constituyen la experiencia misma del cuerpo marica. Repeticiones subversivas como esta son una forma de reparación simbólica para Mónica y Pamela, Rosa y Charo. Nos recuerdan que el pueblo puede ser, y de hecho es, travesti.

BIBLIOGRAFÍA

- Andía, Belissa (2010). «Entrevista a Inti». *Ilga-LAC*. http://latin_america_caribbean.ilga.org/trans/bienvenidos_a_la_secretaria_trans_de_ilga/zona_trans/entrevistas/entrevista_a_inti
- Beverly, John (2001). ¿Puede ser gay la nación? Subalternidad/Modernidad/Multiculturalismo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 53, 151-162.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Boellstorff, Tom (2007). Queer Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 36, 17-35.
- Bracamonte, Jorge, Beatriz Duda & Gonzalo Portocarrero (2003). *Para no olvidar: testimonios sobre la violencia política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales en el Perú.
- Bracamonte, Jorge & Roland Álvarez Chávez (eds.) (2005). *Situación de los derechos humanos de lesbianas, trans, gays y bisexuales en el Perú: informe anual 2005*. Lima: Movimiento Homosexual de Lima.
- Butler, Judith (1991). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Traducción de Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós Studio.
- Campuzano, Giuseppe (2008). *Museo travesti del Perú*. Lima: Giuseppe Campuzano.
- Chakrabarty, Dipesh (1997). The Time of History and the Times of Gods. En Lisa Lowe y David Lloyd (eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, pp. 35-61. Durham y Londres: Duke University Press.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2002). «Testimonio 749003». Entrevista con la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima, 21 de octubre. Audio y transcripción disponibles en el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, Defensoría del Pueblo.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003). *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Cornejo Salinas, Giancarlo (2010). Sacando a la bestia del clóset: autoritarismo y homofobia. En Gonzalo Portocarrero, Juan Carlos Ubilluz y Víctor Vich (eds.), *Cultura política en el Perú: tradición autoritaria y democratización anónima*, pp. 67-78. Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales en el Perú.
- Cornejo Salinas, Giancarlo & Marten van den Berge (2012). Desde la investigación militante hacia teorías/metodologías promiscuas. Aprendizajes metodológicos desde el proyecto

- de investigación: La diversidad sexual en Perú en movimiento. En Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.), *Crisis y movimientos sociales en nuestra américa: cuerpos, territorios, e imaginarios en disputa*, pp. 333-338. Lima: Programa Democracia y Transformación Social.
- Denegri, Francesca (2010). «Seminario: Memoria, subalternidad, y los testimonios de la CVR». Exposición, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 20 de marzo.
- Guha, Ranajit (1999). La prosa de la contrainsurgencia. En Saurabh Dube (ed.), *Pasados Poscoloniales: Colección de Ensayos Sobre la Nueva Historia y Etnografía de la India*. México DF: El Colegio de México.
- Halperin, David (1995). *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kosofsky Sedgwick, Eve (1990). *Epistemology of the Closet*. Nueva York: Penguin Books.
- MRTA (1989). MRTA en Tarapoto. Hacen humo a delincuentes y soplones. *Semanario Cambio*. 8 de junio.
- Movimiento Homosexual de Lima (2010). Quipu de la Memoria recordará este sábado que cada semana murió asesinada una lesbiana, travesti, gay o bisexual en 2009. *El Informante*, 28 de mayo. www.elinformanteperu.com/notidatos.php?idarticulo=48893
- Pacheco García, María Elena (s.a.). Entrevista con la Comisión de la Verdad y Reconciliación [Transcripción disponible en el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, Defensoría del Pueblo]. Lima.
- Rabinow, Paul (ed.) (2010). *Michel Foucault: The Foucault Reader*. Nueva York: Vintage Books.
- Runa: Instituto de Desarrollo y Estudios sobre Género (2007). *Realidades invisibles: Violencia contra travestis, transexuales y transgéneros que ejercen comercio sexual en la ciudad de Lima*. Lima: Instituto Runa.
- Silva Santisteban, Rocío (2006). «Spivak, Los Subalternos y El Perú». *Hueso Húmero*, 49, 133-144.
- Spivak, Gayatri (1988). Can the Subaltern Speak? En C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 271-313. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ubilluz, Juan Carlos (2009). El fantasma de la nación cercada. En Juan Carlos Ubilluz, Alexandra Hibbett y Víctor Vich (eds.), *Contra el sueño de los justos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ubilluz, Juan Carlos & Alexandra Hibbett (2009). La verdad cruel de Dante Castro. En Juan Carlos Ubilluz, Alexandra Hibbett y Víctor Vich (eds.), *Contra el sueño de los justos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

II. VIOLENCIA DEL SIMULACRO

**EL INNOMBRABLE GOCE DE LA VIOLENCIA:
EL TESTIMONIO DE «WALDO», MANDO MILITAR
DE SENDERO LUMINOSO**

Alexandra Hibbett

Waldo tenía aproximadamente 16 años cuando entró a Sendero Luminoso (de acá en adelante, Sendero) como combatiente en 1986¹. Participó en la guerrilla de Uchiza en la región nororiental del Perú a fines de los años ochenta y a principios de los noventa². Fue mando militar, «viniendo de combatiente» (2002, p. 37)³, de un grupo nómada (la «fuerza principal») que se encargaba de montar ataques armados en diferentes lugares dentro de la zona nororiental. Se dejó corromper por narcotraficantes,⁴ de quienes recibía fuertes sumas de dinero y también para quienes, en ocasiones,

¹ Entrevista con la CVR. BDI-I-P510. Este documento solo proporciona el primer nombre del entrevistado, que aquí estoy reemplazando por un pseudónimo.

² Sobre esta región, la CVR dice: «En la región nororiental, y en particular en el Huallaga, la historia del PCP-SL muestra las particularidades del vínculo con la población cocalera, en el contexto del auge de precios de derivados ilícitos de la hoja de coca. El Alto Huallaga es uno de los pocos lugares donde el PCP-SL logró controlar un territorio extenso por un largo periodo de tiempo, entre ocho y doce años. Es también la zona donde se ha registrado la mayor cantidad de muertos después de Ayacucho» (2003b, tomo 2, p. 59). Kernaghan anota que en el caso del Huallaga, Sendero realizaba funciones de protección y administración de justicia durante esta época, dado la ausencia del Estado, mientras que simultáneamente seleccionaba y amolaba sujetos para su insurrección (2009, p. 2). Kernaghan relata que en Huallaga «Sendero Luminoso ofrecía protección a los cultivadores [de coca] de redadas policiales y de los esfuerzos del gobierno por erradicar la coca, así como de la explotación económica de las firmas de cocaína urbanas. A cambio, los agricultores tenían que someterse a los dictados del proyecto estatal maoísta de Sendero y su lucha armada. En las comunidades que organizaba, el Partido establecía las reglas del juego del narcotráfico: establecía precios estándar, servía de árbitro cuando surgían disputas, y cobraba impuestos por sus servicios» (2009, p. 12).

³ La numeración de la página corresponde a la impresión desde el archivo original de su testimonio, que me fue alcanzado como archivo de Notepad.

⁴ No he leído mención alguna a este tipo de corrupción en textos secundarios. Waldo no entra en detalles, pero podemos suponer que los narcotraficantes le pagaban para que él, como mando senderista, no se entrometiera en sus negocios.

actuaba como sicario: «No parecía “tucu” mas parecía narcos» (2002, p. 36)⁵, dice en un momento. A pesar de haber sido un alto mando militar senderista, proclama que «jamás va haber una convicción, jamás, yo le puedo afirmar a cualquier mando político que a mí jamás había una convicción» (2002, p. 38). La violencia que narra haber perpetrado es brutal, perturbadora, extrema. El testimonio, si lo reordenamos cronológicamente, abarca su vida desde que salió de su «familia destruida» a los 15 años (2002, p. 1) para entrar al Ejército, ser expulsado, trabajar de peón, luego de sicario, ser coaccionado para entrar a Sendero y quedarse como parte de esa institución hasta el momento en que se acoge a la Ley de Arrepentimiento, en 1994⁶. Pero es imposible leer el testimonio como una historia de caída o redención. Esto porque, por una parte, no se narran estos hechos en orden cronológico ni se explica los vínculos entre ellos, y por otra, la grabación súbitamente se corta; el testimonio no concluye. No podemos extrapolar, entonces, un sentido a partir de cómo termina, como hacemos comúnmente con las narrativas.

Al abordar el testimonio de Waldo, y en general el testimonio de la violencia política en el Perú, la primera dificultad es formularle una pregunta que lleve a una lectura productiva, que entiendo como una que corresponda a los intereses y las necesidades del presente. Cuando leemos, siempre planteamos desde el contexto actual una pregunta al texto en cuestión, y esa pregunta corresponde a *nuestros* intereses y necesidades. La manera en que esto dificulta cualquier noción del «significado»

⁵ En todas las citas del testimonio, he tratado de «corregir», modificar o editar la transcripción lo mínimo posible. Debido a la frecuencia de los errores de transcripción y otros puntos donde esta se aparta del español estándar, no los indicaré con «sic». Solo indicaré con puntos suspensivos cuando he cortado un pasaje (he intentado no hacerlo a no ser que sea imprescindible) o al inicio o fin de una cita para mostrar que la he extraído del medio de un discurrir sin puntos aparte. El motivo de estas decisiones es preservar la dificultad de la lectura: experimentar la dificultad producida por la mala calidad de la transcripción es parte de la manera en que este texto nos interpela. Nos recuerda el contexto de producción, y que acceder a una «voz auténtica» de Waldo es una empresa fallida desde un comienzo; que su habla está constituida desde un inicio a partir de algo externo a él; que no hay que artificialmente llegar a una claridad cuando lo que nos presenta el testimonio es la dificultad.

⁶ Esta ley (el decreto ley 25499) «concedía a los «alzados en armas» y a sus colaboradores, voluntarios o involuntarios, la opción de arrepentirse y reintegrarse a la vida legal». En el comunicado oficial 22 de la región de Huallaga, el 20 de junio de 1992, se explicó que la ley incluía «una serie de beneficios a los incursores en el delito de terrorismo que se arrepintieran. Estos incluían la reducción y, en algunos casos, la extinción de la pena». El comunicado también hacía «una invocación a las personas que se encontraban comprometidas con los movimientos subversivos para que depusieran su actitud y se entregaran a las autoridades o a las bases militares, porque de ello dependía su seguridad y la de sus familiares, que estaba plenamente garantizada, y de esta manera “lograr su reincorporación a la sociedad como personas dispuestas a contribuir al logro de la pacificación nacional y vivir dentro del marco de la ley”». La CVR identifica a la Ley del Arrepentimiento como uno de los motivos por la derrota de SL en Huallaga (CVR, 2003b, tomo 4, p. 272).

estable y centrado de un texto no es siempre evidente. ¿Qué pregunta plantearle al testimonio de Waldo? Decidirlo requiere un trabajo de reflexión, no solamente porque la intención del autor no está clara, sino porque entender su intención (¿redimirse?, ¿justificarse?, ¿obtener catarsis?) no necesariamente corresponde con nuestros intereses y necesidades a la hora de leer. Comienzo este ensayo abocándome a esta tarea para detallar la pregunta del análisis y luego pasar a una lectura pormenorizada del testimonio de Waldo.

En la introducción de este libro discutimos que la lectura jurídica, en donde se lee el testimonio para determinar una «verdad de los hechos», ya sea para empatizar con la persona que da su testimonio o para condenarla, sigue siendo la lectura hegemónica del testimonio en el Perú, y detallamos que presenta varias limitaciones; entre ellas, asumir que lo que tiene valor en la lectura es la verdad objetiva, de «hechos comprobables», que ofrece; suponer que la finalidad de esta lectura es la empatía o la condena; y que estas respuestas son en sí mismas un cambio efectivo contra la injusticia social. Propusimos, en contraste, que la lectura del testimonio ofrece *verdades de autorreflexión crítica sobre el presente* de la sociedad, al mostrar una *tarea histórica y colectiva inconclusa*. Esta necesidad de autorreflexión debe constituir el interés del presente desde donde nos acercamos al testimonio.

Sugerimos que una lectura del testimonio no debe rescatar solo su contenido «claro» sino ahondar en las dificultades de lectura que presenta. Ello porque lo que la lectura encuentra difícil corresponde a las limitaciones de los marcos presentes desde los que leemos; así, reconocer lo difícil llevará a darnos cuenta de lo que sigue suponiendo un reto para el presente. Este tipo de lectura puede tener lugar si uno se acerca al testimonio como un género literario, no en el sentido de «ficción» sino, como discutió Beverley en su momento, como literatura «posnovelesca» (1987, p. 16). Propongo que es necesaria una lectura literaria en el sentido de prestar atención no solo al «contenido» de los textos sino a su forma. Tal lectura puede abordar los usos de lenguaje o discursos, y reconocer lo que en ellos se manifiesta solo como señales, ruidos y silencios inefables.

El testimonio, al ser performativo⁷, no solo representa lo que quiere transmitir, sino que *lo crea al representarlo*; por ejemplo, si alguien pide justicia, no estamos ante la representación de un pedido de justicia sino ante el pedido mismo, como acto en la historia. Esto implica una temporalidad particular. No se crea en un momento para presentarse en otro, sino que su creación, su presentación y su recepción constituyen un solo momento; o, mejor dicho, se constituyen como uno solo gracias

⁷ Ver Arias (2001), Beverley (2004) y Skłodowska (1990-1991, 2004).

al efecto del testimonio⁸. Esto afecta la recepción de una manera fundamental: debemos considerar, en cada momento de la lectura, que no estamos leyendo una ficción en cuanto algo separado de «nuestra realidad histórica» ni estamos recibiendo verdades supuestamente trascendentales, sino la *producción performativa* de ideas y discursos específicamente en nuestro contexto. Estamos siendo interpelados como sujetos de la misma situación histórica que habita el hablante (Butler, 2009)⁹. Los eventos, las situaciones y las verdades que nos transmite —que siguen afectando, o siguen presentes, para quien testimonia— son también parte de nuestra «realidad». Entonces, su «sentido» no depende solo de cómo termina el testimonio, sino de lo que haya pasado y de lo que pasará en el «después» del testimonio. ¿Será parte de una historia de injusticia o de justicia? Su sentido corresponderá, al menos en parte, a qué hacemos nosotros sus receptores en el presente.

El término *sujeto* según la tradición lacaniana, y la idea de *discurso social*, son por estos motivos claves para la manera en que propongo analizar el testimonio. El concepto de sujeto subraya que nuestras identidades no son inmediatas e incuestionables, sino mediadas por el lenguaje y la sociedad. La categoría del sujeto (en contraposición a la del individuo o el «yo») corresponde a la noción de inconsciente y subraya que somos el producto singular de un encuentro con el lenguaje y la sociedad (en términos lacanianos, el *orden simbólico*)¹⁰. En ese sentido, la interpelación que viene de lo «externo» es lo que conforma la «intimidad» de un sujeto y el sujeto se constituye a partir de su interpelación (Butler, 2009, pp. 110-113). En este capítulo, el término *discurso social* se referirá a la configuración particular del lenguaje que

⁸ Incluso cuando leemos, en tiempo diferido, la transcripción del testimonio, o vemos u oímos su grabación, lo hacemos con la consciencia de, y tomando en cuenta, esta performatividad; e incluso si el testimonio se crea para ser leído posteriormente, la interpelación a ese futuro lector lo sitúa como parte del mismo momento histórico que el hablante.

⁹ Para Butler, la interpelación por un discurso social es lo que crea la intimidad de un sujeto (de ese discurso). Al recibir el discurso testimonial, entonces, estamos siendo constituidos como cierto tipo de sujetos: sujetos históricos de un mismo momento que la persona que habla. Ver discusión de Butler en la introducción de este libro.

¹⁰ Los tres órdenes que describen la experiencia según Lacan son *lo simbólico*, *lo imaginario* y *lo real*. En breve, *lo simbólico* equivale a la dimensión lingüística, la de la ley y la estructura. Corresponde a la dimensión social, una red compartida. Pero se trata no de un conjunto de significados fijos, sino del reino de los significantes, que no poseen un significado natural (ver Evans, 1996, pp. 179-180). Podemos explicar *lo imaginario* (o «la fantasía») como las narrativas, guiones, que sirven la función de dar un «significado» imaginariamente fijo a los significantes de *lo simbólico*. La falla constitutiva de *lo simbólico* (la manera en que no es más que significantes, que nunca pueden totalizar un significado) es *lo real*. Que haya algo que exceda a *lo simbólico* y a *lo imaginario*, *lo real*, significa que es posible que un orden social y sus concepciones correspondientes cambien, pues no todo es colonizado por una configuración *simbólico-imaginaria* dada. La función de lo imaginario es cubrir la apertura de *lo simbólico* para hacer parecer que los significados del presente no están abiertos a la posibilidad de cambio.

interpela a un sujeto: en términos de Lacan, un conjunto de significantes (*simbólico*) ordenados y «fijados» por un *imaginario*¹¹. Los discursos interpelan al sujeto y se instalan en su psique como «sentidos comunes» que se basan en «guiones» o «narrativas» que sirven para apuntalar estructuras o saberes: por ejemplo, el discurso del amor como basado en la historia del amor cortés como una manera de sostener los significados de los significantes «hombre» y «mujer» (ver Evans, 1996, p. 97; Žižek, 2003 [1994]). Los llamo «discursos sociales» para enfatizar que existen en diversos actos de habla y textos en la sociedad que se presentan como «exteriores» al sujeto, pero hay que recordar que terminan por serle íntimos, al interpelar-constituirlo de cierta manera, diciéndole qué debería desear. Al hablar, un sujeto utiliza, re-encarna, reitera, mezcla, estos discursos sociales que lo han interpelado, como se manifiesta en el testimonio. Además, el testimonio también evidenciará que en cuanto existen varios discursos sociales, un solo sujeto puede ser interpelado y constituido de varias maneras diferentes, a veces contradictorias.

Una consideración que resultará de fundamental importancia para este análisis es que los discursos sociales que interpelan a los sujetos y que estos usan para narrarse son siempre en sí mismos incompletos, o mejor dicho, tienen una falla constitutiva (en términos lacanianos, son atravesados por lo real)¹². Esto no significa solamente que hay aspectos de «la realidad» que no «representan». Lo constitutivamente incompleto de los discursos sociales corresponde a la manera en que *constituyen* y no solamente *representan* «la realidad». Es decir, un discurso no puede dar cuenta de su inestabilidad y de su falta de soporte último; reconocer cómo los discursos *crean aquello a lo que se refieren* resulta profundamente perturbador pues socava cualquier legitimación o naturalización de los significados. Desde esta perspectiva resulta claro que, para afrontar un problema social, hay que cambiar, atravesar, los discursos que no solo lo representan sino que lo *crean*.

Propongo, entonces, que frente al testimonio de la violencia política, debemos plantear la pregunta literaria por la correspondencia entre forma y contenido, y también hacernos una pregunta acerca de qué tipo de sujetos históricos somos frente al testimonio, o frente a qué tarea histórica somos interpelados por él (asuntos conectados, pues es a través del uso del lenguaje en el testimonio y sus limitaciones formales internas que somos interpelados por él). Mi propuesta general es que lo que «ponen en escena» los testimonios de la violencia política, a través de sus «fallas» y dificultades discursivas ante la tarea de dar cuenta de la violencia, es esta necesidad de atravesar ciertos discursos frente a esta. Los testimonios nos sitúan como sujetos

¹¹ Ver nota 10.

¹² Ver nota 10.

frente a la tarea presente de dar cuenta de este tipo de violencia como un primer paso hacia efectuar cambios que imposibiliten su generación. Y lo que revelan es que parte de esta tarea es desnaturalizar los discursos sociales que nos impiden dar adecuada cuenta de la violencia. La interpelación que efectúa el testimonio de la violencia abre el espacio donde testimoniante y receptor se constituyen como sujetos históricos del presente, y donde el lector del testimonio puede tomar conciencia de y atravesar los límites de los discursos sociales implicados en la producción o naturalización de violencia y sufrimiento. Mi lectura en el caso de Waldo, entonces, no pretende ser un análisis exhaustivo de un sujeto particular, o empatizar con él o condenarlo, sino resaltar los discursos que utiliza para dar cuenta de su violencia, de los límites de estos discursos y de la relación entre estos discursos, sus límites y la violencia. Para esto, el primer paso es determinar qué discursos sociales aparecen en el discurso de Waldo para dar cuenta de su experiencia. Un segundo paso será analizar qué es lo que estos discursos no permiten que se narre; sus fallas constitutivas, que se pueden visibilizar a partir de verificar momentos de la narración que no cuajan, que se interrumpen, confunden, repiten, contradicen.

Este análisis mostrará, primero, que aparecen en este testimonio varios discursos (léase: lógicas que estructuran las relaciones entre enunciados), a veces contradictorios, que incluyen los que llamaré el discurso senderista, el discurso macho, el discurso letrado, y el discurso consumista¹³. Segundo, que estos discursos fallan, encuentran su límite, principalmente, al tratar de poner en palabras el goce transgresor del «pendejo» (términos que explicaré, desde la teoría lacaniana, más adelante), goce innombrable que aparece justamente en el lugar de una explicación de los significados y motivaciones de la violencia en este sujeto. Así, aunque no pretendo explicar las motivaciones subjetivas de Waldo, la lectura de este testimonio conlleva a una reflexión sobre el lugar del goce en la generación de la violencia social, y más aún de la continuidad de la imposibilidad de adecuadamente dar cuenta de esta violencia como para dejar de producirlo en el presente. Como veremos, el goce no es un discurso en sí pero es un efecto de discursos, un exceso-inherente que, clandestinamente, los sostiene. El testimonio de Waldo, a partir de su opacidad, nos muestra que estos discursos sociales tienen un afuera-constitutivo de goce, íntimo al sujeto, y que el espacio del goce es a la vez el de la violencia.

¹³ Me enfocaré en estos discursos por ser los más prominentes en la narración de la experiencia, actos y motivaciones de Waldo.

1. EL DISCURSO SENDERISTA

Como cité al inicio, Waldo niega que haya habido en él, jamás, una convicción política. Sin embargo, el discurso senderista (entendiendo «senderista» aquí como la faceta «oficial» de la agrupación, fidelidad al «partido» y compromiso con su proyecto político) está presente en el testimonio, utilizado por Waldo para intentar dar cuenta de su experiencia. Indicación de la presencia de este discurso es, primero, su terminología. Un ejemplo claro es la palabra «limpieza» utilizada consistentemente para referir al aniquilamiento de grupos de personas, lo cual evidentemente tiene un efecto eufemístico y legitimador del proyecto subversivo, y sostiene una visión moralista según la cual la «suciedad» o indeseabilidad es adscrita a grupos de personas que no apoyan a Sendero. Otros ejemplos son «soplón» o «soplona» para referirse a personas que «traicionan» a Sendero, y «juicio popular» para referirse a la matanza de personas seleccionadas en un pueblo. Pero más revelador que la terminología es la manera compulsiva en que Waldo presenta su motivación como una obligación: repite muchísimas veces «tuve que» (o variaciones de este verbo) para introducir sus actos violentos como matar y torturar. La única lógica que ofrece para explicar ese «tener que» es el deber senderista. Esto se puede observar en el siguiente ejemplo:

Como la intención del partido era dejar bien limpio, que nosotros no torturamos, no cometemos torturas aún, por que las ideologías eran a un detenido se le da de comer, se lo baña, no se lo toca, se lo orienta, entonces como ejemplo, para que quede como ejemplo para todos *tenemos que* aniquilar a ese compañero, por que había cometido uno de las siete reglas cardinales el cual no te permiten pues injuriar, ni tocar a nadie, *le tuvimos que* aniquilar [...] (2002, p. 5)¹⁴.

Las reglas e ideas de la organización subversiva son las que significan que él «tiene que» matar a su «compañero»; o sea, son presentadas como el mandato que motiva su actuar violento.

Está claro que hay algo que no está narrado aquí, algo que Waldo no puede nombrar o explicar: la contradicción entre su falta de creencia en la ideología de Sendero y el hecho de que cometía estos actos en su nombre. Para analizar este «no-narrado» en el hablar de Waldo sobre su participar en Sendero, voy a analizar tres citas largas

¹⁴ Las cursivas son mías. Sugiero al lector tomar en cuenta que los transcritores (parece que fueron dos, porque tienen sistemas ortográficos distintos en algunos puntos) casi nunca incluyen el signo de interrogación para la palabra «no» cuando Waldo la usa como pregunta retórica. Sin embargo, la dificultad no solo se debe a la transcripción «errada», también se debe a su fidelidad a la expresión de Waldo. Escuchar el pasaje correspondiente (la grabación está disponible en la Defensoría del Pueblo) permite comprobar que el transcriptor ha sido lo más fiel posible al habla de Waldo, que está lleno de frases empezadas y no terminadas, re-empezadas y llevadas por otro rumbo, e interjecciones como «este». Ver también nota 5.

relacionadas entre sí. Lo que se mostrará en su análisis es cómo se manifiesta en estas algo inefable, no-narrado, que podemos designar como el goce según lo define Lacan. Revelará cómo el goce, como lo real, es un afuera-constitutivo del discurso senderista en este testimonio, algo que es inherente al mismo pero solo como aquello que no se puede nombrar, y que se manifiesta en el testimonio en los momentos donde falla la narración. Es algo que, paradójicamente, no puede nombrarse, que interrumpe o incomoda la narración, pero a la vez no puede dejar de aparecer en ella, porque es fundamental para que el armazón de la narrativa en su totalidad siga funcionando.

Tomo el pasaje de cuando Waldo está relatando cómo se desarrolló su rol dentro de Sendero, y explica que en un momento «[...] me agarro no se como un vicio de ese momento empecé a sentir un vicio de matar no» (2002, p. 15). Y sigue:

[...] empecé desde ese momento, era tres o cuatro de la tarde no me recuerdo por que se estaba haciendo una pachamanca ahí y me había dado cuenta que había cambiado ya, ya no era el tipo alegre que me conocían la misma población, era alegre, era otra persona, compañero buenas tardes, me tenían un respeto por que era una persona que trataba de solucionar unos puntos unos problemas, no casi con la violencia no, de ahí empecé a cambiar y de ahí en BOMBONAJE, durante toda esa época, todos los días he matado, todos los días, todos los días he matado, todos los días dos, tres cuatro, dos, tres, cuatro.

E: ¿Por qué, juicios populares?

W: O sea me traían gente de UCHIZA, para mi era todo, todo, todo era chifa.

E: ¿Todo no tenía motivo te buscaban?

W: A mí si me traía seguro lo mataba, yo les he tumbado a todos.

E: ¿O sea ustedes no se averiguaban, mataban por?

W: Se sabía ya que le está trayendo con alguna operación, para mí hombre que llegaba ya era chifa ya, ya no había esa averiguación nada, para mi como te digo se me había hecho un cambio, para mí ya no había este.

Otro E: ¿Insensible, estabas insensible?

W: Insensible problemas familias a todos los tumbaba, si había ocho, ocho entraban al hueco, toda la familia.

Otro E: ¿Y tú mismo hacías?

W: Yo mismo quién lo más yo mismo, porque no permitía que otros den el tiro, yo tenía que dar, yo, se me agarraba el, se me venía el como te voy a decir este, como he sido combatiente definitivamente era una persona bien reacio, se me agarró los nervios y se me lo pasó los nervios se fregaba todito ya estaba en cero ya, entonces hacía mis cosas normal y después le dejaba que vuelva ya, empezó el pueblo a tenerme un temor ya [...] (2002, p. 16).

Poco después, Waldo añade:

[...] todos los días pues todos los días era aniquilamiento, dos, tres, cuatro quien te habla si no matamos a uno yo era una competencia yo me recuerdo carambas que si yo no podía a dar a dos o tres al siguiente día estaba algo como una, me agarraba como una enfermedad no, por ley tenía que matar, para mí todo ha sido muerte.

Otro E: ¿No te sentías mal?

W: No en ese momento no, no me sentía mal.

Otro E: ¿Si no hacías eso?

W: Estaba mal, yo estaba enfermo ya [...] (2002, p. 18).

Y por último, cuando relata que por estar recibiendo dinero del narcotráfico, otros mandos de Sendero lo denuncian y Waldo tiene que huir para escapar el castigo de muerte que le correspondía, narra: «[...] me quito de esa zona pero no me quito del ámbito, ese ámbito jurisdiccional que había, me seguía uniendo todavía el partido pareciera que algo me jalaba y cuando yo estaba pues en ese sistema ya corrido por el partido me vuelvo a la AGUAYTIA, de la AGUAYTIA nuevamente vuelvo a mi casa hago un reencuentro con mi madre y no podía estar bien y vuelvo de nuevo a UCHIZA [...]» (2002, p. 19).

En estas tres citas del testimonio se pueden notar varias indicaciones del goce no-narrado, que aparece justamente como el motivador de su violencia. Primero, el uso de «no sé» para indicar que hay algo que no puede poner en palabras, pero que nos comunica indirectamente. Esta fuerza innombrable que según su discurso lo lleva a matar (y a estar «unido al partido»), solo lo puede describir como un «algo» que lo «jalaba», con una fuerza tal que significaba que incluso bajo amenaza de la muerte propia, «no podía estar bien» si no estaba matando. El «no sé» y el «parecía que algo me jalaba» construye la idea de que su motivación para asesinar era para él una fuerza extraña, inexplicable. Pero, segundo, el uso posterior de la palabra «vicio», «como un vicio [...] de matar», logra caracterizar a esa fuerza como algo que supone una transgresión moral (o sea, que excedía la moralidad del discurso senderista) y que a la vez otorga un tipo de gusto. Posteriormente se añade, en la segunda y la tercera cita, que su «vicio» era una adicción, que significaba que si no mataba «se sentía mal». En esta narrativa se sugiere, por lo tanto, un placer en matar, pese a que este «vicio» se presenta «como una enfermedad» que lo atrapaba. Hay que dar importancia a la palabra repetida «como» (en el sentido de «aproximadamente»), pues revela que Waldo no está por entero cómodo con llamarlo una enfermedad, como tampoco lo estaba con llamarlo un vicio; se trata de algo innombrable. No se puede aludir a este algo directamente, no tiene nombre propio: lo único que se logra sugerir es que tiene

el estatus de transgresión o desvío de un orden moral o «saludable». Pero, a pesar de que Waldo narra que mataba según órdenes senderistas, se nos transmite, en exceso a su narración, una fuerza que él no puede nombrar, y se ubica esta fuerza como el motivador de la violencia, una violencia que excedía una justificación senderista y que se asocia con cierto tipo de placer.

Tercero, abunda en repeticiones que transmiten la sensación de esa fuerza: quizá la repetición más impactante es la palabra «todo» en relación con la frecuencia pero también a la importancia subjetiva del matar: «todos los días he matado, todos los días, todos los días he matado, todos los días dos, tres cuatro, dos, tres, cuatro [...] para mi era todo, todo, todo era chifa [...] todo a sido muerte». Es como si la repetición tratara de comunicar algo que las palabras no pueden capturar; la enormidad o la medida de esa violencia, también indicada en otras partes del testimonio en su repetición de la vaga expresión «sin número», por ejemplo en «hemos hecho pues un sin numero de cosas» (2002, p. 20). Entonces, el intento fallido de capturar ese algo se repite, y en la repetición se vislumbra una fuerza indomable, se hace sentir una compulsión.

También, cuarto, prestemos atención al momento en el que uno de los entrevistadores le pregunta si tenía conciencia de por qué mataba, y este solo indica que él sabía que correspondía a alguna lógica del senderismo: «Se sabía ya que le esta trayendo con alguna operación». En esta narrativa, es la idea del senderismo, el discurso senderista, que establece el ámbito para el funcionamiento de este goce. Es significativo reconocer aquí que no se trata de «la banalidad del mal» según conceptualiza Hannah Arendt (2008 [1963]) a partir de su análisis del caso del nazi Eichmann, quien supuestamente, al organizar el sistema de transporte de millones de judíos y otros a los campos de concentración, «solo estaba haciendo su trabajo», sin gozar de él e incluso sufriendo, sacrificándose para cumplir lo que veía como su deber incuestionable. Waldo no nombra lo que lo llevaba a matar como un sentido de deber ni un miedo de castigo, sino solo sugiere, a través de ambigüedades y repeticiones, esa fuerza innombrable «como un vicio». Es esa fuerza que según su narrativa «lo había cambiado», un cambio que no puede explicar pero que significaba, entonces, que obraba sin pensar, maquinalmente, de modo que para él «hombre que llegaba ya era chifa ya»; más aún, que era él mismo que «tenía que dar el tiro»; y que significa, en el ahora, que no puede narrar o dar cuenta de su experiencia.

Entonces, podemos resumir que el testimonio nos transmite, de una manera que no pasa por la narración, que la motivación subjetiva de Waldo para matar, según los intereses o mandatos de Sendero pero sin creer en su ideología, tiene las siguientes

características: es innombrable, es una fuerza imparable, es una adicción, es algo que se repite, algo siempre insatisfecho, es irracional, es similar a una enfermedad, pero implica a la vez un placer. Este «algo» es lo que la teoría lacaniana llama el goce (*jouissance*): una sensación que no excluye el sufrimiento, porque se deriva de un intento repetido y siempre fallido de alcanzar un mítico goce pleno que la psique supone que alguna vez perdimos, un goce de una imaginada existencia anterior a nuestro descentramiento por los discursos. En realidad, ese goce pleno no existe, pero sí el goce parcial (que incluye dolor) que se obtiene de siempre intentar y fracasar en conseguirlo (Žižek 1999 [1997], pp. 35-36, 48). Por esto es que el goce es adictivo, y esta adicción es destructiva para el sujeto que la experimenta, pues se encuentra atrapado, fijo en una actividad repetitiva, incapaz de cualquier proyecto o desarrollo (Dean, 2006, p. 19).

El testimonio de Waldo nos transmite que ese intento de alcanzar la plenitud perdida puede ser extremadamente violento y convertirse en algo sumamente destructivo del sujeto mismo y de los demás. Destructivo para el gozador mismo en cuanto sujeto, porque lo mantiene en un lugar fijo y súbdito, una búsqueda siempre fallada y compulsiva donde la compenetración de sufrimiento y el placer reprime cualquier deseo que pudiera llevarlo al cambio o a la superación. Y violento y destructivo hacia el otro, pues como señala Braunstein: «[g]ozar es usufructuar de algo. Esa “frucción en el uso” es el despojo de alguien que no dispone del mismo derecho de usufructo» (2006 [1990], p. 52). Dentro del goce, como nos cuenta Dean, «los demás no son [...] otros sujetos», sino que cumplen el rol subjetivo de objetos (2006, p. 24). Esto indica, asimismo, cómo el goce está vinculado a ejercer poder sobre otro, a una estructura de dominación; en el testimonio de Waldo, el goce innombrable aparece en aquellos momentos de su narración donde le correspondería explicar el motivo detrás de su violencia hacia los cuerpos de los demás.

Aquí podemos notar el vínculo entre el goce que el testimonio de Waldo nos visibiliza y un goce que ya ha sido conceptualizado y estudiado en el caso peruano, principalmente por Gonzalo Portocarrero (2004) y, desarrollando las observaciones de este, Juan Carlos Ubilluz (2006), como se comentó en la introducción a este libro. Este goce puede ser considerado la base de una determinada *comunidad-de goce* (grupo de individuos que gozan de la misma manera). Ubilluz lo ha llamado «el goce de la pendejada», y podríamos decir que los que comparten esta manera de gozar conforman una *comunidad de pendejos*, cuya posición subjetiva se basa en transgredir la ley mientras al mismo tiempo se suscriben a ella en su discurso explícito (2006, pp. 42-43). Se trata del goce que se hace notar cuando la expresión «qué pendejo» va teñida de cierta admiración. Es una comunidad que se basa

en excluir a otros del goce y someterlos a este: los que son concebidos como «lornas» (2006, pp. 59-60)¹⁵. Que estos términos no sean extraños al discurso de Waldo indica lo acertados que son para entender su manera de gozar: él mismo utiliza la palabra «pendejo» (2002, p. 23) para designar a otra persona que goza así (otro senderista cínico como él), y aunque no usa la palabra «lorna», sí utiliza un término equivalente, «cojudo» (2002, p. 36), para designar a miembros de Sendero que no transgreden sus leyes, que no gozan.

La manera principal en que Waldo transgrede la ley senderista y goza a partir de esto es aceptando ser corrompido por el narcotráfico. En sus palabras, «eso me enseñó un mando, a mi me dijo coma haga lo que quieras pero nunca de esos como se llama, hazle ver tinieblas me dijo, entonces comprendí ese mensaje que me habían dado, ósea hacer pero que nadie vea lo que uno hace» (2002, p. 13). Los entrevistadores, confundidos, le preguntan si recibir dinero del narcotráfico para sí estaba prohibido por Sendero, y Waldo asiente, y luego repite «el seguidor que no se de cuenta, por que si se daba cuenta, entonces tu estas comiendo y el otro esta luchando, tenías que hacerle ver tinieblas como se decía no [...]» (2002, p. 13). Vuelve a estas mismas ideas bastante más adelante en su testimonio:

[...]cuando tu ya ibas conociendo mas abierto, mas de lo que no debes saber ya era el aniquilamiento, en ese caso como en caso mío yo iba sabiendo cosas dentro del partido que no que no se ese combatiente no sabía como a mi me dieron una consigna haga sentir tinieblas a los demás coma solo todo es solo, entonces ya empezamos a ver que la cosa no se manejaba así osea Tinieblas y yo me hacía ver nosotros como combatientes a los cojudos le hacíamos creer que nosotros estamos luchando por unos ideales[...] (2002, p. 36)

La repetición de la idea de «tinieblas» (que reaparece también en otros momentos del testimonio) es en sí misma reveladora, pues nos sugiere nuevamente que hay un fracaso en el nombrar que lo hace intentar captar algo de ese innombrado a través de la repetición del intento. También es indicativo de lo excesivo de este goce, de lo difícil que es transmitirlo a través del discurso. No parece, especialmente en el caso de la segunda cita, tener ninguna concatenación lógica o narrativa con lo que le preguntaban sus entrevistadores o con lo que había estado contando Waldo. Es algo que el hablante insiste en transmitir a pesar de que es innombrable.

¹⁵ Coloquialmente en el Perú, la palabra «pendejo» ha llegado a designar, según la Real Academia Española, «[p]ersona astuta y taimada». Lleva por tanto un matiz de reprobación moral. Pero Ubilluz clarifica que, más que esto, es la palabra que designa el sujeto que goza de transgredir lo moral, y por tanto también hay admiración hacia este. La palabra coloquial «lorna» en el Perú es una manera derogatoria de referir a alguien que es fiel a la ley moral.

Esto señala su importancia; el goce, aunque inefable, es central para su relato. Y podemos constatar que su gusto reside en *transgredir* el discurso senderista en cuanto Waldo no pone énfasis, en su repetición de la idea, en el bienestar material que obtiene de su corrupción, sino en la corrupción misma y la necesidad de esconderla. El goce se relaciona con los discursos en cuanto se obtiene a través de la transgresión de estos, pero el goce es una transgresión que no subvierte sino que respalda la fuerza de un discurso.

En esto coincide con lo que Portocarrero señala sobre el sujeto criollo, que se ve a sí mismo como engañando a la ley, aparentemente para aprovecharse de las situaciones según un interés personal, pero más que una ganancia concreta, el goce consiste en la transgresión misma, y no es subversivo sino la manera en que los sujetos se relacionan con la ley y finalmente la sostienen como tal. Es clave entender que no se trata de algo extra- o pre-discursivo, sino de un producto excesivo o afuera inherente del discurso mismo. Mientras que transgrede el discurso senderista, al mismo tiempo lo sostiene, en cuanto es lo que le permite a Waldo plantear su fidelidad a Sendero a pesar de su falta de creencia. El goce por más inefable que sea, tiene una función *en* su narrativa: sostiene la contradicción entre su falta de creencia y sus acciones violentas. Waldo, al hacer alusión a esta fuerza inefable, puede narrar que aún mata a quienes sus superiores designaban y que cumple el rol de mando, manteniendo en operación a la organización en la zona; incluir el goce como una presencia innombrable en su narrativa permite justificarse y explicarse: «me seguía uniendo todavía el partido pareciera que algo me jalaba».

Nombrar el goce supondría una amenaza al discurso, porque muestra que el discurso depende de su propia transgresión. En este caso, reconocer el goce de la pendejada como fundamental para la adherencia de un sujeto al discurso senderista atraviesa la idea de este discurso como algo que puede sostenerse o justificarse en sus propios términos. A la vez, nos enfrenta a la violencia extrema como algo que resulta no solo del mandato senderista explícito, sino de un goce que es su transgresión pendeja inherente. Analizar la narrativa de Waldo socava la lógica del senderismo de dos maneras: primero, porque muestra que el goce es lo que realmente da cuenta de la violencia que el discurso senderista clama para sí, y segundo porque este goce también da cuenta de muchos otros actos violentos que el discurso senderista no admitiría, como veremos. Por eso la insistencia en «echar tinieblas», y por eso también la insistencia de Waldo en el peligro de «saber demasiado»: si un «cojudo» pasaba a enterarse de la pendejada, podía significar para Waldo que «ya era el aniquilamiento». El goce, para funcionar, tiene que estar escondido.

2. EL DISCURSO MACHO

Otro discurso utilizado por Waldo para narrar su «experiencia de vida» (2002, p. 1), sus acciones dentro de Sendero y, como veremos, su eventual deseo de salirse de esta organización, es un discurso que llamaré el *discurso macho*¹⁶. Con esto quiero nombrar dos cosas interrelacionadas: primero, una lógica de honor y orgullo que se presentan como masculinos, y segundo, una lógica relacionada con una concepción moralizante de los roles de los sexos. Waldo moviliza el primer aspecto de este discurso para narrar las motivaciones de sus actos de violencia; apela a una noción de orgullo vinculada a conceptos como valentía y fortaleza (en contraposición al miedo que inspira en los demás). Una instancia de esto es el uso repetido del adjetivo «famoso» (o sus sinónimos para Waldo, «hacerse sonar» o «ser sonadito»). Por ejemplo, dice «yo fui haciéndome ya más sonar entre al guerrilla mismo [...] éramos pues cómo decir lo más berracos o sea habían varios y empezaron ya ha darnos misiones más difíciles» (2002, p. 11), o habla del «famoso» grupo que «forme [...] en cual pues nos encargaron los trabajos más desgraciados» (2002, p. 12). El discurso macho permite que Waldo construya para sí un prestigio especial: «nosotros herramos el grupo de asalto, éramos mas fuertes» (2002, p. 23); «llega un momento, en la cual me un poco famoso, empiezo ha hacer ya mis aniquilamientos, vamos a matar los TUPACHOS nosotros mismo» (2002, p. 29). En contraste, los combatientes de menor rango son presentados como no-machos: «combatientes [...] te seguían de miedo» (2002, p. 53).

Accede a este orgullo gracias a participar de la organización senderista; el discurso macho está íntimamente relacionado con el senderista en el hablar de Waldo. Sendero le ofrece la oportunidad de acceder a este honor, pero es uno conceptualizado en términos de un discurso macho y no un proyecto político: ser «el más fuerte» o el «más famoso». Partes de la «ley senderista» corresponden a una moralidad-macho (a la que volveré más abajo) al castigar con muerte tanto la violación como el adulterio (páginas 21 a 24 del testimonio). Por otro, Waldo accede a un orgullo macho que es a la vez un orgullo expresable en términos senderistas: «yo quien le habla logró ser mando militar, político de 86 hombres que tenía a mi cargo, he sido comisario también del partido» (2002, p. 4). Aquí la expresión «lograr ser» para detallar sus puestos en la organización senderista indica que hay un orgullo para él en ser reconocido como figura de poder dentro de Sendero. Sin embargo, aun así este enunciado tiene más en común con el discurso de ser «el más sonadito» que con el senderista como un deber o un proyecto político. El discurso macho tiene aquí una relación de complementariedad con la lógica subversiva, pero es el que lleva el peso al momento

¹⁶ Prefiero llamarlo «discurso macho» en lugar de «discurso machista» para realzar que se trata de un discurso que provee una identidad de la cual se siente orgullo.

de narrar el orgullo obtenido. El hecho de que estamos ante un honor macho que excede al discurso senderista se puede notar también cuando insiste que «[...] nosotros éramos los más conocidos el eje del grupo sonaditos en todo los aniquilamiento ataque asaltos que asíamos, hemos tenido que había, nosotros herramos el grupo de asalto, éramos mas fuertes [...]» (2002, p. 23). Este orgullo al que accedía Waldo no lo pone en términos de ser un «buen senderista» (fidelidad al partido, compromiso con la ideología); Waldo no puede narrar dentro del discurso senderista qué lo lleva a ser cada vez más excepcional adentro de la organización. El discurso macho, la idea de acceder a un honor como macho, en cambio, le permite narrar esta excepcionalidad.

Cuando Waldo narra su salida de Sendero, también la narra según una lógica propia del discurso macho, aunque desde otra posición. Explica que, como mando, cuando un senderista era liberado de la cárcel, él lo mataba porque sospechaba «que la ley ya le había trabajado para que diga información y lo soltaba» (2002, p. 32). Entonces, cuando él es encarcelado y luego sale, «el temor mío era de que así como yo había matado pensaba también que me va a matar por el mismo caso» (2002, p. 33). Es decir, la contraparte de participar de una dinámica regida por el discurso macho es para Waldo el miedo de ser el objeto de la violencia que él ha infligido. Así, si la valentía explica por qué estuvo en Sendero, el miedo explica qué lo lleva a salirse:

Ya estaba acá ya venían a matarme pero la guerrilla tenía un gran temor, nunca ha habido un combatiente que a mi me ha tenido esa valentía de irte de donde yo vivía era como de macho a macho con FAL bam te agarraban de la carretera pasaban carro nos metían bala y yo de la carretera yo vivía ha 200 metros bam... a la cas si se quitaban me sicosiaba bun me quitaba y así vivía todos los días ósea tenía ese temor [...] (2002, p. 33).

Mientras que, antes, él era el macho que provocaba temor, en un momento llega a ser él quien siente temor, un temor por su vida amenazada por otros «machos». Así, el discurso macho le sirve para narrar por qué se coge de la Ley del Arrepentimiento; otra vez esto no es un acto que corresponda a una «convicción».

Hay muchos momentos del testimonio en los que el discurso macho no puede terminar de explicar o narrar, donde somos interpelados por algo no-narrado en el hablar de Waldo. Estos momentos corresponden, primero, a cuando se manifiesta una contradicción de discursos, se vislumbra una angustia y un deseo de cambio; y segundo, nuevamente, a las manifestaciones del goce pendejo en el testimonio de Waldo. Para analizar primero los momentos de angustia, podemos notar que el discurso senderista entra en contradicción con el discurso macho cuando Sendero manda a Waldo a cometer actos de violencia contra mujeres. Esto es porque, como señalé arriba, el discurso macho no solo descansa en un cierto orgullo «masculino» sino también en una concepción moralista de los roles de los sexos. Dentro de este cariz moralista

del discurso macho, la mujer figura en uno de dos roles. Por una parte, figura como la caída: «prostituta» (2002, p. 4). Por otra, aparece como (potencial o actual) pareja legítima (2002, p. 32). Mientras que las primeras serían castigadas por el macho-moral, estas últimas figuran como débiles y necesitadas de la protección de este.

El segundo tipo de mujer está presente cuando explica cómo «echaba tinieblas» a sus combatientes: «[...] entonces yo a mis combatientes no les hacía ver que lo que se hacía, les vestía, les comía, les daba de comer bien, e inclusive a mis combatientes mujeres yo les compraba su serena, les llevaba a la botica, hacerles peinar todo [...]» (2002, p. 13). Waldo puede narrarse, gracias al discurso macho, como el que provee del cuidado necesario a las mujeres pasivas y caracterizadas a partir de su corporalidad; hay un honor masculino en tomar este rol activo que nada tiene que ver con el discurso del proyecto senderista, sino que aparece justamente cuando más lo está transgrediendo.

La construcción narrativa de Waldo de su propia identidad como macho protector de la mujer débil se vincula con el hecho que matar a una mujer aparece en su narrativa como un dilema y una angustia, como pasará a analizar ahora. Esta angustia nos es transmitida por el testimonio, aun cuando no la nombra, en dos oportunidades en que Waldo, sin ser solicitado por los entrevistadores, narra los momentos en que él cometió actos de violencia contra mujeres porque la lógica senderista, según él, se lo imponía. Por ejemplo, Waldo cuenta de cuando «quizas ha sido este la primera muerte que había matado a una mujer una experiencia que tuve ahí y tuvimos que aniquilarle y para eso me sentía algo nervioso matar a una mujer no, no, no, no» (2002, p. 7). La visión de la mujer como cuerpo que necesita ser protegido y deseado por el macho entra en contradicción con el discurso político senderista, para el que estas mujeres no son tenidas en especial consideración por el hecho de ser mujeres. Su incidir sobre este punto y la repetición de la pregunta retórica que busca un asentimiento, o una comprensión de algo que no pase por la narración, nos transmite algo no-narrado: una angustia ante una contradicción entre un discurso que dicta que los hombres deben proteger a las mujeres, y un discurso senderista que dicta que todos los opositores del partido, hombres o mujeres, deben morir.

Otro momento clave en que se manifiesta un no-narrado como angustia frente a los límites, en este caso, del discurso macho y del senderista sucede cuando leemos su intento de narrar el momento mismo en que se entrega a las autoridades:

[...] he pensado cuántas cosas, voy a quiero quitarme a otro sitio, pensé en muchas cosas en quitarme, ya no había, tenía temor de irme o sea no podía moverme de JUANJUÍ, tenía un temor de mover a JUANJUÍ y en ese transcurso del temor, tuve conversaciones con, con, escuche la famoso ley del arrepentimiento [...] pensando así en la casa una ocasión ya y no se qué me pasó por la mente y, y me vine a la iglesia y me presenté pues acá en la iglesia para que me lleven al cu...

del transcurso ahí reacciono, yo me digo por qué me voy a bautizar, qué he hecho yo, por qué me estoy yendo, por qué me estoy entregando por no dejarle eso al padre que... al padre al párroco quizás o sea yo, creo que esa vez he tenido miedo por primera vez he tenido la pierna se me encogieron no podía, no podía saltar del carro la de una fuerza me hacía saltar y ya me estaba yendo a pues entregarme y por no dejarle mal parado al padre no sé, no sé lo cierto es que yo estaba en la base y me dice cálmate me dice cálmate, me ponían al pozo [...] (2002, p. 33).

En esta cita, Waldo, que en ningún momento ha hablado de religión o utilizado aspecto alguno de un discurso religioso para narrar sus experiencias¹⁷, de pronto narra que acudió a una iglesia y que el respeto al cura fue lo que lo motivó a ser fiel a su determinación de entregarse, pese al «miedo» paralizante. Podemos notar que esto es otro miedo al que tuvo antes; no es un miedo a la represalia de macho sino un «temor de irme», un temor al cambio que a la vez es deseado. Por eso indica que lo ha sentido «por primera vez». Este miedo es un miedo innombrable. No puede explicar frente a qué, exactamente, tiene miedo. Se manifiesta a nivel de cuerpo («la pierna se me encogieron»), y no a nivel discursivo; esta incapacidad explicar su miedo aparece a nivel discursivo en el testimonio a través de todos los anacolutos y silencios, los «no-dichos», de este pasaje. Pero el miedo no es lo único innombrable acá; el miedo paralizante es superado por una «fuerza». Se trata de una fuerza diferente a la del goce: no parece haber la lógica de repetición adictiva y transgresión en este momento. No obstante, tampoco se trata de una decisión moral. Pese a su apelación a la idea de respetar al cura, no termina de cuajar una lógica discursiva de respeto a la autoridad o un discurso religioso. Waldo rodea de dudas a la idea de que esta sea su motivación de entregarse: «por que me estoy entregando», «quizás», «no sé». Lo que lo hace entregarse es más bien esta «fuerza» sin nombre que se manifiesta en su discurso como un desdoblamiento, en cuanto Waldo lo narra como si se observara a sí mismo, y como una especie de cortocircuito temporal por el cual no puede narrar el momento en que decidió entregarse, sino solamente constatar que ya se había entregado sin haber tomado una decisión: «y ya me estaba yendo a pues entregarme y por no dejarle mal parado al padre no sé, no sé lo cierto es que yo estaba en la base».

Según la teoría lacaniana desarrollada por Žižek, el sujeto que es fiel a su deseo puede llegar a realizar un *acto*. El acto sería el momento en el que el sujeto deja de subordinarse a un discurso (o un *simbólico*, en términos lacanianos), pues ese discurso no le está permitiendo perseguir su deseo. Esto implica también que es el momento

¹⁷ Me refiero a que no habla, por ejemplo, de sus «pecados» ni pide «perdón», ni otros conceptos propios del catolicismo u otra religión. Dicho esto, reconozco que se podría mantener que lo que impulsa la narración a los entrevistadores es una lógica confesional. Sin embargo, sería una confesionalidad desamparada, sin discurso ni institución que la sostenga.

en que el sujeto sacrifica su goce, pues el goce depende, como afuera-inherente, de ese discurso. El acto es una especie de refundación del sujeto, pues deja atrás las coordenadas que antes constituían su identidad. Es experimentado por el sujeto, por lo tanto, como un «salto al vacío», «sin garantías». Es una decisión que no puede ser narrada dentro de los términos de los discursos anteriores al acto, pues justamente es elegir ir más allá de ellos, atravesarlos (ver Žižek 2001[1999], pp. 331-421). Dados estos rasgos, este aspecto no-narrable del testimonio de Waldo, este momento que él no puede narrar ni con el discurso macho ni con el senderista ni con ningún otro pero que nos impresiona por su fuerza, ya no se trata del goce sino que nos transmite que fue para él un acto. Este acto es un umbral al que su narrativa llega pero que no atraviesa; no podemos saber «cómo terminó» después de su acto, si realmente llegó a vivir otro estilo de vida después. Lo que más me interesa notar es la falta de un discurso que pueda, en el presente en el que testimonia, narrar este acto. Si bien en el momento en que sucede un acto es experimentado como un salto al vacío, posteriormente, habiéndose reconfigurado el sujeto, en teoría sí se podría asumir narrativamente. Que su acto de salirse de Sendero, su deseo de «hacer una vida más ordenada» (2002, p. 33) no haya encontrado un discurso en el que estabilizarse y plasmarse sin angustia es quizá sintomático de la falta de alternativas discursivas frente a los discursos desprestigiados por la violencia. Volveré a esta idea en la conclusión.

El otro motivo por el que aparece un no-narrado en relación con el discurso macho es que hay una correspondencia cercana entre el discurso macho y el goce pendejo. Por un lado, veremos que esto responde a que el discurso macho permite la transgresión, en algunos momentos, de la ley senderista. Por otro, sin embargo, veremos dos cosas. Primero, que el goce pendejo es también integral a la tentativa de ser «el más macho», que sería sinónimo de ser «el más pendejo». Segundo, que el cariz moral del discurso macho (rol de hombre como protector de la santa débil) también es transgredido, produciendo goce.

Entonces, primero, hay una similitud entre la lógica del macho y el goce pendejo que distinguiría el caso de Waldo de un discurso del honor más tradicional: en el discurso macho del testimonio de Waldo, uno nunca es lo suficientemente macho, así como el goce nunca es suficiente para un sujeto, sino que lleva a un ciclo sin fin. Este goce sin fin del macho es justamente cómo el discurso macho brinda la oportunidad de transgredir el discurso senderista. Para ver esto, podemos volver a pasajes ya citados; cuando Waldo se jacta de «ser los más berracos» y «hacer los trabajos más desgraciados», el comparativo «más» muestra lo sin-fin o compulsivo de esta búsqueda del honor-pendejo, y las palabras «berracos» y «desgraciados» implican una transgresión moral, como comprobamos con palabras como «vicio» anteriormente, que podemos entender en relación con la transgresión de una moral senderista.

La transgresión que el ser macho supone para el discurso senderista se puede notar de manera clara en la descripción de Conan, un senderista cínico que, como Waldo, recibía dinero del narcotráfico: «Conan ha sido uno de los combatientes que ya empezó ha tener discrepancia con el partido CONAN no empezó a... CONAN no estaba, CONAN era un hombre del CALLAO, un Moreno Chato, Chuseado, Asqueado, Pendejo, Escapo de La Cárcel, un hombre que vivía muy distinto, de otra forma asqueado macho [...]» (2002, p. 23). Ser macho, como esta cita revela, implica ser pendejo. Este testimonio encarna una configuración discursiva donde el más pendejo es también el más macho, y el goce pendejo es un goce accesible para el macho. La palabra repetida «asqueado» para calificar a Conan otra vez enfatiza el desvío moral propio del goce, pero el discurso del macho admira lo «asqueado», mientras que desde la perspectiva del discurso senderista es condenable; ser macho es desviarse de la ley senderista. Así, el orgullo del honor masculino se revela como algo que excede la lógica senderista y constituye más bien su transgresión. La corrupción por el narcotráfico, inexplicable desde del senderismo como proyecto político, sí puede ser entendible si hacemos referencia al discurso macho.

Sin embargo, en segundo lugar, el goce se relaciona con el discurso macho no solamente en cuanto hay una lógica del goce en la consecución de honor-pendejo y en cuanto este provee la manera de transgredir el discurso senderista, sino que también hay un goce que reside en la transgresión del discurso macho mismo (en su cariz moral) y que resulta innombrable tanto para el discurso senderista como también para este discurso. Es decir, Waldo y Conan son «berracos», «pendejos», etcétera porque transgreden no solo la moral senderista sino otra moralidad: la de los roles morales de los géneros. Se tiñe el orgullo macho (de ser un buen protector de la mujer, líder, etcétera) con el goce de ser pendejo.

En esta dimensión encontramos quizá lo más perturbador de la violencia de Waldo: donde más se hace presente el goce como un exceso-inherente del discurso macho es en la narración de un episodio en el que viola a una mujer muerta, asesinada por «soplona», que narra sin haber sido llevado al episodio por una pregunta, y sin hilvanar narrativamente este episodio con los que había contado antes y lo que contará después, lo cual indica la fuerte carga de contenido no-narrable que contiene.

[...] hemos hecho pues un sin numero de cosas y era un hombre temible como le explicaba, yo cuando estaba en la guerrilla, una ocasión carambas tuve una relación sexual con una que lo matamos, le habían matado a una, supuestamente era soplona le matamos, eso ha sido en el sector de por CULEBRA, PARAÍSO y la finada estaba pues en el hueco y como era simpática, recién era 10 minutos, 5 minutos que habíamos matado y yo pues le digo qué tal si, está bonita, qué tal si podemos tener sexo no, no sexo vulgar sino vulgarmente vamos tirarle, cullearle

pues decía no, y me dicen por qué no lo haces tú, entonces yo soy el primero en tener sexo con ella no, cuando está muerta, ya estaba ya ella muerta y cuando estoy en el hueco teniendo relación sexual, llega una compañera que es finada la CIRILA en busca de una tanguita, de un calzón, o sea, un muerto que tú lo matabas le sacabas todo, le dejabas calato, todo se les llevabas no, entonces y CIRILA pues no te voy acusar nos decía no, no nos acusó CIRILA, le dimos su calzón no (2002, pp. 20-21).

Claramente, no se narra esta acción desde el discurso senderista; aunque pueda ser narrable su asesinato como castigo por haber sido «soplona», no es narrable dentro de esta lógica su posterior violación. Incluso si aceptamos que en algunos casos la violación, aunque prohibida, podía servir como arma de dominación sobre la víctima, no hay aquí un discurso que justifique su violación como una forma de deslegitimar a la soplona. Más bien se presenta como simple oportunismo, como una transgresión del discurso senderista, un valor-añadido que se le da al cumplimiento del mandato aunque en realidad es un añadido que rompe la ley de ese mandato. Por eso es necesario que Waldo soborne a Cirila, pues merecería, desde la perspectiva del discurso senderista, castigo.

Tampoco se narra desde el discurso macho; violar a la asesinada no hace a Waldo más fuerte o más famoso como macho, no defiende ni recupera el honor ni resguarda una relación moral entre los géneros. Más bien lo hace pendejo: «entonces yo soy el primero en tener sexo con ella no». Le da otro prestigio muy cercano al orgullo macho, pero sin embargo distinto en cuanto es una transgresión de la misma moralidad del discurso macho como uno de cuidado de la mujer. La importancia de la transgresión es explícita: «no sexo vulgar sino vulgarmente vamos tirarle, culearle pues». Aquí el término «vulgar» cumple la misma función que «vicio» o «Asqueado» cumplieron antes: indicar el desvío con respecto a una moralidad, esta vez, a la moralidad de cómo deben ser las relaciones sexuales y de género. No hay un discurso, macho u otro, que explique o narre la lógica tras este acto. Es un acto que se sostiene en la transgresión de los códigos de las relaciones de género sostenidos por el discurso macho. En suma, lo que este pasaje nos transmite, es el orgullo de gozar más, de ser el más pendejo, el que más transgrede, no solamente que transgrede el discurso senderista, sino la lógica moral del mismo discurso macho.

Esto revela que el goce pendejo que identifiqué anteriormente como el afuera-constitutivo del discurso senderista, producto de la transgresión de este discurso, es también al mismo tiempo un goce que es el afuera-constitutivo del discurso macho. Digo que es su afuera-constitutivo porque, por un lado, no se trata de un goce pre-existente al discurso, independiente de él, sino de un goce que solo es alcanzable en cuanto la transgresión del discurso macho, que depende de ser «vulgar» desde

la perspectiva de un discurso. Y por otro, porque parece ser el goce que transmite este testimonio lo único capaz de dar cuenta de la motivación de Waldo de ser «el más macho». El goce de la transgresión constituye la fuerza misma del discurso macho, en este testimonio. Nuevamente, reconocer este goce no-narrable a través de la lectura del testimonio, atraviesa la legitimidad de la concepción macho o machista de la moral o del orgullo, nos enfrenta al goce pendejo como la falla fundamental e indesligable de este discurso y a la violencia que genera.

3. EL DISCURSO LETRADO

Otro discurso al que recurre Waldo para narrar su experiencia es lo que voy a llamar el *discurso letrado*. Aparece primariamente para señalar la diferencia entre cínicos y corruptos como él y los miembros de Sendero que «sí creían» en la ideología senderista. A estos el testimoniante los denomina los «ideólogos», los «políticos» o los «mandos de consciencia», «gente de así personas de corbata como se dice mas que todos políticos ideológica» (2002, p. 35). Eran:

[...] otros eran tíos mandos de consciencia de ideología que venían de Universidades hombres bien formados bien políticos y yo tenía un político en una ocasión tenía un político que a mí no gustaba ese, por último tuve que sacarle a ese político, porque ese político era bien cuidadoso hasta para andar, era un, que no se podía hacer nada mientras que no se tenga orden ese señor tenía miedo pasar por una base militar a 100 metros a 500 metros ya miedo, tenía que andar 1000 metros toda la noche sin linterna para poder pasar, [...] nosotros no nosotros pasábamos por la misma base militar íbamos a romper un... o sea más aguerrido éramos ellos no, por que ellos eran mas formados tenían mejor, tenían mejor ideología, ellos no lo veían a la muerte como uno de los principal fundamentos de, de haya que matarle los que alejamos yo no tenía... pero si no este, si nos cuidaban a que en la noche esos políticos anoche [...], o sea no debías de, no debías de estar vivo yo sabia cosas, nosotros hemos visto cosas desde el partido cosas que no, podíamos nos tragaremos toda la vida de ahí y eres un sub... de que no era consciencia era persona que en cualquier momento flaqueabas ellos no, ellos morían en su causa uno no, uno salía ya con todo ellos eran de causa, conocían al mando conocían a gente que es de LIMA conocía todo los movimientos [...] (2002: 37).

¿Desde qué criterio son estos hombres «bien formados bien políticos», «mas formados», de «mejor ideología»? Un fundamento que ofrece Waldo para explicar esta calificación moral es que ellos eran mejores en cuanto «ellos no lo veían a la muerte como uno de los principal fundamentos», es decir, el discurso senderista, para el que la muerte es el medio y no el fin, y para el cual lo que importa es el fin.

Esto se conecta con otro fundamento que da para considerarlos «mejores»: su entereza o dedicación a la causa ideológica del senderismo («eres un sub... de que no era conciencia era persona que en cualquier momento flaqueabas ellos no, ellos morían en su causa uno no»).

No obstante, para que Waldo los califique de esta manera, está en juego otro discurso. Lo que distingue estos senderistas como «mejores» son, en última instancia, dos cosas: son educados («venían de Universidades») y tienen un estatus social a partir de conocer a personas del centro de poder («conocían al mando conocían a gente que es de LIMA»). Estas son las características del discurso letrado en el testimonio. Hay que reconocer que el discurso letrado está muy cercano a uno de compromiso político senderista o mejor dicho, la moralidad senderista en el discurso de Waldo tiene mucho de una normativa letrada. Pero aquí se hace presente la *ciudad letrada*, que es propia de una configuración distinta de la que vemos en términos como «limpieza». La ciudad letrada es un lugar de enunciación del poder que Rama (1984) ubica como central en América Latina, pues en este continente el poder ha sido mediado por la palabra escrita desde tiempos coloniales. Para la ciudad letrada, la palabra no solo tiene una funcionalidad burocrática sino que asegura en el plano ideológico la conformidad de todos. Que Waldo asocie la autoridad moral con ser educado y con estar en contacto con Lima, claramente es una encarnación de esta idea.

El discurso letrado, paradójicamente, también le sirve a Waldo para explicar y legitimar su cinismo con respecto a la ideología de Sendero. Inmediatamente después de afirmar que en el «jamás va haber una convicción jamás», da la siguiente justificación:

[...] por qué convicción no puede haber a un analfabeto a uno que tiene primario, el quien te habla tiene primaria, secundaria incompleta, no podemos decir eso no convicción, no habrá convicción ha habido más que todo no es como los jóvenes se engañan vamos al [...] en mancha, vamos al ejército, en 5, 6 agarran y se mandan al ejército no, así había en la guerrilla cuando yo estaba adentro la gente se daba cuenta que no era así ellos se venían por comer bien [...] (2002, p. 38).

Una persona que no tiene educación no puede tener convicciones políticas. El discurso letrado es una precondition del senderista, y los que quedan fuera de la ciudad letrada no pueden tener opiniones válidas sobre lo público. Waldo presenta el oportunismo por el que personas como él se enrolaban en la organización subversiva como una consecuencia de su falta de educación. El discurso letrado le es funcional, entonces, para narrarse o explicarse como senderista no-convencido.

¿Qué es lo que no puede narrar este discurso? En la primera cita larga de esta sección, Waldo narra el caso de un mando político que estuvo con él y que él «tuvo que sacar». La descripción que hace de este se sostiene en el discurso macho y presenta

al mando como el miedoso y a él mismo como el «aguerrido». Hay una contradicción entre lo establecido como moral por el discurso macho y la moralidad del discurso letrado: mientras que el discurso macho no retrata como autoridad al mando político, el discurso letrado sí. Ser «buen letrado» es ser «mal macho» y viceversa. Sin embargo, hay algo más en juego en este retrato desfavorable del «político», además del discurso macho. Al decir que era «bien cuidadoso» y «no se podía hacer nada mientras no se tenga orden», Waldo construye una imagen del mando político no solamente como el débil frente al macho, sino como lorna frente al pendejo. El lorna es quien cree, el que es apegado a las reglas, y el pendejo es quien sabe «acatar» sin «cumplir» y servir sus propios intereses. El lorna es el letrado. Hay aquí no solo un establecimiento de jerarquías en términos morales (yo soy mejor «macho» que él) sino un regocijarse pendejo en sentirse por encima del político. Mientras que este es superior a Waldo en los términos de un discurso letrado, no lo es desde la perspectiva del goce. El discurso letrado no puede nombrar esta inferioridad. Por eso sorprende el abrupto calificativo de «mejor» después de este retrato: Waldo no articula un discurso coherente, y su fluctuar entre varios nos transmite un goce que excede a todos.

Cabe preguntar si nuevamente podemos decir, como dije en los casos del discurso senderista y el macho, que el goce pendejo es el afuera-constitutivo del discurso letrado. En su narración ridiculizante del mando «lorna», el goce pendejo aparece como transgresión del discurso letrado (así como antes el discurso senderista y el macho), es decir, a través de faltar el respeto a quien el discurso letrado establece como autoridad. Además, se trata de un afuera *inherente* pues se deriva de un goce-excesivo que aparece en el momento de *fracasar* frente a los criterios del letrado. Waldo, al no ser educado, supuestamente envidiaría al letrado y sufriría, pero no; más bien accede a un goce-añadido de ser el pendejo al construir una narrativa donde se burla del educado. Esto implica que nuevamente el goce, pese a ser innombrable y transgresivo de un discurso, es un motivo para la adherencia de un sujeto a este. Solo presentándose como súbdito del letrado puede Waldo acceder al goce al mostrarse secretamente, transgresivamente «más fuerte» que él. El goce pendejo reaparece aquí como producto excesivo de haberse identificado con este discurso.

4. EL DISCURSO CONSUMISTA

El último discurso que voy a tratar por su importancia para Waldo a la hora de dar cuenta de su experiencia es el discurso consumista. Por discurso consumista me refiero a un discurso que se centra en el consumo y el poder de adquisición como ideal que representa un avance en el estatus social. Es, por supuesto, un discurso altamente hegemónico en el mundo actual.

Waldo se narra (paradójicamente nombrando su identidad consumista desde un discurso más propio de Sendero) como un «burgués»: «quien te habla vivía en el hotel AREQUIPA, un hotel de 3, 4 estrellas que se había en ahorita ah o un señor hotel no, yo tenía un signo de burgués no, [...]» (2002, p. 27). Obtiene esta identidad a partir del consumo que su corrupción ha permitido. Aparece la identidad consumista como efecto del «echar tinieblas». Siguiendo una parte del testimonio citada arriba: «[...] o sea hacer pero que nadie vea lo que uno hace, entonces yo les empezaba ya pues a ellos a proporcionar de todo, inclusive yo caramba cuando he sido niño he sido uno de los mando quizás como se decía en UCHIZA el compañero X es el más pituco acá, por que andaba con buenas zapatillas, los pantalones lo que no tuve en mi niñez [...]» (2002, p. 13). Si bien el discurso senderista (o más generalmente marxista o sueltamente crítico de las diferencias sociales) presenta este consumismo con algo de distancia crítica (con términos como «burgués» o «pituco»), el discurso consumista es lo que permite a Waldo describir la lógica de su corrupción: lo hacía para tener «lo que no tuvo en su niñez». Hay aquí un discurso consumista, es decir, de progreso y movilidad social a partir de la adquisición de bienes. Además, le sirve para explicar una complicidad entre sus subordinados y él: el dar bienestar material a sus subordinados («les solventaba económicamente a ese combatiente ya sea con plata, con comida, con qué vestir» (2002, p. 14)). Claramente, este discurso entra en contradicción con el discurso senderista. Waldo y los combatientes seguían en Sendero para poder consumir, pero esto socavaba los principios de la organización subversiva. Por eso, cuando Waldo relata por qué tuvo «problemas con el partido», recurre a este discurso, utilizando una frase que podría haber sido de un empresario: eran «disputas económicas» (2002, p. 17).

El lado extremadamente perturbador de este discurso —su relación con el goce pendejo— aparece en el pasaje ya citado donde Waldo relata su violación de la muerta y corrompe a su compañera Cirila. Acá está presente el discurso consumista en la lógica del intercambio que ocurre y el concepto de valor que actúa en ese intercambio. Cirila vende su silencio sobre la violación por una prenda de ropa interior. La fuerte impresión de la violencia cometida para el lector del testimonio es agravada al ser equiparada, ocultada, intercambiada, en este testimonio, con el valor de una prenda. Para el discurso consumista, la transgresión pendeja puede ser tapada, resuelta, con la lógica del intercambio. Pero cuando leemos el testimonio, nos vemos frente a un desbalance no-narrado, una no-equivalencia de las dos cosas intercambiadas, desbalance enfatizado por el hecho de que Waldo cuente este episodio sin tener, narrativamente, por qué hacerlo, y por la palabra «carambas» con que este sujeto comienza el episodio: «una ocasión carambas tuve una relación sexual con una que lo matamos» (2002, p. 20). No está claro desde qué criterio moral es emitido este «carambas».

Falta un discurso para él. Entonces, hay algo que el discurso consumista no puede narrar que se hace presente a través de la exclamación no-explicada «carambas», una palabra que indica una desviación moral en el episodio contado, una desviación moral que no puede ser corregida a través de darle un valor de intercambio.

Además, claro está, como en el caso de los otros discursos, este no puede dar cuenta del goce pendejo que se hace sentir en el testimonio de Waldo como el motivador de sus actos de violencia. Sus actos de violencia como la violación no lo hacían más rico, más pituco o tener más bienes materiales; solo le otorgaban goce. Pero hay una relación entre el discurso consumista y el goce, así como lo había entre el honor macho y el goce: el estatus de «plus» del goce, como valor añadido a una actividad, es también el estatus de la mercancía, que vale no tanto por su utilidad sino por un «plus». Waldo no se jacta del valor-de-uso de sus zapatillas o del hotel en el que se queda, sino de su valor-agregado: el estatus que le da. Lo que consumimos (o buscamos) al consumir no son objetos, sino el goce que nos dan. En este sentido, el consumismo es como el goce, y como el honor-macho: nunca es suficiente, nunca se llega a una satisfacción.

Sugiero que en el testimonio de Waldo el discurso consumista aparece como el menos prohibitivo del goce, es decir, el discurso que menos frena la dinámica del goce. Al enfrentarse con el goce pendejo de la violación de la muerta, el discurso consumista no entra en crisis sino que realiza una operación de intercambio. A diferencia de lo que ocurre en los otros discursos, el goce pendejo no resulta de transgredir un mandato consumista, sino que va de la mano con ella. La actual hegemonía de este discurso luce por lo tanto como especialmente problemática a la luz de este testimonio, porque este pone en escena su complicidad con el goce violento de la pendejada.

5. CONCLUSIONES

Son cuatro entonces los discursos a los que apela Waldo para dar cuenta de su violencia: un discurso senderista, un discurso macho, un discurso letrado y un discurso consumista. Sin embargo, pese a la proliferación de discursos, hay mucho en el testimonio de Waldo que señala que algo no se puede narrar: repeticiones, contradicciones, anacolutos, frases ambiguas, términos indeterminados. Estas señales a lo inenarrable coinciden, mayormente, con los momentos en su narración donde le correspondería explicar el porqué de sus actos violentos, o de su adhesión cínica a Sendero.

Los discursos a veces se ayudan entre sí (la moralidad senderista como moralidad letrada por ejemplo), y a veces se contradicen entre sí (como entre una moralidad del macho que quiere dar un trato diferenciado a la mujer, y una moralidad senderista que no traza la misma distinción). No obstante, esto no-nombrable en su testimonio es fruto de algo más que las tensiones entre los discursos; lo que encontramos

en el testimonio de Waldo es que los cuatro están atravesados por una tensión interna, por el goce. Se trata de un goce que podemos reconocer como el transgresor pendejo. Portocarrero y Ubilluz han identificado este goce como uno bastante difundido en subjetividades peruanas, y lo han analizado en particular como un afuera-constitutivo del discurso de miembros de la autoridad política actual (Ubilluz), y desde tiempos coloniales (Portocarrero). Por su parte, Rocío Silva Santisteban nota una transgresión muy similar de las «normas militares» de las Fuerzas Armadas (2008, p. 117). En el testimonio de Waldo lo podemos notar también como una transgresión-inherente en un sujeto afiliado a Sendero, concretamente en su uso de lo que he llamado los discursos senderista, macho, letrado y consumista.

Una lectura detallada del testimonio de Waldo revela que el fracaso de estos discursos ante la necesidad de narrar el goce violento no es un fracaso simple, es decir, no es el fracaso de una representación frente a un objeto irrepresentable. El goce es el límite de estos discursos, pero no es un límite externo a ellos, sino un límite interno, un afuera inherente. Ninguno de los cuatro discursos se podría sostener en el testimonio de Waldo sin el goce producido por su misma transgresión. Solo haciendo una alusión a un algo inenarrable, solo repitiéndose, cayendo en contradicciones, y diciendo frases vagas o ambiguas, puede Waldo sostener discursos senderista, macho y letrado para dar cuenta de su experiencia. Los casos del honor-pendejo y del consumismo se distinguen porque en ellos el goce de Waldo no pasa por transgredir o interrumpirlos; más bien, como se discutió arriba, la misma moralidad consumista y la misma consigna de ser el «más fuerte» coincide con la dinámica del goce.

A lo que nos lleva reconocer la manera en que este goce obsceno puebla los discursos como un límite interno, es a la necesidad de nuevos marcos discursivos capaces de dar cuenta del goce de modo que este se interrumpa (Evans, 1996, p. 191; Ubilluz, 2006, p. 25). Narrar el goce es la única manera de interrumpirla, nos dice la teoría lacaniana. Interrumpir un goce, para la teoría lacaniana, da lugar al deseo (Evans, 2006, p. 94). Ser fiel al deseo lleva al sujeto a una búsqueda fructífera de siempre dar un paso más allá de lo que tiene a su alcance, de lo posible dentro de un determinado contrato sociosimbólico (Ubilluz, 2006, p. 24). Esto es, para Lacan, lo ético. Waldo, en cuanto deja su goce en los intersticios de su discurso, no lo está interrumpiendo. Sigue allí, como una fuerza latente. Esto no es un problema que únicamente atañe a la subjetividad de Waldo. En cuanto son discursos bastante generalizados, este goce también está disponible para muchos sujetos. Claramente Waldo utiliza discursos sociales disponibles en el *presente* para intentar explicar la violencia y el sufrimiento *pasados*. El hecho de que no logre dar cuenta del goce que motivaba su actuar muestra que no ha habido un cambio discursivo sustancial entre ese pasado contado y el presente que recuenta. Todo indica que son los mismos discursos

que utiliza en el presente los que, en el pasado, motivaban su actuar. En otras palabras, Waldo no utiliza un discurso que lo haga tomar distancia crítica de los discursos que lo orientaban antes. Por eso, lo que era para él experimentado como un exceso innombrable en el pasado sigue siendo algo excesivo e innombrable en el presente; nos es transmitido a través de las interrupciones e «imperfecciones» narrativas de su testimonio y nos interpela con la tarea de articular nuevos discursos que recojan este innombrable y lo desarticulen como espacio de goce violento. Reconocemos, por la interpelación, con humildad (como dice Butler, 2009, p. 110) que la limitación que afecta la narrativa de Waldo no es solo de él sino también una limitación que compartimos como sujetos históricos frente a la necesidad de discursos verdaderamente alternativos frente a los que han sido desprestigiados por la violencia política.

Sin embargo, no se pueden crear nuevos discursos menos dependientes del goce transgresor *ex nihilo*. Hay que trabajar desde los discursos disponibles, es decir, partir de una deconstrucción crítica de los discursos actuales. Justamente el análisis de testimonios puede ser uno de las herramientas para tal tarea. A partir de lo realizado en este capítulo, podemos deslegitimar los discursos discutidos. El testimonio ofrece un camino la crítica inherente del discurso senderista, porque expone cómo este discurso puede ser asumido cínicamente como camino para el goce de su propia transgresión. En cuanto al discurso macho, tan hegemónico en el presente, este testimonio muestra cómo el afán de ser «un buen macho» se desliza hacia el goce extremadamente violento de ser «el más pendejo». También es perturbador cuestionar la moralidad de lo letrado, según la cual ser letrados, educados, es ser «mejor» que otros. El testimonio muestra cómo la idea del analfabeto como alguien menos capaz es una manera de legitimar su violencia cínica. Por último, que el testimonio de Waldo lleve a constatar la compatibilidad entre el discurso consumista y el goce de la pendejada nos enfrenta a la tarea de cuestionar uno de los pilares de la hegemonía de hoy: la idea de que el consumo equivale al «progreso», a realización del individuo y de la sociedad.

El testimonio nos ofrece algo más, en cuanto al cuestionamiento de estos discursos. Hay que recordar que no solo es el goce pendejo que no pueden alcanzar. También hemos notado la ansiedad frente a la contradicción de discursos y frente al deseo de cambio, como algo que no puede ser resuelto por esos discursos. Esta ansiedad inefable se relaciona con el acto de Waldo de salirse de Sendero. Otra vez, aquí notamos que lo que era inexpresable en el pasado (sus motivaciones por sentir ansiedad y el deseo de cambio) lo sigue siendo en el presente, lo cual indica que el presente no ha proporcionado un discurso en el que este cambio pueda estabilizarse y plasmarse sin angustia. El análisis del testimonio por lo tanto también revela la necesidad de discursos que puedan pensar o representar el cambio, de modo que el deseo de cambio no quede al nivel de una ansiedad vaga y acechante.

El reto supremo al que nos enfrenta lo que se transmite en los silencios, las contradicciones, las exclamaciones no-explicadas, y las repeticiones de esta lectura es el de ir más allá de estos discursos, crear otros que no tengan como un afuera-inherente esta manera tan violenta de gozar. No se trata de imaginar un sujeto sin goce, sino una relación distinta del sujeto con él (lo que Lacan llama el deseo). Cómo hacer esto en términos no solo individuales sino sociales es algo que este trabajo no puede abordar sin desarticularse. Pero quizá, en nuestro contexto, un primer paso sea la suspensión de la naturalidad de estos discursos. Ha quedado demostrado que una manera de hacer esto es mediante cierta lectura del género testimonial. Por tanto, queda como pendiente a la luz de este trabajo crear más espacios para este tipo de recepción de testimonios de la violencia política¹⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben Giorgio (2009) [1999]. El testigo. En *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, pp. 13-40. Traducción de Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- Arendt, Hannah (2008) [1963] *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Arias, Arturo (2001). Authoring Ethnicized Subjects: Rigoberta Menchú and the Performative Production of the Subaltern Self. *Publications of the Modern Language Association of America*, CXVI(1), 75-88.
- Badiou, Alain (2001). *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. Traducción de Peter Hallward. Londres, Nueva York: Verso.
- Benjamin, Walter (2010) [1936]. *El narrador*. Introducción, traducción y notas de Pablo Oyarzun. Santiago: Metales Pesados.
- Beverley, John (1987). Anatomía del testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIII(25), 7-16.
- Beverley, John (1996). The Real Thing (Our Rigoberta). *Modern Languages Quarterly*, LVII(2), 129-139.
- Beverley, John (2004). *Subalternidad y represión: debates en teoría cultural*. Colección Nexos y Diferencias N° 12. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Braunstein, Néstor (2006) [1990]. *El goce. Un concepto lacaniano*. Séptima edición. Buenos Aires, México D. F., Madrid: Siglo XXI.
- Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

¹⁸ Al respecto, puede ser sugerente la iniciativa discutida por Otta en su capítulo en este libro.

- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003a). *Audiencias públicas*. <http://cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/index.php>
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003b). *Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*. Lima: CVR.
- Dean, Jodi (2006). Enjoyment as a Category of Political Theory. En Žižek's Politics, pp. 1-46. Nueva York y Abingdon: Routledge.
- Evans, Dylan (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Jara, René (1986). Prólogo. En René Jara y Hernán Vidal (eds.), *Testimonio y literatura*, pp. 1-6. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Kernaghan, Richard (2009). *Coca's Gone. Of Might and Right in the Huallaga Post-Boom*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Lerner, Salomón (2003). Prefacio. En CVR. *Informe final*. Tomo 1. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- Portocarrero, Gonzalo (2004). *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Mario Vargas Llosa (introducción), Hugo Achugar (prólogo). Hanover: Ediciones del Norte.
- Rancière, Jacques (2005). *Sobre políticas estéticas*. Traducción de Manuel Arranz. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Real Academia Española (2001). «Pendejo». Definición 9. *Diccionario de la Real Academia Española*. Vigésima segunda edición. <http://lema.rae.es/drae/?val=pendejo>
- Silva Santisteban, Rocío (2008). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Skłodowska, Elzbieta (1990-1). Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano. *Siglo XX, VIII*(1-2), 103-120.
- Skłodowska, Elzbieta (2004). In the Web of Reality: Latin American Testimonio. En Mario J. Valdés y Djelal Kadir (eds.), *Literary cultures of Latin America: a comparative history*, pp. 197-208. Tomo 2. Oxford, Nueva York: Oxford University Press.
- Strejilevich, Nora (2006). Testimony: Beyond the Language of Truth. *Human Rights Quarterly, XXVIII* (3), 701-713.
- Ubilluz, Juan Carlos (2006). *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: IEP.
- Waldo (2002). Entrevista con la CVR. BDI-I-P510. Violencia Política, Región Nor-Oriental. San Martín, 20 de agosto. [Audio y transcripción disponibles en el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, Defensoría del Pueblo.]

Žižek, Slavoj (1992) [1989]. *El sublime objeto de la ideología*. México D.F.: Siglo XXI.

Žižek, Slavoj (1999) [1997]. *El acoso de las fantasías*. México D.F.: Siglo XXI.

Žižek, Slavoj (2001) [1999]. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

Žižek, Slavoj (2003) [1994]. *La metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la casualidad*. Buenos Aires: Paidós.

Žižek, Slavoj (2008) [2006]. *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires, Barcelona, México D.F.: Paidós.

**MUJERES, MEMORIA Y VIOLENCIA:
TESTIMONIOS ANTE LA CVR DE DOS PARTICIPANTES
DEL CONFLICTO ARMADO PERUANO**

Rocío Silva Santisteban

A la memoria de Pilar Coll

En este trabajo examino los testimonios de dos participantes activas del conflicto armado interno peruano, miembros de agrupaciones subversivas distintas y sentenciadas ambas por terrorismo. No son mujeres subalternas en el sentido que plantea Gayatri Spivak (1999), pues tienen voz y una representación específica¹. El primer testimonio pertenece a Lucero Cumpa, una de las líderes del MRTA, condenada a treinta años de prisión, quien pasó los primeros cinco años de su carcelería en el Centro de Reclusión de la Base Naval de Callao, la prisión de máxima seguridad en el Perú, y cuyos relatos —oral y escrito— son prueba de las durísimas condiciones de captura y luego de encierro a las que fue sometida². El segundo es el testimonio de Judith Galván (2003), condenada a 25 años de prisión por sus actividades como militante y combatiente del PCP-SL. La familia de Judith Galván tuvo muchos problemas relacionados con estas actividades, entre los más graves, el de la desaparición de su hermana, Edith, y el encarcelamiento de un hermano. Su padre también testimonió ante la CVR y sigue un juicio contra el Estado peruano ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por la desaparición de su hija Edith.

¹ El núcleo duro de la subalternidad como categoría social estaría centrado en la imposibilidad de los subalternos a difundir sus creencias, sus propios conocimientos y, en suma, su forma de ver el mundo, salvo como un discurso «no-racional» y, por lo tanto, de una calidad epistemológica de segundo orden. Para mayor información sobre este punto, ver Silva Santisteban (2006).

² Ver Cumpa (s.a.). El archivo se puede localizar en la Defensoría del Pueblo (Lima) con las siguientes referencias: Testimonio/nombre: Lucero Cumpa Miranda; Fuente/Código: Testimonios a profundidad; Archivo 48, 12.03.2003; Archivo 49, 16.05.2003; Archivo 50 - Entrevista, parte 3, 700120; Archivo 51 - Entrevista, parte 4. El testimonio manuscrito (2007), inédito y reservado, me fue entregado por la testificante en 2009.

Ambas han sido alumnas-talleristas del Taller de Literatura que dicté en el Establecimiento Penitenciario de Máxima Seguridad-Chorrillos II (prisión de mujeres) entre 2006 y 2010, como agente pastoral del Centro Episcopal de Acción Social (CEAS). Judith asistió con mucha frecuencia a las clases durante los cinco años; en cambio la asistencia de Lucero fue mucho más espaciada. Judith escribe poesía y narrativa; en clases, ella expuso, por ejemplo, sobre las novelas de Doris Lessing y los testimonios de Rigoberta Menchú y de Domitila Barrios de Chungara. La dinámica de los talleres me permitió proporcionar bibliografía crítica sobre relaciones de género o, incluso, sobre política y poder. Uno de los libros que más le interesó a Judith fue *La buena terrorista*, de Doris Lessing; otro fue *Hegemonía y estrategia socialista*, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffé. Sin embargo, por la misma dinámica del taller y de la cárcel, fue siempre muy difícil que pudiera entablar conversaciones de más de diez minutos con las talleristas individualmente. Cabe aclarar, sin embargo, que si bien en algunas notas a pie de página comento conversaciones con otras talleristas, en este trabajo solo analizo documentos que son públicos: los testimonios de ambas detenidas ante la CVR. Lucero me entregó, además, un documento polígrafo que cito dos veces, de manera general, para mencionar las condiciones intolerables de prisión por las que atravesó.

1. LA CAMARADA LILIANA

Lucero Cumpa Miranda es una de las más resaltantes y mediáticas militantes y dirigentes del MRTA sobre todo, debido a las fotografías que su propia organización difundió en la prensa para dejar constancia de la importancia de su persona luego de haberla rescatado en una acción armada en la que perecieron tres policías, en marzo de 1991³. Ella fue una de las responsables del frente del Huallaga y, por lo tanto, de acciones de suma gravedad⁴. Lucero está sentenciada por el delito de terrorismo agravado y permanece en prisión desde el 1 de mayo de 1992. En julio de 2010, presentó, con otros sentenciados, un hábeas corpus para que se le restituyan los beneficios penitenciarios, que el Tribunal Constitucional consideró improcedente. Por lo tanto, según las leyes peruanas vigentes al redactarse este trabajo, ella debe mantenerse en prisión hasta el año 2022. No obstante, Lucero Cumpa no tiene una personalidad melancólica ni amargada; es, más bien, extrovertida y alegre.

³ Sindicada como integrante del Comité Central del MRTA, acusada de participar en el secuestro del empresario Julio Ikeda en 1987 y de intervenir en un atentado contra Palacio de Gobierno. Actualmente se le ha condenado a treinta años de prisión. Ver Corte Suprema (2008).

⁴ Según testimonio del general Eduardo Bellido Mora, quien estaba en el Frente del Huallaga. Ver entrevista en Agencia Perú (2002).

Una característica de su testimonio es la cantidad de deícticos incluidos por las personas que lo transcribieron para resaltar, en muchos momentos del larguísimo texto de casi cuarenta páginas a espacio simple, las interrupciones debido a las risas. El apunte «[risas]» interrumpe la narración casi tres veces por página en promedio. Y si uno la conoce personalmente se dará cuenta de que, en efecto, tiene un carácter dicharachero y risueño; alegre, en suma. Sus ojos grandes siempre están escrutando a los demás, y es muy curiosa: sus preguntas y cuestionamientos eran frecuentes en cualquier conversación en el aula durante los talleres de literatura.

Esto no implica que su testimonio carezca de momentos muy dramáticos o de posiciones encontradas, ni que deje de narrar sus tribulaciones al interior de su organización, pero sí que su historia está matizada por el humor, sobre todo, cuando narra su infancia y su inicio en la Universidad Nacional de Ingeniería e, incluso, sus primeros entrenamientos en el uso de armas o en defensa personal. Este párrafo puede ser un ejemplo de lo plantado: en él recrea la competencia con un varón durante un adiestramiento en lo que el MRTA llamaba la «Escuela Político-Militar», y cómo pudo «ganarle»:

Allí ya cambió un poco en esta cuestión de ser mujer, ¿no? Si el hombre lo hace, la mujer también... Dicho y hecho [risas] viene, me pateo, me encañona, «quieta, carajo al suelo, puta carajo al suelo, no te muevas de acá a cinco minutos. No te muevas». Y yo saco el arma y plag, «¡ahh!» [risas] y cae «muerto». Entonces al revés, me toca mí. Me voy y le doy de alma, pum pam, le sacó el arma, el hombre no sabía qué hacer. Y le reviso hasta el último, hasta aquí también porque no hay [sic] que perder la vergüenza. Y se vacilan en todos lados y le encontré otra arma y se la saqué, amargo el compañero: «yo tengo que reducir de nuevo». Quería reducirme de nuevo. ¿Y para qué? Para vengarse [risas] (s.a., archivo 49, parte 2, p. 1)⁵.

En estas líneas, la testimoniante trata de poner de manifiesto que ella, tanto en la mesa de negociaciones como en el campo de acción, podía proceder al igual que un varón e, incluso, mejor. Esta situación se repite en muchos otros momentos de su testimonio, que, sin embargo, presenta como eje principal de su vida los afectos, centrados en su maternidad, en la relación de pareja con Fernando Valladares (padre de sus hijos) y en la relación con su madre, fallecida mientras ella permanecía en la Base Naval del Callao. Este contrapunto entre militancia y afectos reorganiza la visión que se tiene de la detenida, de alguna manera pauteada por las imágenes que la prensa difundió, sobre todo después de que fuera «rescatada».

⁵ He corregido la ortografía y puntuación original de la transcripción de los testimonios.

Lucero Cumpa fue capturada por primera vez en 1982 y liberada al poco tiempo por falta de pruebas. En ese entonces, ella era solo una militante de base del MRTA, pero no mucho más tarde se integró a puestos más altos de la estructura partidaria. Volvió a ser detenida en 1987:

[...] yo fui detenida nuevamente el 23 de octubre, justo esa fecha [risas] me persigue esa fecha, de allí me he traumatado con esa fecha. Entonces el 23 de octubre estoy yendo por la calle en Salamanca y me intercepta un carro y me agarran varios, yo tenía mi cartera y comienzo a pedir auxilio a la gente, en esa zona residencial no pasa nadie, rompen mi cartera y me dan ¡pan, plup! (s.a., archivo 49, parte 2, p. 7).

Al poco tiempo de su segunda detención, aún en manos de la policía, ella se da cuenta de que tenía un mes de embarazo: «Como yo estaba embarazada, tenía pues recién un mes, no les dije nada porque decía que iba a ser peor. En los momentos de soledad me decía a mí misma, “no estás solita”, hablaba con mi hija, “agárrate bien» (s.a., archivo 49, parte 2, p. 7). Esta vez, el interrogatorio incluyó torturas:

Yo me quedaba asombrada de cómo [los policías] gozaban con los gritos y llantos de una mujer y para colmo me jalaban para que me duela más, sadismo, gozo... yo siento que pasaron horas, me tuvieron allí colgada, yo estaba de colapsar, ya no sentía mi cuerpo. Llegas a un nivel de dolor que pasas la frontera, que ya no lo sientes. Los tipos ya se cansarían de que yo no les diga nada, me sueltan, yo [...] me fracturé el brazo. Luego me visten a la prepo, llaman al médico, parece que no se rompió el nervio, eso fue lo que me salvó el brazo, por eso me dolía, también porque colgaba [...] Me torturaron hasta las nueve de la noche. A las tres mujeres. Después cuando pasamos de DIVISE [División de Investigación de Secuestros de la Policía Nacional del Perú] a la DINCOTE [Dirección Nacional contra el Terrorismo], ya no podían hacer más con nosotras. Nos siguen dando, pero ya no en la cantidad que nos daban. Realmente se les había pasado la mano. (s.a., archivo 49, parte 2, p. 7).

A pesar del embarazo, o precisamente por él, la testimoniante se mantiene firme y, según su declaración, no confiesa nombres ni hechos ni datos que podían haber implicado la detención de otras personas o la desarticulación de lo «avanzado» por su organización para esa fecha. Ella era una de las que dirigían y negociaban los secuestros de empresarios para financiar, con los rescates, a la propia organización (Cayacho, 2005).

En 1990, se escapó de prisión por el famoso túnel construido desde afuera hacia adentro del Establecimiento Penal Miguel Castro Castro, ubicado en el barrio

de Canto Grande, en Lima, con tal éxito que a través de este fugaron 47 detenidos⁶. Luego de liberada, la enviaron a la selva para fortalecer la columna de emerretistas que actuaba cerca de Yurimaguas. Posteriormente, fue recapturada en el distrito de Magdalena, en Lima. Un policía la encontró volanteando material del MRTA y se dio cuenta, por su rostro, de que tenía una requisitoria. Cuando la capturaron, como era una de las que fugó por el túnel, tenía más posibilidades de que la condenaran a cadena perpetua. Le encontraron un papel con direcciones y otros datos comprometedores, y ella se lo comió:

Me llevan a una oficinita, tiene su mesa allí y sacan de mi cartera [...] todas mis cosas, a Irene la estaban cateando por allá, «¡ah, tú eres del MRTA!», escucho que encuentran, a mí no me encuentran nada. De pronto hallan el papelito de citas, y la parte de un discurso, me meto a la boca. ¡Para qué hice eso! Se vinieron en mancha a golpearme, ¡pum!, ¡pam!, a taparme la nariz, para que abra la boca, golpe, y yo, ¡hi! No había saliva para pasarla, nada, nada, roza y roza, me golpean la espalda, los riñones, el estómago, y nada de saliva, qué cólera, oye, ya me estaba muriendo [risas]. En eso me lo paso, ya no hago fuerzas, me regañaban, estaba con esposas, igualito trataba de quitármelas, me lo comí y ya empezaron a darme de alma (s.a., archivo 51, parte 4, p. 5).

La delirante y casi cinematográfica escena, así como la narración de su resistencia ante la tortura, son imágenes de las que ella echa mano para configurarse como una persona fuerte, decidida, arriesgada y entregada a los ideales de su partido. Hay una necesidad de organizar, en el testimonio, la representación de sí misma como una mujer que puede competir perfectamente, incluso ya capturada, con cualquier varón en las mismas circunstancias.

Hay momentos en los que Lucero Cumpa se quiebra mientras da su testimonio. Se vinculan con su familia, sobre todo a la decisión de que su hija no se criara con ella en la prisión, y a la muerte de su madre cuando ella permanecía en la Base Naval. Son historias de «falta» de los afectos más íntimos. Sin embargo, según su relato, para ella, los peores momentos, incluso más crueles que las torturas durante los interrogatorios policiales, fueron los años que pasó en la Base Naval, una cárcel construida dentro de un recinto militar, pero que, contraviniendo las normas constitucionales, recluye a presos civiles.

⁶ El 9 de julio de 1990, los presos del MRTA y uno común se fugaron por un túnel de 322 metros de largo, que demoró tres años en ser construido, cuya entrada solo estaba oculta bajo bolsas de basura (Caretas, 2003, p. 109).

La estrategia del Estado peruano durante el gobierno de Alberto Fujimori para reeducar a los «terroristas irrecuperables» era mantenerlos en una situación de aislamiento absoluto e inactividad total, con el objetivo de que «pensaran» y se arrepintieran de sus crímenes. La estrategia comprendía también una política de rasero con todos los considerados terroristas, y una serie de decisiones colaterales que incluyeron, en su momento, la creación de un comando de aniquilamiento denominado Grupo Colina para realizar el «trabajo sucio». Con estas estrategias, se puso en claro el objetivo del gobierno al internar a los cabecillas del MRTA y del PCP-SL en una base militar: imponía su autoridad de manera militarizada sobre todos aquellos que habían intentado transgredirla.

Lucero Cumpa quedó tan marcada por su experiencia de reclusión en la Base Naval que escribió un texto, complementario a su testimonio para la CVR, con el fin de dar a conocer las condiciones extremas en las que se encontraba —y en las que actualmente se encuentran otros reclusos del MRTA—. Lo que más llama la atención de este otro texto es su insistencia en mantenerse lúcida: «Yo tenía una carcelería anterior pero esto era otra cosa, ¡esto era realmente atroz! [...] Se marcharon [sus familiares] y la negra puerta de metal compacto se cerró y me dejó encajonada en un mundo al cual yo debía conocer y transformar. Ahí mismo, en ese instante, decidí que sobreviviría» (Cumpa, 2007, p. 2).

Mantener a un individuo y a su cuerpo en estas extremas condiciones de carcelería es un intento por arrebatarse su condición de sujeto: su posibilidad humana. Por eso, la supervivencia que se narra en este testimonio no se situaría en el puro *zoe* sino en el *bios* o posibilidad de darle un sentido comunitario y humano a la propia vida: «el sujeto del testimonio es aquel que testimonia de una desobjetivación; pero a condición de no olvidar [...] que todo testimonio es un proceso o un campo de fuerzas recorrido sin cesar por corrientes de subjetivación y des-subjetivación» (Agamben, 2000, p. 127). El proceso de dar un testimonio pone en juego estrategias instituyentes de subjetividad, que incluso cuando el testigo testimonia por sí mismo su historia de vejaciones, a la hora que construye ese discurso también está recuperando al «no-ser-humano» en el cual se convirtió debido, precisamente, a este proceso de deshumanización que está detrás del discurso ideológico de la guerra sucia y de sus acciones infamantes, como las torturas. En el caso concreto también nos encontramos ante la necesidad del Estado de objetivizar a estos seres humanos dentro de la lógica residual como «elementos que atorán» el sistema; por eso mismo, al aprisionarlos, el manejo de sus cuerpos no basta sino que es necesario operar sobre su psique, presionar el último resquicio de libertad que siempre es interior y por eso es urgente «que reflexionen» y por lo tanto atormentarlos para someterlos. El sometimiento es total: no se debe cantar, ni hacer manualidades, ni tejer, ni leer la Biblia, solo «pensar y reflexionar».

Este sometimiento a través de esta basurización simbólica lo que propone es desubjetivizar al prisionero o prisionera y mantenerlo solo en condición de «superviviente aprisionado».

En América Latina, pero sobre todo en este conflicto armado peruano, los cuerpos «se echan al vertedero para acercarse al matadero», como sostiene Daniel Castillo (1999). Así, el «desaparecido» se convierte en el elemento constitutivo de los discursos autoritarios de las dictaduras latinoamericanas: es el cuerpo que debe ser evacuado del sistema de forma anónima, para que todo siga funcionando (1999, p. 242). Sin embargo, no es suficiente hablar de cuerpos/cadáveres como desechos que deben ser evacuados; también es preciso hablar de cuerpos con vida: se trata como exceso, ya no al cadáver, sino al propio ser humano, en el sentido que lo plantea Kristeva: «[...] tanto el desecho como el cadáver, me indican aquello que yo descarto permanentemente para vivir. Esos humores, esa impureza, es aquello que la vida apenas soporta y con esfuerzo» (1989, p. 10). Esta estrategia des-subjetivizante que funcionaba en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, y que configuraba en el grupo a un espectro, a un «humano que dejó de serlo» y que podía concebirse como un excedente en sí mismo, respondiendo peligrosamente a la lógica de «dejarse morir» o «dejarse matar con su propio consentimiento» es lo que Giorgio Agamben denomina el «homo sacer»: «[...] el biopoder ha pretendido producir su último arcano, una supervivencia separada de cualquier posibilidad de testimonio, una suerte de *sustancia biopolítica absoluta* que, en su aislamiento, permite la asignación de cualquier identidad demográfica, étnica, nacional o política» (2000, pp. 163-164)⁷.

Los que no testimonian pueden permanecer en su calidad de víctimas «químicamente puras» y son, dentro de la lógica de los campos de exterminio nazis, los que mueren en los hornos y solo dejan restos: lentes, zapatos, cabellera. Por eso el testimonio permite dejar de ser esa «sustancia biopolítica absoluta» para erigirse en sujeto. El testimonio de Lucero Cumpa es un grito contra esta pérdida de ganas de sobrevivir, una manera de impedir su conversión en *homo sacer*; es sobre todo una afirmación sobre el testimonio como constituyente de «una política de identidad, ya que como *representación* y forma de *agencia política* es intervención e ingreso en la esfera pública» (Ramos, 2008, p. 5). Es decir, implica el *bios*: no la vivencia de una vida animal, sino de una vida pública, de una vida humana⁸.

A partir de la escritura del recuerdo de esta carcerería en condiciones extremas, Lucero Cumpa organiza su memoria para difundirla, cautelosamente. Este guardar la memoria y tratar de difundirla pretende arrancar un espacio de disenso

⁷ Las cursivas son mías.

⁸ Para más sobre esto ver Silva Santisteban (2008).

en las narrativas oficiales, incluso en las publicadas por dirigentes del MRTA, como Víctor Polay, que no plantean sino un recorrido épico, por un lado, y un dejar constancia de las torturas para exigir al Estado la posibilidad de resarcimiento⁹. En el caso de Lucero Cumpa, su testimonio oral y el escrito (pero sobre todo el oral) insisten en dejar clara la capacidad de una mujer de entrar en competencia con los varones. Esto se puede observar cuando se refiere al aprendizaje paramilitar, a la resistencia ante las torturas y al sometimiento total al cual la quiso someter el régimen de Vladimiro Montesinos, cuyo duro tratamiento rompía con acciones como «hacer animalitos de jabón» o «tejer una chompita del hilo de la media» para mantenerse en actividad y no quebrarse, dos acciones estereotipadas quizá como femeninas, que le permiten, mediante ciertas estrategias, seguir resistiendo las inhumanas condiciones de carcerería. A diferencia del testimonio de Víctor Polay que es, en realidad, el expediente de su caso y las declaraciones que él da en sus diferentes juicios orales, el testimonio de Cumpa es una historia íntima de su militancia y carcerería, narrada desde lo privado, desde los espacios interiores, aunque sin que falte tampoco el relato de sus propias hazañas de resistencia o de competencia. Este testimonio, centrado en sus posibilidades de mantenerse viva, nos muestra una versión de las mujeres participantes en el conflicto armado interno distinta —y distante— de la que presentan los medios de comunicación.

En ambos testimonios, el oral y el escrito, Lucero Cumpa plantea una visión política de lo que implicó ingresar al MRTA como militante después de su experiencia con la izquierda política peruana, pues previamente militó en el PCP-Patria Roja. Ella recuerda que, durante esos primeros años de militancia, todo era muy ideologizado: «Un discurso totalmente diferente, aparte de todo lo masticado: carácter de la sociedad peruana, carácter de la revolución. [...] términos ideológicos de toda la época del 70 y del 80, principios del 80, porque era una etapa muy ideológica, muy teórica ante la izquierda. Se debatía por cualquier palabra, se dividían por cualquier palabra» (s.a., archivo 48, Entrevista 1, p. 4).

También sostiene que los militantes de ese entonces consideraban que debían dar la vida por la revolución: «En ese tiempo en el MRTA creíamos en el discurso revolucionario, que era la mejor manera de conseguir resultados, entonces cualquier cosa que hagas tienes que explicarla, no puedes dejarlo [inaudible]. [...] El primer año empezamos con la concientización, vivir y morir por la revolución» (s.a., archivo 49, segunda parte, p. 11).

⁹ Una propuesta muy diferente es el libro de Alberto Gálvez Olaechea (2010), *Desde el país de las sombras. Escrito en la prisión*, que incluye versiones más íntimas y altamente críticas de su paso por el MRTA como dirigente nacional. Gálvez Olaechea, condenado a 23 años de prisión, que se cumplieron en 2014, estaba recluido en la cárcel de Canto Grande.

Desde la perspectiva del «horizonte final» de toda militancia, su mirada política no está atravesada por jerarquías ni por diferencias de género sustanciales: todos los militantes debían aprender a dar la vida por la revolución, fuesen hombres o mujeres. Se trata, obviamente, de un estereotipo que en el Perú de las décadas de 1970 y 1980 era el *leitmotiv* de la militancia de izquierda, y no por coincidencia se acerca al lema principal del Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso (PCP-SL): «Dar la vida por el partido y la revolución».

Sin embargo, contradictoriamente, en su análisis de la situación política peruana previa a su militancia en el MRTA, propone una mirada desde el hastío y el cansancio político:

Estábamos cansados, hastiados de todo lo que era la política tradicional, tanto de los partidos de derecha como los de izquierda. No queríamos eso, queríamos cuidar lo nuestro. Era como un hijo nuevo. No queríamos que se contamine con ese tipo de defectos. Veníamos de diferentes partes, del MIR, Patria Roja, de Izquierda [Unida] y todos nos despojamos de ese pasado para contribuir y pertenecer a un todo nuevo, y en el proceso uno va aprendiendo. También teníamos errores, defectos que a veces no podíamos evitar. En otros casos sí, pero ese era el consenso. Es aún el consenso. Por eso el MRTA ahora pertenece a la cruzada, hacia el tema y ser partícipe de esta Comisión de la Verdad. (s.a., archivo 48, entrevista 1, p. 4)

Me parece fundamental que ella pase de señalar el *leitmotiv* del partido y la entrega por una causa, a sostener que el MRTA está de acuerdo con la Comisión de la Verdad, con la intención de que se le perciba como una organización no contaminada por la política y, luego, que esto sea el argumento que ella sostiene para justificar su participación en la CVR. Lucero Cumpa está tomando una decisión que sigue la de otros líderes del MRTA (Víctor Polay, Alberto Gálvez Olaechea y Peter Cárdenas), pero, con su participación, también da cuenta de su propia militancia. No se trata de una decisión personal, por su interés de relatar los vejámenes a los cuales fue sometida; es una decisión político-discursiva, para dejar en claro, con su historia y su testimonio, que ella participó en un proyecto que consideró válido, «con errores», pero políticamente viable. Por ello mismo, podría explicarse por qué el tono alegre, dicharachero: se trata de la historia íntima, pero a la vez pública, de una mujer que pretendía hacer algo de historia.

Pero cuando Lucero Cumpa se refiere a los errores o defectos de la organización, no recuerda —o no menciona— ni los secuestros ni los atentados cometidos por su grupo, sino a yerros que no clasifica ni califica. Es importante tomar en cuenta todos sus silencios sobre las condiciones de crueldad en las que muchas personas, como el empresario Hory Chlimper, de 70 años de edad, estuvieron recluidas durante meses

en las llamadas «cárceles del pueblo»¹⁰. Al mismo tiempo, ella justifica la insurgencia popular cuando la colectividad está siendo golpeada por la «violencia estructural»:

Era como un juego que absorbía el sistema, a los parlamentarios [...] a los regidores, entonces nos uníamos a las protestas, etcétera. Había una necesidad, la única forma es que el pueblo se vaya a la lucha, y una de las formas es la insurgencia en forma de organizaciones populares, y en función también de ir conformando una fuerza militar que diga, pues, «ustedes están con una violencia estructural, permanente, tenemos que defendernos, como organización, como partido». (s.a., archivo 48, entrevista 1, p. 5)

Según sostiene, la respuesta a la «violencia estructural» no podía ser otra que la violencia desde el otro lado, una violencia popular convertida en «insurgencia»; esto es, si seguimos la definición que aparece en el *Diccionario de la Real Academia Española*, «un levantamiento contra la autoridad», vinculado con el *leitmotiv* de la izquierda de esa época: dar la vida por la revolución. Desde esta perspectiva, su militancia radical no plantea un ejercicio de participación democrática sino arrear la bandera de gran parte de las izquierdas de América Latina de ese entonces: la revolución. Sin embargo, se entendió esta propuesta no como un levantamiento popular masivo sino como acciones focalizadas urbanas y rurales centradas en dar golpes al gobierno de Fernando Belaunde y Alan García: secuestros de empresarios para exigirles rescates que financien al movimiento, asesinatos selectivos (como el del general López Albújar, incursión en poblados de la selva como Juanjuí, el asesinato de travestis en la zona de Tarapoto en 1989) o la fuga de la cárcel de Canto Grande.

Para terminar el análisis del testimonio de Lucero Cumpa es pertinente mencionar que, desde una perspectiva estilística, ella es una excelente narradora oral. Sus relatos son muy detallados, tanto en lo afectivo como en lo político (militancia y prisión). La narración tiene saltos en el tiempo: hay muchos *racconti* y *flashbacks* y otros recursos¹¹, y estos se presentan como si fueran vividos nuevamente por la protagonista. Los tiempos del «ahora» y el «antes» se entrecruzan. En cambio, el largo texto que escribió, en el que narra los detalles de su reclusión en la Base Naval del Callao, no tiene la impronta del texto hablado, tampoco su riqueza semántica ni semiótica. Cumpa se deja llevar por la corrección de la escritura —por sus supuestas reglas— y pierde la vitalidad

¹⁰ Para el caso específico de Hory Chlimper, consulté el análisis de su testimonio efectuado por Víctor Vich en «Testimonio otro: un empresario ante la violencia política», ponencia presentada al Seminario de Memoria del Instituto de Estudios Peruanos el 1 de marzo de 2012. Una versión posterior de este estudio forma parte del presente volumen.

¹¹ A diferencia del *flashback*, que es un recurso estilístico mediante el cual se introduce un fragmento del pasado en el texto de manera específica, oportuna y corta, a través del *racconti* el narrador regresa a otro momento del tiempo del relato y se extiende en él para retomar el hilo muy posteriormente.

del texto oral, que posee, además, innumerables secciones de reflexión política mucho más sutiles que las del texto escrito. Llamam aún más la atención, por este mismo motivo, *los silencios* de ambas versiones: por un lado, silenciar los prejuicios que cometió el MRTA contra la población civil y, por otro lado, los referidos a cualquier posible violencia sexual ejercida contra ella en cautiverio. En el primer caso, no sorprende que una persona en prisión que ha llevado a cabo toda una serie de acciones por las cuales ha sido sentenciada no quiera reflexionar sobre esas mismas acciones desde una perspectiva ética ni moral (aunque, por supuesto, hay otros autores que lo han hecho, como Alberto Gálvez Olaechea)¹². En el segundo caso, en verdad, no podemos saber a ciencia cierta si durante sus diferentes detenciones y prisiones sufrió de violencia sexual.

2. JUDITH GALVÁN Y LAS MUJERES DEL PCP-SL

Durante muchos años, no se realizaron estudios sobre las mujeres del PCP-SL, excepto una monografía de Robin Kirk que recoge las declaraciones de dos militantes —Flor y Betty, ambas *desafiliadas* al momento de la narración del testimonio— y que enfoca en una serie de acontecimientos históricos, como la muerte de la primera esposa de Abimael Guzmán, Augusta La Torre, o las escenificaciones en la cárcel de marchas senderistas al estilo maoísta. Este texto ha servido de fuente para innumerables citas sobre las mujeres militantes, aunque se trata de un texto modesto, de pocas páginas, hoy desactualizado, y que repite los estereotipos clásicos de las senderistas: la mujer dura que daba el tiro de gracia o la mujer idealista que quería luchar por su pueblo (Kirk, 1993, pp. 13-25, 47-51, 56-66). Los estereotipos son recogidos por la prensa, que los ha difundido durante estos últimos veinte años como correspondientes a la identidad de las militantes de PCP-SL.

Dos mujeres senderistas muertas en fechas muy próximas y que compartieron escenarios son Carlota Tello y Edith Lagos. En el año 2006, el sociólogo e historiador Ricardo Caro publicó, en la revista *Allpanchis*, un artículo largo y detallado sobre estos dos íconos de las mujeres alzadas en armas en el Perú, en el que desmenuza cada argumento de la iconización estratégica que hizo la prensa. Para los medios, Carlota Tello era la «dura», la que remataba a sus víctimas; Edith Lagos, la heroína idealista, aquella a cuyo entierro acudieron más de diez mil ayacuchanos. Caro logra penetrar en las historias de vida de ambas, más allá de los reportes de la prensa, y analiza la formación del estereotipo de «la senderista». Del texto de Caro se desprende que ambas estuvieron mucho más cerca de lo que se presupone, tanto que sus historias de militancia son semejantes; pero se produjo la iconización de una como idealista y de la otra como terrorífica a partir los rituales de muerte que tuvo cada una de estas mujeres (Caro, 2006, pp. 125-156).

¹² Ver nota 7.

Debido a presiones de la familia de Edith Lagos sobre las más altas autoridades de la zona de emergencia —su padre era un próspero comerciante ayacuchano—, el presidente Fernando Belaunde dispuso que su cadáver fuera devuelto a la familia, y esta organizó el sepelio que más gente convocó durante los años del conflicto armado en la zona de emergencia. Paralelamente, las hermanas mayores recuperaron algunos poemas que ella había escrito mientras estudiaba en la Universidad San Martín de Porres, los musicalizaron y la cantante popular Martina Portocarrero, amiga de las hermanas, difundió sobre todo uno que, durante la década de 1980, se convirtió en una canción muy popular: «Hierba silvestre».

A diferencia de Lagos, Carlota Tello habría sido enterrada clandestinamente luego de haber sido asesinada en el cuartel Los Cabitos, y finalmente su cadáver vuelto a sacar e incinerado en los hornos de esa instalación militar. Abandonada por un padre que no quiso reconocerla, ayudó a su madre trabajando como empleada doméstica en Huanta. Su militancia se originó a partir de vínculos con organizaciones estudiantiles populares. No tenía, por lo tanto, una familia burguesa capaz de reclamar su cuerpo y respaldar un ritual mortuario de grandes dimensiones como el de Lagos. Sus huellas consisten en fotos desenfocadas, publicadas en periódicos como el *Diario de Marka*, y el relato de ciertas acciones armadas narradas en los partes policiales. En el caso de Carlota Tello, Caro hace un análisis muy detallado de la «construcción» de un personaje peligroso, cuya maldad incluso se originaría en la «incontrolable» sexualidad de su madre. Como explica Caro: «La fama de Tello tuvo un soporte fundamental en la prensa, no así en los corrillos sociales ayacuchanos, donde sí se vehiculizó la leyenda de Edith Lagos, la joven rica y talentosa, líder destacada de una generación de jóvenes huamanguinos que rápidamente la identificó como suya [...]. Cabe añadir que no hubo alrededor de Carlota Tello el aura de heroicidad que se construyó con Edith Lagos» (2006, p. 131).

Estos dos íconos —Tello y Lagos— nos permiten pensar en cómo los medios estandarizan una realidad compleja y organizan fácilmente nuestra manera de asumir al otro, homogeneizado y convertido en un pastiche de sí mismo.

Nuestro objetivo al analizar el testimonio de Judith Galván —cuyo seudónimo inventado por la prensa es «Chata Judith»— es precisamente entender qué mecanismos psicológicos, sociales, morales y políticos contribuyeron a que una destacada estudiante de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos decidiera participar en las acciones armadas de un comando de aniquilamiento del PCP-SL. Según un cable de la agencia EFE del 28 de junio de 1986¹³, Judith Galván y otros

¹³ Se puede revisar el cable de EFE en *El País*, «Tres muertos en el atentado contra un dirigente del partido gobernante en Perú», 28 de junio de 1986. http://elpais.com/diario/1986/05/28/internacional/517615225_850215.html

senderistas atentaron contra el secretario nacional de organización del Partido Aprista Peruano, Alberto Kitasono, y contra su esposa, acción en la que mataron a cuatro guardias de su custodia. Durante el operativo, a Judith Galván se le trabó el arma; Kitasono logró arrebatársela y la capturó de inmediato. Ella pasó por una serie de procedimientos de rutina en la Dirección Nacional Contra el Terrorismo, donde, además, fue sometida a varios tipos de tortura:

[...] me desvisten, me empiezan a colgar, primero me amarran los brazos hacia atrás y me empiezan a colgar y, bueno, yo les decía que no iba a hablar, que no iba a hablar, me seguían colgando con los brazos hacia atrás hasta que ya no resistí y me desmayé y nuevamente cuando recobré la conciencia estaba desnuda, seguía desnuda y me habían amarrado a un tabladillo de la cintura para abajo y vi que me jalaban para una tina, una tina de agua, y empezaron a hacerme el hundimiento, la *tineada* o sea ahogarme, y me ahogaban, y como yo me contenía la respiración adentro, me empezaron a dar golpes en el estómago para que yo abriera la boca por el dolor y tragara el agua (Galván, 2003, p. 3).

Se trata de toda una *performance* de tortura clásica para «quebrarla» y provocar que comience la delación. Sin embargo, Judith Galván resiste. Más adelante, ella va a sostener que amenazaron con violarla:

[...] me dijeron que yo en ningún momento iba a tener abogado, que no iban a llamar a mi casa y que me iban a violar y que tenía que hablar; bueno, eso hizo que me cerrara más, que me quedara más muda porque veía yo realmente la situación en que me encontraba y yo pensaba que era peor las cosas. Ellos en ese momento me desnudaron, me empezaron a manosear, me amenazaron con violarme, al ver que no me asustaba o hablar como ellos esperaban, empezaron a cogerme de los vellos púbicos y a jalármelos (Galván, 2003, p. 2).

Judith Galván no afirma que miembros de la Policía o de las Fuerzas Armadas la hayan violado. No menciona que eso haya sucedido durante las torturas. Eventualmente podría silenciar esos hechos en este testimonio como parte de cierta estrategia para minimizar el cuerpo como elemento de su militancia o la humillación; asimismo, podrían no haber sucedido. Sin embargo, se sabe que una de las situaciones más comunes durante el proceso de tortura a mujeres militantes, mandos o combatientes era la violación sexual, además de la violencia sexual (tocamientos indebidos, desnudamiento forzado, entre otros) que, en cambio, sí reconoce Gladys Carol Espinoza¹⁴.

¹⁴ Uno de los casos más conocidos es el de Gladys Carol Espinoza, presentado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para denunciar al Estado peruano, remitido en diciembre de 2011 a la Corte Interamericana. Como lo sostiene el parte de envío de la CIDH a la Corte, el «Caso 11.157, Gladys Carol Espinoza Gonzáles» se relaciona con la detención ilegal y arbitraria de la denunciante

Ante su detención, el abogado de Judith Galván presentó un recurso de hábeas corpus; no obstante, ella permaneció detenida más de 25 días en la DINCOTE, cuando lo legal eran 15 como máximo antes de pasar a la instancia judicial. Durante ese tiempo, reconoció la voz de su hermano Jorge, a quien torturaban para que diera información sobre su hermana. Ella había dejado la casa familiar mucho tiempo antes, como lo exigía el PCP-SL en sus estrategias de cooptación de jóvenes militantes; por eso, sus familiares no tenían contacto con ella ni sabían de sus actividades (Jorge Galván quedó libre). Posteriormente, la trasladaron al Poder Judicial, donde un juez civil dictó orden de detención en su contra. La llevaron al penal de mujeres Santa Mónica, de Chorrillos, pues su internamiento coincidió con una de las acciones represivas más recordadas del primer gobierno del presidente Alan García, la denominada «matanza de los penales»¹⁵:

[...] ahí me enteré de que los habían matado a todos en Lurigancho, me dijeron que no había sobrevivientes [...] fue un golpe, un golpe muy fuerte, particularmente para mí fue un golpe muy fuerte; ahí empecé a recibir la visita de, en esa circunstancia empecé recibir la visita de la DINCOTE [...] ellos aprovecharon esta situación de genocidio para chantajearme y decirme que yo podía morir aquí y que nuevamente podían volver a detener a mi hermano si es que yo no colaboraba, que tenía que colaborar, o sea, había una insistencia para que yo hablara (Galván, 2003, pp. 4-5).

Al poco tiempo, la trasladaron a una cárcel de máxima seguridad recién construida, el Establecimiento Penal Miguel Castro Castro, en Canto Grande, donde pasó cinco años. En 1992 —año en que capturaron a Abimael Guzmán y empezó a quebrarse la estructura partidaria— salió de prisión con libertad condicional:

[...] salgo en libertad condicional o semilibertad [...] los que estamos con semilibertad estábamos sometidos a una serie de condicionamientos legales, teníamos que ir a firmar a Palacio [de Justicia], teníamos que tener una residencia fija o lugar de trabajo fijo, [...] yo todos esos requisitos los habían cumplido, pero da la casualidad que en esas circunstancia en que yo salgo empieza una campaña

(Espinoza Gonzáles) el 17 de abril de 1993, así como con la violación sexual y otros hechos constitutivos de tortura, mientras permaneció bajo la custodia de agentes de la entonces División de Investigación de Secuestro (Divise) y de la Dirección Nacional Contra el Terrorismo (Dincote), ambas adscritas a la Policía Nacional del Perú (CIDH, 2011).

¹⁵ Se conoce con este nombre la represión brutal de motines simultáneos de presos del PCP-SL en las cárceles de Lurigancho y El Frontón, y en el penal de mujeres de Santa Bárbara, los días 18 y 19 de julio de 1986. Estos motines fueron aplacados con violencia extrema por orden del entonces ministro del Interior, Agustín Mantilla. Como consecuencia, murieron casi todos los presos de Lurigancho y El Frontón (alrededor de 300).

por la televisión de que ha salido tal persona y a mí me ilumina la prensa y sale que «ha salido Judith, porque continúan con sus andanzas» [...] yo reitero, no renuncié a mis ideas, me organicé nuevamente pero, por el grado de responsabilidad que tuve en la organización, me desplazan a Ayacucho (Galván, 2003, pp. 5-6).

Estando en Ayacucho, centro operativo de las acciones más drásticas del PCP-SL, Judith Galván se enteró de que su hermana Edith había sido capturada y desaparecida, debido, básicamente, a una confusión entre sus nombres y al extremo parecido físico. Ella llamó a su casa y los padres le confirmaron la noticia: Edith había desaparecido luego de que militares uniformados la capturaran en Villa El Salvador, uno de los distritos más populares de Lima; tenía 21 años¹⁶. No obstante, Judith Galván continuó en Ayacucho, muy cerca del número uno del PCP-SL de ese entonces, Óscar Ramírez Durand, «camarada Feliciano». Su vínculo con la organización, por lo tanto, era de una alta responsabilidad en asuntos propios de una combatiente; esto es, ella participa en la organización de acciones armadas.

Posteriormente, sus dirigentes la desplazaron a Lima y, el 24 de agosto de 1994 fue detenida en el barrio de Salamanca. Un tribunal «sin rostro» la condenó a treinta años de prisión por delito contra la tranquilidad pública en la modalidad de terrorismo¹⁷. El proceso se anuló cuando, en el contexto de retorno a la democracia, luego de la fuga del expresidente Fujimori, el Perú aplicó el dictamen de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que invalidó todas las sentencias de este tipo de jueces. En el caso de Judith Galván, lo acredita la resolución expedida por la Sala Nacional de Terrorismo que dispuso declarar «nula las sentencias y todo lo actuado». Esto no implicaba su salida de la prisión, sino un nuevo juicio con los estándares aceptados internacionalmente, razón por la cual la volvieron a procesar y condenar en el año 2003. Actualmente, cumple condena en el Establecimiento Penitenciario de Máxima Seguridad-Chorrillos II. Ha pasado veinte años (1994-2015) en la cárcel y tiene una sentencia por ese tiempo ratificada por la máxima instancia judicial.

La historia de Judith Galván es parecida a la de muchas mujeres que militan en el PCP-SL: entran en prisión, salen y se volvían a involucrar como activas militantes y combatientes, hasta que volvían a caer en prisión. Algunas investigadoras sostienen que el PCP-SL instrumentalizó a las mujeres y, por eso, permitió que coparan cargos importantes en la organización (Coral, 1999, p. 341). No se habría tratado

¹⁶ La Asociación Pro Derechos Humanos (Aprodeh) llevó el caso de Edith Galván Montero a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (caso 11.132), que fue tramitado en 2001 según consta en su reporte anual. Ni el Estado peruano ni Aprodeh optaron por una solución amistosa. Ver CIDH (2001).

¹⁷ Estos eran tribunales civiles o militares cuyos integrantes juzgaban a los inculcados a través de un espejo o con la cara tapada por pasamontañas. Las resoluciones y la sentencia eran «firmadas» con siglas para que sus nombres no se conocieran.

de un reconocimiento a la mujer como «agente activa», sino, sobre todo, de la necesidad de incorporar a cada vez más estudiantes universitarios. Coral afirma que, en las facultades de Ciencias Sociales, Enfermería y Educación de la Universidad San Cristóbal de Huamanga, la mayoría eran mujeres; por ello, su participación en el PCP-SL se habría debido a un asunto de cantidades específicas de militantes enroladas en estos espacios (1999, p. 341). Imaginamos que lo propio sucedió en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, cuya mayoría femenina en la Facultad de Derecho era conocida.

Varias investigadoras sostienen que la estructura misma del PCP-SL era patriarcal y androcéntrica, y que esto se demuestra no solo en su calificación de la política y de la guerra como «un problema de machos», sino, sobre todo, en los adjetivos para denominar a los enemigos: *maricones* o *mujercitas* (Coral, 1999, p. 342). La percepción que tenía la población sobre el PCP-SL —y quizá también algunos de sus militantes, luego de hechos luctuosos como la masacre de Lucanamarca— es la de un partido que encarna simbólicamente a un «patrón» que organiza y ordena, y sobre todo vigila, incluso las relaciones sentimentales de sus miembros (Henríquez, 2006, p. 26). En suma, un patrón con «mil ojos y mil oídos», que causa ansiedad, miedo y terror hasta entre sus militantes. Este sentimiento frente al partido como un *padre padrone* adquiere cada vez más fuerza con la exigencia de prácticas como las «cartas de sujeción» y el culto al líder que se da tanto entre los militantes encargados de acciones armadas y de logística como entre los encarcelados.

Un video grabado por la Televisión Española dentro de la prisión de Canto Grande a finales de la década de 1980 nos muestra, en imágenes impactantes, cómo se desarrolla este delirante culto al líder¹⁸. En una *performance* parecida a las danzas chinas de la Revolución Cultural, estas condenadas por terrorismo, vestidas con blusas rojas y severas faldas azul oscuro, con banderas rojas en la mano derecha y el brazo izquierdo levantado a mitad del pecho, marchan cantando detrás de una imagen a gran tamaño del «jefe del partido», Abimael Guzmán: «Viva el pueblo combatiente / defensores de la revolución / [...] Venceremos al imperialismo / La victoria es del pueblo y su fusil. // Movimiento Movimiento / Femenino Femenino / Movimiento Femenino Popular...»¹⁹. Es una puesta en escena, entre militar y religiosa,

¹⁸ El reportaje de la Televisión Española en la cárcel de Canto Grande se puede ver en una página de YouTube: <http://youtu.be/QeRj-oswZ7I>. No se detallan los datos de la transmisión.

¹⁹ En un video del programa *Panorama*, de Panamericana Televisión, Canal 5, emitido en noviembre del año 2010, podemos escuchar el mismo himno cantado por una niña de 11 años, «Miriam», secuestrada por el grupo remanente de Sendero Luminoso liderado por «José» en el Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Marañón-VRAEM. Durante el coro, la niña repite: «Empuña tu fusil /que es tu felicidad /Movimiento Femenino Popular». Se puede ver este reportaje en una página de YouTube: <http://youtu.be/bugRjigO-fY>

que deja en claro los vínculos entre la Revolución Cultural china y las propuestas estéticas de las militantes en prisión. Toda la coreografía, incluida la marcha con el retrato, parece sostener con énfasis una declaración de respeto y sumisión ante la imagen del «hombre que conduce a las masas», de obediencia al *padre padrone* representado por la imagen del «profesor Guzmán» con sus lentes, su imagen de intelectual de mediana edad y, sobre todo, su condición de *pater familias*, de hombre proveedor y suministrador de poder.

En un video similar otro grupo de prisioneras más jóvenes, usando gorras con la clásica insignia comunista y pantalones azul oscuro, llevan en las manos banderas y rifles de madera mientras completan la danza ante un mural inmenso que tiene como figura central al «Presidente Gonzalo»²⁰. Al terminar la marcha, gritan consignas, como si fueran autómatas, con fuerza en la voz pero con poco convencimiento. Una de estas consignas reza así: «Dar la vida por el partido y la revolución». La cámara hace un *close up* sobre el rostro de algunas de ellas y podemos descubrir a Judith Galván. Ese rostro, entonces joven pero severo, que porta «la bandera de la revolución en la luminosa trinchera de combate», hoy parece que hubiera limado su aspereza y muestra una cara decidida pero menos distante, aunque por momentos ciertamente triste y acongojada.

Judith Galván pasó de participar en estas *performances* de culto al líder a tener una posición crítica y asumir los «errores» (crímenes) que cometieron los senderistas. Esta posición creció en ella y se reafirmó a partir de su segunda captura, pero, sobre todo, después de formar parte de la estructura militar del PCP-SL en Ayacucho, cuando apoyaba al «camarada Feliciano», líder del PCP-SL luego de la captura de Guzmán y Elena Iparraguirre, los otros dos miembros del Comité Central. En esta circunstancia, Judith Galván se dio cuenta no de lo que algunos llaman «excesos», sino de la dinámica autoritaria de la dirigencia, sobre todo de «Feliciano»:

[...] me fui dando cuenta de que no todos los dirigentes eran iguales en el partido y que no todos aplicaban la línea como todos esperábamos que lo hicieran. Fui encontrándome con una realidad chocante, dolorosa. [...] [A] pesar de los desacuerdos y de los sentimientos que yo podía hacer contra él [se refiere a Feliciano] o hacia el grupo de su entorno, vi que ya mucho habían abusado del afán del poder, en estos dirigentes y en especial en él, y no había mejor salida, efectivamente, que alejarse y buscar otra manera de pararlo, de detenerlo (Galván, 2003, p. 7).

²⁰ Se puede ver este reportaje de 1992 de la televisión británica Channel 4, «The people of the Shining Path», en una página de YouTube: <http://youtu.be/7aPCcC6tSUQ>

Estas tácticas y estrategias que la dirigencia aplicaba «contra el pueblo» llevaron a Judith Galván tener una actitud crítica cuando la CVR recogió su testimonio en la cárcel de Chorrillos.

En diferentes momentos de su discurso, Galván sostiene que, a pesar de que ella no era dirigente nacional, de todas maneras tiene que asumir la responsabilidad de sus actos y «pedir perdón» al pueblo en general por haberlo involucrado en una guerra en la que terminaron unos derrotados y otros, totalmente devastados. Galván sostiene que:

[...] cuando uno realmente quiere la paz, quiere la reconciliación, lo que está queriendo y buscando en verdad es la libertad de rencores, de resentimientos [...]. Ya es momento que cada quien asuma su responsabilidad política públicamente, la asuma como compromiso que tuvo dentro de la organización y se cierre esa página y se construya otra nueva. [...] [Y]o creo en eso, apuesto por eso porque si no a nosotros, en particular a mí, lo que me movió a abrazar esta causa fue sembrar la vida. [...] al pueblo, como organización política [...], les prometimos el poder, les dijimos síganos, acompáñenos, apóyenos, nosotros vamos a triunfar, les dimos esa esperanza y al final no lo pudimos hacer y muchos que nos siguieron desinteresadamente sufrieron, muchos han muerto, muchos han visto desaparecer a sus hijos, morir su familia. [...] al menos me siento yo con esa responsabilidad (2003, p. 11).

En esta posición, se mantiene mucho más crítica que la línea del PCP-SL establecida en el «Acuerdo de paz» que plantearon los miembros del Comité Central a Vladimiro Montesinos. Ella asume que los senderistas involucraron a los otros con la promesa de una «vida mejor», de justicia para los pobres, situación que no se habría logrado, a causa de la derrota pero también de las estrategias «contra ese pueblo» que ellos mismos usaron en diferentes momentos del conflicto.

Más adelante, sostiene que está de acuerdo con la propuesta de la CVR, sobre todo después de haber escuchado a Salomón Lerner, presidente de la Comisión, hablar sobre un tema básico de ética política que los militantes del PCP-SL jamás tomaron en consideración: «[...] en esto coincido con el presidente de la Comisión de la Verdad, que el otro día nos habló. Que nosotros en el nombre de los pueblos no podíamos matar a los pobres, en nombre de la causa justa no podíamos violentar las causas justas y *en nombre de los derechos humanos no podíamos violar los derechos humanos*» (Galván, 2003, p. 12)²¹.

Esta reflexión se sitúa como una vuelta de tuerca al pensamiento dogmático maoísta asumido por los dirigentes y la militancia del PCP-SL durante el conflicto,

²¹ Las cursivas son mías.

para organizar todo un horizonte de futuro que ellos denominaban «nueva democracia». Judith Galván reflexiona sobre una democracia diferente a la que había asumido durante años: se ha abierto a reconocer sus errores y los que cometió como miembro del PCP-SL, pero, sobre todo, plantea un pensamiento crítico muy diferente al fundamentalismo de las danzas y los *performances* al Presidente Gonzalo que menciono en líneas anteriores. Es la primera vez que, además, una combatiente del PCP-SL menciona explícitamente el marco de los derechos humanos como soporte de la propuesta de su lucha. Quizá se trate de un discurso construido muy posteriormente y a la luz de las propuestas y encuentro con Salomón Lerner Febres en la cárcel; sin embargo, no deja de ser significativo que ella haga la reflexión específica sobre el tema.

Otro tema que aparece en el testimonio de Galván es el perdón:

[...] yo creo que el valiente no es solamente aquel que coge un arma y dice «voy a hacer la revolución»; el valiente es el que es capaz de pararse al frente y mirar las caras y decir «quiero pedir perdón», y con el corazón, y de verdad quiero corregir los errores y si se dieron y sirvan como lección y reflexión histórica, para que nunca más se vuelvan a dar. [...] yo pienso que la justicia significa algo más elevado que pagar años de cárcel o de castigos; empieza la justicia por querer corregir los errores. [...] parte de ello es asumir que ya fuimos derrotados, dar estos pasos para la reconciliación, que nos perdonen. Eso es lo que yo quería testimoniar (2003, p. 12).

Estas palabras distan mucho de las que gritaba en el video y de las consignas características de este grupo, repetidas en todos sus comunicados, entre otras, «Salvo el poder, todo es ilusión». No obstante, tampoco se trata de una mentalidad que se encuentre en todas las militantes de PCP-SL que están en prisión. Muchas siguen manteniendo la idea de que solo cometieron «excesos» en su planteamiento de la guerra popular y no reconocen que se trató de políticas de exterminio y, en muchos casos, de genocidio. Pero otras, como Judith Galván, apuestan por la reconciliación en los términos más complejos, aquellos términos éticos y políticos que ciertos sectores nacionales y estatales no han podido organizar aún para la nación. Es sintomático, por ejemplo, que en el año 2011, Judith Galván haya recibido una mención honrosa de artes plásticas en el Prison Fellowship International, de Canadá, por su cuadro titulado «El perdón nos hará libres» (Prison Fellowship International, 2011).

Personalmente considero que la autocrítica de Judith Galván supone un reto para la sociedad peruana en general. Este es entender que los militantes, combatientes y mandos del PCP-SL no son «ajenos» a la nación sino peruanos y peruanas

que causaron, debido a su propuesta violentista de toma del poder, una catástrofe en términos humanitarios, económicos y de confianza en el lazo social; y a la vez entender que sin ellos, es decir, excluyéndolos o invisibilizándolos en las cárceles, no se podrá reconstruir ese lazo social roto.

3. CONCLUSIÓN

La historiadora Cecilia Méndez sostiene que el conflicto armado interno *no* se vivió como una guerra civil interna, es decir, entre dos bandos de peruanos, sino que las identidades de los terroristas fueron organizadas como ajenas a la nación por sus perseguidores, como si se tratara de una guerra externa con un enemigo peligrosamente interno: «[...] ¿por qué de pronto la gente se siente tan peruana en su lucha contra Sendero?, ¿por qué la bandera blanca se convierte en una bandera nacional?» (1999, p. 116). En realidad, el PCP-SL, un «fenómeno tan peruano», como apunta Méndez, es convertido de pronto en el «enemigo de la patria»; por lo tanto, los senderistas debían salir de los límites de la nación pues no les correspondería ser llamados «peruanos».

Por cierto, ellos mismos, con el ejercicio de su mal entendido internacionalismo basado en el maoísmo a pie juntillas, aportaron mucho para quedar en los imaginarios como «ajenos» (el uso de las banderas rojas, por ejemplo, en lugar de las banderas peruanas). Lo cierto es que las fuerzas del orden y el Estado enfrentaron el conflicto armado interno oponiéndose a un desestabilizador de la idea de *nación* —y no solo de *Estado*, como lo veían los senderistas—. Por eso, «el senderista, o emerretista, es considerado no-peruano, se le despoja de su nacionalidad, casi de su condición humana, y se le mata» (Méndez, 1999, p. 116). Lo que sostiene Cecilia Méndez ha sido la piedra de toque de muchas interpretaciones que devinieron en una idea del terrorista o subversivo como alguien fuera de toda posibilidad de inserción dentro del marco de las leyes nacionales y, por ello mismo, sin opción de ser reconocido como víctima, como sujeto de derechos humanos ni tampoco como ser pasible de humanidad. Esta concepción del militante del PCP-SL totalmente deshumanizado ha permitido accionar con dureza, autoritarismo e inflexibilidad a un gran sector de la opinión pública, de tal suerte que se esperaba incluso que los terroristas o subversivos no salieran de prisión nunca. La idea de mantenerlos en prisión no se traduce tanto en el control como en separarlos definitivamente de la peruanidad, de la nación, de lo que implicaría el reconocimiento de una otredad radical.

Al entrar a militar a organizaciones como el PCP-SL y el MRTA, tanto Judith como Lucero buscaban participar políticamente de la vida nacional y poder modificar las estructuras de dominación a través de su militancia. En el caso de Lucero,

con una competencia específica para equipararse a los varones y en el caso de Judith, sin mencionar la diferencia de género como una discapacidad o potencialidad. Cuando ambas entran a sus organizaciones, asumen no solo la violencia como instrumento político sino también estrategias terroristas, es decir, acciones concretas que producirían terror como secuestros o asesinatos selectivos. Al ser capturadas afrontan una serie de vejámenes, no del todo explicados en sus testimonios, y posteriormente cuando son sentenciadas por delito de terrorismo y traición a la patria, largas carcerelerías que producen en ellas el deseo de testimoniar.

Considero que es preciso insistir en que los testimonios de Lucero Cumpa y de Judith Galván se organizan para dejar constancia del paso por sus cuerpos de múltiples identidades en su búsqueda de ser sujetos de una nación: el Perú. Esta condición de sujetos se da desde la competencia con el varón (en el caso de Cumpa) hasta la resistencia a la tortura infligida por los varones (Cumpa y Galván). Ambas reconocen que era necesario pelear en esos espacios masculinos y dejar clara su competencia o resistencia al mismo nivel que los hombres. Esto no implica un rechazo a su condición de mujeres; por el contrario, al menos en el caso de Cumpa le dan fuerzas precisamente su embarazo, su rol de madre futura, y la idea de protegerse para cuidar a esa vida que llevaba adentro. Estos elementos de la feminidad más tradicional, en este caso concreto, le dan otra razón para la resistencia.

Es necesario ser sujeto para pertenecer a este «colectivo inevitable, no elegido» (Méndez, 1999, p. 112) que es la nación. La conciencia del sujeto, en ambos testimonios, radica precisamente en la propia conciencia de testimoniar, de contar su historia, de reflexionar sobre la misma. Aun cuando, en cada caso, las propuestas sobre sus responsabilidades sean percibidas de maneras diferentes, para este giro de militante a sujeto uno de los requisitos es la confianza: «Considero que ningún sujeto puede ser consistente sin un mínimo de confianza. La palabra *confianza* es, sin duda, la palabra correcta. Sabemos que un sujeto de verdad debe estar habitado por esta confianza [...], una especie de confianza que no tiene garantías. [...] No se puede tener una protección o una garantía completa, uno siempre está dispuesto al desastre» (Badiou, 2000, p. 8).

La posibilidad del desastre, percibido desde las paredes de la prisión que las separa de la intensa y dolorosa vida nacional, es el espacio donde pueden, mediante el testimonio, proponer una reconciliación consigo mismas. Esta primera reconciliación puede transformarse en el primer paso hacia una reconciliación con la nación. Por eso mismo, la nación peruana deberá estar alerta y atenta a testimonios de esta calidad, para poder no solo entender los procesos de las mujeres que participaron de estos grupos, sino también asumir que saldrán de prisión y requieren, como tantos, un espacio de pertenencia en el Perú.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1998). *El poder soberano y la nuda vida. Homo sacer I*. Valencia: Pretextos.
- Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pretextos.
- Agencia Perú (2002). «Entrevista con el General Eduardo Bellido Mora». *Agencia Perú*. 12 de febrero. <http://agenciaperu.com/entrevistas/2002/feb/bellido.htm>
- Badiou, Alain (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, Alain (2000). Presentación de la edición en castellano de *El ser y el acontecimiento. El Acontecimiento*, N° 19-20. Buenos Aires: Manantial.
- Caretas (2003). *La verdad sobre el espanto. Dossier fotográfico*. Lima: Caretas.
- Caro Cárdenas, Ricardo (2006). Ser mujer, joven y senderista: memorias de género y pánico moral en las percepciones del senderismo. *Allpanchis*, XXXVII (67), 125-156.
- Castillo, Daniel (1999). Cultural excrementicias y postcolonialismo. Alfonso de Toro y Fernando de Toro (eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, pp. 235-157. Leipzig y Winnipeg: Vervuert-Iberoamericana.
- Cayacho, P. (2005). «Confesiones del MRTA». *Caretas*, 1865, pp. 30-32.
- CIDH, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001). Informe Anual. *Corte Interamericana de Derechos Humanos*. <http://www.cidh.oas.org/annualrep/2001sp/Peru10247a.htm>
- CIDH, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2011). CIDH presenta caso sobre Perú a la Corte IDH. *Organization of American States*, 28 de diciembre de 2011. <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2011/136.asp>
- Coral, Isabel (1999). La mujer en la guerra: preguntas y respuestas. En Steve Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, pp. 337-363. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Universidad San Cristóbal de Huamanga.
- Corte Suprema (2008). Gaceta del Poder Judicial del Perú. *Poder Judicial*, 24 de junio de 2008. Lima. http://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/cortesuprema/s_cortes_suprema_home/as_inicio/as_enlaces_destacados/as_imagen_prensa/as_notas_noticias/as_notas_noticias_2008/cs_n_condenas_cabecillas_mrta_2008
- Cumpa, Lucero (s.a.). «Archivos 48-51, María Lucero Cumpa Miranda. Entrevistas 1-5. Base de Datos Interpretativa. Base de Datos 1». Lima: Centro para la Información de la Memoria y los Derechos Humanos.
- Cumpa, Lucero (2007). Sin título [Testimonio escrito sobre los años pasados en el Centro de Reclusión de la Base Naval del Callao]. Documento impreso inédito.

- Diccionario de la Real Academia Española (s.a.). «Insurgencia». *Real Academia Española*. <http://lema.rae.es/drae/?val=insurgencia>
- Galván, Judith (2003). «Casete 38, Judith Galván Montero. Archivo 700016. Base de Datos Interpretativa». Archivo del Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos. Lima, 10 de marzo.
- Gálvez Olaechea, Alberto (2010). *Desde el país de las sombras. Escrito en la prisión*. Lima: SUR.
- Henríquez Ayín, Narda (2006). *Cuestiones de género y poder en el conflicto armado interno en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Kirk, Robin (1993). *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Kristeva, Julia (1989). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Méndez, Cecilia (1999). «La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú», ponencia presentada al Primer Encuentro de Historiadores Peruano-Ecuatorianos, Lima noviembre de 1999. En Javier Torres (ed.), *Conflictos locales y nación. Nacionalismos y fundamentalismos étnicos a inicios del siglo XXI*. Curso de verano de actualización en Ciencias Sociales del 19 al 23 de febrero de 2007, Materiales de trabajo. Lima: Pontificia Universidad Católica, 2007.
- Polay, Víctor (2007). *En el banquillo, ¿terrorista o rebelde?* Lima: Canta Editores.
- Prison Fellowship International (2011). Exhibiting Art from the Inside. *Prison Fellowship International*. <http://www.pfi.org/media-and-news/news/exhibiting-art-from-the-inside>
- Ramos, Erick (2008). «Víctima, oralidad y poder: el testimonio de la CVR y otras formas de lo político». Ponencia presentada al Seminario «Cultura política en el Perú». Red de Ciencias Sociales y Pontificia Universidad Católica, Lima, 13 y 14 de noviembre. Material inédito.
- Silva Santisteban, Rocío (2006). Spivak, la subalternidad y el Perú. *Hueso Húmero*, 49, 133-144.
- Silva Santisteban, Rocío (2008). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red de Fomento de las Ciencias Sociales.
- Spivak, Gayatri (1999). ¿Puede el subalterno hablar? *Orbis Tertius*, II (32), 187-235.
- Vich, Víctor (2012). «Testimonio otro: un empresario ante la violencia política». Ponencia presentada al Seminario de Memoria del Instituto de Estudios Peruanos, sesión del 1 de marzo. Material inédito.

**III. VIOLENCIA DEL ESTADO DE EXCEPCIÓN
NORMALIZADO**

UNA LECTURA CRÍTICA DE LA MEMORIA EMBLEMÁTICA DE LA CVR DESDE LOS TESTIMONIOS DE LA MASACRE DE LUCANAMARCA

Rafael Ramírez Mendoza

En un artículo aparecido un año después de la entrega pública del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), Ponciano del Pino se preguntaba por qué la muerte de ocho periodistas en Uchuraccay había logrado «trascender y alcanzar reconocimiento» mientras no había sucedido lo mismo con los eventos de Lucanamarca (2004, p. 12)¹. Del Pino aludía al asesinato de 69 personas el 3 de abril de 1983 en el distrito de Santiago de Lucanamarca, provincia de Huancasancos, departamento de Ayacucho, perpetrado por Sendero Luminoso (SL) en venganza por la muerte de Olegario Curitomay, mando senderista de la zona. Estos hechos, a pesar de su gravedad, no habían pasado de ser recuerdos aislados, ya que si bien fueron registrados en tiempo real por la prensa, no fueron asimilados por la memoria colectiva peruana². Hoy, diez años después, la pregunta que se hizo Del Pino ha envejecido: en el nuevo escenario de las batallas por la memoria, Lucanamarca se ha convertido en uno de los ejemplos más citados para ilustrar el carácter de la violencia senderista. Cabe examinar entonces cómo se configuraron los nuevos alcances de los sucesos de Lucanamarca y por qué se eligió esa masacre para librarla de su insignificancia anterior, y no otra(s) de las más de 215 registradas por la CVR en las que SL actuó como el agente agresor³.

¹ Es necesario resaltar que la atención de la opinión pública en el asesinato de los periodistas ha borrado de la memoria colectiva peruana tanto las muertes del guía Juan Argumedo y el comunero Severino Huáscar el mismo día, como la posterior aniquilación de otros 135 pobladores de Uchuraccay.

² Los eventos fueron reseñados, por ejemplo, en la revista *Caretas* 743, el *Diario de Marka*, el diario *El Comercio* y otros periódicos nacionales, o en un cable de la agencia Associated Press (reproducido en *The New York Times* el 7 de abril de 1983 bajo el título «Peru Combed for Rebels After Peasant Massacre», además de otros medios extranjeros).

³ La CVR, para efectos prácticos y estadísticos, convino en definir una masacre como «aquellos eventos donde se hayan cometido asesinatos múltiples de 5 o más personas en estado de indefensión» (*Informe final*, tomo VI, sección cuarta, p. 21).

1. VOLVER A LUCANAMARCA

La elección de los eventos de Lucanamarca fue fundamental para la construcción de la nueva memoria nacional propuesta por la CVR no solo porque hacía viable establecer las responsabilidades penales de la tragedia gracias a las implicaciones jurídicas de la confesión del líder senderista Abimael Guzmán⁴, sino también por la fuerza retórica del evento: la brutalidad de los hechos (relacionada con la cantidad extrema de víctimas mortales, el asesinato indiscriminado de niños y mujeres y el uso de armas blancas en el ataque) sostuvo la construcción de un nuevo relato de condena de la violencia que serviría de marco ético para recordar⁵. En consecuencia, esta masacre, convertida en *la masacre* por antonomasia, permitiría ilustrar de forma particularmente intensa el carácter totalitario y genocida de Sendero, condensando en ella a través de una sinécdoque los casos de otros asesinatos rurales, y serviría para catapultar una memoria colectiva en ciernes en que la víctima de SL y su sufrimiento ocuparan un lugar central. De este modo, el macrorrelato de la CVR construido a partir de Lucanamarca trataba de dejar atrás un imaginario del conflicto armado interno en el que campesinos primitivos se enfrentaban a terroristas brutales (por ejemplo, el «Informe sobre Uchuraccay»), y se generó una nueva narrativa nacional —vigente hasta hoy, aunque en competencia con otros discursos— que no solo mantiene la imagen sanguinaria de Sendero Luminoso, sino que la profundiza, a la vez que rescata a los campesinos andinos, quienes dejaban así de ser bárbaros o primitivos, para pasar a ser víctimas.

⁴ Estas son algunas de las frases de Guzmán sobre la masacre en la denominada *Entrevista del siglo*: «A fines del 82 ingresan las Fuerzas Armadas [...] formando mesnadas y usando masas presionadas poniéndolas delante, como parapeto [...] Frente al uso de mesnadas y la acción militar reaccionaria respondimos contundentemente con una acción: Lucanamarca. Ni ellos ni nosotros la olvidamos, claro, porque ahí vieron una respuesta que no se imaginaron, ahí fueron aniquilados más de 80, eso es lo real; y lo decimos, ahí hubo exceso, como se analizara en el año 83, pero toda cosa en la vida tiene dos aspectos: nuestro problema era un golpe contundente para sofrenarlos, para hacerles comprender que la cosa no era tan fácil; en algunas ocasiones, como en ésa, fue la propia Dirección Central la que planificó la acción y dispuso las cosas, así ha sido [...] Pueden cometerse excesos, el problema es llegar hasta un punto y no pasarlo porque si lo sobrepasas te desvías [...] Pero, insisto, ahí lo principal fue hacerles entender que éramos un hueso duro de roer, y que estábamos dispuestos a todo, a todo» (Arce, 1988, pp. 40-41).

⁵ Sobre este aspecto, véase el «Prefacio» de Salomón Lerner al *Informe final*, la Introducción de este, y también el reciente testimonio del coordinador de investigación en la Oficina Regional Sur Andina, Juan Carlos Ruiz: «Se nos dijo —si no me equivoco— que la finalidad de la CVR era construir un «relato moral», un «relato ético» en relación con la violencia política, y que para ello había que documentar estos hechos. Todo esto me pareció extraordinario, y creo que ese era el mandato esencial» (2013).

Al valorar el aporte fundamental de la CVR a la comprensión del conflicto y especialmente el recojo de casi 17 000 testimonios en todo el país, es visible que este ensayo afirma la necesidad de implementar una nueva memoria emblemática que tome el *Informe final* como punto de partida para continuar la importante tarea de poner en el centro de la reflexión las silenciadas voces de los hombres y mujeres que durante y después del conflicto vivieron situaciones de violencia extrema o sus consecuencias. En ese sentido, las líneas que siguen desarrollan una lectura crítica que pone en diálogo el marco para recordar propugnado por la CVR con su acercamiento al caso Lucanamarca, teniendo en cuenta que la Comisión entretejió una *verdad* perfectible, y no una narrativa monolítica de los hechos, tal y como se afirma en la Introducción de su *Informe*:

'Verdad' es un relato perfectible [...] Proponemos una narración que, al recuperar nuestra memoria como país, se proyecta hacia el futuro, y debe por eso ser continuada y enriquecida con la participación de la sociedad civil, el Estado y los organismos que habrán de crearse para vigilar el cumplimiento de las recomendaciones del Informe. Lo importante es que el relato contiene en él mismo los criterios que permiten su perfeccionamiento constante; consideramos que habrá lugar en él siempre para acoger nuevos testimonios de víctimas aún desconocidas, así como nuevas perspectivas de análisis o de crítica que contribuyan a su reescritura continua (2003a, tomo I, p. 34, énfasis mío).

En resumen, propongo que, a pesar de haber impulsado desplazamientos positivos del imaginario nacional, la memoria colectiva promovida por la Comisión continúa marginando las voces de algunos pobladores de Lucanamarca, a pesar de situar a otros como protagonistas principales en su papel de víctimas de la violencia. En los apartados siguientes mostraré cómo la CVR no incorpora en su discurso las voces de los lucanamarquinos que no encajan en su gran relato, expresado especialmente en las Conclusiones de su *Informe final* y en la versión abreviada de este, titulada *Hatun Willakuy*. Esto debido a que la nueva narrativa nacional propuesta por la Comisión creó una imagen de la población andina acorralada entre dos fuegos, el de SL y el de las Fuerzas del Orden, idea que implica papeles fijos de perpetrador, víctima o testigo. En consecuencia, la imagen global del ataque es la de un evento en el que se puede diferenciar a las víctimas lucanamarquinas de unos senderistas externos «[d]ispuestos a todo contra civiles desarmados» (Comisión de entrega de la CVR, 2004, p. 133)⁶.

⁶ Esto a pesar de que la propia Comisión había recogido y analizado versiones más complejas —como se ve en las entrevistas hechas en la zona y en el «Estudio en Profundidad» dedicado a la Provincia de Huancasancos (CVR, 2002)— que aparecen en sus materiales de trabajo y en diferentes momentos

Estudiar los testimonios de Lucanamarca es importante para mostrar que la macronarrativa propuesta por la CVR es insuficiente para entender lo que Primo Levi llamó la *zona gris*, vale decir, los actores y acciones en los que las fronteras entre víctima y victimario se difuminan y los roles hasta se intercambian; espacios en que el colaboracionismo o la oscilación fueron la norma. Las limitaciones de la dicotomía víctima-victimario ya fueron señaladas por Kimberly Theidon:

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 [...] La naturaleza fratricida del conflicto armado interno implica que en cualquier comunidad viven ex senderistas, simpatizantes, viudas, licenciados, huérfanos [...]; *es un paisaje social volátil; una mezcla de víctimas, perpetradores y aquel segmento significativo de la población que borra la dicotomía anterior* (2004, p. 20, énfasis mío).

Al estudiar las pugnas por decidir qué piezas corresponden al engranaje de la memoria colectiva peruana, el objetivo de este trabajo es hacer patente la necesidad de rescatar del olvido las voces testimoniales de la *zona gris*, y señalar la importancia de empezar a pensar un nuevo marco de comprensión de la violencia que las articule con los testimonios de las víctimas ya asimilados por la memoria colectiva propuesta por la CVR, y que de esta forma sean incluidas la totalidad de las *memorias subterráneas* de la tragedia en un narrativa más abarcadora y precisa⁷.

Con ese fin, en el próximo apartado trataré de desmontar las diferentes prácticas discursivas y acciones de la CVR en sus intentos por crear un gran relato nacional sobre el conflicto armado interno, para lo cual plantearé que su lectura de Lucanamarca

de su *Informe final*, especialmente en «La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca» (2003a, tomo V, pp. 51-84) —son notorios tanto el carácter provisional de esta sección como su origen en el «Estudio en Profundidad» antes mencionado al leerla a contrapelo con el apartado que refleja el gran relato de la CVR, «La masacre de Lucanamarca (1983)» (2003b, tomo VII, pp. 43-52)—. Es necesario reconocer que los diferentes materiales de trabajo de la Comisión sobre los hechos muestran grandes esfuerzos por analizar detalladamente lo que pasó, aunque esta complejidad no llegara a trasladarse a su gran relato. Véase la descripción completa de los eventos de Lucanamarca en *Hatun Willakuy* (Comisión de entrega de la CVR, 2004, pp. 127-133).

⁷ Según Michael Pollak (2006), las memorias subterráneas están conformadas por aquellas voces que se oponen a la memoria oficial en tanto forman parte de culturas minoritarias y dominadas. Estas voces ya habían aflorado en el primer momento de la investigación de la CVR, pero en el caso de Lucanamarca se seleccionaron solo las de las víctimas directas como base de la nueva memoria colectiva nacional, mientras las voces de la zona gris fueron soslayadas por desbordar el marco de interpretación de la violencia propuesto por la Comisión.

constituyó parte fundamental de una narrativa que enfatiza el sufrimiento intenso de las víctimas a manos de sus victimarios, discurso que degeneró en un marco rígido de procesamiento de memorias sueltas. En esa sección también expondré algunas inconsistencias del *Informe final* respecto al caso Lucanamarca, relacionadas con el supuesto papel que jugó Hildebrando Pérez Huaranca en la masacre.

Por otra parte, en el subsiguiente apartado sustentaré la necesidad de que la memoria colectiva peruana deje atrás el imaginario de la población civil como víctima atrapada entre dos fuegos, al realizar un contrapunto entre ese macrodiscurso y un análisis de testimonios de diferentes pobladores del distrito ayacuchano⁸. Se señalará, a través de las voces de los lucamarquinos, cómo la labor de la CVR no logró crear presión social para que los sobrevivientes reciban reparaciones de manera oportuna, y, más aún, cómo el proceso de memorialización promovido por la Comisión provocó que la condición de estigmatizados de familiares de senderistas o de sujetos de la zona gris se agudizara, lo cual impidió una reconciliación real. Esto me permitirá mostrar que la complejidad del caso Lucanamarca puede servir como punto de partida para crear una nueva memoria emblemática en la que quepan las hasta ahora inaudibles voces de los sujetos escindidos que vivieron el conflicto oscilando entre diversos mandatos sociales —cívicos, militares, insurgentes, patrióticos, locales, familiares— en un momento de exacerbada violencia.

2. LA CVR Y LA EMBLEMATIZACIÓN DE LUCANAMARCA

Como señalara Del Pino en 2004, durante varios años la masacre de Lucanamarca no revistió mayor trascendencia discursiva para la memoria histórica peruana⁹.

⁸ Esta necesidad ha sido señalada antes en, entre otros textos, el citado libro de Jelin y en el reciente dossier «Los claroscuros del conflicto armado interno y sus representaciones» del *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 43.2 (véase Caro Cárdenas & Robin Azevedo para un repaso de ese marco común de trabajo).

⁹ Nótese por ejemplo la ausencia de referencias a ella en *Sendero de violencia* (Rojas Samanez, 1990), recopilación de textos periodísticos sobre los diez primeros años de la violencia política, y en *Sendero Luminoso y la prensa. 1980-1994* (Peralta, 2000), en el que la masacre es apenas nombrada a través del comentario de «Lucanamarca», artículo del 10 de abril de 1983 de Patricio Ricketts Rey de Castro en el diario *El Comercio* (p. 69). Como se nota al ver que ambos libros incluyen varias referencias a la cobertura del caso Uchuraccay, esto se debió a que la matanza de los periodistas opacó los sucesos de Lucanamarca. Hay que señalar, sin embargo, que *Sendero de violencia* al menos incluyó un texto sobre la rebelión de comuneros en Sacsamarca y Huancasancos, distritos vecinos a Santiago de Lucanamarca (pp. 73-78), con el importante testimonio de un poblador anónimo: «Cómo expulsó Huancasancos a los senderistas» (originalmente publicado en la revista *Oiga* en 1983). Confróntese Almeida (2011) para un análisis discursivo de la cobertura periodística en tiempo real de los casos de Uchuraccay, Lucanamarca y Putis.

Sin embargo, a pesar del olvido relativo de la opinión pública, Lucanamarca sí llamó la atención de los senderólogos. Un temprano recuento del antropólogo Carlos Iván Degregori (1991), quien años después sería comisionado de la CVR, todavía es válido para repasar las diferentes líneas de interpretación académica de la violencia senderista. Apuntaba Degregori que:

La violencia de SL se ubica así en el cruce de varios vectores. Por un lado la tradición estalinista, o más específicamente marxista-leninista-maoísta. Por otro, una tradición señorial andina en crisis por el avance de la modernidad. Los sectores entre los que se incubaba SL ven cómo las burguesías y clases medias urbanas de la costa se alejan de ellos y los miran con desprecio, y son testigos al mismo tiempo de lo que Nun llamó «la rebelión del coro», los sectores campesinos tradicionalmente subordinados se les escapan de las manos para seguir sus propios y múltiples caminos. Un tercer vector, citando otra vez a [Henri] Favre, es la existencia en el campo y la ciudad de sectores «descampesinizados y desindianizados» que crecen en medio de una crisis general que bloquea los canales de movilidad social y se vuelven receptivos al mensaje senderista (1991, p. 430).

A partir de este repaso, Degregori hizo confluir sus interpretaciones con las del citado Favre y las de Nelson Manrique para así explicar el caso de Lucanamarca como un momento en el que coincidieron diferencias y rivalidades entre las comunidades más mestizas y bajas de Sancos y Sacsamarca por un lado, frente a una comunidad de más altura, más aislada e indígena, la de Lucanamarca, la única que se habría rebelado contra Sendero¹⁰. Estos juicios fueron desnudados como erróneos por el trabajo de campo de la CVR, ya que Lucanamarca no fue la única que se rebeló contra SL, ni tampoco había tal contraste puna/valle dentro la provincia de Huancasancos, lo que ilustra cómo a principios de la década de 1990 todavía se analizaba lo sucedido en Lucanamarca a través del cristal del caso Uchuraccay¹¹.

Sin embargo, pese al interés académico, la masacre de Lucanamarca empezó a ocupar un lugar trascendente en el imaginario sobre Sendero Luminoso recién como consecuencia del trabajo de la CVR, a través de su *Informe final*, de las audiencias televisadas y especialmente gracias al trabajo de su Área de Comunicaciones e Impacto Público. La CVR logró instalar así las exhumaciones y el trabajo forense en los medios de comunicación, y articularlos con la divulgación del llamado *Mega proceso*,

¹⁰ El marco de interpretación era de Favre; Degregori lo acepta en 1991, aunque luego lo criticaría (2010, pp. 147 y ss.).

¹¹ Esta forma de leer la violencia política en los Andes ha sido analizada por Ubilluz a través de la imagen del mundo andino como *nación cercada*, tanto en el caso de Uchuraccay, como para diversas obras literarias que tocan el tema del conflicto armado interno.

juicio que en 2006 terminó con condenas de cadena perpetua para Abimael Guzmán y Elena Iparraguirre¹². Tomando en cuenta las declaraciones de Guzmán en la llamada *Entrevista del siglo*, la Comisión empezó la recolección de testimonios y la exhumación de los cuerpos de las víctimas en la zona, con el objetivo de articular una narrativa de los hechos que fuera incluida en el *Informe final*, y estableció que Lucanamarca fue la primera de muchas masacres a gran escala perpetradas por Sendero. Este es el resumen del discurso de la CVR sobre los hechos:

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) ha podido determinar que desde las primeras horas del domingo 3 de abril de 1983, aproximadamente sesenta miembros del Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso, armados con hachas, machetes, cuchillos y armas de fuego, iniciaron un ataque a lo largo de un trayecto que comprendió las zonas de Yanacollpa, Ataccara, Llacchua, Muylacruz, culminando en el pueblo de Lucanamarca, todas ellas pertenecientes al distrito de Santiago de Lucanamarca, provincia de Huancasancos, Ayacucho. Como consecuencia de la demencial incursión senderista, sesenta y nueve campesinos fueron brutalmente asesinados (Tomo VII, p.43).

Es a partir del señalamiento de la «demencial» y «brutal» violencia con que actuó SL que la CVR construiría un discurso alrededor de una población-víctima atrapada entre dos monstruosos fuegos. Para hacerlo, la CVR documentó profusamente cómo SL fue un actor tan violento en la zona rural como las fuerzas del orden: hasta antes del trabajo de la Comisión las cifras de víctimas recopiladas por las organizaciones de derechos humanos y la Defensoría del Pueblo sumaban 8898 personas, y arrojaban un 86% de casos atribuidos a acciones de agentes del estado y solamente un 5% a SL¹³.

En este sentido, la CVR tuvo con Lucanamarca la oportunidad de crear una narrativa que mostrara la magnitud de la violencia senderista y con ello hacerle frente a las preocupantes cifras de las masacres cometidas por agentes del estado (en Cayara, Accomarca o Putis, por nombrar solo tres) que se habían ventilado durante casi dos décadas en los medios. En un contexto de memorias en competencia en el que los comisionados eran conscientes de la fragilidad institucional de la Comisión, crear el discurso de la población como víctima pura entre dos fuegos basándose en los eventos de Lucanamarca les permitió dos operaciones: primero, anticiparse a las críticas

¹² Para un acercamiento a las relaciones de la CVR con los medios de comunicación, especialmente interesante para el caso de la prensa ayacuchana por sus críticas a la labor de la comisión con argumentos de activismo por lucro o gastos excesivos, ver Zapata (2010).

¹³ Para revisar parte del amplio debate sobre las cifras de la CVR véase el primer tomo de la compilación de Silvio Rendón (2010c). Para ver las respuestas de los encargados de las estadísticas de la Comisión a las primeras críticas, ver Manrique y Sulmont en dicha compilación. En 2013 se dio un nuevo intercambio al respecto en la Revista *Ideele* (ver Rendón, 2013a y Palacios, 2013).

de quienes decían que la CVR enfatizaría solo los crímenes de las fuerzas armadas, denunciando también la barbarie terrorista, y segundo, establecer las bases para poder proponer una nueva memoria emblemática políticamente viable¹⁴.

El resultado del trabajo estadístico de la CVR fue la cifra proyectada de 69 280 muertos que consta en su *Informe final*, una extrapolación que ha permitido responsabilizar a Sendero Luminoso por el 54% del total de las víctimas junto a un 37% de las Fuerzas Armadas, mientras que el número documentado sin proyección estadística es de 24 692 víctimas, de las cuales 11 564 son atribuidas a agentes del Estado y 9243 a Sendero¹⁵. De forma complementaria, para generar conciencia social de las consecuencias trágicas de la violencia senderista y que esto se diera de forma simbólicamente convincente, las nuevas cifras de víctimas y el gran relato propuestos por la CVR fueron acompañados por la publicación de testimonios e imágenes que ayudaran a generar solidaridad con las víctimas: los trabajos de esta nueva memoria debían ir de la mano de íconos que funcionaran como capital simbólico persuasivo.

Con este fin se creó la muestra fotográfica *Yuyanapaq/Para recordar*¹⁶. Una de las fotografías de la muestra que encaja con la narrativa de la CVR enfocada en la víctima es el retrato de Edmundo Camana, un comunero de 31 años que fue atacado cerca de Muylacruz cuando los senderistas iban camino del pueblo de Lucanamarca ese 3 de abril de 1983 (recibió un hachazo en la nuca y fue abandonado al creérsele muerto). Camana recobró el sentido y poco después se encontró con Óscar Medrano, el único

¹⁴ Un testimonio de las múltiples presiones que la CVR recibía se ve en la tensa conversación del 20 de agosto de 2002 entre Salomón Lerner, Javier Ciurlizza e Iván Hinojosa por la CVR, y Abimael Guzmán, Oscar Ramírez Durand y Elena Iparraguirre por SL (CVR, 2002-2003, pp. 40-49). Véase Ulfe (2013b, pp. 56-57) para conocer la versión del comisionado Rolando Ames sobre cómo se decidió publicar un boletín gratuito sobre el caso a fines de 2002 para combatir así las diferentes presiones conservadoras y la imagen de que la CVR quería encarcelar militares, con lo cual comenzó la discusión pública del caso Lucanamarca.

¹⁵ Acaso fueron las batallas por la memoria las que llevaron a algunos comisionados de la CVR a no esperar el final del procesamiento de la información que se iba recabando a través de los casi 17 000 testimonios recogidos, para que manifestaran anticipadamente en la prensa que el mayor perpetrador de asesinatos había sido Sendero Luminoso, sin esperar a que el especialista Patrick Ball terminara su trabajo de extrapolación estadística (como ha sido documentado por Silvio Rendón 2010a, 2010b, 2013b). Por otro lado, Rendón ha interpretado el cambio de porcentajes de las responsabilidades de los asesinatos que se ve en la proyección estadística como producto de la necesidad de la CVR de legitimarse frente a las presiones de ciertos partidos políticos y medios (2010a). Esta supuesta intencionalidad política ha sido negada repetidamente por los encargados de las cifras de la Comisión, quienes defienden la objetividad de su trabajo (Manrique & Sulmont, 2007; Palacios, 2013).

¹⁶ Se encargó la curaduría a Nancy Chappell y a Mayu Mohanna, y la implementación de la museografía original en la semiderruida casona Riva Agüero de Chorrillos al arquitecto Luis Longhi. Además, de manera paralela a la exhibición en la casona, se presentaron fotos de la muestra en provincias: Abancay, Ayacucho, Cusco, Huancayo y Huánuco. Véase Milton (2009) para una revisión general de la iconografía de la CVR.

periodista que tuvo acceso a Lucanamarca al día siguiente de la masacre. *Caretas* publicó una foto de Medrano tomada a Camana, quien escondió su identidad bajo el nombre de Celestino Ccente por temor a represalias. El retrato publicado por el semanario no es el mismo que los curadores de *Yuyanapaq* eligieron (en la revista se expone la cara descubierta de la víctima, en la muestra el rostro aparece velado parcialmente por una venda), ni tampoco es una fotografía tan violenta como los otros negativos que obran en el archivo de Medrano, que de forma más explícita retratan los efectos de los machetazos. El lugar central de la foto de Camana en la exhibición reforzó el papel fundamental que ocupaba Lucanamarca en la memoria colectiva que empezaba a construir la Comisión, rol que alcanzó una trascendencia inusual cuando en 2009 Camana murió en medio del intento público de un congresista de deslegitimar la foto denunciando que se trataba de un montaje realizado por la CVR¹⁷.

2.1. Las memorias emblemáticas en competencia y la CVR

Steve Stern ha propuesto la categoría de *memoria emblemática* como un marco que organiza y da sentido a las memorias sueltas, y no como un contenido concreto en sí mismo¹⁸. Según Stern, la memoria colectiva resulta de las dinámicas sociales entre las memorias emblemáticas y las memorias sueltas, es decir de los puentes que se tienden entre ambas a partir de diversos *nudos convocantes de memoria*: la acción de portavoces de una memoria emblemática dada, las fechas conmemorativas de hechos concretos y los lugares de memoria. En el caso peruano, las memorias emblemáticas serían las anteojerías con que los diferentes grupos (los partidos políticos, las Fuerzas Armadas, la CVR, etcétera) leen el conflicto armado interno y el *horizonte de expectativas* que buscan crear, ya que, como Stern ha señalado, las memorias emblemáticas «no son ni productos del azar ni puras manipulaciones arbitrarias [sino...] formas de pensar construidas y en este sentido inventadas por los seres humanos» para responder a sus «experiencias, necesidades y sensibilidades reales» (2000, p. 21). La memoria emblemática peruana propuesta por la CVR funcionó así como el cristal a través del cual los activistas de derechos humanos locales pudieron procesar y exponer la idea de que fue Sendero Luminoso el mayor perpetrador de crímenes genocidas rurales, y no las Fuerzas Armadas, y a la vez, como una forma de leer el conflicto armado interno desde la idea de una victimización de la nación a manos de ambas fuerzas¹⁹.

¹⁷ Para un examen específico del retrato de Camana hasta los eventos posteriores a su muerte, ver Ulfe (2013a).

¹⁸ Sobre los diálogos de su marco teórico con las ideas de Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Henry Rousso y otros, ver Stern (2000, pp. 30-33).

¹⁹ La memoria de dos bandos propuesta por la CVR encaja en la propuesta de Stern de un tipo de memoria emblemática que funciona como «ruptura lacerante no resuelta» (2000, pp. 15-16).

Para crear esta memoria emblemática de manera persuasiva, la CVR debió articular diferentes nudos convocantes y tender puentes entre su gran relato y los testimonios individuales y heterogéneos de los pobladores. La importancia de los nudos convocantes de memoria es que exigen recordar a contracorriente de la supremacía de la memoria establecida e «interrumpen los flujos y ritmos “normales” que constituyen un mundo de hábitos y reflejos cotidianos. Rompen la normalidad que no necesita mucho pensamiento o mucha memoria consciente. Nos exigen pensar, sentir, atender» (Stern, 2000, p. 22). La masacre de Lucanamarca ha funcionado como uno de los nudos fundamentales de la memoria emblemática generada por la CVR, y ha ejemplificado la intención de anudar diferentes memorias sueltas a través del sustrato común del dolor. Pero la masacre de Lucanamarca no es solo un nudo convocante sino que, en un sentido más llano, resulta un caso emblemático en sí mismo: ha condensado el recuerdo de diferentes eventos dolorosos convirtiéndose en un poderoso símbolo de lo trágico del periodo, al lado de los atentados de la calle Tarata en Lima y el asesinato de la lideresa María Elena Moyano. Ambos significados de la masacre fueron expresados por Carlos Iván Degregori como comisionado en funciones de la CVR al presentarse frente a la comunidad de Lucanamarca el día de la entrega de los ataúdes con los cuerpos exhumados de sus familiares para ser enterrados:

Lo sucedido aquí en el distrito de Lucanamarca, la tragedia sucedida aquí ha sido solo una de muchas que han enlutado muchas comunidades y muchas localidades y muchas familias como las suyas; lo que la Comisión de la Verdad y Reconciliación quiere es también que el país entero sepa, que el país entero conozca y no sea indiferente a lo que sucedió (documental *Lucanamarca*, minuto 43).

2.2. Las inconsistencias del *Informe final* frente al papel de Hildebrando Pérez Huaranca en Lucanamarca

Uno de los elementos que configuran la significancia del caso de Lucanamarca es que por tres décadas ha implicado el examen del rol del letrado peruano durante el periodo de la violencia política. Esto no solo en la figura de los profesores egresados de la Universidad San Cristóbal de Huamanga que llegaron al colegio Los Andes de Huancasancos con un discurso moderno, sino también en el papel que jugó el escritor de militancia izquierdista Hildebrando Pérez Huaranca en los primeros años de la insurgencia²⁰. Pérez Huaranca fue miembro del grupo literario Narración

²⁰ La participación de Pérez Huaranca en el periodo de la violencia política era conocida desde la década de 1980, e incluso originó representaciones de las pugnas del campo literario peruano en el cuento

junto a Oswaldo Reynoso, Roberto Reyes, Gregorio Martínez, Miguel Gutiérrez y Vilma Aguilar, entre otros²¹. Luego de su participación en Narración, tanto Aguilar como el propio Pérez Huaranca formarían parte de Sendero Luminoso y acabarían muriendo como consecuencia de esta militancia —este último en circunstancias no establecidas, probablemente en 1984—. Pérez Huaranca fue detenido en enero de 1982 junto a su esposa, Teófila Vallejo, aunque su liberación había sido aprobada y próxima a ejecutarse²² cuando el 2 de marzo de ese año, en la misma acción senderista que liberó a Edith Lagos y a otros 246 presos de una cárcel ayacuchana (el Centro de Reclusión y Adaptación Social, CRAS), Pérez fugó y pasó a la clandestinidad. Efectivamente, es innegable que Hildebrando Pérez Huaranca fue, por lo menos a partir del momento de su fuga, militante de Sendero Luminoso.

Lo que me interesa de la figura de Pérez en función de la construcción de memorias emblemáticas es examinar las prácticas discursivas de la CVR a la luz del libro de Mark Cox, en el que se señala una serie de inconsistencias en el manejo de la información y la redacción del *Informe final* en sus apartados sobre los eventos de Lucanamarca, las que determinaron el señalamiento inequívoco de Hildebrando Pérez como la persona que comandó la masacre. Dicha sindicación, según muestra Cox, es dudosa, pues se basaría solo en el testimonio de Teófilo Allcahuamán Vílchez, quien no fue testigo presencial de los hechos, ya que el día de la masacre no estaba en el pueblo de Lucanamarca sino en camino de regreso luego de contactar a los militares en Huancapí para pedir ayuda, en su calidad de secretario del consejo. Cox afirma que un par de entrevistas hechas a Allcahuamán por la CVR sirvieron para que se creara en el texto del *Informe final* la impresión de que hubo más de un testigo que reconoció a Pérez el 3 de abril y de la presencia de estos en el lugar de los hechos (2012, pp. 50-68). Cox además indica cómo Rómulo Misaico Evanan, un profesor lucanamarquino de militancia senderista, fue acusado de participar en la matanza de Lucanamarca por el mismo Allcahuamán, y por esto juzgado junto a los miembros del comité central senderista en el *Mega proceso*, pero que fue absuelto por la debilidad del testimonio en su contra (2012, p. 64).

«Vísperas» de 1989, escrito por Luis Nieto Degregori, y un breve debate entre Dante Castro y Degregori al respecto (Cox, 2012, pp. 15-21), una breve crónica de Roberto Reyes sobre una visita recibida de su amigo durante su clandestinidad en 1983 («Testimonio», 2004) y *Retablo*, una novela de su hermano Julián Pérez (2004).

²¹ Narración publicó tres entregas de una revista bajo el mismo nombre, y Reynoso, Aguilar y Pérez Huaranca editaron *Luchas del Magisterio. De Mariátegui al SUTEP* en 1979 bajo el sello Ediciones Narración, el mismo que editaría en 1980 *Los ilegítimos*, un breve libro con el que cinco años antes Pérez había ganado un premio nacional de cuento.

²² Confróntese las declaraciones de Dante Castro en Cox (2012, pp. 13-14).

He realizado un cotejo de las afirmaciones de Cox con: 1) los testimonios de otros testigos de la base de datos del Archivo de Documentación de la Defensoría del Pueblo; 2) con los tres estadios del trabajo de la CVR —el «Estudio en profundidad» de la violencia en la provincia de Huancasancos, y la secciones «La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca» (*Informe final*, tomo V) y «La masacre de Lucanamarca (1983)» (*Informe final*, tomo VII)—; y 3) con la sentencia que condena a Guzmán Reinoso y otros, absuelve a Rómulo Misaico y deja en suspenso la condena al propio Pérez. Puedo afirmar luego de esta pesquisa que sí existe espacio para dudar de la eficiencia del trabajo de esclarecimiento de los hechos por parte de la CVR en este caso, aunque no es exacto que Allcahuamán sea la única persona que señala a Pérez como el líder de la masacre de Lucanamarca del 3 de abril de 1983. Existen por lo menos dos personas más que lo mencionaron en el contexto del juicio a la cúpula senderista, tal y como consta en la sentencia del *Mega proceso*: Alberto T. y de forma más esquiva el ex *varayoc* Timoteo Huaripáucar, aunque en la sentencia no se dan mayores detalles de la situación en que reconocieron al autor de *Los ilegítimos*²³.

Adicionalmente, creo importante notar cómo la práctica discursiva de la CVR podría haber influido en que Alberto T. mencione a Hildebrando Pérez, teniendo en cuenta que en la entrevista que le hizo el equipo de Estudios en profundidad de la CVR en 2002, ante la pregunta de quién comandaba a los senderistas, Alberto T. respondió «ese camarada no lo conozco de donde serían, los jovencitos decían los camaradas Omar, camarada no sé qué varios camaradas eran con sus nombres». Ante la insistencia de la entrevistadora por otros nombres, se produce el siguiente intercambio: «Alberto T.: Calderón era su nombre, tenían nombres pues todos ellos pelotones / Entrevistadora: su nombre, su apellido era Calderón / Alberto T.: Sí / Entrevistadora: se acuerda su nombre / Alberto T.: eso me olvido pues, señorita con la bala que me ha pasado me ha tramado feo, feo, ya no estoy como antes, así como ahora, como hubiera servido ser autoridad, ahora ya se me burla la gente». Es decir, es solo posteriormente, durante el *Mega proceso*, que Alberto T. inculpa a Pérez Huaranca. Al parecer, para el momento del juicio la memoria emblemática de la CVR puso a disposición de los comuneros materiales negociados para crear una memoria comunal diferente a su memoria suelta inicial.

Se puede afirmar entonces que el caso de Hildebrando Pérez es una muestra de cómo la CVR cometió más de un error en el tratamiento de las fuentes en un caso que ella misma propone como paradigmático. Esto conllevó una simultaneidad de dos momentos del trabajo de la Comisión sobre Lucanamarca en el *Informe final*:

²³ Alberto T., Florentino C., Irina Q., Pablo H. y Tenorio C. son seudónimos.

se presentan avances parciales del procesamiento de la información sobre el caso (en el apartado «La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca», tomo V), y de forma simultánea la versión del gran relato («La masacre de Lucanamarca (1983)», tomo VII), lo que provoca que en diferentes partes del mismo *Informe final* se consignen nombres, fechas, alias y cantidades diferentes para el retrato de un mismo evento²⁴.

Finalmente, cabe indicar también que en el apartado «La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca», el *Informe final* señala como contexto de los hechos las matanzas anteriores al 3 de abril a través de una detallada cronología, y que aparecen también las amenazas de los agentes del Estado de arrasar con el pueblo si este no capturaba o asesinaba a Olegario Curitomay (p. 72). Sin embargo, incluso en este apartado intermedio más complejo, la conclusión dibuja un escenario bipartito de víctimas y victimarios, sin tomar en cuenta a los sujetos de la zona gris: «La gran desconfianza para hablar sobre la época de la violencia política y el miedo a represalias nos hace pensar que estamos en una comunidad donde viven víctimas y victimarios de ambos lados. Esto ha provocado cambios importantes en la comunidad, donde los conflictos y los rencores están presentes en el discurso formal de reconciliación, que aún dista mucho de ser real» (p. 82).

3. LOS TESTIMONIOS DE LUCANAMARCA

La memoria emblemática propuesta por la CVR insinúa una relación causa-efecto entre la situación de fragilidad social de sectores sociales marginados en cuanto a clase, etnia y género (la campesina monolingüe quechua hablante sería la víctima más víctima) y el número de muertes. Como hemos visto, en un gran relato en que la población aparece como víctima atrapada entre los fuegos de SL y las Fuerzas Armadas, esta imagen de la víctima se refleja en la iconización de la figura del doliente (los cuerpos destrozados, los ataúdes, los lloros) que busca a la vez la expectación solidaria del dolor ajeno y la visibilidad del drama humano. Si bien este marco de memoria ayuda a entender mucho de lo que pasó, al mismo tiempo borra matices y oscilaciones, obligadas o voluntarias, en un contexto en el que más bien lo que sucedía era una respuesta campesina ante SL de *adaptación en resistencia* (Stern, 1990), es decir, una actitud que vacilaba entre la rebeldía y la aceptación.

²⁴ Por ejemplo, al señalamiento de Calderón como el líder de la masacre en el primer testimonio de Alberto T., se le añade que en «La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca» se menciona como líder de la incursión senderista al camarada Horacio (p. 75), mientras que, como hemos visto, en la narrativa final de la CVR aparecerá sindicado directamente Hildebrando Pérez Huaranca como el máximo responsable de la matanza. Cox ha reseñado cómo se ha confundido a Pérez Huaranca con diferentes personas a través del tiempo (2012, pp. 28-33).

Degregori tomó este concepto de *adaptación en resistencia* de Stern para analizar las respuestas campesinas y juveniles ante los avances de SL (2010, pp. 189-204), pero a la vez planteó que la masacre de Lucanamarca no correspondía a este tipo de respuesta ambivalente, sino a un momento de quiebre y a una *externalización* de la violencia: «SL decidió competir de igual a igual con el Estado en el ejercicio de la violencia sobre la población, y derrotarlo también en este terreno [...] Así, salvo excepciones, la región fue asolada a partir de 1983 *por dos ejércitos objetivamente externos*» (2010, p. 221; el énfasis es mío). Degregori dejaba así de lado la posibilidad de una zona gris en Lucanamarca para más bien hablar de víctimas atrapadas, idea que pasaría luego a la macronarrativa de la CVR, con sujetos que se definen por ser objetos de dolor, circunscritos unidimensionalmente a su condición de sufrientes y traumatizados.

En las dos secciones siguientes examinaré algunos testimonios de lucanamarquinos cuyas voces desvelan diversos problemas en la narrativa de la CVR: en primer lugar, que la memoria emblemática de la Comisión no logró que los sobrevivientes accedan a reparaciones justas de manera oportuna, y, más aún, que muchas veces la condición de estigmatizados de familiares de senderistas o de personajes que se desarrollaron en la zona gris se exacerbó a partir del proceso de memorialización promovido por la Comisión, lo que impidió una reconciliación real. En segundo lugar, que la versión de los hechos sobre la masacre de Degregori y la CVR cae en inexactitudes históricas no solamente en el caso de Pérez Huaranca, sino también al no tomar en cuenta las voces de los sujetos y acciones de la zona gris, las que contradicen la idea de SL como un actor totalmente externo al distrito ayacuchano.

3.1 Los testimonios de los sobrevivientes y familiares

La masacre de Lucanamarca del 3 de abril de 1983 dejó un saldo de 69 pobladores asesinados por SL, pero también dejó varios sobrevivientes heridos por balas y machetes. Algunos pudieron continuar con sus actividades físicas cotidianas, como Alberto T., pero otros quedaron lisiados, como Edmundo Camana y Florentino C., este último el único sobreviviente de las personas victimadas en la plaza del pueblo, frente a la iglesia. Florentino C. lo contó así:

[...] yo verdaderamente en aquel 3 de abril, año 1983, estuve abaleado, golpeado con hacha, punzado con cuchillo, hasta el dinero de lo que era negociante me arrebataron casi el valor de diez toros esos terroristas, y es en esas condiciones que yo me quedé inválido físicamente, no me siento bien para hacer mis cosas, mi brazo está fracturado, pues hasta los huesos me sacaron así pedazos, el omóplato izquierdo de igual manera, está maltratado con bala, así mi cabeza también ha sido partido con hacha, mi cuello también punzado con cuchillo [...] (Entrevista del 15 de enero de 2003).

Luego de unas horas Florentino C. despertaría en un momento que describe como su resurrección, escapando de la muerte pero arrastrando desde entonces permanentes estragos físicos. A partir de su testimonio, podemos ver que Florentino C. es una víctima de la violencia de Sendero Luminoso en primer término y, luego, de la apatía del Estado: tuvo que esperar hasta 2006 para que un médico por iniciativa particular le operara un brazo que no pudo mover por más de veinte años. Por esto, en la entrevista de 2003 que citamos (posterior a la ceremonia fúnebre de las víctimas promovida por la CVR), el reclamo por la falta de atención por parte del Estado y de las autoridades es directo, especialmente luego de definirse como un sobreviviente:

[...] las autoridades tampoco no nos recuerdan así a los sobrevivientes, pero sí, ahora verdaderamente los que murieron se hicieron recoger gracias, pero a ustedes de la Comisión de la Verdad que trajeron a todas las familias fallecidas, se fueron a {LIMA} y regresaron en sus ataúdes, de la misma manera les hicieron sus nichos; pero para un sobreviviente como yo, aún hasta ahora no hay nada todavía [...].

Florentino C. reclama por asistencia médica pero no solo para él, sino que crea un universo de víctimas que conforma su *nosotros*: los hijos huérfanos y las personas enfermas a partir de la masacre. Su queja es amarga, y se refleja también en «Queridos hermanos de Lucanamarca» una composición musical que escribió para el concurso de canto organizado por la Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH) en 2006: «Escúchenme hermanos/ los senderistas me mataron con hacha y con balas/ partieron mi cabeza/ ya con balas, ya con hacha/ me destrozaron los brazos [...] 23 años convivo con mis penas [...] Escúchame gobierno de Alan García/ oye mis penas y dolor [...]» (Falconí y otros, 2007, p. 233).

El hecho de que Florentino C. expresara sus reclamos continuamente en diferentes instancias desnuda cómo Lucanamarca, pese a ser piedra angular de la nueva memoria emblemática que propuso la CVR, solo ha logrado trascendencia simbólica relativa, sin generar una presión social de la opinión pública en su conjunto para que los sobrevivientes pudieran recibir pronta atención médica y reparaciones concretas²⁵.

²⁵ Ulfe ha señalado cómo «[e]n Lucanamarca la reparación económica colectiva llega por iniciativa de COMISEDH y es recibida en el 2007» y que se tradujo en la implementación de una piscigranja el año siguiente (2013b, p. 64). El 16 de julio de 2011 siete personas de Lucanamarca resultaron beneficiarias de reparaciones individuales en un sorteo que benefició a un total de 514 adultos mayores (Ulfe, 2013b, pp. 65-66). El 13 de abril del 2012 el presidente Ollanta Humala viajó a Lucanamarca para entregar públicamente reparaciones colectivas a las víctimas de la masacre y develó una placa con los nombres de los 69 asesinados, luego anunció el incremento del fondo de reparaciones de 40 a 140 millones de soles. Sin embargo, poco antes, el 3 de abril, el teniente alcalde Antonio Tacas Rojas había denunciado ante *Ideele Radio* que las reparaciones colectivas se estaban repartiendo de manera injusta: «En 29 años, Lucanamarca ha cambiado en una mínima parte. Por ejemplo, las reparaciones colectivas no son para todos iguales. El apoyo solo es para algunas personas, se necesita de las autoridades.

El objetivo de Florentino C. es dejar de ser insignificante para el Otro, pues si bien él mismo articula su memoria suelta en el marco de la memoria emblemática creada por la CVR, el caso de los sobrevivientes es menos visible que el de los muertos para el Estado encargado de impartir justicia.

Todos, los 69 asesinados junto a Camana, Florentino C., Alberto T. y otros sobrevivientes con secuelas de mayor o menor grado de la masacre, conforman una categoría clara: la de *víctimas directas*²⁶. A su lado está también Irina Q., una testigo/sobreviviente que logró huir, también víctima directa de la violencia en tanto huérfana: perdió a sus padres y a sus cuatro hermanos en Yanacollpa, una de las mortales estaciones de los miembros de SL en su ruta hacia Lucanamarca. Irina Q. comparte con Florentino C. el reclamo al gobierno en su canción «Historia de mi pueblo Lucanamarca» cuando en las primeras líneas dice: «Señor gobierno, Alan García/ acuérdate de nuestro pueblo/ escucha nuestra historia» (p. 234). Pero además, Irina Q. comparte con otros comuneros de Lucanamarca una mirada positiva sobre el trabajo de la CVR²⁷: «La Comisión de la Verdad y los derechos humanos/ llegaron en el 2002/ vinieron solo con esa verdad/ y buscaron apoyarnos,/ nuestros muertos están en el cementerio/ gracias a su apoyo [...]» (p. 234). Lo que esto indica es que hay una lectura que diferencia la inacción del Estado de las acciones concretas de la CVR.

Por otro lado, el testimonio de Irina Q. no habla solamente de su tragedia personal a manos de los senderistas, sino también de los abusos de los agentes del Estado, cuando en una entrevista del 14 de enero de 2003 contó los maltratos que el pueblo

Por todo eso pedimos que las autoridades tomen conciencia. La verdad el pueblo no está siendo atendido en su totalidad y estamos casi olvidados» (Zenitagoya, 2012).

²⁶ El Registro Único de Víctimas del Consejo de Reparaciones ha hecho una clasificación exhaustiva de las víctimas individuales que incluye víctimas directas (asesinados, desaparecidos, familiares de asesinados, sobrevivientes que sufrieron heridas graves, abuso sexual, torturas, etcétera) e indirectas. Su lista incluye también beneficiarios colectivos: grupos humanos que sufrieron daños físicos o sociales de diversa índole. La clasificación establece que no son consideradas víctimas inscribibles en el registro los miembros de grupos subversivos.

²⁷ Confróntese esas líneas de Irina Q. con las opiniones de Florentino C. refiriéndose a las exhumaciones que también implican una visión positiva sobre el trabajo de la CVR: «Entrevistador: Y de las cosas que pasaron en un principio ¿qué es lo que comentan, qué diciendo hablan? Florentino C.: Bueno, ahora no hablan tanto más bien comentan “gracias a nuestras almas nos lo trajeron cuando ya los estábamos olvidando”; verdaderamente ellos nos hicieron recordar y ahora de la mejor manera nos va a posesionar». Véanse también estas líneas de la fuga de «El destino de mi pueblo», canción de Neria Tacas: «Ahora sí, hermanos de mi pueblo/ estamos preparados/ ya han llegado nuestros derechos/ nuestro COMISEDH ya vive aquí con nosotros» (p. 228) o la fuga de «Cómo vivió mi pueblo» de Agustina Quichua Misayco, en que se reproduce la exigencia de recordar: «Los derechos humanos están presentes/ derechos humanos estás escuchándome/ cuenten lo que han llorado en el 83, nos han dicho...» (p. 239). Para una evaluación de la labor y la imagen en Lucanamarca de la ONG COMISEDH, ver Ulfe (2013b, pp. 31-32 y 38-42).

recibía de la policía al exigirles fungir de vigías y relató cómo «a veces con ropa de terrucos se vestían y entraban [al pueblo] para confundirnos; y así de noche nos reunían, reuniéndonos en la iglesia nos aventaban bombas; “terrucos” diciendo, la escuela también lo quemaron. Así ha estado nuestro pueblo jamás ha estado tranquilo, puro sufrimiento han estado todas las personas».

Los testimonios de Florentino C. e Irina Q. ponen en evidencia que hay un agradecimiento entre las víctimas directas a la labor de la CVR, pero una frustración generalizada ante el desinterés del Estado por su situación. A la vez, el testimonio de Irina Q. muestra también una serie de eventos violentos relacionados con las acciones de las Fuerzas del Orden en Lucanamarca que han sido poco resaltados en la narrativa de la CVR, soslayo que pudo deberse al énfasis discursivo en las acciones de SL en el caso de esta masacre, y que analizaremos con mayor detenimiento en la siguiente sección.

3.2 Los *liberados* y los estigmatizados: testimonios desde la *zona gris* de la masacre de Lucanamarca

Dentro del equipo de investigación de la CVR existió el Área de Estudios en Profundidad (CVR-EP), en cuyo informe sobre la provincia de Huancasancos (CVR, 2002) se puede leer una serie de conclusiones basadas en un trabajo de recolección de datos en Lucanamarca: 19 entrevistas grabadas y otras 13 sin grabar con testimonios recogidos entre el 25 y el 31 de marzo de 2002²⁸. En las transcripciones de estas entrevistas se puede notar claramente que Olegario Curitomay, líder cuyo asesinato por parte de los pobladores causó la incursión de venganza de SL en Lucanamarca, no era el único miembro de Sendero en el pueblo. También lo fueron sus hermanos Gilber (Curachi) y Nicanor, además de Pablo H. y varios otros pobladores de Lucanamarca quienes habían sido captados por SL (CVR, 2002, pp. 55; y también el testimonio de Alberto T.). Es decir, se trataba de pobladores locales, no de gente externa al pueblo. Esto se puede ver también en el siguiente testimonio de febrero de 2002 sobre la captura de dos de los atacantes, citado en la narración de la CVR: «Dos detenidos fueron conducidos hasta Lucanamarca y confesaron públicamente ser los autores de la masacre. Entre los capturados refiere que estaban «el hijo de Catalina Arones [Raúl Allcahuamán Arones] y el hijo de Proventa Echajaya [Félix Quichua Echajaya]

²⁸ Este material (incluyendo las entrevistas citadas anteriormente) se encuentra depositado en el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos. En el caso de Lucanamarca, el equipo de investigación a cargo del Estudio en Profundidad estuvo «[d]irigido por el historiador Ponciano del Pino e integrado por los antropólogos Mariano Aronés y Nathalie Koc [Menard] y la abogada Nori Córdor» (Ulfe, 2013b, p. 56).

(...) *ellos eran del pueblo, (...) los hemos reconocido (...)*» (Tomo VII, p. 49, énfasis mío, corchetes en el original).

Otro hecho significativo relacionado con el anterior y que prácticamente desaparece del macrodiscurso de la CVR, aunque sí está enfatizado en algunos testimonios y en el seminal «Estudio en profundidad» que dio pie a un apartado del *Informe final*, es una amenazante orden del Ejército a los comuneros lucanamarquinos el 24 de febrero luego de un enfrentamiento en el pueblo en el que mueren varios insurgentes: debían rechazar a los senderistas, mediante la captura y eliminación de sus líderes, si no querían ser ellos mismos castigados. Si bien muchos comuneros estaban cansados de los abusos de los pobladores locales involucrados con SL²⁹ y además algunos de ellos han manifestado que se filtró una lista negra con los nombres de los próximos ajusticiados, otros testimoniantes han dicho que fue más bien la amenaza de los militares de barrer con el pueblo la que impulsó la captura y asesinato de Olegario Curitomay³⁰. Esta última posible razón ha sido invisibilizada y ha persistido como una memoria subterránea de los hechos, quizá porque cuando es expuesta por exsenderistas se complementa con la idea de la participación de otros pobladores locales en SL. Por ejemplo, según Pablo H., una vez planteada la amenaza militar, fueron algunos colaboradores de Olegario Curitomay quienes lo traicionaron y lideraron el asesinato del líder senderista el 22 de marzo:

porque sabían que si los entregaban vivo al ejército éste los delataría y el ejército también tomaría represalias contra ellos, por eso es que mataron a Olegario, porque solo así quedaban bien ante el ejército. La presencia de la gente era solo pretexto para hacer parecer ante el ejército que la acción contra este líder era una decisión que el conjunto de la población había tomado («Estudio en profundidad», p. 53)³¹.

²⁹ Ya habían asesinado a Marciano Huancahuari (uno de los principales del lugar por ser enemigo de clase), a Leonardo Misaico y a otros comuneros.

³⁰ En su testimonio del 14 de enero de 2003, Tenorio cita la respuesta de una autoridad, quien ante la pregunta de sus padres por el ajusticiamiento de Olegario habría respondido: «a nosotros la policía nos dio autoridad, para matarlos a ustedes». Véase también los testimonios del documental *Lucanamarca*, por ejemplo: «Entonces [los militares] nos dijeron ahí: «Ustedes son los terrucos y ustedes mueren aquí, sino quieren que se les mate entréguenlos, dónde están, quiénes son». Entonces no había otra salida de que efectivamente se dijo de que sí señor nosotros conocemos, estuvieron, es gente desconocida pero sabemos dónde están» (minutos 16-17).

³¹ En este sentido véanse también los testimonios recogidos en el documental *Lucanamarca*: «La gente dijeron que éste [Olegario Curitomay] es el jefe del Sendero, *sus mismos compañeros del comité*» (minuto 17, énfasis mío). El mismo testimoniante narra los últimos minutos de vida de Olegario, en los que habría exclamado: «Miserables ustedes también estaban comprometiéndose, ustedes también han participado, ustedes también eran, ¿por qué me van a hacer estas cosas?, ustedes también igualito van a morir» (minuto 19).

Esta versión es contraria a la macronarrativa de la CVR (que resalta que «el pueblo» fue el responsable de la muerte de Curitomay en respuesta a los abusos de la fuerza externa que lideraba), pero encaja con lo que venía sucediendo también en Sancos y Sacsamarca, según lo cual el mismo Rómulo Misaico (profesor absuelto en el *Mega proceso* quien luego de la masacre siguió viviendo en la comunidad por un tiempo), Pablo H. y otros serían liberados, es decir, senderistas que se voltearon en momentos decisivos y pudieron así reinsertarse a la vida en la comunidad, no sin ser antes obligados a mostrar su lealtad, o incluso siendo castigados física o económicamente³². Un anónimo poblador de Lucanamarca de 52 años, hablando a propósito de la posibilidad de la reconciliación hoy en función del pasado, describió el papel de los *liberados*: «a muchos se les perdonó, pues ante la organización, cuando los agarramos, ellos tenían que apoyarnos para demostrar en su momento que se estaban ganando la confianza. Solo así se perdonó y los liberados son quienes tienen que ganarse la confianza y demostrar que tienen que estar bien con el pueblo» (Falconí y otros, 2007, p. 168).

Este complejo escenario de víctimas y *liberados* conviviendo demuestra la oscilación de muchos sujetos lucanamarquinos, es decir, la configuración de una zona gris que desborda la lectura de Degregori de la masacre. En este sentido, para superar la dicotomía víctima/victimario a través del estudio de los testimonios, es necesario regresar a las ya citadas «dinámicas de adaptación en resistencia», vale decir, tomar en cuenta las oscilaciones entre la aceptación y el rechazo de las imposiciones de Sendero de acuerdo con el contexto, ya que, como indicara Theidon, «[e]n los testimonios de la CVR, se puede generalizar la insistencia de la gente en que «la violencia llegó aquí» y que «los senderistas vinieron aquí» [...] exteriorizan[do] lo malo tanto en el plano individual cuanto en el colectivo. Sin embargo, cuando los campesinos insisten en que los senderistas eran muy violentos, hay que tomar en cuenta que, en gran medida, los senderistas eran ellos mismos» (2004, p. 174).

Tener en cuenta la existencia de estas dinámicas en Lucanamarca puede ayudarnos a entender cómo Florentino C. dibujaba en su testimonio las diferencias entre un yo ajeno a SL y un *ellos* con el que describe la pertenencia de los otros jóvenes del pueblo a Sendero: «ellos sabían de que yo era negociante, de que yo no estaba

³² El uso del término *liberados* para designar a los terroristas que eran perdonados y admitidos en la comunidad nuevamente luego de un castigo es común en testimonios de pobladores de Sancos y Sacsamarca. En el caso de los testimonios del distrito de Lucanamarca revisados para este trabajo aparece marcadamente en el testimonio de Tenorio C., como se verá más adelante. Para ver más sobre las oscilaciones en el estatus de las personas (de inocente a terrorista) debido a acusaciones gratuitas por problemas de linderos, ver «Estudio en profundidad» pp. 70-74, y para una discusión sobre los *liberados* ver pp. 76-78.

comprometido con esos asuntos de terrorismo; porque los demás jóvenes como yo, ya se habían comprometido esa fecha, pero yo no quise y me dedicaba a trabajar en negocios...». Cuando Florentino C. dice *ellos* se refiere a los jóvenes senderistas lucanamarquinos que lo atacaron y redujeron en su casa, pero no hay un *nosotros* en contraposición, sino solo un yo individual que deslinda con los insurgentes.

Por otra parte, la zona gris de la masacre de Lucanamarca no está habitada solamente por los liberados, sino también por los estigmatizados, cuyo caso paradigmático es el de Tenorio C., hermano del líder senderista local Olegario Curitomay. Si bien a diferencia de sus hermanos Tenorio no fue militante de SL, sí fue víctima cotidiana de los recelos de los otros comuneros durante veinte años hasta que decidió abandonar Lucanamarca y convertirse en cargador del mercado de la ciudad de Huamanga. Pero, repasar cuál era la situación de Tenorio antes de la llegada de la CVR a Lucanamarca y su relación con la circulación de los discursos de memoria sobre la masacre puede ayudarnos a entender el impacto de los procesos de memoria en la vida de los sujetos de la zona gris. Veamos la pregunta del entrevistador de la CVR, y lo que Tenorio responde sobre el cambio en su situación:

E: ¿Por qué de los hechos que ya pasaron no pueden olvidar?

D: Ya estaba olvidado, ya, así tranquilos ya estábamos caminando, ya estaba casi normal; entonces ahora con esta exhumación, estas cosas vinieron, investigaciones; así también cuando nuestro nuevo alcalde entró, opinan «terruco, terruco» diciendo; así poco a poco los demás se levantan, generalmente quienes perdieron a sus familiares; eso ven a quienes se libraron.

Como se ve, la condición de estigmatizado de Tenorio se exacerbó a partir del proceso de memorialización promovido por la CVR. Pero Tenorio va más allá, al mencionar cómo se generaron envidias en el momento de entrega de las reparaciones («regalos») y se crearon recelos de las víctimas frente a los *liberados*:

[...] continuamente llegan regalos, pero nada, peor, más regalos llega, pero la gente «para ese que nos hizo daño no puede ser, solamente para los damnificados es», y aún peor empeora la enemistad con esos regalos; a veces hay pues de quienes han quedado libres sus familiares cuando se les acercan, también «este también, de los liberados también van a recibir todavía, no es su derecho» y más aún peor pone las cosas [...] ³³.

³³ Para ver las actitudes contradictorias que genera la exigencia de recordar de la CVR en la población de Lucanamarca y el problema de que no solo hay víctimas conviviendo, sino también familiares de senderistas y *liberados*, ver Falconí y otros (2007, pp. 165-166 y 168).

Tenorio denuncia que la deshonra es familiar («con nuestro apellido se pagó») y que genera un trato de rechazo social que se extiende incluso a sus hijos: «ahora mis hijos también escuchan “ustedes son hijos de terrucos, en la escuela también nos dicen, así tu tío <OLEGARIO> era”, entonces mis pobres hijos lo único que hacen es llorar; pero por qué, si mis hijos son inocentes».

Junto a la denuncia del estigma como injusto por ser él inocente, viene también un reclamo por una verdad completa, y un intento de poner en evidencia que Lucanamarca no sería un pueblo en el que todos son víctimas puras, sino que allí intencionalmente se calla, por ejemplo, que «las autoridades sin compasión mataron a nueve personas». Tenorio intenta que el trabajo de la CVR produzca una verdad más completa que sea aceptada por todos sus vecinos de manera autocrítica, como se ve en su pedido de que reconozcan que «ellos también mataron, también reconozcan su error y no nos esté viendo así, tan solo por el hecho de ser familia y que no haya tenido que ver en nada».

La idea principal de Tenorio es justamente que desvelar la verdad completa, teniendo en cuenta también los asesinatos cometidos por las autoridades e incluso por los *sinchis*, es un paso necesario para la reconciliación porque frenaría la estigmatización. El testimonio de Tenorio termina citando a un policía: «si ustedes mismos siendo terrucos, entre ustedes compartiendo, a uno solo le echan la culpa, ya esto es enemistad o venganza, como es esto, ustedes quieren estar libres, pero tarde o temprana va a ver justicia». Como se ve, la intención de Tenorio es disipar la culpa en la comunidad entera, la que participó por obligación en SL, denunciando que su hermano es solamente un chivo expiatorio, pero a la vez lo que también esboza es una propuesta concreta para lograr una reconciliación real a través de una nueva memoria emblemática que reconozca y acepte las porosidades de la zona gris, incorporando así las acciones de adaptación en resistencia de sus actores, es decir las voces e historias de los sobrevivientes, los *liberados* y los estigmatizados³⁴.

4. CONCLUSIONES: HACIA UNA NUEVA MEMORIA EMBLEMÁTICA

La noche del 24 de enero de 2012, Óscar Valdés, en ese momento primer ministro del Perú, declaró que los testimonios de las víctimas de la violencia política recogidos por la CVR y presentados durante las audiencias públicas fueron teatralizaciones, es decir, que los deudos exageraron sus lloros y lamentos, y que por esas actuaciones, muchos militares estaban pagando penas de cárcel de manera injusta.

³⁴ Ulfé ha revisado de forma exhaustiva el tema de las reparaciones en Lucanamarca de la mano de la presentación del testimonio de otra persona estigmatizada, cuya versión coincide con la de Tenorio C., *Envenciana Huancahuari* (2013b, pp. 66-74).

Valdés, un militar en retiro, expuso esta idea en el plató de *90 segundos*, el noticiero nocturno de Frecuencia Latina, un canal de televisión que sufrió un atentado con coche bomba perpetrado por Sendero Luminoso en 1992. Un mes antes, el 27 de diciembre de 2011, el activismo pro derechos humanos había recibido un duro revés cuando en un programa televisivo matutino Rocío Silva Santisteban, secretaria ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, tuvo que repetir muchísimas veces que las organizaciones que representa defienden los derechos humanos de las víctimas, ante las críticas de dedicarse principalmente a defender terroristas esgrimidas tanto por el exministro de Defensa y general EP Roberto Chiabra, y de Patricia, hermana del coronel Juan Valer (caído durante la operación de liberación de los rehenes secuestrados por miembros del MRTA en la casa del embajador de Japón en Lima). El tono del debate fue marcado por los comentarios editoriales del periodista Beto Ortiz, quien acusó reiteradamente las supuestas preferencias de las organizaciones de defensa de los derechos humanos por amparar solamente a terroristas y no a los militares caídos, presentados como héroes defensores de la patria.

En ambas situaciones televisadas aparecieron los portavoces de una memoria emblemática que presenta a las Fuerzas Armadas como las salvadoras del Perú enfatizando su papel de tutelaje de la nación y la supuesta persecución a la que son sometidas, narrativa que mantiene una gran resonancia en la opinión pública. En este sentido, me parece que es importante notar, pasados más de diez años de la entrega del *Informe final* de la CVR, que esta logró darle un lugar de trascendencia a la masacre de Lucanamarca en las batallas por la memoria y que esto le sirvió como herramienta de autolegitimación ante las críticas conservadoras que veían a la comisión como una extensión del trabajo de las ONG de derechos humanos, las que dentro del imaginario peruano se dedican a cargar las tintas solo contra los abusos de los militares y policías. De esta forma, la CVR pudo cimentar su discurso: los senderistas eran genocidas y Lucanamarca demostraba que fueron perpetradores de muertes masivas y desapariciones.

Sin embargo, resulta claro que el discurso que exterioriza la *barbarie terrorista* de Sendero Luminoso en los Andes resulta insuficiente. Por esta razón este ensayo ha insistido en la importancia de notar el carácter incompleto de la memoria emblemática del *Informe final* en contraste con sus materiales discursivos, al identificar sus simplificaciones e inexactitudes. En este sentido, el primer paso para perfeccionar el gran relato de la CVR es asumir en la práctica lo que se dice en la Introducción del *Informe final* —que la *verdad* que propone no es rígida sino flexible, y por tanto perfectible—, para lo cual es preciso realizar una revisión cualitativa de discursos paradigmáticos como el de Lucanamarca e incorporar los testimonios de la zona gris a una nueva memoria emblemática. Además, creo que es urgente instalar

una comisión permanente dependiente de la Defensoría del Pueblo que sistematice el acervo informativo recogido por diferentes instituciones durante la última década, a partir de lo cual se haga una puesta al día de las cifras del *Informe final*, actualizando públicamente el número de víctimas documentadas con nombre y apellido. Para superar el rígido marco interpretativo de una proyección estadística realizada hace once años se deben procesar los datos del trabajo forense de exhumación de fosas comunes llevado a cabo durante la última década, cruzar información con la Defensoría, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y el Registro Único de Víctimas del Consejo de Reparaciones, y exponer así una cifra de víctimas y una ponderación de las responsabilidades actualizadas y más certeras.

La masacre de Lucanamarca fue uno de los materiales fundamentales utilizados en la creación y legitimación del lugar de enunciación de la CVR: la interpretación de la Comisión del caso funcionó como el motor que puso en marcha la producción de su macrorrelato, su circulación y su consumo. Pero no solo por eso es importante volver a Lucanamarca, sino también porque, pasados diez años de la entrega del *Informe final* y sentenciados ya Guzmán y la cúpula senderista, esos eventos siguen interpelando a la sociedad peruana, pues rompen con la ilusión del *testimonio del pasado*: dos de los responsables de la masacre, Víctor Quispe Palomino, camarada José, y Jorge Quispe Palomino, camarada Raúl, son ahora los máximos dirigentes del llamado Militarizado Partido Comunista del Perú, que opera en los valles de los ríos Apurímac y Ene, lo que nos muestra los lazos históricos entre los hoy llamados *remanentes senderistas* y la violencia de la década de 1980³⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida Goshi, Claudia Kazuko (2011). «Análisis crítico de los discursos sobre las tragedias de Uchuraccay, Lucanamarca y Putis en la prensa escrita de Perú». Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Arce Borja, Luis (1988). «Presidente Gonzalo rompe el silencio». *El Diario 490*. Lima, 24 de julio, pp. 2-48.
- Cárdenas, Carlos & Héctor Gálvez (dirs.) (2008). *Lucanamarca*. Film cinematográfico. Perú: TV Cultura.
- Caro Cárdenas, Ricardo & Valérie Robin Azevedo (2014). «Introducción». Dossier «Los claros oscuros del conflicto armado interno y sus representaciones». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 43(2), 203-207.

³⁵ Esta facción actualmente rechaza el *pensamiento Gonzalo* y las antiguas prácticas senderistas de amedrentamiento de la población civil. El 11 de agosto de 2013 murieron dos de sus líderes: Alejandro Borda Casafranca, camarada Alipio, y Martín Quispe Palomino, camarada Gabriel.

- Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú*. Lima: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2002). «Violencia política en la provincia de Huancasancos: los casos de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca». Informe final del Área de esclarecimiento de hechos. Estudios en Profundidad. Sede Sur-Central. Ayacucho.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2002-2003). «Entrevistas Abimael Guzmán R. y Elena Iparraguirre R.». *Gran Combo Club*. <http://grancomboclub.com/wp-content/uploads/2012/07/ABIMAEL-GUZMAN-REYNOSO-y-ELENA-IPARRAGUIRRE.pdf>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003a). *Informe final*. Lima: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003b). La masacre de Lucanamarca (1983). En CVR, *Informe final*, tomo VII, pp. 43-52. Lima: CVR
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003c). «La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca». En CVR, *Informe final*, tomo V, pp. 51-84. Lima: CVR.
- Cox, Mark R. (2004). *Pachaticray = El mundo al revés: testimonios y ensayos sobre la violencia política y la cultura peruana desde 1980*. Lima: San Marcos.
- Cox, Mark R. (2012). *La verdad y la memoria: controversias en la imagen de Hildebrando Pérez Huarancca*. Lima: Pasacalle.
- Degregori, Carlos Iván (1991). Campesinado andino y violencia. Balance de una década de estudios. En *Perú: el problema agrario en debate*, pp. 413-39. Lima: SEPIA IV.
- Degregori, Carlos Iván (2010). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: IEP.
- Del Pino H, Ponciano (2003). Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes. En Elizabeth Jelin y Ponciano del Pino (eds.), *Luchas locales, comunidades e identidades*, pp. 11-62. Madrid: Siglo XXI.
- Del Pino H, Ponciano (2004). Violencia, memoria e imaginación. Uchuraccay y Lucanamarca en la violencia política en el Perú. *Boletín IFP*, 7, 11-13.
- Falconí, Carola, Edilberto Jiménez & Giovanni Alfaro (2007). *Lluqanamarca: llaqtanchikpa yuyariynin = Lucanamarca: memorias de nuestro pueblo*. Lima: COMISEDH.
- Gorriti, Gustavo & Benito Portocarrero (1983). El ataque de Sendero al pueblo de Lucanamarca. *Caretas*, 743, 10-17.
- Lerner, Salomón (2003). Prefacio. En CVR, *Informe final*, tomo I, pp. 13-17. Lima: CVR.
- Levi, Primo (1988). *The Drowned and the Saved*. Nueva York: Summit Books.

- Medrano, Óscar (2008). Lucanamarca, contrastes de memoria. *Memoria: revista sobre cultura, democracia y derechos humanos*, 4, 46-52.
- Milton, Cynthia E. (2009). Images of Truth: Art as a Medium for Recounting Peru's Internal War. *A Contra Corriente*, 6.2, 63-102.
- Palacios, María José (2013). David Sulmont: «Muchas de las cosas que se dicen sobre las cifras tienen un sustento bastante débil». *Ideele. Revista del Instituto de Defensa Legal*, 233. <http://revistaideele.com/ideele/content/david-sulmont-%E2%80%9Cmuchas-de-las-cosas-que-se-dicen-sobre-las-cifras-tienen-un-sustento-bastante>
- Partido Comunista del Perú (2006). «Breves notas aclaratorias acerca de los tergiversados hechos de Lucanamarca en la guerra popular del Perú. (Documento para entregarlo a la Sala Penal Nacional como parte de la Defensa Judicial en el 'Megaproceso')». *Partido Comunista del Perú*. http://partidocomunistadelperu.com/doc/Tergiversados_Lucanamarca.pdf
- Peralta, Víctor (2000). *Sendero Luminoso y la prensa. 1980-1994*. Lima: SUR/CERA Bartolomé de las Casas-Cusco.
- Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.
- Rendón, Silvio (2010a). La CVR: crónica de una cifra anunciada. *Gran Combo Club*. <http://grancomboclub.com/2010/08/la-cvr-cronica-de-una-cifra-anunciada.html>
- Rendón, Silvio (2010b). La CVR: crónica de una cifra anunciada 2. *Gran Combo Club*. <http://grancomboclub.com/2010/09/la-cvr-cronica-de-una-cifra-anunciada-2.html>
- Rendón, Silvio (2010c). *Los debates por las cifras de la CVR peruana en la Internet*. Tomo I. *Gran Combo Club*. http://grancomboclub.com/wp-content/uploads/2010/08/Debate_CVRagosto.pdf
- Rendón, Silvio (2013a). La polémica sobre las cifras: Las sobreestimaciones de la CVR. *Ideele. Revista del Instituto de Defensa Legal* 233. <http://revistaideele.com/ideele/content/la-pol%C3%A9mica-sobre-las-cifras-las-sobreestimaciones-de-la-cvr>
- Rendón, Silvio (2013b). Las cifras de la CVR en sus documentos internos. *Gran Combo Club*. <http://grancomboclub.com/2013/09/las-cifras-de-la-cvr-en-sus-documentos-internos.html>
- Rojas Samanez, Álvaro (1990). *Sendero de violencia: testimonios periodísticos, 1980-1989*. Lima: Ediciones de Actualidad/Colegio de Periodistas del Perú.
- Ruiz, Juan Carlos (2013). La CVR a más de 3.600 msnm: ¿Peleando contra molinos de viento? *Ideele. Revista del Instituto de Defensa Legal* 234. <http://www.revistaideele.com/ideele/content/la-cvr-m%C3%A1s-de-3600-msnm-%C2%BFpeleando-contra-molinos-de-viento>

- Stern, Steve J. (1990). Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina. En *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*, pp. 25-41. Lima: IEP.
- Stern, Steve J. (1999). Más allá del enigma: una agenda para interpretar a Sendero y el Perú, 1980-1995. En Steve J. Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, pp. 17-25. Lima: IEP/UNSCHE.
- Stern, Steve J. (2000). De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). En Mario Garcés y otros, *Memorias para un nuevo siglo. Chile miradas a la segunda mitad del siglo XX*, pp. 11-33. Santiago: LOM.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Ubilluz, Juan Carlos (2009). El fantasma de la nación cercada. En Alexandra Hibbett, Juan Carlos Ubilluz y Víctor Vich (eds.), *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política*, pp. 19-85. Lima: IEP.
- Ulfé Young, María Eugenia (2013a). Dos veces muerto: la historia de la imagen y vida de Celestino Ccente o Edmundo Camana. *Memoria y Sociedad*, 17(34), 81-90.
- Ulfé Young, María Eugenia (2013b). *¿Y después de la violencia qué queda? víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. Buenos Aires: CLACSO.
- Vargas Llosa, Mario, Mario Castro Arenas & Abraham Guzmán Figueroa (1990). Informe sobre Uchuraccay. En *Contra viento y marea*, pp. 79-114. Lima: Peisa.
- Zapata Velasco, Antonio (2010). *La Comisión de la Verdad y Reconciliación y los medios de comunicación*. Ayacucho y Lima: IEP.
- Zenitagoya, Mario (2012). Ayacucho: Denuncian que reparaciones colectivas no son equitativas en Lucanamarca. *Ideele Radio*, 3 de abril. <http://www.ideeleradio.org.pe/web/wNoti.php?idN=4359&tip=red>

**ENTRE SOMBRAS Y SILENCIOS: LOS TESTIMONIOS
ACERCA DE LAS MUERTES DE MARCIANO HUANCAHUARI
Y OLEGARIO CURITUMAY**

Claudia Almeida Goshi

En noviembre de 2007, la Corte Suprema de Justicia del Perú sentenció a cadena perpetua a Abimael Guzmán. El líder del PCP-SL fue condenado por los delitos de terrorismo agravado en agravio del Estado y homicidio calificado en contra de sesenta y nueve personas. Ellas fueron asesinadas por miembros del PCP-SL el 3 de abril de 1983 en Santiago de Lucanamarca (Ayacucho, Perú)¹.

Estos homicidios son conocidos como «la masacre de Lucanamarca» (CVR, 2003b). Por este episodio particular se logró condenar con pruebas fehacientes a Abimael Guzmán luego de más de diez años de su captura. El caso sirvió como emblema para representar la violencia demencial senderista. De ahí que el rostro taciturno de Edmundo Camana Sumari (Celestino Ccente)², uno de los sobrevivientes del ataque, con una venda sobre su cabeza que cubría un corte perpetrado con un machete por los sediciosos, haya sido la imagen distintiva de la exposición fotográfica *Yuyanapaq, para recordar*³.

¹ La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) determinó que Abimael Guzmán fue el responsable de la masacre acontecida en Lucanamarca el 3 de abril de 1983. Además, exhumó los cuerpos y los identificó luego de un intenso análisis forense. Las pruebas y los testimonios recogidos por la CVR fueron determinantes para sentenciar al líder del Partido Comunista del Perú, conocido como Sendero Luminoso (PCP-SL), y a otros miembros de la cúpula del grupo terrorista.

² De acuerdo con Rojas (2009), Óscar Medrano identificó a Edmundo Camana como Celestino Ccente en 1983. En el 2008, *Caretas*, revista donde se publicó por primera vez la fotografía, realizó el esclarecimiento respectivo.

³ Esta exposición constó de 200 fotografías acerca de los veinte años de conflicto armado interno (1980-2000) y fue inaugurada por la CVR en el 2009. La imagen de Edmundo Camana Sumari ocupó el lugar central de la muestra.

Dos días después de la tragedia, la prensa escrita difundió información sobre este suceso. Esto contribuyó a que se configure una memoria a partir de la cual Lucanamarca ha quedado por siempre vinculada a los asesinatos cometidos el 3 de abril de 1983. *El Comercio*, *La Prensa*, *Expreso* y *El Diario Marka* —a pesar de sus diferentes tendencias— reprodujeron el comunicado «oficial» proporcionado por las Fuerzas Armadas (FF.AA.), que indica que hubo dos grupos comprometidos en la masacre: miembros del PCP-SL —los asesinos— y pobladores de Lucanamarca —las víctimas— (Almeida, 2011). Véanse los siguientes extractos⁴ donde los matutinos presentan explícitamente la fuente original de la noticia acerca de lo sucedido: el Comando Político Militar instalado en la zona de conflicto.

*El comando de la zona de emergencia, mediante un comunicado, dio a conocer que la comunidad, perteneciente a la provincia de Víctor Fajardo, a doscientos kilómetros al sur de Ayacucho, fue atacada por alrededor de doscientos subversivos*⁵.

En su demencial acción, los aproximadamente doscientos extremistas, luego de su brutal aniquilamiento de campesinos, se dedicaron a saquear el pueblo e incendiaron la sede del local municipal y varias viviendas. / *La información fue revelada en un comunicado ayer por el Comando Político Militar de la Zona de Emergencia*⁶.

La *fente oficial* también *señala* que tras el acto criminal, los sediciosos saquearon e incendiaron el local municipal, robaron ganado y otros bienes de los campesinos⁷.

*El comando político militar de la zona de emergencia, que jefatura el General Clemente Noel Moral, a su vez, informó esta tarde que los muertos son 45 campesinos y que los atacantes del poblado fueron más de 200. / Los atacantes, según el comunicado oficial No. 16 estaban fuertemente armados y «luego de la masacre incendiaron el local de la municipalidad», para posteriormente saquear numerosas viviendas y alejarse hacia las alturas del poblado de Lucanamarca*⁸.

La prensa escrita cita de manera indirecta el comunicado «oficial» proporcionado por las FF.AA., según el cual aproximadamente 200 subversivos aniquilaron brutalmente a campesinos. A su vez, presenta la fuente original de la información (por ejemplo, el «*comando de la zona de emergencia* [...] dio a conocer», la «*información fue revelada* [...] por el *Comando Político Militar de la Zona de Emergencia*»)

⁴ Las cursivas son mías.

⁵ *El Comercio*, 5 de abril de 1983, p. 1.

⁶ *Expreso*, 5 de abril de 1983, p. 3.

⁷ *La Prensa*, 5 de abril de 1983, p. 1.

⁸ *El Diario Marka*, 5 de abril de 1983, p. 3.

y no la cuestiona. No se buscaron fuentes alternativas para, por ejemplo, refutar las cifras reveladas en el comunicado «oficial». La CVR (2003b) manifestó que aproximadamente 60 senderistas atacaron a los pobladores: no 200. «Desde los años treinta en que no había televisión sino solo periódicos, los medios fueron como reflectores que iluminaban ante la opinión pública solo una parte del escenario, aquello que querían que la gente viese» (Béjar, 2008, p. 15). La prensa escrita solo visibilizó y difundió aquello que las FF.AA. estuvieron dispuestas a develar: los homicidios ocurridos el 3 de abril de 1983.

Esos asesinatos sí han sido tomados en cuenta por el Ministerio Público y han seguido acaparando la atención de los medios. La matanza de Lucanamarca es un caso emblemático porque fue «una masacre cometida por senderistas y no por miembros de las Fuerzas Armadas del Perú» (Ulfe, 2013, pp. 84-85). De ahí que sea recordada como tal. Sin embargo, otros homicidios perpetrados cruelmente por otros actores sociales en dicha comunidad aún permanecen en el territorio de lo indecible. La muerte del líder Marciano Huancabuari (en manos de miembros del PCP-SL) y la del líder senderista Olegario Curitumay (en manos de un grupo de pobladores), ocurridas antes del 3 de abril de 1983, son un ejemplo de ello. Sus asesinatos no han sido investigados a cabalidad por ninguna instancia judicial ni han sido cubiertos por medio informativo alguno. Ambas muertes, sin embargo, atraviesan otras memorias: las que se configuran en los testimonios de seis habitantes de Lucanamarca.

Como demostraré a lo largo de mi estudio, tales testimonios quebrantan los silencios en torno a la presencia del PCP-SL y de las FF.AA. en dicha comunidad antes de la matanza del 3 de abril de 1983. Por otro lado, representan discursos dominantes acerca de las tensiones y diferencias en Lucanamarca. Según estos discursos, hay personas que no son pobres porque trabajan y se esfuerzan y otras que sí lo son por ser ociosas; también señalan que se debe «colaborar» con las FF.AA. para ser defendido por ellas; y, finalmente, reproducen los roles que se construyen durante una entrevista, donde unos tienen la «autoridad» de preguntar y otros solo deben contestar. Argüiré que los testimonios analizados tienen dos funciones disímiles que actúan de manera eficaz y paralela. Por un lado, revelan algo más de lo conocido y aceptado oficialmente, ya que ostentan un exceso, representado por otros actores sociales, acciones y muertes. Por el otro, perpetúan y legitiman relaciones de dominación.

Para demostrar mi argumento, analizaré no solo lo que los testimoniantes dicen, sino también el modo en que sus relatos han sido recopilados, esto es, por medio de entrevistas sostenidas entre los colaboradores de la CVR y los testimoniantes. Este trabajo está dividido en cuatro partes. Primero, describiré cómo y bajo qué circunstancias se cometieron los asesinatos de Marciano Huancabuari y Olegario Curitumay. Segundo, examinaré las entrevistas realizadas por la CVR a los pobladores de Lucanamarca.

Tercero, me dedicaré a analizar los testimonios seleccionados y, cuarto, sugeriré las conclusiones de la investigación. Debo añadir que no pretendo encontrar la verdad sobre lo acontecido en Lucanamarca. Sino, más bien, explorar otras voces y miradas que socavan la versión «oficial» de lo sucedido, dado que esta, como veremos, solo busca salvaguardar el prestigio de ciertos grupos dominantes.

1. LAS MUERTES DE MARCIANO HUANCAHUARI Y OLEGARIO CURITUMAY

«[...] la gente pensaba que cualquier día nos iba a matar; después, ya no pensábamos en progresar, ni estudiar, ni animales, ya no pensábamos tampoco, esperábamos la muerte nada más ya, mañana vamos a morir, pasado mañana cuándo entrarán, con ese miedo vivíamos [...]»

SOBREVIVIENTE⁹.

Los casos claves para este estudio son las muertes de Marciano Huancahuari y Olegario Curitumay. Se circunscriben dentro de la espiral de violencia instaurada en Lucanamarca a partir de la incursión del PCP-SL y de la presencia de las FF.AA. en la zona. Como describiré a continuación, el PCP-SL desestructuró la organización y los vínculos entre los pobladores, mientras que las FF.AA. exacerbaron el miedo que carcomía las relaciones sociales en dicha comunidad. Luego de su ingreso a Lucanamarca a finales de 1982, los mandos del PCP-SL, Carla y Omar, nombraron a los hermanos Olegario, Nicanor y Gilber Curitumay, como mandos senderistas locales en reemplazo de las autoridades tradicionales del pueblo. Al inicio, gracias a la promesa de imponer un nuevo orden igualitario que terminaría con las diferencias entre ricos y pobres, fueron apoyados por la mayoría de la población (CVR, 2003b). Sin embargo, esta aceptación se fue rápidamente mermando debido a las prohibiciones, castigos y ejecuciones que se impusieron, la expropiación del ganado de los pobladores y el recorte de sus actividades económicas.

Fue en este ambiente de zozobra que el 17 de febrero de 1983 los hermanos Curitumay realizaron el primer juicio popular contra Marciano Huancahuari, anciano líder que se desempeñaba como vicepresidente de Lucanamarca (CVR, 2002) y que ahora era acusado de haber sido abusivo y explotador¹⁰. Antes de ejecutarlo, las nuevas autoridades leyeron la lista de imputaciones, expropiaron su ganado y lo sentenciaron a muerte. Su esposa Eulogia Flores y su yerno Mávila también enfrentaron el mismo destino. Los tres fueron asesinados de un tiro en la sien (CVR, 2002).

⁹ Entrevista N° 30, realizada por la CVR en el 2002 a un sobreviviente de Lucanamarca.

¹⁰ Don Marciano Huancahuari aún es recordado por los comuneros como una de las personas que mayor cantidad de pastos y ganado poseyó en Lucanamarca debido, según ellos, a los abusos, engaños y usurpaciones ilícitas que cometió en contra de sus vecinos (CVR, 2002).

Una semana después, las FF.AA. ingresaron a Lucanamarca sorpresivamente y se enfrentaron a las huestes senderistas, lo que dio como resultado nueve personas fallecidas (CVR, 2002)¹¹. Una vez controlada la situación, reunieron a la población en la plaza, nombraron como autoridades a las personas más distinguidas de la localidad, conminaron a los pobladores a entregar vivo o muerto al líder senderista de la zona, Olegario Curitumay, y amenazaron con arrasar con la población si no cumplían con esta orden (CVR, 2002).

Casi un mes después de la incursión de las FF.AA. en la comunidad, Olegario Curitumay fue asesinado el 22 de marzo por un grupo de pobladores, quienes lo capturaron, lo golpearon (con piedras y hachas), lo mataron con un arma de fuego y lo quemaron (CVR, 2003b). Sus hermanos, Gilber y Nicanor, fueron asesinados días antes. Gilber murió el 24 de febrero de 1983 y Nicanor el 18 de marzo de ese mismo año (CVR, 2003b). La muerte de Gilber aún no ha sido esclarecida. Nicanor fue capturado por pobladores de Lucanamarca, quienes lo condujeron a la iglesia, lo desnudaron, lo golpearon y lo interrogaron por sus vínculos con el PCP-SL. Él intentó escapar, corriendo hacia el río; pero fue alcanzado y asesinado con un hachazo en la cabeza (CVR, 2003b). En Sacsamarca y Sancos también ocurrió lo mismo: los mandos del PCP-SL locales fueron ejecutados por la población luego de la orden y las amenazas de las FF.AA. (CVR, 2002). Para la mayoría de los campesinos, la muerte de Olegario fue el desencadenante de la matanza del 3 de abril. Sus padres, María de la O Allauca Tacas y Zenón Curitumay Cuba, fueron asesinados el 4 de abril por los comuneros de las zonas aledañas como venganza por la masacre del día anterior (Falconí y otros, 2007).

Aunque las presencias de Marciano Huancahuari y Olegario Curitumay en Lucanamarca están signadas por el antagonismo, ambos fueron arrastrados por la misma espiral de violencia, miedo y abyección extremos, propios de lo que Primo Levi llama zona gris, donde las víctimas se convierten en verdugos y los verdugos en víctimas por obra de una incesante alquimia en la que el bien y el mal y, junto a ellos, todos los metales de la ética tradicional alcanzan su punto de fusión (Agamben, 2000). Esta zona gris es lo que ahora nos resulta accesible gracias a los testimonios, recopilados por la CVR, de los supervivientes. Efectivamente, en los seis testimonios seleccionados, los asesinatos de Marciano Huancahuari y Olegario Curitumay son relatados entre interrupciones momentáneas que iluminan el territorio de lo indecible y escapan del control sobre lo que se podía y no se podía decir.

¹¹ Esta versión se corrobora en el testimonio de Tenorio (hermano aún con vida de Olegario). Sobre la fecha del ingreso de las FF. AA. a Lucanamarca, la entrevistadora pregunta «cuándo ha sido... usted me dice que todo el pueblo se había volteado». Tenorio contesta: «Sí, el 24 de febrero, acá llega la policía pues las Fuerzas Armadas [...]» (la cursiva es mía).

2. PREGUNTAS Y RESPUESTAS

A continuación, dedicaré una mirada crítica a la manera en que los testimonios fueron recogidos¹². Estos tienen una estructura definida debido al control que ejercieron los entrevistadores de la CVR durante los encuentros. Es importante tomar en cuenta cómo se realizaron las entrevistas, pues durante esta clase de interacciones también se pueden ejercer y legitimar formas de dominación, donde unos tienen la autoridad de preguntar; y otros, el deber de contestar. No obstante, y a pesar de la rigidez de los encuentros, sugiero que los testimoniantes dicen mucho más de lo que se solicita por medio de las preguntas. Para esta sección, emplearé herramientas analíticas propuestas por el *análisis de la conversación*. La segunda parte de mi argumento, como ya señalé, consiste en arrojar luz sobre el exceso, sobre lo «demás», sobre lo que nos cuentan los testimonios más allá de los intereses de los entrevistadores. Para la segunda sección de mi análisis, utilizaré herramientas propuestas por el *análisis crítico del discurso* practicadas en la sociolingüística para develar usos del lenguaje que reproducen formas de inequidad social (Fairclough, 1992).

En el trabajo fundacional del *análisis de la conversación* se considera que toda conversación presenta una organización en torno a la toma de turno o *turn taking* (Sacks, Schegloff & Jefferson, 1974). En algunas interacciones de carácter institucional, como en las entrevistas analizadas, la organización de la toma de turno tiene una estructura predecible, debido a las restricciones comunicativas que se imponen. En otros términos, toda institución se construye alrededor de normas articuladas explícitamente que especifican cómo y cuándo las personas deben hablar (Sidnell, 2010). Las regulaciones respecto a quién tiene el derecho de tomar el turno primero y de cederlo juegan un papel primordial para el mantenimiento del control de la conversación (Heritage & Clayman, 2010). Esto se puede conseguir por medio de la formulación de preguntas. Como mencioné en líneas anteriores, en las entrevistas sostenidas entre la CVR y los testimoniantes, los primeros son los que tienen el «derecho» de preguntar (es decir, de tomar de turno), mientras que los segundos tan solo deben contestar.

La finalidad de las entrevistas fue el recojo de información que pudiera ayudar a decidir quiénes calificaban para recibir reparaciones y quiénes para ser procesados. Interesaba, entonces, recopilar y corroborar datos, fechas o sucesos por medio del

¹² El recojo de los testimonios seleccionados fue realizado por colaboradores de la CVR, quienes entrevistaron, grabaron y luego transcribieron los encuentros. En total, tuve a mi disposición diecinueve testimonios, de los cuales escogí seis para esta investigación, pues todos ellos giraban en torno a los mismos acontecimientos. Por otro lado, debo acotar que por razones de confidencialidad y anonimato, en este estudio, los seis testimoniantes se nombran por medio de seudónimos (Carla, Alberto, Mateo, Tenorio, Pablo e Israel).

patrón interactivo pregunta-respuesta (indagar sobre el qué, quién, cómo, cuándo y dónde de los hechos). En ninguno de los encuentros analizados, los testimoniantes, por ejemplo, repreguntan. En la mayoría de los casos, sus intervenciones están restringidas a contestar puntualmente las indagaciones. Véase el siguiente extracto¹³:

Extracto N° 1

1. Entrevistadora: *usted conocía a él* [Olegario Curitumay]
2. Carla: sí lo conocí
3. Entrevistadora: *era Olivario Qurimatay*
4. Carla: era un hombre moreno
5. Entrevistadora: *era joven*
6. Carla: joven
7. Entrevistadora: *Qurimatay Huancahuari*
8. Carla: sí

El extracto N° 1 solo está constituido por preguntas formuladas por la entrevistadora (líneas 1, 3, 5 y 7) y por las respuestas brindadas por Carla, hija de Marciano Huancahuari. De esta manera, aquella es quien toma el turno y quien ostenta la potestad de cederlo, pues sus indagaciones deben ser contestadas. Dos de las preguntas («usted conocía a él», línea 1 y «Qurimatay Huancahuari», línea 7) son cerradas, es decir, implican respuestas afirmativas o negativas por parte de la entrevistada, quien, en este caso, contesta afirmativamente. En una de sus respuestas, Carla repite parte de la indagación de la entrevistadora (primero «era joven», línea 5, y luego, «joven», línea 6). En ninguna de sus intervenciones, Carla refuta los datos propuestos por la comisionada a manera de pregunta (líneas 5 y 7). Ella solo debe responder las preguntas propuestas; nada más. Sin embargo, en su segunda participación, la testificante brinda información inédita («era un *hombre moreno*»): no contesta afirmativa o negativamente la pregunta cerrada de la entrevistadora («era Olivario Qurimatay», línea 3). No obstante, dicho aporte es soslayado por esta última. No indaga más acerca de ese dato; sino que formula una consulta sobre otra característica de Olegario («era joven», línea 5) y repregunta la formulación de la línea 3 en la línea 7. Si bien es cierto que en el extracto N° 1, las preguntas y las respuestas

¹³ Los extractos de los testimonios son copia fidedigna de las transcripciones realizadas por la CVR, excepto el cambio del nombre del testificante por su seudónimo. La numeración de las intervenciones ha sido realizada por mí para facilitar la explicación de los extractos seleccionados. Las cursivas son mías.

giran en torno a Olegario Curitumay, lo cual podría indicar que el testimonio reta las estructuras tradicionales de representación, es también cierto que se circunscribe dentro de una organización de la toma de turno; es decir, el testimonio es controlado por quien tiene la «autoridad» de preguntar.

El siguiente extracto proviene de la entrevista realizada a Tenorio, hermano aún con vida de Olegario, Nicanor y Gilber Curitumay. Como veremos, este encuentro también está signado por el patrón interactivo pregunta-respuesta, el cual restringe la participación de Tenorio a corroborar datos. Sin embargo, a diferencia de lo presentado en el extracto anterior, en este, el testimoniante dice mucho más de lo solicitado.

Extracto N° 2

1. Tenorio: Señorita gracias por la visita y agradezco también a la Comisión de la Verdad porque nosotros si bien seguimos siendo [...] que así todos que pasan horas, señorita eh, por ejemplo esta Comisión de la Verdad quiere hacer sentirnos, quiere escarbar toda esta, toda esta marca que ha, que el pueblo, y bueno yo diría que aclarando la verdad que el pueblo ha hecho comprometer los que tenían esa política de Sendero Luminoso, y mucho ha sido a los jóvenes los terroristas que han sido preparado muchos de estos jóvenes han buscado jóvenes y *dentro de esto mi familia está comprometida con esto bajo arma le han obligado y por ahí que mis hermanos que ya fallecieron, mis tres hermanos, dos hermanos murieron a manos del poblado no más* [...] de la fiscalía también ha actuado y ya este, el Ministerio del Interior porque si no yo también hubiese aparecido como en los poblados.
2. Entrevistadora: *Perdón, ¿usted qué edad tiene?*
3. Tenorio: Ahorita tengo 42 años, en esa época tenía pues 23 años.
4. Entrevistadora: *Y sus hermanos ¿eran mayores?*
5. Tenorio: Mayores eran. Mis hermanos eran y el otro mi hermano menor que era como se dice, todavía me estoy averiguando porque él se casó con [...] en esa fecha, ¿no? pero era menor de edad, yo, ya bueno adolescente.
6. Entrevistadora: ¿Dónde estudió?
7. Tenorio: Huancasancos.
8. Entrevistadora: *Y usted ¿por qué[...]?*
9. Tenorio: NO, mi hermano mayor, mi hermano menor ya se ha ido a Ayacucho a estudiar y ya estaba preparándose para la Universidad.

10. Entrevistadora: *¿Su hermano mayor era?*
11. Tenorio: Oligario Huancawary¹⁴.
12. Entrevistadora: *¿Él estudió en Ayacucho secundaria?*
13. Tenorio: La secundaria.
14. Entrevistadora: *Y se estaba preparando.*
15. Tenorio: Preparando aquí para comprar su terreno, todo eso y encima.
16. Entrevistadora: *¿Y su otro hermano?*
17. Tenorio: El otro hermano estaba estudiando también por ahí.
18. Entrevistadora: *¿Cómo se llamaba?*
19. Tenorio: Él se llamaba Nicanor Huancahuary [...].

El extracto N° 2 comienza con la participación de Tenorio, quien agradece la presencia de la CVR en Lucanamarca. Él comienza la entrevista, pero no la controla. Si bien manifiesta que dos de sus hermanos fueron asesinados por el pueblo ([...] «dos hermanos murieron a manos del poblado no más [...]», línea 1), esta información no es retomada por la entrevistadora. Ella no realiza indagaciones acerca de las muertes de los hermanos de Tenorio. No busca profundizar los hechos relatados. Por el contrario, cambia el tópico propuesto por Tenorio a través de una pregunta («Perdón, ¿usted qué edad tiene?», línea 2). De esta manera, ella controla la interacción. Luego de ese cambio de tópico, Tenorio se limita a responder las interrogantes. No repregunta. Su participación está circunscrita a brindar la información solicitada por la entrevistadora (líneas 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17 y 19). Para Sacks, Schegloff y Jefferson (1974), una conversación puede acomodarse a una amplia gama de situaciones y es capaz de lidiar con cambios surgidos en diferentes momentos. Por eso, la demanda del testificante (línea 1) no es comentada ni reformulada. No genera el planteamiento de otras preguntas respecto a las muertes de sus hermanos: no es una respuesta a una de sus indagaciones. Nuevamente, como en el extracto N° 1, aquí, las preguntas de la colaboradora están dirigidas a la recolección de datos (edad, nombres, lugar de estudios). Los homicidios de los hermanos de Tenorio son, en esta parte de la entrevista, soslayados. Las interrogantes formuladas luego de la primera intervención dilatan aún más su demanda. El rígido patrón pregunta-respuesta, instaurado y protegido por la entrevistadora, no le permite «escuchar» el inédito testimonio de Tenorio. Su testimonio cuenta lo indecible, el exceso que desborda y corroe

¹⁴ Los apellidos de Olegario son Curitumay Huancahuari (CVR, 2003a, p. 351).

una memoria que se enmarca dentro de la versión «oficial» respecto a los asesinatos cometidos en Lucanamarca. Por tal motivo, obtiene como respuesta la imposibilidad de escuchar. «El testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir, y una imposibilidad que cobra existencia a través de la posibilidad de hablar» (Agamben, 2000, p. 153).

Luego de describir los extractos 1 y 2, puedo manifestar que, si bien es cierto que los testimonios recogidos por la CVR son invaluable porque rescatan otras memorias, la recolección de los discursos merece ser cuestionada, pues hallar «a otros con capacidad de escuchar es central en el proceso de quebrar silencios» (Jelin, 2003, p. 36). En primer lugar, las entrevistas transcritas solo están dirigidas a recolectar y a corroborar información. La participación de los testimoniados está circunscrita a ese fin. En segundo lugar, el rol del entrevistador y las funciones del entrevistado son, durante el encuentro, inquebrantables: el primero es quien ostenta la potestad de preguntar, de solicitar y de verificar información; mientras que el segundo solo debe responder las indagaciones. Como vemos, el control de la interacción es comandado por la CVR a partir del inalterable patrón pregunta-respuesta. En la mayor parte de los casos, cualquier intento de brindar datos que no se ciñen a contestar las preguntas propuestas es redirigido por medio de la formulación de más interrogantes. No obstante, a pesar de la instauración (y resguardo) del control de la organización de la toma de turno, es posible hallar extractos donde los testimoniados revelan mucho más de lo que los entrevistadores preguntan.

Extracto N° 3

1. Entrevistadora: ¿Usted cree que esté dispuesto a hablar con nosotros [Jorge Cuncho, tío de Mateo]?
2. Mateo: Ah, puede hablar, yo le dije la vez pasada que me preguntó pero dígame todo lo que sabe, qué problema tienes porque parece que están escribiendo unos... una Comisión de la Verdad, lamentablemente ha sucedido las cosas en este pueblo. No solo aquí sino que en otras partes, peor en otros lugares me imagino que es un poco no tan lamentable *porque hemos colaborado al ejército, sino nos hubieran barrido a todos.*

Una vez más, la entrevistadora es quien pregunta; y el testificado, quien responde. En esta oportunidad, sin embargo, Mateo no se restringe a contestar puntualmente la indagación: él revela la participación de otro actor social en la zona, invisible en la versión «oficial» acerca de los asesinatos ocurridos en Lucanamarca: las FFAA. La entrevistadora plantea una pregunta para que Mateo le brinde información sobre la disponibilidad de su tío, Jorge Cuncho, para una entrevista.

El encuentro ya estaba concluyendo, pero Mateo interrumpe el final de la interacción para revelar la participación y la consigna producida, según el testimonio, por las FF.AA. Su respuesta va mucho más allá de los intereses de la entrevistadora. Ella cede el turno para que Mateo conteste; pero esta predecible y protegida organización de toma de turno no restringe por completo aquello que el testimoniante recuerda y está dispuesto a revelar. La zona gris «no entiende de tiempo y está en todas partes. De allí proceden la angustia y la vergüenza de los supervivientes» (Agamben, 2000, p. 25). Mateo fue uno de los pobladores de Lucanamarca «comprometidos» que, luego de la advertencia de las FF.AA. de entregar vivo o muerto a Olegario Curitumay, decide matarlo. Mateo sobrevivió, pero para ello tuvo que capturar a Olegario¹⁵. Este asesinato y la autorización para su ejecución no se enmarcan dentro de la versión «oficial» acerca de lo acontecido en Lucanamarca en 1983, puesto que —como mencioné anteriormente— la participación de las FF.AA. antes del 3 de abril de ese año no fue reconocida por la prensa escrita, ni por el Ministerio Público, ni por la sociedad civil.

A lo largo de esta sección, he argumentado que durante las entrevistas sostenidas entre la CVR y los testimoniante se produce el rígido patrón interactivo pregunta-respuesta, utilizado por los entrevistadores para controlar la conversación. Ellos tienen la potestad de tomar y de ceder el turno, mientras que sus interlocutores solo deben contestar. Como hemos visto, sus respuestas carcomen la versión reconocida oficialmente; pero, al realizarse bajo dichas condiciones, el resquebrajamiento se torna inconcluso y se imponen otras formas de dominación engarzadas a los inquebrantables roles que se producen durante la interacción. Los testimoniante dicen algo más, solo perceptible para aquellos que están dispuestos a escuchar. A continuación, en la segunda sección de mi análisis, me enfocaré en lo que los testimoniante dijeron y argüiré, nuevamente, que sus discursos revelan mucho más de lo aceptado oficialmente y que, además, están atravesados por otras formas de dominación social.

¹⁵ En el *Informe final*, en la sección titulada «La masacre de Lucanamarca», la CVR revela que Olegario fue asesinado por pobladores de Lucanamarca (2003b), pero no nombra quiénes fueron sus agresores. Esta información sí es proporcionada en un estudio más amplio dirigido por la CVR, titulado *Violencia política en la provincia de Huancasancos: Los casos de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca* (2002). En este trabajo, la Comisión manifiesta, ciertamente, que Mateo se encontraba dentro del grupo de pobladores que tenía la consigna de buscar, apresar e, incluso, matar a Olegario Curitumay. Además, en el estudio más exhaustivo, la CVR expone que las FF.AA. dieron ese mandato a los campesinos. Podemos observar, entonces, que entre el *Informe final* y el estudio a profundidad existen visibles diferencias, pues precisamente las acciones que comprometen a ciertos grupos son difuminadas en el primer documento.

3. CON(TRA) PROPIOS Y EXTRAÑOS: ANÁLISIS DE LOS TESTIMONIOS

Los seis testimonios seleccionados giran en torno a las muertes de Marciano Huancahuari y Olegario Curitumay. Como veremos, Carla, Alberto, Mateo, Tenorio, Pablo e Israel son pobladores de Lucanamarca cuyos roles dentro de la comunidad son diferentes entre sí¹⁶. Ellos sobrevivieron a la total ausencia de alguna protección que resguarde sus vidas. Sus testimonios presentan faltas y excesos, atravesados por relaciones de poder. Como toda memoria, están colmados de «contradicciones, tensiones, silencios, conflictos, huecos, disyunciones, así como lugares de encuentro» (Jelin, 2003, p. 41).

Esta sección del análisis está dividida en dos partes. En ambas se demuestran las dos funciones disímiles producidas en los testimonios analizados: uno, al visibilizar las muertes de Marciano Huancahuari y Olegario Curitumay, exponen la labilidad de la versión «oficial» respecto a los sucesos ocurridos en Lucanamarca en 1983; dos, gracias a estructuras lingüísticas específicas, reproducen otros discursos dominantes. En la primera parte, me centraré en analizar los testimonios en torno a Marciano Huancahuari. En ellos escucharemos a Carla, su hija, y a Alberto, quien en 1983 se desempeñó como alcalde de la comunidad. Además de contar cuál era el rol de don Marciano en Lucanamarca antes de su asesinato, sus testimonios reproducen y legitiman las diferencias y tensiones que escindían el pueblo, donde, de acuerdo con los relatos, unos son capaces de acumular bienes porque se esfuerzan y otros son pobres porque son ociosos. En la segunda parte, me concentraré en analizar los testimonios de Pablo, Israel, Mateo y Tenorio sobre la muerte de Olegario Curitumay. En sus discursos, a través de mecanismos lingüísticos particulares se escucha la orden de las FF.AA. de capturar a Olegario Curitumay para ganarse el derecho de su protección.

3.1 Marciano Huancahuari: «El padre del pueblo»

Cuando la CVR la entrevistó en 2002, Carla, hija de Marciano Huancahuari, tenía 62 años de edad. La familia Huancahuari era parte de la élite local y tenía el control económico y político de Lucanamarca (CVR, 2002). Si bien don Marciano ocupó diversos puestos políticos, su hija —de acuerdo con uno de los testimonios recogidos por la CVR— no se quedó atrás: se desempeñó como alcaldesa del pueblo en 1978¹⁷.

¹⁶ Lamentablemente, no pude hallar la ocupación de Israel durante el conflicto armado. En su testimonio, él manifiesta que actualmente se dedica a la docencia escolar.

¹⁷ Entrevista N° 28, realizada por la CVR a una señora en Lucanamarca en 2002.

El varón predomina en los asuntos públicos, esto es, en la gestión de la comunidad en la cultura andina (Fuller, 1995). Por su parte, Degregori manifiesta que «las poblaciones rurales siguen siendo las más pobres [...] y las mujeres rurales las más pobres dentro de las sociedades rurales» (1998, pp. 18-19). Por ello, el caso de Carla parece contradecir esta tendencia. Pero hay que tener presente que ella es descendiente de Marciano Huancahuari y que pertenecía a la élite del pueblo. Por tanto, el poder local era ejercido (y mantenido) por la misma familia (antes de los cambios instaurados por el PCP-SL).

Según el testimonio de Carla, su padre «nació para su pueblo», tenía 90 vacas y 80 terneras. Alberto manifiesta que Marciano y otros antiguos líderes «eran buenos han tenido conflictos por terreno, ellos han defendido [a la comunidad en] varios juicios». Declara que aquel era una de las personas que más terrenos poseía y que no fue una persona abusiva: «[...] ellos [don Marciano y otros] me han guiado a mí también». Alberto se desempeñaba como alcalde de Lucanamarca cuando se cometieron los asesinatos del 3 de abril de 1983. Debido a su posición dentro del pueblo, fue atacado ese día. Fue «interceptado en una de las calles por dos senderistas, uno de los cuales lo reconoció como alcalde, por lo que le dispararon con un arma de fuego. El disparo impactó detrás de su oreja y el proyectil salió por su rostro. El declarante refiere haber permanecido inconsciente y, al recobrar el conocimiento, se arrastró hasta una casa cercana, donde fue posteriormente encontrado por los vecinos» (CVR, 2003b, pp. 47-48). Al momento de ser entrevistado, Alberto tenía 65 años de edad. En el juicio oral a Abimael Guzmán, indicó que se dedicaba a la agricultura y a la crianza de animales.

Como podemos observar, tanto Carla como Alberto, autoridades de Lucanamarca, consideran que Marciano Huancahuari fue un buen líder y que se dedicó a defender a su pueblo. No obstante, cabe notar que esta versión no encaja con lo recogido por la CVR. Para la Comisión, Marciano Huancahuari fue uno de los pobladores que más tierras y ganado poseyó y —según los demás pobladores— maltrató a los pastores y abusó de sus vecinos, pues les quitaba sus posesiones por medio de documentos dolosos. Un habitante de Lucanamarca, cuya identidad es anónima, manifiesta que don Marciano «ha sido uno de lo que han tenido más, quitaban animales, chacras [...] él si era una persona inhumana»¹⁸. A pesar de las imputaciones, la ejecución de Marciano Huancahuari provocó miedo en la población. «Muchos de los comuneros aceptaban que estas personas [Marciano, su esposa y su yerno] eran culpables de los cargos que se les imputaban pero no estaban de acuerdo con las ejecuciones de estas personas; esto generó miedo pues cuestionaban este hecho y temían ser los próximos» (CVR, 2002, p. 38).

¹⁸ Testimonio N° 27.

Efectivamente, al ingresar Lucanamarca, el PCP-SL alteró las vidas de los pobladores. Los antiguos líderes como Marciano Huancahuari ya no podían ejercer su autoridad y los demás habitantes debían «comprometerse» con el partido si es que querían seguir con vida.

Extracto N° 4

1. Entrevistadora: y cuando usted llegó *cómo era el pueblo, antes que murieran sus papas*, cómo era el pueblo.
2. Carla: *tranquilo, pero habían venido esos terrucos*, comprometiéndose uno y otro estaban, *si no se comprometían amenazaban con matar, nosotros ya nos salimos, mi padre ha sido como padre del pueblo él ha trabajado acá, juicios sobre juicios todo eso defendió acá.*

Para Carla, antes de la llegada del PCP-SL, el pueblo era «tranquilo». Su padre velaba por el bien común, era el «padre del pueblo». De acuerdo con el retrato pintado por Carla, su autoridad emanaba de la buena gestión pública que ejercía en la comunidad. Ambos atributos son símbolos centrales del modelo ideal masculino en la cultura andina (Fuller, 1995). Además, en el extracto 4, Marciano es representado a partir de estructuras que denotan un proceso relacional, esto es, un *process of being* (Halliday, 1994). Esta clase de cláusulas está constituida por dos entidades diferentes, donde una se está diciendo para identificar a la otra. Marciano es identificado, relacionado de manera distintiva, con el atributo «padre del pueblo», que impartió justicia y autoridad («mi padre *ha sido* como el *padre del pueblo*»). Este atributo lo distingue de cualquier otro habitante de Lucanamarca. Esta oposición entre «padre» e «hijos» era el armazón que garantizaba la «tranquilidad» en el pueblo, luego desarmado por la llegada de «esos terrucos».

El testimonio de Carla revela los cambios que instauró el PCP-SL antes del 3 de abril de 1983, los mismos que no aparecen enmarcados dentro de la versión «oficial» acerca de lo acontecido en Lucanamarca. No obstante, también reproduce discursos dominantes sobre la masculinidad, según los cuales hay un «padre» (el suyo y el del pueblo) que vela por el bienestar común, pues tiene la potestad para hacerlo a diferencia de los demás.

La imagen antitética de Lucanamarca antes de la llegada del PCP-SL y encubierta con la pátina del sosiego, es justificada por Carla y por Alberto en los siguientes extractos:

Extracto N° 5

1. Entrevistadora: la gente de acá es comúnmente ociosa.

2. Carla: *así es, ociosa*, que vengan otra vez los terrucos y digan, doña Carla tiene vaquitas, esa lecherita, sí, sí vamos a quitarle sí, vamos a quitarle así es la gente de acá, *es floja la gente*, lo fácil quieren, *uno se sacrifica, uno trabaja tiene* y ahora, yo hubiera sido una mujer ociosa yo me he quedado sin marido, *estoy luchando trabajando tengo algunos ganaditos para sobrevivir* y ahora de donde pues, no voy a pedir limosna, mira con mi chapla con mi huala acaso yo anda antes así con mi padre.

Extracto N° 6

1. Entrevistadora: la gente de acá.
2. Alberto: *la gente de acá, esos son unos pobretones que no han tenido nada de algunos sus papás más se dedican a la chupa, ser vagos y no quieren nada pero la gente pues que quería hacer algo*, a esos le tenían envidia pues.
3. Entrevistadora: ah, estos eran los pobretones.
4. Alberto: sí.
5. Entrevistadora: no tenían nada porque no trabajaban.
6. Alberto: *no trabajaban pues y más se dedican a chupar a tomar y parar ociosos porque para tener alguna cosita uno hay que esforzarse sí pues, hay que trabajar, hay que madrugarse esos tenían un poquito de envidia pues.*

Antes de que Marciano Huancabuarí fuera ejecutado, sus pertenencias fueron saqueadas. En el extracto 5, Carla manifiesta: «estoy luchando trabajando tengo algunos ganaditos para sobrevivir». Si es que vienen «otra vez los terrucos», ella considera que su ganado va a ser arrebatado debido a las acusaciones de la gente, de la gente floja. Ella se sacrifica y trabaja a pesar de las adversidades: «[...] yo hubiera sido una mujer ociosa yo me he quedado sin marido». Aunque enviudó, Carla sigue luchando, trabajando. En la cultura andina, la femineidad se asocia con la maternidad, el trabajo, la fortaleza, entre otros (Fuller, 1995). A lo largo de su testimonio, Carla da a conocer que no ha tenido hijos, pero que sí ha adoptado y ha criado a dos personas, que fue esposa y que es trabajadora. Por eso, gracias a su sacrificio, puede acumular bienes («uno se *sacrifica*, uno *trabaja* tiene»). Ella no es ociosa. No es como los demás. Aquí se patentiza el antagonismo entre los que trabajan y acumulan bienes, y los que son flojos y pobres, los que «lo fácil quieren». Los recursos, producto del trabajo y el sacrificio, sí son merecidos.

Carla y Alberto atribuyen la ociosidad a los demás pobladores de Lucanamarca, quienes son los flojos, los pobretones, los vagos, los que no quieren nada. Observemos que en el testimonio de Carla se emplean cláusulas relacionales para identificar

a sus coterráneos como ociosos («es floja la gente»), pero se utilizan cláusulas de procesos de acción, esto es, aquellas constituidas por un agente que hace algo (Halliday, 1994) para representar a aquellos que sí laboran en la comunidad («uno se sacrifica», «uno trabaja tiene»). Por su parte, Alberto también emplea cláusulas relacionales para identificar a los demás («la gente de acá, esos son unos pobretones [...]», extracto 6). Dicho de otro modo, en los extractos 5 y 6 se emplean cláusulas con diferentes estructuras para representar los dos grupos antagónicos que conviven «tranquilamente» en el pueblo: los ociosos, que son identificados como tales por medio de cláusulas relacionales, y los trabajadores, que son representados a partir cláusulas de proceso de acción que implican agencia.

Este es el *discurso exitista* dominante, según el cual los individuos son responsables de sí mismos y compiten tenazmente para lograr el ansiado poder económico (Portocarrero, 2001). La reproducción del discurso exitista por parte de Carla y Alberto puede tener su origen en la incorporación de dicha comunidad andina al mercado. En la década de 1970, la carretera a Huancasancos llega hasta Lucanamarca (CVR, 2002). Esta vía de comunicación terrestre permitió que la movilidad y el contacto entre las comunidades y las ciudades se intensifiquen. Por otro lado, gracias al proceso redistributivo de las tierras en la década de 1980, el Perú rural quedó mayoritariamente conformado por pequeños propietarios y productores cada vez más incorporados al mercado (Monge, 1998). Así, los campesinos toman decisiones «de mercado» como el alquiler o la compra y venta de tierras dentro de la comunidad, entre otros. De esta manera, la acumulación y el manejo individual y tal vez doloso de recursos como tierras o ganado no fue una práctica ajena a algunos pobladores que trabajan y se sacrifican a pesar de las adversidades.

La ociosidad atribuida a los demás supuestamente genera que ellos envidien a aquellos que sí trabajan. Para Carla y Alberto, la envidia es la causa de las acusaciones contra Marciano Huancahuari.

Extracto N° 7

1. Entrevistadora: por qué cree que su padre no era ricachón, por qué lo acusaban de rico.
2. Carla: por eso porque tenía vaquita, la gente tiene envidia, *usted sabe que la gente ociosa tiene mucha envidia o cualquier cosita que tengas.*

Extracto N° 8

1. Entrevistadora: por qué cree que estas personas, les decían a los subversivos, fulano o el otro tienen había envidia.

2. Alberto: justamente *por envidia* pues mamita, es *por envidia*, hasta ahora hay envidia.
3. Entrevistadora: envidia de los que tienen.
4. Alberto: ahí está a los que tienen *siempre hay envidia*, los que trabajan siempre nos tienen envidia, eso pasó pues señorita fulano es así, fulano es así.

En ambos casos, la entrevistadora formula una pregunta directa que comienza con la partícula interrogativa *por qué*. La respuesta debe limitarse a brindar los motivos de las acusaciones contra Marciano: la envidia. Como mencioné anteriormente, según estos testimoniantes, don Marciano no era como los demás pobladores de Lucanamarca. Era el «padre del pueblo», quien trabajaba por el bien de la comunidad y que, por tanto, poseía más que los demás, más que los ociosos. Estos factores suscitaron, según se dice, la envidia de estos últimos a los que trabajaban, como Marciano, Carla y Alberto.

Estos testimonios evidencian las tensiones y diferencias entre los habitantes de Lucanamarca que contrastan con la imagen difundida por la prensa escrita. En sus discursos acerca de la tragedia del 3 de abril de 1983, los habitantes de dicha comunidad aparecen como una masa homogénea reducida a cifras cuantificables (Almeida, 2011). Una vez más, los testimonios socavan una memoria, la versión «oficial» en torno a lo acontecido en Lucanamarca hace ya más de treinta años; pero también reproducen discursos dominantes según los cuales los poderosos, cuya acumulación es legítima porque es producto del esfuerzo individual, son los «padres del pueblo» y los subalternos son pobretones porque son ociosos¹⁹.

A pesar de dichas diferencias —de acuerdo con esos testimonios— Lucanamarca era un pueblo «tranquilo» que solo cambió a partir de la incursión del PCP-SL en la zona. Los antiguos líderes fueron reemplazados por los mandos locales, quienes agudizaron las tensiones, antes encubiertas, entre los pobladores y desencadenaron el crimen por envidia de Marciano Huancabuari. En el extracto 4, Carla declara que a Lucanamarca «habían venido esos terrucos, comprometiéndose uno y otro estaban». Efectivamente, durante la inserción del PCP-SL en el pueblo hubo campesinos «comprometidos», que apoyaron en un primer momento la incursión senderista en la zona. Mateo y Pablo fueron algunos de ellos. Sus testimonios, así como los de Israel y de Tenorio, serán presentados en la segunda y última sección del análisis.

¹⁹ En una de las entrevistas realizadas por la CVR en Lucanamarca en 2002, una pobladora representa a Carla de otra manera. En la entrevista N° 28, la señora declara que cuando Carla fue alcaldesa cumplió un mal rol, ya que cometió abusos contra los pobladores. Otra habitante de Lucanamarca considera que Carla «era una persona odiada por el pueblo». La señora no quiso ser grabada, por tanto, la entrevista N° 28 está conformada por los apuntes del entrevistador.

3.2 Olegario Curitumay: el complemento indecible

«Entrevistadora: ¿Y usted se acuerda quiénes de acá participaron y ya murieron?

Israel: Ya no existen esos».

En los testimonios seleccionados, he encontrado estructuras que condensan el mandato de las FF.AA.: capturar a Olegario Curitumay. Este asesinato autorizado no se enmarca dentro de la versión «oficial» acerca de lo acontecido en Lucanamarca en 1983, puesto que la participación de las FF.AA. antes de esa fecha no es reconocida. Si bien es cierto que la CVR admite la «autorización» de las FF.AA., no la enfatiza; de ahí la diferencia entre el relato del *Informe final* y el estudio a profundidad publicado por la CVR en 2002²⁰. En este sentido, es relevante señalar que «toda política de conservación y de memoria, al seleccionar huellas para preservar, conservar o conmemorar, tiene implícita una voluntad de olvido. Esto incluye, por supuesto, a los propios historiadores e investigadores que eligen qué contar, qué representar o qué escribir en un relato» (Jelin, 2003, p. 35).

No obstante, la orden de capturar vivo o muerto a Olegario Curitumay sí es reproducida en los siguientes extractos²¹:

Extracto N° 9

1. Entrevistador: Yo me refería directamente al hecho de que el pueblo, este, ah, muerte a uno de los principales jefes de Olegario Curitumay, me refería a ese hecho, por lo que nos han contado llega la policía, los sinchis y el pueblo se voltea, ¿no? Y le dan muerte a este, atrapan a otros y otro senderista más la gente mucho recuerda esto de imagen de Olegario que de alguna manera fue una muerte bastante cruel, ¿no? Hasta que estado lo han golpeado.
2. Israel: Eso, ejem, () él se ha quedado, él se ha quedado, por Vilcas, Vilcanchos, Totos (¿) por esa parte andaba. Entonces y viene pues acá *los militares y esa autorización ha dado a los militares pues, a la autoridad para exterminar esta malas hebras de raíz*, y entonces justamente, estaban justo, justo, y *participaban en la búsqueda para estar tranquilos pues*,

²⁰ Véase nota 11.

²¹ Lamentablemente, no se han podido determinar las funciones de los símbolos () y (¿), empleados en el extracto 9. Véase nota 9.

si bien a estar todo en la cabeza más busca, busca () aunque otros lados la población en general, no? y entons *tenía que hacer una búsqueda, ha vigilado y asustado a la población en general*, no? y entonces le hemos buscado () había noticias de que esta por la estancia , en () y su tía comunica pues al pueblo que estaba ahí.

Extracto N° 10

1. Entrevistadora: entonces una vez que matan a este señor Huancabuari, se organizan y matan a Olivario.
2. Alberto: sí.
3. Entrevistadora: el pueblo mismo se organiza.
4. Alberto: el pueblo dijo y *el general dijo*, no a ustedes les obligó a todas las cuando estuve enfermo y *les dijo no, a estos hay que hacerles desaparecer desde la raíz, ustedes le conocen, agárrenlo y mátenlo, eso dijo*.

La «autorización» brindada por las FF.AA. es reproducida en los testimonios de Israel («esa autorización ha dado a los *militares* pues») y Alberto («y *el general* dijo [...] a estos hay que hacerles desaparecer desde la raíz, ustedes le conocen, agárrenlo y mátenlo, eso *dijo*»). Observemos que Alberto emplea el verbo de acción verbal *decir* para anteceder y suceder el discurso recopilado. La fuente primaria de este discurso, «los militares», «el general», está presente porque es legítima: su palabra es incuestionable. Ellos ejercen el poder para autorizar la ejecución contra Olegario. En estos testimonios se representa un *orden tutelar* (Nugent, 2001 y 2010), donde las FF.AA. son el tutor que debe ser obedecido sin discusión por el tutelado, los habitantes de Lucanamarca, quienes son ungidos por un manto de protección (y de coerción). El miedo al tutor («tenía que hacer una búsqueda, ha vigilado y asustado a la población en general», extracto 9) constituye el silencioso motor que alimentó el acatamiento a la «autorización» de asesinar a Olegario Curitumay («[...] participaban en la búsqueda *para estar tranquilos* pues [...]», extracto 9). La desobediencia es castigada y el acatamiento es «premiado» con la ansiada protección de sus vidas. Es decir, había que obedecer si es que querían sobrevivir. De nuevo, aquella memoria que está circunscrita por la versión «oficial» respecto a lo acontecido en Lucanamarca resulta socavada. Paralelamente, se reproduce otra forma de dominación, la del orden tutelar representado por las FF.AA.

En ninguno de los discursos analizados se identifica por medio de nombres propios a los asesinos de Olegario. Los rostros de los victimarios son difuminados en el sustantivo colectivo *pueblo*. Véase el siguiente extracto, ya visto, en parte, en líneas anteriores²²:

Extracto N° 11

1. Entrevistadora: ¿Usted cree que esté dispuesto a hablar con nosotros [Jorge Cuncho, tío de Mateo]?
2. Mateo: Ah, puede hablar, yo le dije la vez pasada que me preguntó pero dígame todo lo que sabes, qué problema tienes porque parece que están escribiendo unos... una Comisión de la Verdad, lamentablemente ha sucedido las cosas en este pueblo. No solo aquí sino que en otras partes, peor en otros lugares me imagino que es un poco no tan lamentable *porque hemos colaborado al ejército, si no nos hubieran barrido a todos*.
3. Entrevistadora: ¿Usted qué hubiese hecho en la situación [...] hubiese entregado todo?
4. Mateo: Bueno *nosotros lamentablemente con la exigencia de la policía le hemos exigido porque estaban rodeando la puna. Entonces peligraba también a nosotros. Teníamos que capturar, necesariamente teníamos que capturar porque ese fue nuestro compromiso con los militares: entregar a todos los líderes* y luego pues organizar nuestra ronda, donde *teníamos que capturar*. Como no se confiaba a nadie, a tu hermano teníamos que, tenemos que convencer a tu hermano y bueno pues le convencieron, habrá pensado que de repente [...] cómo habrá hecho también pensar a la gente, la furia pues lo lincharon, *no estuve allí*.

En el extracto 11, Mateo emplea reiterativamente verbos conjugados en la primera persona plural (*hemos, teníamos*), así como el pronombre personal de primera plural (*nosotros*). Este encabeza la cláusula de proceso de acción «nosotros [...] le *hemos exigido* [...]» (extracto 10). En este tipo de estructuras, la agencia de los individuos es expresada. Sin embargo, considero que la participación de Mateo en la acción resulta desenfanzada por medio del empleo de dicho pronombre y, a su vez, por el uso de verbos en primera persona plural. Mateo utiliza elementos que diluyen su agencia en los eventos. Asimismo, podemos descifrar el motivo que se aduce para justificar el linchamiento: «si no nos hubieran barrido a todos». El *nosotros* construido por Mateo tenía que «colaborar» con el Ejército («*hemos colaborado al ejército*», extracto 11).

²² Parte del extracto 11 está conformado por el extracto 3 aunque, en esta oportunidad, presento más intervenciones y analizo las estructuras lingüísticas que las conforman.

La «autorización» es expresada por medio del empleo constante de la perífrasis verbal de obligación tener que más verbo en infinitivo («*Teníamos que capturar*, necesariamente *teníamos que capturar* porque ese fue nuestro compromiso con los militares: entregar a todos los líderes», extracto 11). Nuevamente, la participación de los militares (así como en los extractos 9 y 10) es visibilizada en este testimonio. De esta manera, una memoria resulta resquebrajada gracias a otra. Pero, a su vez, la agencia de Mateo es soslayada y las consecuencias del desobedecimiento al mandato militar son presentadas para justificar el asesinato cometido en contra de Olegario Curitumay. Así, su participación en el crimen no es completamente ocultada, sino atenuada y legitimada.

El testimoniante concluye su discurso con la cláusula «no estuve ahí» (extracto 11). Los verbos conjugados en primera persona singular no son empleados con regularidad en los testimonios analizados. No obstante, se utiliza en este discurso en una oración encabezada con el adverbio *no* para negar la participación directa en los hechos de violencia. Esta contradicción respecto a lo dicho anteriormente es comprensible en un ambiente invadido por la zona gris. Los límites entre víctima y victimario han sido borrados. Solo importa vivir. El empleo de verbos en primera persona singular y plural, el uso de cláusulas que exponen la participación de Mateo en el asesinato de Olegario y otra donde se niega este hecho son los indicadores de la existencia de una zona gris. Esta divergencia de patrones lingüísticos representa las dos caras de aquellos que, dada la «autorización» de las FFAA. para matar, tuvieron que asesinar a Olegario para salvar su propia vida: «el testimonio [...] contiene, en su centro mismo, algo que es intestimoniable, que destruye la autoridad de los supervivientes. [...] Los que lograron salvarse [...] testimonian de un testimonio que falta» (Agamben, 2000, p. 34).

De acuerdo con Jelin, existe una voluntad de silenciar, «de no contar o transmitir, de guardar las huellas encerradas en espacios inaccesibles, para cuidar a los otros, como expresión del deseo de no herir ni transmitir sufrimientos» (2003, p. 36). En el caso de Mateo, su silencio tiene como fin soslayar su participación directa en el asesinato de Olegario Curitumay, pero también el de ocultar la identidad de los otros pobladores que lo acompañaron. Aún tiene la necesidad de resguardarse de una amenaza latente. «[...] nosotros lamentablemente con la exigencia de la policía le hemos exigido porque *estaban rodeando la puna*. Entonces peligraba también a nosotros». El sujeto de la cláusula «porque *estaban rodeando la puna*» es tácito. Sin embargo, se puede reconstruir por medio del conector causal porque que la encabeza y de la expresión que la antecede («nosotros lamentablemente con la exigencia de la policía le hemos exigido»). El pronombre *nosotros* es el sujeto de esta última, «*nosotros* [...] le hemos exigido». En esta cláusula, se omite el complemento indirecto del verbo *exigir*

con el cual el pronombre le guarda la misma referencia: «[...] nosotros [...] *le* hemos exigido». Pero, ¿a quién? En la memoria se produce un olvido «necesario» para que se garantice la sobrevivencia del individuo y de la comunidad (Jelin, 2003). Sugiero que el complemento indirecto indecible, que compartiría una relación referencial con el pronombre *le*, es Olegario Curitumay. Su nombre no aparece en el testimonio de Mateo ni en el de la mayoría de testimoniantes. Es como si nunca hubiese estado en Lucanamarca y, por tanto, como si no hubiese estado envuelto en el asesinato de Marciano Huancahuari ni, a su vez, hubiese sido aniquilado por un grupo de pobladores. Simplemente, su presencia ha sido difuminada, como la de un fantasma que está ahí, pero sin estarlo. Aquí es pertinente la siguiente reflexión:

Los acontecimientos traumáticos implican quiebres en la capacidad narrativa, huecos en la memoria. Es la imposibilidad de dar sentido al acontecimiento pasado, la imposibilidad de incorporarlo narrativamente, coexistiendo con su presencia persistente y su manifestación en síntomas, lo que indica la presencia de lo traumático. En este nivel, el olvido no es la ausencia o el vacío. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada (Jelin, 2003, p. 33).

Véanse, ahora, los siguientes extractos, en los que Tenorio y Pablo manifiestan las circunstancias alrededor de la muerte de Olegario.

Extracto N° 12

1. Entrevistadora: Ya, entonces se producen estos liberados, y ¿usted siente que estos liberados traicionaron a su hermano?
2. Tenorio: Sí, porque, dos o tres porque, han sido traicionados por, porque según ese también ha sido ese, *porque si no te comprometes a dañarlo es porque tú quieras pues a ese hombre*, y sientes todavía que no estas liberado, *tenían que hacerlo por a bañarse con sangre mi hermano...*, sí, eso sí.

Extracto N° 13

1. Entrevistadora: Entonces ¿ellos mismos son los que los condenan a Oligario?
2. Pablo: (risas) claro *lo están condenando para salvar su pellejo* [...].

En el extracto 12, Tenorio transmite la consigna militar que fue ejecutado por los «liberados» (campesinos, «comprometidos», que luego dejaron de ser senderistas): «tenían que hacerlo». En el extracto 13, Pablo reafirma lo manifestado por Mateo: el homicidio de Olegario es necesario para *salvarse el pellejo*.

La transición de «comprometido» a «liberado» es elaborada por Carla en el siguiente extracto:

Extracto N° 14

1. Entrevistadora: si mataron a su padre el 17 de febrero, usted regresó.
2. Carla: después nomás, por mis hermanos no me dejaron, hubo matanza otra vez, no ves que la gente han sido terrucos y *cuando han venido los militares realmente se voltearon a los militares no a los terrucos.*
3. Entrevistadora: cómo que se voltearon a los militares.
4. Carla: militares pues, se unieron con los militares.
5. Entrevistadora: ah, sí, sí.
6. Carla: se unieron.
7. Entrevistadora: los mismos terrucos.
8. Carla: los que estaban, los que estaban, todos los que estaban unidos, que vengan, *no somos terrucos no ya no somos vamos a ser militares.*

Como mencioné en líneas anteriores, el ingreso del PCP-SL a Lucanamarca profundizó los conflictos dentro de la comunidad, donde unos poseían más tierras y ganados que otros. Por otro lado, la incursión de los militares en la zona provocó un cambio de roles manifestado por medio de la cláusula subordinada temporal «cuando han venido los militares realmente se voltearon a los militares no a los terrucos». Todo indica que esta rápida conversión fue posible en una zona gris donde solo se vive para *salvarse el pellejo*, donde la vida es protegida o eliminada por obra del mismo actor social: las FF.AA. La existencia de los pobladores estuvo reducida a lo que Agamben denomina *nuda vida*, es decir, a la subsistencia, bajo un orden impuesto por el PCP-SL y, luego, por los castrenses. Sus vidas permanecieron sujetas a un horror tras otro. El temor a ser asesinado y el miedo a ser acusado imperaron en la zona gris y sometieron a los habitantes de Lucanamarca a una nuda vida, visible en los testimonios de los sobrevivientes.

Para resumir lo analizado, podemos ver que en los testimonios se ensombrecen responsabilidades, se vociferan mandatos y se visibilizan actores sociales antes ocultos; y, paralelamente, se reproducen y legitiman relaciones de dominación entre los pobladores de Lucanamarca, y entre ellos y el Estado representado por las FF.AA.

4. CONCLUSIONES

Como hemos visto, los testimonios corroen la versión «oficial» acerca de la violencia acontecida en Lucanamarca en los primeros años de la década de 1980. Son memorias que generan cierta resistencia respecto a la memoria aceptada oficialmente. No obstante, al producirlos también se legitiman otras representaciones dominantes por medio del empleo de estructuras lingüísticas específicas. Ambas funciones son paralelas y escinden a los sujetos. De allí la utilidad del *análisis crítico del discurso* para discernir y explicar las estructuras lingüísticas utilizadas que perpetúan y resguardan el prestigio de ciertos grupos. Las herramientas propuestas por el *análisis de la conversación* permiten no solo describir las interacciones, sino también criticar la manera en que estas se desarrollan. La recopilación de testimonios producidos por individuos que han sobrevivido episodios traumáticos no se puede llevar a cabo por medio de rígidos patrones comunicativos que impongan más silencios. El miedo asoló e invadió subjetividades. Provocó *silencios que aún resuenan*. Por tal motivo, los testimonios merecen ser reproducidos y escuchados con atención. Este es un paso primordial para la reconstitución, tanto de los supervivientes, como de la sociedad civil que permaneció impávida ante demandas y heridas que hasta ahora lamentablemente consideran ajenas. Tal vez, de esta manera, los testimoniantes puedan encontrar consuelo y sosiego luego de haber estado inmersos en una zona gris donde solo se vivía para sobrevivir.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Traducción de Daniel Heller-Roazen. California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- Almeida, Claudia (2011). «Análisis crítico de los discursos sobre las tragedias de Uchuraccay, Lucanamarca y Putis en la prensa escrita de Perú». Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Béjar, Héctor (2008). Poder mediático y manipulación ideológica. En Héctor Béjar, Alberto Adrianzén y otros, *Poder mediático*, pp. 9-24. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2002). *Violencia política en la provincia de Huansancos. Los casos de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca. Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003a). *Ayacucho. Informe final. 1980-2000*. Tomo 4, primera parte. Lima: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003b). *La masacre de Lucanamarca*. <http://www.derechos.org/nizkor/peru/libros/cv/vii/26.pdf>
- Degregori, Carlos Iván (1998). Comunidades: Tierra, instituciones, identidad. En Carlos Iván Degregori (ed.), *Comunidades: tierra, instituciones, identidad*, pp. 13-31. Lima: Diakonía, Cepes y Arariwa.
- Fairclough, Norman (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Falconí, Carola y otros (2007). *Lluqanamarca. Llaqtanchikpa Yuyarynin*. Lima: Comisión de Derechos Humanos.
- Fuller, Norma (1995). En torno a la polaridad marianismo-machismo. En Luz Gabriela Arango y otros (comps.), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, pp. 241-264. Bogotá: Tercer Mundo Editores, Ediciones Uniandes y Programa de estudios de género, Mujer y Desarrollo, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Halliday, M. A. K. (1994). *An Introduction to Functional Grammar* (segunda edición). Londres: Edward Arnold.
- Heritage, John & Steven Clayman (2010). *Talk in Action. Interactions, Identities, and Institutions*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Jelin, Elizabeth (2003). Memorias y luchas políticas. En Carlos Iván Degregori (ed.), *Jamás tan cerca arremetió tan lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, pp. 27-48. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Levi, Primo (1989). The gray zone. En *The drowned and the saved*, pp. 36-69. Nueva York: Vintage.
- Monge, Carlos (1998). La comunidad: Tierra, institucionalidad e identidad en el Perú rural. En Carlos Iván Degregori (ed.), *Comunidades: tierra, instituciones, identidad*, pp. 81-115. Lima: Diakonía, Cepes y Arariwa.
- Nugent, Guillermo (2001). ¿Cómo pensar en público? Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical. En Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.), *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*, pp. 121-142. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Nugent, Guillermo (2010). *El orden tutelar. Sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: Centro de Estudios y Promoción y Desarrollo y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Pollak, Michael (2006). Memoria, olvido, silencio. En *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*, pp. 17-32. Buenos Aires: Ediciones Al Margen.

- Portocarrero, Gonzalo (2001). Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana. En Gonzalo Portocarrero y Jorge Komadina, *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*, pp. 11-88. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rojas, Pablo (2009). *Edmundo Camana Sumari, sobreviviente de la masacre de Lucanamarca*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. <http://derechoshumanos.pe/2009/03/edmundo-camana-sumari-sobreviviente-de-la-masacre-de-lucanamarca/>
- Sacks, Harvey, Emanuel A. Schegloff & Gail Jefferson (1974). A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation. *Language*, 50(4). [http://anthroweb.ucsd.edu/~jhaviland/AudVid/AudVidReadings/Simplest_Systematics_for_Turn-Taking_\(Language\).pdf](http://anthroweb.ucsd.edu/~jhaviland/AudVid/AudVidReadings/Simplest_Systematics_for_Turn-Taking_(Language).pdf).
- Sidnell, Jack (2010). The Design and Positioning of Questions in Inquiry Testimony. En Alice F. Freed y Susan Ehrlich (eds.), *Why Do You Ask? The Function of Questions in Institutional Discourse*, pp. 20-41. Oxford: Oxford University Press.
- Uffe, María Eugenia (2013). Dos veces muerto: la historia de la imagen y vida de Celestino Ccente o Edmundo Camana. *Memoria y Sociedad*, 17(34), 81-90.

**SEMBRANDO SOBRE TIERRA ARRASADA:
MEMORIA DE LA VIOLENCIA EN PUTIS A PARTIR
DEL TESTIMONIO DE GERARDO FERNÁNDEZ**

Tamia Portugal

¿Quiénes recuerdan? ¿Cuándo y para qué lo hacen? Y, por otro lado, ¿con qué fines se quiere desencajar la historia reciente de nuestro presente y nuestro futuro? La opción por el recordar o el no recordar se hace siempre desde una postura política marcada por historias personales, familiares y comunitarias, que plantean una proyección sobre el futuro deseable. En parte importante de la sociedad peruana actual hay un constante llamado al olvido: para que el país avance, se suele afirmar, es necesario alejarnos del dolor, pasar la página, mirar nuestro presente económicamente vigoroso, en abismal comparación con los años más violentos. La tendencia es crear una ecuación que identifica el progreso con la desconexión del recuerdo y del análisis sobre el pasado.

Este texto habla de la representación y el lugar de enunciación de quienes están construyendo significados sobre el conflicto armado interno (CAI), acabado ya ese periodo de la historia del Perú (1980-2000). Se dedica a la dicotomía construida entre víctima y victimario, desde dos perspectivas. La primera y más profundamente examinada es la asociación de los campesinos quechuas andinos con la categoría única de víctima, que aunque ha sido institucionalmente estratégica para visibilizar la importancia del CAI y a sus principales damnificados dentro de nuestra historia, ha invisibilizado la acción constante y dinámica que estos mismos actores han realizado para enfrentar las circunstancias de la guerra, para reconstruir su tejido social en la actualidad y, desde épocas previas al conflicto, para alcanzar reconocimiento como ciudadanos. La segunda es aquella que tiende a simplificar la realidad de la guerra circunscribiéndola y ubicando a sus actores en uno de dos polos, víctimas o victimarios, ignorando así el hecho de que la guerra produce una *zona gris* en la que ese modelo simplificado de la realidad se ve rebatido (Levi, 2008).

Sobre la primera perspectiva, aunque la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) fue el primer y más importante paso en el reconocimiento oficial de lo ocurrido durante el CAI¹, la necesidad de enfatizar el perfil social y cultural de los afectados ha tenido un doble filo: cumplió su objetivo de reconocer la falta de amparo institucional que sufrió en esos años un gran sector de nuestro país, culturalmente identificable como andino. Pero al mismo tiempo, como efecto no esperado, la distinción de ese sector como víctima ahonda en la fantasía ideológica definida por Juan Carlos Ubilluz como *el fantasma de la nación cercada*, que define a los ciudadanos andinos como un «otro» siempre alejado de la modernidad, siempre víctima en estado de resignación, siempre pobre, carente de poder, sin relaciones sociales fuera de su comunidad, sin conocimientos, e incomprensible desde la razón de un poder centralista criollo e hispanohablante².

Con el objetivo de contrarrestar ese efecto no esperado, el presente texto gira en torno a Gerardo Fernández, de 52 años y alcalde del centro poblado de Putis cuando lo entrevisté en 2010, que narra la historia de la violencia como representante de quienes, en el presente, reconstruyen las comunidades de la zona³. A través de su testimonio, Gerardo Fernández trata de dar visibilidad a una historia compleja, que hace trastabillar la visión dicotómica hegemónica del CAI que tiende a dividir a sus actores solo en víctimas y en perpetradores. Durante los años de más cruda violencia, marcados por la incertidumbre de la guerra, hubo espacio para que sus actores tomaran decisiones complejas que escapan a esa dicotomía, y luego, la etapa de reconstrucción de las comunidades de Putis quiebra la imagen de ciudadanos andinos pasivos, siempre aislados y ahora atrapados por el dolor que la violencia les dejó.

¹ Las Audiencias Públicas (testimonios televisados), la exposición fotográfica *Yuyanapaq* y otras actividades mediáticas estuvieron orientadas a sensibilizar al país, para asumir el conflicto como nación y reconocer que este afectó en sus derechos humanos a una gran cantidad de ciudadanos, sobre todo de zonas rurales y quechua hablantes, como las comunidades del centro poblado de Putis.

² Juan Carlos Ubilluz (2009) describe el *fantasma de la nación cercada* a partir de cómo es representado en novelas que se dedican al CAI (*Lituma en los Andes*, de Mario Vagas Llosa; *La hora azul*, de Alonso Cueto; *Rosa Cuchillo*, de Oscar Colchado, y *Candela quema luceros*, de Félix Huamán Cabrera). En ellas encuentra, primero «la descripción fantasmática de un mundo andino estancado en una tradición premoderna [...], y segundo, la tendencia a convertir el conflicto entre Sendero Luminoso y el Estado en el viejo conflicto entre la modernidad criolla y la tradición andina. Es como si en estas cuatro novelas tan comentadas por la crítica, el conflicto entre Sendero Luminoso y el Estado fuese solo la manifestación epidérmica del más profundo y verdadero conflicto. Es como si el conflicto cuyo resultado fue 69 280 mil muertos fuese solo la nueva puesta en escena de otras escena histórica» (Ubilluz, 2009, p. 20).

³ El Centro Poblado de Putis está ubicado a 4000 metros de altitud, cuenta con alrededor de treientos habitantes (antes del CAI eran alrededor de 2000) en su mayoría quechua hablantes, en el total de sus ocho comunidades. Hace cuatro años, en el momento de la entrevista (2010), los servicios del Estado se reducían a dos escuelas primarias unidocentes y a una inconstante —y a veces temida— presencia de patrullas policiales.

Como representante de un colectivo de sujetos andinos activos que no solo vivieron dolientemente el conflicto sino que actuaron con todos los recursos de los que podían disponer para sobrevivir a la guerra, y que en el presente logran sembrar sobre tierra arrasada, Gerardo Fernández se erige como un personaje subversivo frente a la construcción hegemónica basada en el *fantasma de la nación cercada*.

Se intenta además recorrer espacios silenciados por la poca escucha a la posibilidad de complejizar la dicotomía víctima-perpetrador desde las experiencias vividas durante el conflicto y el contexto en el que este se desarrolló. Si bien reconozco que los dos extremos existen, me interesa más velar el espectro que existió entre ambos. Teniendo en cuenta que fueron indultadas más de seiscientas personas por haber sido encarceladas siendo inocentes, y que gran parte de la población andina afectada por la violencia convivió con la ocupación senderista o con el control antisubversivo del Estado, es importante reconocer la dificultad de trazar límites claros, y la existencia de zonas grises de silencio. Estas zonas grises podrían convertirse en espacios de reflexión para una comprensión más profunda de esos años.

La matanza de Putis, narrada desde sus propios actores, se nos muestra como parte de una serie de «memorias sueltas» que si se tomaran en cuenta podrían alterar el marco interpretativo desde el que actualmente se leen los años de violencia. Así, podríamos ver el surgimiento de una nueva memoria emblemática que libere a los sujetos andinos de su encasillamiento en la imagen de aislamiento, sufrimiento y atraso que han creado las narrativas hegemónicas, y que a su vez integre la dimensión de víctima limpia de culpas, con la de victimario oscurecido por la locura, el desprecio o el odio. Los términos *memoria emblemática* y *memoria suelta* son utilizados por Steve Stern para explicar cómo las historias particulares, personales (seltas), entran en un campo de contienda para ser parte de memorias emblemáticas, definidas como marcos interpretativos que buscan ser cultural y políticamente influyentes y hasta hegemónicos en el momento de darle sentido al pasado (Stern, 1998).

Con el fin de evidenciar este empeño por una *memoria emblemática*, describo las circunstancias de la matanza del 13 de diciembre; luego, refiero las características que nos presenta J. Beverley sobre el testimonio, y las contrasto con la relación que se estableció entre Gerardo Fernández y quien escribe como entrevistadora⁴. Seguidamente, me detengo en Gerardo como personaje, y examino su lenguaje, sus acciones y su rol como representante de un colectivo más amplio. Finalmente, considero su narración a la luz del contexto social en el que se desenvuelve para comprender cómo se pueden resignificar sus vivencias.

⁴ He visitado tres veces el Centro Poblado de Putis: el día del entierro de las víctimas, 29 de agosto de 2009; el 1 de noviembre de ese mismo año, y una semana en setiembre de 2010.

1. LA MATANZA DEL 13 DE DICIEMBRE

El 13 de diciembre de 1984, el Ejército Peruano asesinó a más de 120 personas en la Comunidad Campesina de Putis, ubicada en la provincia de Huanta, región de Ayacucho. Hoy esta comunidad forma parte del Centro Poblado de Putis, denominado así en setiembre de 2008 como parte del resarcimiento frente a la violencia que se vivió en la zona. El Centro Poblado de Putis agrupa políticamente a ocho comunidades. Después de la masacre, la población se desplazó a otros pueblos y ciudades para evadir la violencia, que era ya constante desde antes de la masacre y que no tenía visos de disminuir. Desde 1985, las comunidades de la zona quedaron vacías hasta el inicio de su repoblamiento, alrededor de 1996. A partir de entonces, los hitos más conocidos de la historia del lugar son la exhumación de las fosas (entre mayo y setiembre de 2008) y la inhumación de los cuerpos recuperados en un nuevo camposanto en la capital del centro poblado (agosto de 2009). Gerardo Fernández vivió estas huellas de la historia de la violencia en Putis, como parte de un colectivo que subsistió a la guerra, migró y retornó a su tierra, para protagonizar los procesos propios de reconstrucción de las comunidades de la zona. En la actualidad, el ahora Centro Poblado de Putis sigue siendo una zona insegura, cercana al Valle de los Ríos Apurímac y Ene (VRAE), con constante presencia senderista y en donde, según otros entrevistados, la policía continuaba siendo abusiva con la población⁵. Es en este contexto, aún convulsionado, en el que la agencia que muestra el testimonio de Gerardo cobra mayor relevancia y urgencia.

El avance de la memoria de Putis en la disputa por obtener protagonismo ha sido largo, y ha alcanzado notoriedad en las organizaciones de derechos humanos, siendo evocados, por ejemplo, los asesinatos cometidos por el Estado en su accionar anti-subversivo, así como el poco avance en las investigaciones y la nula colaboración del Ejército para conocer el destino de los desaparecidos. Esto hace que Putis se invoque en momentos de acometida a favor de la impunidad de los agentes del Estado que cometieron crímenes durante el CAI.

⁵ El CP es un corredor de senderistas que custodian a personas que trasladan drogas desde la selva (*mochileros*). En mi segunda visita a Putis, varios pobladores me advirtieron que los senderistas podían pasar por la comunidad y pedirme mis cosas como «donación». Gerardo relató, en medio de la entrevista, que jóvenes escolares que «desaparecieron» para enfilarse en Sendero Luminoso (SL) han pasado por Cayramayo, ya adultos, para pedir alimentos. Gerardo preferiría que se instalara una base militar en su comunidad, para que la proteja, aunque al mismo tiempo teme que eso los vuelva blanco de ataques, y otros entrevistados relataron que los policías cometían abusos que no podían ser denunciados. San José de Secce, capital del distrito al que pertenece el CP, sufrió atentados senderistas en 2009, y la noticia más reciente sobre el CP en la prensa nacional (Romo, 2013) se refiere al resurgimiento de la presencia violenta de SL en las comunidades.

Varios elementos confluyeron para hacer que esta matanza adquiriera la relevancia que hoy posee en las organizaciones de defensa de derechos humanos. Los más notables son, en primer término, las evidencias explícitas de perversidad de los perpetradores: los militares convocaron a la población argumentando que la protegerían de los senderistas, ordenaron a los varones cavar un foso con el pretexto de que sería una piscigranja que traería «desarrollo» a la comunidad, dispararon sobre los pobladores y enterraron en ese mismo foso los cuerpos de los asesinados; y en segundo término, la posibilidad de acreditar la inocencia de las víctimas a partir de los resultados de la investigación forense: 38 tenían menos de 10 años. Estas dos evidencias han sido herramientas importantes en las luchas por encuadrar memorias en el presente que visibilicen la violencia contrasubversiva. Aun ante el peso de estos hechos, la reducción de la historia del CAI en Putis únicamente a la masacre del 13 de diciembre descomplejiza el proceso del conflicto vivido por la comunidad, objetiva a los actores de la comunidad únicamente como víctimas, y esconde su dimensión de agentes de cambio en la reconstrucción y búsqueda de ciudadanía plena dentro de la nación.

2. MIS INTENCIONES Y SU IMPACTO

La definición de John Beverley sobre *testimonio* me es útil para pensar en las características de la narrativa de Gerardo Fernández y mis intenciones como entrevistadora. Para Beverley (1987), el testimonio es una narración «de urgencia» en la que el narrador es, a la vez, el protagonista. Como se verá más adelante al analizar su narrativa, el dirigente de Putis me relata la historia del pueblo con el objetivo de que esa narración sea llevada a otros ámbitos, a otros públicos, que podrían comprender las necesidades *urgentes* que tiene Putis para salir adelante y, eventualmente, crear canales para atender esas necesidades. La narrativa de Gerardo Fernández encaja, además, con otra característica que Beverley encuentra en el testimonio: su intencionalidad política. Gerardo busca conseguir oportunidades de desarrollo para las comunidades del centro poblado ante las carencias que dejó la guerra. También encontramos en su narración una plurivocalidad testimonial: Gerardo representa a otras voces que pertenecen a su colectivo, a su propia comunidad (Cayramayo) y a las otras comunidades integrantes del Centro Poblado de Putis.

Según Beverley, el narrador del testimonio está por lo general excluido de los circuitos institucionales de producción académica, y por eso es necesario un editor o mediador para la transmisión de su historia, quien la compilará, transcribirá y redactará para otros públicos. Me toca ocupar ese espacio de interlocución y en el proceso resulta evidente que mi intencionalidad influye en la interacción con Gerardo Fernández incluso desde antes de la entrevista. Mi propósito era que contara

la historia del pueblo, desde su protagonismo y desde su narrativa, con parámetros impuestos por mí, que plateaba las preguntas, pero que serían siempre negociados por él en el momento de contestar⁶. Nuestro diálogo se estructuró sobre la base de los objetivos de la investigación y a partir de instrumentos prediseñados de recojo de información. Mi intención influyó también luego de la entrevista, en el momento de interpretar y organizar la información, al omitir datos que no me parecieran relevantes para los objetivos centrales de la investigación, e incluir otros ejes de mayor trascendencia que estuvieron fuera de los cálculos iniciales.

Hay además elementos adicionales que influyeron en nuestro diálogo, relacionados con mi historia de vida y que trascienden la investigación misma. Por motivos familiares, he tenido experiencias de cercanía a integrantes de Sendero Luminoso (SL). Una de las personas que más aprecio y admiro estuvo varios años encarcelada, acusada de pertenecer a esa agrupación. Esa cercanía determinó que durante mi infancia mi familia fuera perseguida o acosada, y que todavía en el presente me resulte difícil expresar lo que esas vivencias significan para mí. Acercarme a la historia del CAI desde distintos ámbitos y voces se ha convertido en un modo de narrar mi propia historia tratando de encontrar versiones que complejicen la visión generalmente dicotómica que se ha tenido de ese proceso. Con el viaje a Putis, y al entablar la relación con Gerardo, pretendía que fuese él quien expresara parte de mi historia. Los dos hemos vivido el conflicto en contextos muy distintos, pero que tienen en común la ausencia de un lugar de enunciación y por lo tanto de escucha, por ser versiones que no encajan con lo que la sociedad hegemónica quiere comprender sobre esos años. Al ser versiones que existen pero sin lugar de enunciación ni espacio en la narrativa nacional, nuestras memorias constituyen lo que más arriba he llamado, siguiendo a Stern, «memorias sueltas». Me acerco a la historia de Gerardo, entonces, porque intuyo de antemano que él puede contar, narrar, y explicar sensaciones y vivencias comparables a las mías. Conocer lo que él vivió, a través de la elaboración de sus propias memorias en el testimonio que me ofrecía a mí como su escucha, prometía proporcionarme pistas para mi propia narrativa. Conocer la versión de Gerardo sobre la guerra y luego exponerla —por ejemplo en el presente texto, en seminarios u otras publicaciones— produce en mí la sensación de estar revelando significados que él y yo compartimos.

⁶ Otro tema relevante en el momento del diálogo es mi desconocimiento del idioma materno de Gerardo. Aunque sabía sobre ese desconocimiento, aunque nuestra primera entrevista fue en este idioma, aunque en esos días compartimos cenas y desayunos conversando en castellano, y aunque su representación política lo ha obligado a transitar por diversos ámbitos en los que necesita utilizar el castellano, al momento de comenzar la entrevista me pidió con ironía hacerla en quechua, aludiendo con el tema del idioma a mi distancia respecto a su entorno cultural; es decir, subrayó mi necesidad de un *traductor*.

A lo largo del diálogo voy enhebrando su historia con la mía, tratando de ver cómo ambos relatos pueden dar cuenta de una trama más amplia de vivencias colectivas que acaso, en el proceso, encuentren un lugar desde el cual se puedan enunciar sin temer el rechazo. Nos encontramos así en el contexto descrito por Michel Pollak:

Una tipología de discursos, silencios, y también alusiones y metáforas, [que] es moldeada por la angustia de no encontrar una escucha, de ser castigado por aquello que se dice, o, al menos, de exponerse a malentendidos. En el plano colectivo, esos procesos no son tan diferentes de los mecanismos psíquicos resaltados por Claude Olievenstein: El lenguaje es apenas el vigía de la angustia [...] Pero el lenguaje se condena a ser impotente porque organiza el distanciamiento de aquello que no puede ser puesto a la distancia. (2006, p. 9).

Me doy cuenta de que busco y he buscado ese distanciamiento del lenguaje «condenado a la impotencia» a través de la voz de Gerardo, que atiendo a sus discursos en paralelo a los que yo me he construido a lo largo de los años, que trato de ubicar sus silencios y de comprender sus motivos, inevitablemente, en una proyección de lo que yo misma he vivido.

Mientras transcribo la entrevista noto los momentos en los que sentí ansiedad y me abstuve de profundizar en temas que desde mi punto de vista podían ser incómodos; esto ocurre porque completo con mis vivencias las posibles respuestas de Gerardo. Proyecto lo que imagino que yo sentiría si una persona que conozco poco me preguntara sobre el significado de esta época para mi propia vida. Ocurre, por ejemplo, cuando me relata que vivían en las cumbres huyendo de la violencia. Entiendo, a partir de su relato, que en esos momentos SL estaba con ellos; pero, aunque me interesa saber cómo pudo haber sido esa posible interacción entre los senderistas y la gente de las comunidades, me abstengo de preguntarle sobre el tema. Siento que, de haber tenido contactos positivos con SL, lo pondría en la posición de tener que negarlo para conservar la imagen estratégica de haber sido, en todo momento, una víctima. Omito las repreguntas directas, pregunto por terceras personas y concluyo el tema sin haber encontrado respuestas claras acerca de su convivencia con SL que, aunque se basaba en una relación vertical y bajo amenaza constante, fue continua y extendida en el tiempo.

Este cuidado surge porque sé por experiencia propia de la vulnerabilidad que puede sentir el entrevistado si indago y expongo convivencias y contactos, incluidos o no, que muy probablemente serían incomprendidas. Además, en su caso la vulnerabilidad es doble. Ese «otro» del *fantasma de la nación cercada* (campesino-quechua-andino, como Gerardo), es entendido —fabricado— no solo como hundido irremediablemente en el fango del atraso, sino también como sospechoso y peligroso

para el *statu quo*; por ello se lo asocia de manera automática con SL, y por ello no les resulta difícil a los perpetradores de violencia estatal en las comunidades campesinas legitimar sus acciones.

3. LA NARRATIVA DE GERARDO FERNÁNDEZ: QUEBRANDO EL CERCO

La narrativa de Gerardo Fernández ayuda a quebrar las vallas de la *nación cercada* antes descrita. Su historia rompe con la imagen construida del sujeto andino arcaico, alejado de la modernidad, aislado perennemente en su otredad rural serrana, en la que el conflicto fue solo un momento más de sufrimiento⁷. En la historia que narra Fernández, su memoria y su identidad son, por el contrario, una suma compleja de vivencias y decisiones que lo alejan de la reduccionista definición de víctima, antes, durante y después de haber vivido la violencia del CAI. Su narrativa es *de urgencia*, pero de una *urgencia estratégica* (Beverley, 2012), porque no se queda en el horror sino que, a partir de su posicionamiento colectivo como víctima, se orienta hacia objetivos políticos que permitan el reconocimiento de su comunidad como beneficiaria de reparaciones. Al llevar su memoria al espacio público a través de ONG e instituciones civiles y del Estado, Gerardo la ha hecho parte de un colectivo con el fin de movilizarla políticamente y así construir el futuro deseado.

Así pues es señorita. Entonces en 2007 estamos, ya estamos registrado, todo, ya está publicaciones todo, entonces ahí para exhumaciones está pensamos, solicitando todos los expedientes, todo este [...] 2008 empieza relación [con Paz y Esperanza], 2007 ha presentado, 2008 relación, y de Paz mucho está apoyando, para exigir para los abogados, para la fiscalía para que se haga las exhumaciones, todo está. Entonces 2008, ya empezado el 2009 la exhumación. [...] 2008 al mes deeeee... agosto ya declarado Putis qué cosa necesita: una reparación. Reparación colectiva, en forma reparación... o sea mi sueño nosotros queríamos llegar a Centro Poblado.

Su conversación conmigo, así como con otras personas ajenas a la comunidad, forma parte de esta urgencia estratégica. Gerardo no es un actor pasivo en estos diálogos; entiende que los diálogos son una herramienta para visibilizar la situación

⁷ Cabe recordar que en 2009, el entonces presidente de la República, Alan García, al ser cuestionado sobre la baja aprobación a su gobierno en las encuestas, sostuvo que nuestra sociedad, por tener una cultura andina, «Es una sociedad que tiene elementos psicológicos de derrotismo un poco mayores que los que puedan tener los brasileños, que tienen más sol, más componente negro y alegría que nosotros los andinos. Somos un país andino, esencialmente triste, no somos un país alegre como Brasil o como los colombianos que son hiperactivos, tienen esa mezcla de español del norte, vascongado y catalán y mayor componente negro, y un poco de antropófago primitivo, hiperactivos y tienen más sol, tienen Caribe. Allá tienen *leather*, mexicano. Nosotros acá tenemos indígenas que cosechan hoja de coca todavía [...]. Ciertamente, nosotros somos tristes y aquí todo está mal siempre» (Degregori, 2011).

de las comunidades de Putis. Llego a esta conclusión también por el espacio al que me llevó para conversar: una tienda con pocos productos, pero atiborrada de papeles, fotocopias, textos y periódicos. El primer punto de la conversación, luego de la decisión sobre el idioma, fue su pedido de la entrevista que le había hecho meses atrás, en mi segunda visita al Centro Poblado: «¿Eso has traído, mamá?, ¿alguna copiita de este?». Le entregué una copia del informe de investigación, que pasó a formar parte de su archivo. Conforme la entrevista avanza, me va mostrando recortes periodísticos, mapas, actas y textos que complementan su relato⁸.

Uno de los objetivos de la investigación en el marco de la cual hice la entrevista era contribuir a la inscripción de la matanza como emblemática dentro del proceso histórico, para descentrarla y colocarla en un contexto social y temporal más amplio. Con este fin, impongo una narrativa de temporalidad lineal, incluso gráficamente, usando líneas de tiempo como instrumento para facilitar la conversación. Gerardo no pareció sentirse incómodo con esta linealidad de la historia; por el contrario, manejó los hitos temporales de manera detallada, su memoria no solo ubicaba los hechos en años sino también en meses y días, como en esta descripción del retorno a la zona:

Tonces por fin logramos para retorno respuesta el 97. Al 97 deeee agost... de julio, lograron para retorno, entonces 26 de julio está ya partir de Huanta de acá, pe. [...] De ahí llegaron Rodeo, el 28, pero ahí entramos acá a zona, total zona desieeeeeerto. No tiene casa, no tiene chacra, no tiene animales. [...] No hay gente de Cayramayo, nada, pe. Entonces ahí vivíamos hasta agosto. [...] De agosto, 8 de agosto ya decidieron cada uno irse a cada comunidad.

Las preguntas no se orientaron a indagar por las sensaciones que le producían los hechos, algo que puede escapar a una descripción ligada a una temporalidad narrativa lineal. En este contexto me es relevante retomar el término *oratura*, de Francesca Denegri, que se define como la expresión de la subjetividad del narrador en el testimonio, un «arte de narrar», que no solo se guía por la memoria del testificante, sino también «por el deseo de proyectar una imagen particular para la posteridad» (Denegri, 2000, p. 24). Al escucharlo, comprendí que la oratura de Gerardo, su arte como narrador, se basaba en la expresión cronológica de sucesos que él había ido recolectando como parte de su acción política para comunicar la historia

⁸ Es el caso del artículo escrito por Edmundo Cruz (2001), el primer episodio de reconocimiento de la matanza en el espacio público de la capital. Este periodista fue guiado por Gerardo Fernández hasta las fosas, hecho que marcó el inicio de una secuencia de acciones y relaciones que posteriormente llevaron al reconocimiento de las víctimas de la matanza del 13 de diciembre de 1984 por parte del Estado gracias a la CVR, y a conseguir la exhumación e inhumación de los restos de las víctimas.

de la comunidad, de cara a la cultura nacional, que se rige por fechas. Con su *oratura* se pone nuevamente en escena la función testimonial de su narrativa: para mí lo más importante no eran las fechas exactas de los hechos, pero para Gerardo esta secuencialidad lineal y pautada de cada suceso lo ayuda a ofrecer una narración transmisible de la historia de las comunidades de Putis, comprensible para distintos públicos, y más útil para la creación de puentes interinstitucionales. Que este modo de narrar corresponda a su contacto político con diversas instituciones como activista representante de su comunidad lo sugiere el contraste con la *oratura* brindada sobre todo por mujeres, que se detuvieron a describirme sensaciones y símbolos que transmitían vívidamente sus experiencias de la guerra, y que mostraban dificultades para ubicar los hechos en la línea temporal que les planteaba. Gerardo se sitúa ante un público «externo», utilizando el lenguaje del Perú oficial para transmitir la información de la guerra en ese «idioma» cronológico. De hecho es el lenguaje que en sus formularios llevaron los entrevistadores de la CVR a las diversas comunidades, insistiendo, como tantos otros estudiosos del tema han señalado, en que los entrevistados refrenden sus declaraciones con fechas exactas. Aunque sospechamos que Gerardo podría contar la historia como la relatan las mujeres con las que conversé, que se detenían en detalles sobre las retiradas en las alturas, el hambre, el desamparo ante la naturaleza, y el haber tenido que romper las reglas de convivencia con el entorno⁹, él elige, en su posición de líder local, ofrecer un relato ordenado según las convenciones institucionales oficiales que estructuran la historia privilegiando el eje cronológico de años, meses y días por encima de otros criterios que incluyen cambios, relaciones, decisiones y logros, a nivel personal, familiar y comunitario¹⁰.

Como parte mi objetivo de contextualización de la matanza, me interesaba demostrar que los campesinos de Putis habían estado bajo sometimiento antes de la época de la violencia:

T: Y con los caporales ¿la relación era buena, era amistosa?

G: No, no, no, no, mandan no más como un gamonal, como un gamonal, mandan: «¡ya, trabaja! Ustedes viven acá en mi tierra, sus animales comen de mi tierra. Si no trabajan, váyanse no más».

⁹ Una señora me explicó que uno de sus hijos murió debido a que, estando embarazada, a causa del extremo cansancio había dormido una noche sobre un puquial sin darse cuenta. El niño murió tres años después, a causa de una infección; para ella, su hijo es también una víctima de la violencia porque el pequeño quedó debilitado al haber pasado la noche sobre el puquial.

¹⁰ Pasa a otro tipo de oratura cuando se refiere a su filiación religiosa. Su discurso, en ese caso, se posiciona en su labor como pastor evangélico; se refiere a tiempos proféticos, pautados por otro tipo de periodicidad, en los que la historia de la humanidad está prefigurada por etapas temporales extensas y generales, y desde las cuales se puede también comprender la época del CAI.

T: Como ordenando...

G: Sí, como ordenando. Entonces ese tiempo de enemigo estaba casi todas las comunidades para hacendado, en ese tiempo favorece no más al hacendado, como era abogado, él es como este, para él no más, favorece no más. Ellos ya como... ¿cómo voy a decir?, como un dueño, como un líder manda, pue.

T: Cómo un líder, pero así...

G: Así...

T: ¿Duro?

G: Duro es, pue.

Cuando creo haber encontrado la respuesta que afirma el sometimiento a la dureza del sistema gamonal, acelero el diálogo hacia la siguiente etapa de la historia que quiero reconstruir. Le pregunto sobre cuándo acaban las haciendas, y él me interrumpe diciendo que faltan cosas por contar. El núcleo de lo que quiere narrarme es que, en medio de la transición hacia la reforma agraria, el gamonal tomó sin permiso el caballo de su padre y lo devolvió muerto. Su padre se contactó con abogados en Huamanga y Huanta, organizó revueltas y logró que el gamonal fuera sancionado: «Año 1970, un año completo ha estado en Huanta, todo mi papá. [...] Un año, peleando una queja con el gamonal. Al final, ganó él... este, mi papá con mi tío, tiene su abogado todo en Huanta, favorece al campesino, pe. [...] Desde esa fecha ya el hacendado no venía, pe, ya ha entrado en cárcel como cuatro años será». Su relato rompe con mi encasillamiento reduccionista del campesino en la categoría de víctima. Gerardo me cuenta la historia de su padre como un personaje que se desplaza a las ciudades, que tiene contacto con abogados, que maneja el sistema judicial, que organiza revueltas hasta finalmente obtener justicia. Así, rompe también con la idea de la *nación cercada*.

4. BUSCANDO LA ECLOSIÓN DE MEMORIAS SUBTERRÁNEAS

Gerardo no perdió familiares en esa matanza del 13 de diciembre de 1984 que le ha dado notoriedad, más allá de sus fronteras, a las comunidades de Putis, y a partir de cuyo reconocimiento se han conseguido importantes logros políticos para aquellas. Ser un líder que basa estos logros en una matanza «ajena» podría parecer extraño e incluso, para algunos, ilegítimo, pero esta conjetura pierde peso cuando se observa cómo él y la población del lugar comprenden esta masacre.

Gerardo me relata que el 9 de diciembre de 1984, en la comunidad campesina de Putis, los militares de la base instalada en ese lugar llaman a las familias (alrededor de 500 personas) de las ocho comunidades de la zona, refugiadas desde hacía un año

en las cumbres de los alrededores. Entre ese primer llamado y los dos días siguientes, los militares asesinan a por lo menos 28 personas en sus refugios, como parte de sus incursiones antsubversivas. Ante esta situación de inseguridad, el 11 de diciembre varias familias deciden bajar a Putis con una bandera blanca. Al encontrarse en el camino con una patrulla estos les dicen «Vayan no más» y las familias continúan su marcha. Las reciben los militares ordenándoles que se acomoden en las casas abandonadas. Gerardo y su familia (esposa, hijos, padre, madre, hermanos) deciden no hacer caso a las órdenes de los militares. Él continúa yendo de un lugar a otro, refugiándose. Luego ocurre la matanza, que acaba con todas las familias que confiaron en el llamado de los militares¹¹. Él y su familia continúan buscando un lugar donde poder vivir en los meses siguientes; en este tránsito se separa de su madre (46 años) y de su hijo (3 años), quienes son detenidos y desaparecidos por militares siete meses luego de la matanza del 13 de diciembre.

Gerardo piensa que de no haber sido por cuatro personas que acusaron a esas familias de pertenecer a SL para quedarse con el ganado y las parcelas de las víctimas, todos hubieran sido protegidos por los militares de la base: «los culpables son esas cuatro personas. Ellos, por codicia de animales, ha convencido como sea al jefe de Base: “esos es Sendero Luminoso”». Gerardo no exime a los militares de su responsabilidad, pero tampoco los inculpa; centra sus acusaciones en estos cuatro civiles. Condena su codicia y considera que esta desata la violencia más atroz. El relato de los hechos que acabaron en la masacre y el significado que les otorga Gerardo nos muestran, también, una complejidad a menudo velada: los conflictos entre comuneros por tierra y ganado se exacerbaban durante los años de violencia. Gerardo no establece una división enfática entre campesinos o víctimas, y los militares y senderistas culpables. Estos cuatro campesinos, vecinos, comuneros conocidos por él y por las personas asesinadas son en quienes para él recae la mayor culpa. En su narrativa relativiza la inocencia de los campesinos en general; estos fueron actores con distintas posiciones, posibilidades de decisión y acción durante el conflicto. La inocencia se vuelve más compleja de lo que se establece socialmente con el binomio víctima/campesino, victimario/ejército. Esta relatividad tiene consecuencias en el presente porque imprime un equilibrio precario a las relaciones de convivencia pacífica dentro del Centro Poblado. Gerardo y los familiares de quienes fueron asesinados en la matanza conviven con los campesinos que acusaron a otros de pertenecer a SL;

¹¹ La historia que me cuenta Gerardo sobre la matanza en sí misma es a su vez una reconstrucción basada en distintas fuentes. La primera la constituyen senderistas que le dijeron a su grupo que todos los que bajaron con los militares había sido asesinados. Otra fuente importante es uno de los cuatro civiles (que presentaré en seguida), quien contó lo ocurrido porque no llegó a beneficiarse con el reparto de los bienes de las víctimas. Otra la constituyen los testimonios de una niña y una anciana sobrevivientes.

además, aún en el presente hay juicios en marcha, que han desencadenado amenazas a quienes se presentan como testigos por parte de los campesinos inculpados como calumniadores. Pude conocer a una de estas cuatro personas y traté de entrevistarla, pero evadió nuestro encuentro; finalmente prefiere también silenciar su versión de lo ocurrido, con lo que nuevamente estamos en una *zona gris* que deja dudas sobre si no estaremos frente a una memoria aún más subterránea que la de Gerardo, que no encuentra un lugar de enunciación adecuado para ofrecer su propia narrativa de lo ocurrido en las circunstancias de la matanza.

En cuanto a la legitimidad de Gerardo para reivindicar políticamente la rememoración de la matanza del 13 de diciembre, es relevante que la desaparición de su madre y de su hijo, ocurrida meses después en otras circunstancias de esta guerra, está para él directamente relacionada con ese hecho emblemático. La ha colocado como parte de su agenda en sus luchas por reconocimiento; en dicha agenda, con la que se identifican también otros entrevistados, se prioriza el reclamo de un reconocimiento nacional que articule la matanza del 13 de diciembre a las demás víctimas de la localidad, personas asesinadas y desaparecidas durante el CAI, antes y después de esa matanza, tanto por SL como por militares o ronderos, cuyos cuerpos hoy están enterrados de manera improvisada en lugares de entierro clandestinos, y para quienes sus familiares desean realizar un ritual y encontrar un lugar conveniente de sepultura. La propuesta de la población de Putis y de Gerardo como su líder rompe con una tendencia que se ha ido soldando en un «sentido común» sobre el conflicto y que basa la necesidad de atención pública sobre los hechos en su potencial de «espectacularidad»; es decir, en la conmoción que puedan generar detalles referidos a muertes o vejaciones y a los rituales televisados alrededor del acontecimiento. La agenda de los pobladores de Putis estaría exigiendo el desplazamiento de este tipo de memoria asociada sobre todo a masacres trascendentes por el número de víctimas o por la atrocidad de los perpetradores, para dar paso a historias particulares cuyos detalles complejizan y densifican la historia del CAI en la localidad.

En este sentido la historia de Gerardo parece tejer una *memoria subterránea*, la que Pollak define como parte de las culturas minoritarias y dominadas que se oponen y superviven a la *memoria oficial* con recuerdos que aguardan momentos propicios para ser expresados, y que «aflojan en momentos de crisis a través de sobresaltos bruscos y exacerbados». Esta memoria, «lejos de conducir al olvido, representa la resistencia que una sociedad civil dominada opone al exceso de discursos oficiales [...] esperando la hora de la verdad y de la redistribución de las cartas políticas e ideológicas» (Pollak, 2006, pp. 2-4). Gerardo y la población de las comunidades del Centro Poblado de Putis trabajan para resolver la paradoja de la atención que reciben por la masacre del 13 de diciembre y la desatención a los demás damnificados

del conflicto. Con este fin construyen un mosaico de eventos recordados que merecen acceder a la justicia *a partir* del reconocimiento y la repercusión de la masacre emblemática.

La historias subterráneas de Gerardo y de familiares de muertos o desaparecidos en episodios fuera de la masacre del 13 de diciembre se podrían ir encuadrando en la memoria oficial si saliéramos de la visión dicotómica y simplificada que se tiene del CAI. Se trataría de una tarea de inclusión que no es automática ni gratuita, sino metódica, calculada y constante. Una decisión que ilustra este proceso es haber elegido construir un camposanto para las víctimas del CAI que no solo cobije los cuerpos de quienes murieron en la matanza emblemática del 13 de diciembre, sino que tenga espacio «libre» para todos los que quedan por ser exhumados, y cuyo espacio vacío es una manera de recordar que existe una agenda de largo plazo que supone una acción política constante para acceder a la ciudadanía plena, al resarcimiento y a la reconstrucción y desarrollo de las comunidades de la zona. El binomio víctima-perpetrador que etiqueta a los campesinos quechuas como víctimas opaca todas estas evidencias de acción política que, como hemos mencionado, trasciende la época del CAI.

Luego de optar por no bajar a la comunidad de Putis, Gerardo relata cómo su vida pasa por una serie de adaptaciones y nuevos cambios: logra instalarse en la selva, vive la época del auge de la venta de café, cacao y coca, y el declive de estas cosechas en la época fujimorista debido a las políticas de erradicación de cultivos de hoja de coca utilizando hongos que afectaron a todos los demás cultivos. El empobrecimiento de las cosechas lo lleva a buscar oportunidades en la ciudad de Huanta, donde trabaja por jornales. Luego, al crearse el Programa de Apoyo al Repoblamiento (1993), que exige la organización de los afectados como víctimas empadronadas cuyos beneficios incentiven el retorno a las comunidades abandonadas, Gerardo gana un protagonismo que se consolida con el «redescubrimiento» de las fosas y su notoriedad pública¹², con su participación en la formación del Centro Poblado y con su elección como alcalde. En su relato, Gerardo resignifica lo que vivió —las pérdidas familiares, los momentos de temor, hambre, muerte y miedo en las retiradas en las cumbres, así como las dificultades para vivir en la ciudad— como sucesos que han «agenciado» su presente y que abren más opciones para el futuro: «Para mí es otra parte Sendero gracias, porque si no hay Sendero, toda la vida voy a estar acá nomá. Vivimos acá, trabajamos acá. De repente no hay chacra en selva, no va haber casa en Huanta, no va haber chacra en Huanta, Santillana mi casa de repente no hay, pe».

¹² El primer hito de este *redescubrimiento* es el artículo de *La República* antes citado. A partir de este, la CVR lo reconoce de manera oficial.

5. MÁS ALLÁ DE LA CONMISERACIÓN

Luego de haber explorado la narrativa de Gerardo Fernández sobre el conflicto armado en el Centro Poblado de Putis, es preciso observar qué lecciones sobre derechos humanos nos entregan los significados que él imprime a sus vivencias. Es oportuno citar una propuesta de Alain Badiou (2013), para quien la comprensión de los derechos humanos, tal y como se tiende a dar en el presente, se basa en la objetivación de un grupo de seres humanos esencialmente como víctimas. Para Badiou, los *derechos humanos* no se deberían definir en relación con la muerte o la miseria, sino positivamente, como el derecho a la infinitud de posibilidades, diferencias y potencialidades de ser. Coincide en este sentido con Giorgio Agamben, para quien el ser humano no se define por una abstracción de su *nuda vida* (su ser biológico), sino siempre en relación con una *forma de vida*, lo que significaría que somos humanos en todos «los modos, actos y procesos singulares de vivir, que no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir» (Agamben, 2001, p. 14). Cuando en situaciones de guerra los afectados dicen haber sido tratados como animales —enunciados que se encuentran reiteradamente en los testimonios sobre el CAI—, estarían puntualizando, justamente, que *fueron despojados* de su humanidad en su definición de potencialidad; es decir, la *nuda vida* es observable solo cuando las personas quedan reducidas a ello *por otros* seres humanos. En los campos de concentración nazi, como en la zona de Putis, lo que se manifiesta es la «obstinación a persistir en ser [...], precisamente, otra cosa que una víctima» (Badiou, 2013, p. 5).

Es preciso, entonces, reconocer que las víctimas del conflicto armado interno en nuestro país fueron expuestas a la supresión de su *derecho a ser en sus posibilidades infinitas*. El reconocimiento de los hechos violentos no debiera apuntar a establecer a personas bajo el rótulo de «víctimas» —y darles una reparación caritativa a causa de su tragedia—, pues esto nos impide comprender el proceso y el contexto que desembocó en ese despojo. La idea es reconocer por qué se dio ese despojo de su posibilidad de ser humanos en su definición de potencialidad, es decir, comprender esa etapa de la historia como enmarcada en una más amplia de exclusiones; reconocer también cómo se expresa ese despojo en el presente, pues aún los ciudadanos del Centro Poblado tienen hoy que exigir atención sobre sus necesidades para la reconstrucción luego de la devastación que dejó el conflicto; y transformar las relaciones sociales que permiten que tal despojo se mantenga. La mirada compasiva que deja de lado las acciones continuas de los pobladores de Putis para lograr posibilidades de desarrollo local es una expresión de esas relaciones sociales viciadas.

La perennidad de su estatus de víctimas encaja en los marcos que permite la *nación cercada* y refuerza la creación de esa otredad homogénea y sufriente, sin agencia, sin historia y sin cultura, cuando en realidad, lo que existe es una «alteridad infinita».

Como dice Badiou «cualquier experiencia es despliegue al infinito de diferencias infinitas. [...] Hay tanta diferencia entre, digamos, un campesino chino y un joven ejecutivo noruego, como entre yo mismo y cualquier otro, incluido yo mismo. Tanta, pero también ni más ni menos» (2013, p. 12).

En esta infinitud de posibilidades de ser reside nuestra igualdad como seres humanos, en oposición a una visión centrada en un modo de ser más «correcto» o más «normal», en la que se basan los privilegios de unos respecto de otros. Esa «otredad» es la construcción de una distancia que nos otorga una comodidad subjetiva, pues nos hace sujetos de distinción. Desbaratar la construcción de ese otro, entendido como distinto, significaría aceptar que todos tenemos derecho a un universo de significados infinitos, que varían respecto de los que propone la modernidad «occidental»¹³.

Acercarnos a la historia de esta etapa reciente de nuestra historia a partir de los testimonios de quienes lo vivieron de manera más severa permite que nos demos cuenta de que hubo una infinidad de modos de enfrentar las circunstancias de la guerra y de seguir viviendo en la época de posconflicto. La reflexión tendría, en suma, que alejarse de la definición de *memoria literal, sacralizada*, descrita por Tzvetan Todorov como una memoria que extiende «las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia», y advertir más bien las expresiones de lo que Todorov define como *memoria ejemplar*: aquella que «permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día» (2000, pp. 31-33). Esta memoria ejemplar es la que observamos en la acción política de Gerardo Fernández, evidente a partir de que su testimonio no constituye solo una exploración del trauma que pudiera haber ocasionado la pérdida de su madre e hijo, sino que quiebra sentidos comunes arraigados, que lo dislocan de la posición en la que lo ubicaría el *fantasma de la nación cercada* para mostrarnos a un campesino con movilidad social, contactos continuos con instituciones y autoridades, acción individual y acciones políticas colectivas.

En el caso de Putis, el recuento de las víctimas, sus edades, la atroz circunstancia de sus muertes, el dolor de las pérdidas y la descripción de la perversión de aquellos que los despojaron de su *forma de vida* para ser *nuda vida*, fue por mucho tiempo una realidad silenciada y desencuadrada por otras memorias hegemónicas como la *memoria salvadora* (Degregori, 2009) enarbolada por el fujimorismo¹⁴.

¹³ En palabras de Ubilluz, que usa una dicotomía que tiene la debilidad de no establecer con claridad la definición de «arcaico», pero que aun así resulta útil, «la imagen de un mundo andino arcaico es el sostén de la imposición de un proyecto moderno que responde menos a los habitantes de esa región que a los intereses de la alianza estratégica entre el Estado, las transnacionales y los grupos nacionales de poder económico» (2009, p. 82).

¹⁴ Término tomado por Degregori a partir del concepto «memoria como salvación», una de las memorias emblemáticas identificadas por Steve Stern sobre la historia de Chile en la época de Pinochet.

El siguiente paso sería trabajar por una *memoria ejemplar*, que se aplique no solo al recuerdo del CAI, sino que se extienda a una historia más amplia que haga trastabillar y caer al *fantasma de la nación cercada*. Aunque en Putis hoy las condiciones son distintas a las de principios de la década de 1980, la zona continúa viviendo un *estado de excepción*. Ante ello, persistentemente, personas como Gerardo, y muchas otras con las que conversé, encuentran *formas de vida* que se rebelan a estas condiciones de tensión. El cómo nos acerquemos a estas memorias debe tener la pretensión persistente de engarzar las historias de violencia con contextos más amplios de comprensión de nuestra sociedad para identificar las miradas hegemónicas que impiden que nos enteremos de estos sucesos o hacen que nos reconfortemos con su re-cuento constante y compasivo, cuando en el presente, en esos mismos lugares, con la constancia del *fantasma de la nación cercada*, todo ha cambiado, y al mismo tiempo, todo debería ser diferente.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Badiou, Alain (2013). La ética. Ensayos sobre la conciencia del mal. *Nueva época, III* (19). <http://biblio3.url.edu.gt/SinParedes/08/Etica-Badiou.pdf>
- Beverley, John (1987). Anatomía del testimonio. *Revista de Crítica Latinoamericana*, XIII, 7-16.
- Beverley, John (2012). Subalternidad y testimonio. *Nueva Sociedad*, 238.
- Cruz, Edmundo (2001). La más grande fosa colectiva. *La República*. 27 de noviembre. pp. 15-17.
- Degregori, Carlos Iván (2009). Lugares de memoria, batallas por la memoria. *Revista Argumentos, III* (4). http://web.revistargumentos.org.pe/index.php?fp_cont=986 ISSN 2076-7722
- Degregori, Carlos Iván (2011). Bicentenario: el presidente que no amaba a sus ciudadanos. *Revista Ideele*, 215.
- Denegri, Francesca (2000). «Soy señora». *Testimonio de Irene Jara*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Levi, Primo (2008). La zona gris. En *Los hundidos y los salvados*. Buenos Aires: El Aleph.
- Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. Buenos Aires: Al Margen.
- Romo, Vanessa (2013). El fantasma de la violencia no abandona Putis. *El Comercio*. http://elcomercio.pe/peru/lima/fantasma-violencia-olvido-no-abandona-putis_1-noticia-1588109

- Stern, Steve (1998). De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). *Lapetus Uchile*. <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1302552396stern.pdf>
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Ubilluz, Juan Carlos (2009). El fantasma de la nación cercada. En Alexandra Hibbett, Juan Carlos Ubilluz y Víctor Vich (eds.), *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

**UNA MEMORIA BAJO LA SOMBRA DE LA VIOLENCIA:
ANÁLISIS DE LOS TESTIMONIOS DEL PUEBLO ASHÁNINKA
RECOGIDOS POR LA CVR**

Ignacio Carlos Pezo Salazar

El caso del pueblo asháninka¹ de la selva central ha sido uno de los más desgarradores y menos recordados del periodo de violencia política en nuestro país. Con la llegada de la guerra popular y la lucha antsubversiva a su territorio, el pueblo asháninka se vio inmerso en la espiral de violencia que desde 1987 empezó a expandirse a toda la región y llegó a su punto de mayor intensidad hacia el inicio de la década de 1990 (CVR, 2003a; 2003b). Se trata de una historia terrible en la que el pueblo asháninka fue víctima de matanzas y crímenes de inmensa crueldad, pero también fue victimario de su propia gente, ya sea desde las filas de los grupos subversivos o como integrantes de las rondas antsubversivas o el Ejército Asháninka². Al finalizar el periodo de violencia, el saldo para todo el pueblo asháninka fue de diez mil desplazados forzosos y más de seis mil desaparecidos o fallecidos. De hecho, fueron el grupo social que proporcionalmente tuvo la mayor cantidad de víctimas en toda la historia de la violencia (CVR, 2003b).

En este artículo presento los hallazgos de una investigación realizada en 2009 sobre el proceso de construcción de memoria en los testimonios del estudio del caso asháninka de la selva central realizado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)³.

¹ De acuerdo con el Viceministerio de Interculturalidad (MINCU, 2014), el pueblo asháninka es uno de los 52 pueblos indígenas identificados en nuestro territorio y constituyen el pueblo indígena amazónico más numeroso del Perú. El Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía de 2007 arroja una población de 97 477. Habita principalmente la selva alta y baja de las regiones de Junín, Ucayali, Pasco, Cusco, Huánuco y Ayacucho.

² El Ejército Asháninka tuvo su origen en las comunidades de Oxapampa en respuesta a la violencia del MRTA y posteriormente también combatió a SL (Durand, 2015). Es importante notar que la creación de este ejército se sobreescribe en una práctica ancestral de cuidado de su territorio (CVR, 2003c; Espinosa, 1993; 1995; 2012).

³ A diferencia del trabajo realizado por las sedes regionales de la CVR, que recogían testimonios con el objetivo de registrar los tipos de afectaciones e identificar a las víctimas, el estudio del caso del pueblo asháninka tuvo como objeto entender los procesos de desarrollo de violencia y explorar las posibilidades de judicialización de los crímenes cometidos (Villapolo, Leslie. Entrevista realizada por el autor. Lima, abril de 2014).

Si bien el estudio de la CVR recogió testimonios en distintas zonas de la provincia de Satipo (Junín)⁴, mi investigación se focalizó en la comunidad de Otica, ubicada en el río Tambo. A diferencia de otras zonas que se encuentran articuladas por vías terrestres, las comunidades de los valles de los ríos Tambo y Ene —como es el caso de Otica— se caracterizan por estar comunicadas principalmente por vías fluviales. Estos valles son importantes en el desarrollo de la lucha antisubversiva pues forman parte de la ruta que conecta la selva central con la zona altoandina de Ayacucho y Apurímac, lugar donde Sendero Luminoso (SL) dio inicio a la lucha armada contra el Estado peruano. Río arriba, el Tambo se convierte en el río Ene y posteriormente en el río Apurímac, y forma un corredor natural (ver mapa) a través del cual SL realizó sus primeras incursiones a la zona⁵. Los valles de los ríos Ene y Tambo recibieron la visita de SL desde los inicios de la lucha armada y llegaron a convertirse en uno de los principales escenarios de enfrentamientos y violaciones de derechos humanos en la selva central⁶.

Otica fue una de las comunidades del Tambo que fueron captadas por SL. Según la CVR (2003b) la captación fue a través de la mediación de los líderes indígenas en las filas de SL, también conocidos como *mandos asháninka*, quienes por lo general habían ocupado cargos de liderazgo en sus comunidades y solían tener un mayor nivel educativo. Los mandos asháninka iniciaban el contacto con las comunidades impartiendo el discurso de SL, ofreciendo riquezas materiales y la promesa de un vuelco social a su histórica situación de abandono y pobreza. Además, la comunidad de Otica fue una de las muchas comunidades de los ríos Tambo y Ene que fueron reorganizadas en grupos más pequeños —denominados *pelotones*— y reubicadas en zonas escondidas del *monte*⁷,

⁴ El estudio del caso del pueblo asháninka realizado por la CVR (2003b) se concentró en tres zonas de la provincia de Satipo donde se recogió información de un total de cinco comunidades y dos organizaciones indígenas: (1) el valle del río Ene, donde se estudió la comunidad de Quempiri; (2) el valle del río Tambo, donde se recogió información de las comunidades de Puerto Ocopa y Otica, y también se entrevistó a representantes de la Central Asháninka del Río Tambo (CART); y (3) la zona articulada por la carretera marginal y más próxima a los principales centros urbanos, donde se estudiaron las comunidades de Cushiviani en el distrito de Río Negro y Tahuantinsuyo en el distrito de Mazamari. Con influencia próxima a estos distritos se entrevistó a los representantes de la Comisión de Emergencia Asháninka (CEA).

⁵ La entrada definitiva de SL a la selva central fue un repliegue estratégico en respuesta a las acciones antisubversivas en la zona altoandina.

⁶ Espinosa (1995) resalta la importancia de la colonización del valle del Ene en los años setenta por agricultores de la zona altoandina, como un antecedente clave para entender el ingreso de SL al «corazón del territorio asháninka».

⁷ Así se suele denominar a las zonas de la selva con poca o nula intervención del hombre y, por lo tanto, donde la vegetación y los animales están en un estado más «natural». Por lo general, los nativos suelen cazar en el *monte* y para colonizar estas las zonas hay que abrir espacio entre la vegetación y trabajar la tierra.

bajo la promesa de que ahí fundarían el *Nuevo Estado*⁸. Estas acciones fueron realizadas por SL a partir de 1989 como respuesta estratégica a las acciones antisubversivas de las FF.AA., pues las comunidades eran blancos fácilmente ubicados.

En el monte, tuvieron que vivir bajo terribles condiciones de vida y soportar el estricto régimen disciplinario de SL. Si bien, en un inicio muchos asháninka siguieron voluntariamente la fundación de Nuevo Estado, rápidamente empezaron a encontrarse con una realidad muy distinta a la que habían imaginado. Cuando empezaron a protestar por la situación de cautiverio y las injusticias, SL radicalizó sus prácticas de represión y aplicó castigos ejemplares a quienes mostraban algún tipo de cuestionamiento. SL también sembró el miedo entre sus cautivos al hacerles creer que serían cruelmente torturados por las FF.AA. si escapaban. Si bien no existen cifras exactas, se calcula que más de cinco mil personas asháninka vivieron este cautiverio en el monte de la mano de SL. Como consecuencia de la violencia, en el valle del río Tambo desaparecieron catorce comunidades asháninka y en el valle del Ene desaparecieron todas las comunidades (CVR, 2003b).

El proceso de investigación realizado no incluyó trabajo de campo ni levantamiento de nuevos testimonios, pero sí se realizaron entrevistas a especialistas en pueblos indígenas amazónicos y a miembros del equipo que realizó el estudio del caso del pueblo asháninka para la CVR⁹. Cabe señalar que a lo largo del artículo he utilizado seudónimos en el citado de los testimonios.

Mi aproximación teórica hacia el testimonio se basa en el trabajo de Michael Pollak (2006), quien sostiene que los testimonios pueden ser entendidos como una construcción discursiva que emana del encuentro entre un sujeto testimoniante y su interlocutor. Dicho encuentro sucede bajo circunstancias específicas, insertado en un proceso histórico y enmarcado por los marcos culturales, la estructura social y las relaciones de poder que les atraviesan. El estudio de estos factores contextuales, que llamaré *condiciones de producción del testimonio*, permite identificar las coacciones estructurales que configuran lo dicho y lo silenciado en el testimonio y determinan la forma y función que asume la memoria enunciada.

Además, Pollak, sostiene que un rasgo fundamental del testimonio es su carácter discursivo, por lo que se trata de un momento de reconstrucción de identidades donde la persona entrevistada se vale de estrategias, o lo que llamaré *mecanismos discursivos*, para resignificar los acontecimientos del pasado según las condiciones del presente. Se trata de un proceso de negociación entre lo solicitado y lo testimoniado, donde interceden tanto las condiciones de producción del testimonio como la subjetividad del testimoniante.

⁸ Sociedad utópica acorde a la prédica ideológica de SL.

⁹ Agradezco a principalmente a Lucy Trapnell, Leslie Villapolo y Oscar Espinosa por las entrevistas concedidas.

Aquí es importante notar que si bien el pueblo asháninka está insertado y en constante intercambio con la sociedad globalizada, se trata de una cultura tradicionalmente oral y, por lo tanto, el análisis sobre la construcción de la memoria debe tomar en cuenta las particularidades que el acto de recordar puede tener bajo este marco cultural.

En la línea que sigue mi investigación, la memoria absoluta no existe: lo recordado y lo olvidado son partes constitutivas de la memoria y, por ello, una memoria siempre es incompleta (Jelin, 2012; Jelin & del Pino, 2003). Mi objetivo, entonces, no ha sido determinar el nivel de «verdad» de la evocación del pasado, sino el de complejizar nuestro entendimiento de *la* memoria asháninka que quedó inscrita en el *Informe final* de la CVR y problematizar su lectura como un relato unitario y cerrado en calidad de *memoria oficial*. No se trata, entonces, de «darle la palabra a aquellos que han optado por el silencio, ni llenar ese silencio con interpretaciones fortuitas» (Pollak, 2006, p. 74), sino de abrir un espacio para lo *no-dicho* y, así, ampliar el relato. Desde este enfoque, he buscado visibilizar las fisuras y mediaciones que encontramos en los testimonios siguiendo una estrategia analítica que empieza por estudiar las condiciones de producción de testimonios, para luego analizarlos textualmente e identificar el funcionamiento de los silencios y la mediación de los mecanismos discursivos que constituyen la memoria enunciada.

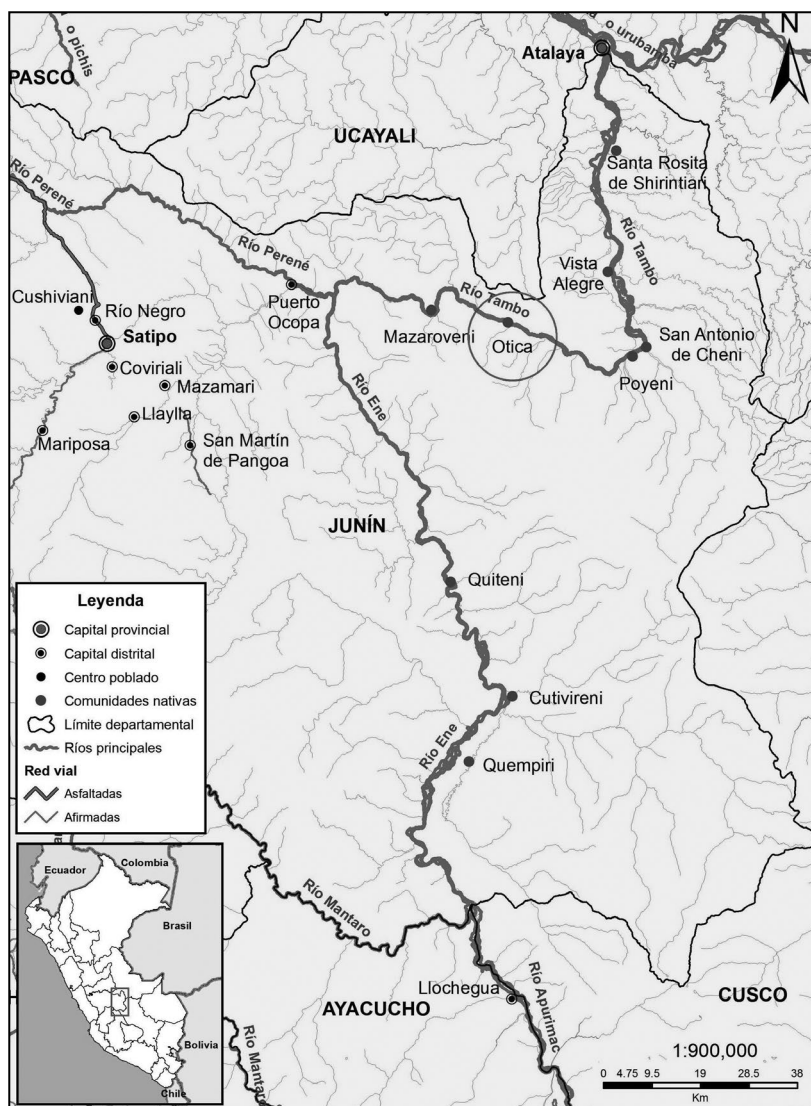
Los resultados de esta investigación me llevan a sostener que el proceso de levantamiento de testimonios para el caso del pueblo asháninka tuvo serias limitaciones que implicaron la omisión de importantes voces asháninka. Además, he encontrado silencios y mediaciones de los cuales se infiere una voluntad entre los testificantes por minimizar su responsabilidad y silenciar los actos de violencia o sus responsables. Propongo que esta tendencia a la desvinculación con SL se puede explicar en buena medida por la desconfianza que generó la CVR y por el miedo y rencor que dejó la violencia en las comunidades. La memoria asháninka que encontramos en el *Informe final* fue enunciada bajo la sombra de la violencia; una violencia histórica y recurrente que se revive hasta el día de hoy.

A pesar de las limitaciones mencionadas, es justo reconocer que el estudio del caso del pueblo asháninka del *Informe final* representa un enorme esfuerzo de documentación del conflicto y debe ser considerado como un trabajo sumamente valioso para comprender las causas, el desarrollo y las consecuencias de la violencia. Prueba de su potencial es que la presente investigación tomó el *Informe final* como punto de partida y fue precisamente el archivo de testimonios dejado por la CVR que posibilitó realizar una investigación que busca ampliar y repensar la memoria oficial inscrita en el *Informe final*.

El presente artículo consta de esta introducción, seguida por tres partes: en la primera se examinan las condiciones de producción de los testimonios y se identifican

las mediaciones que han intercedido; en la segunda parte se profundiza en el análisis de los testimonios y se realiza una comparación con otras investigaciones para entender los mecanismos discursivos a la luz de la estructura de coacciones identificada; y, en la tercera parte, se presentan las reflexiones finales respecto a las implicancias de los hallazgos de esta investigación en torno a la idea reconciliación para el pueblo asháninka: un horizonte deseado pero cuyo camino es aún incierto.

Mapa 1. Comunidades asháninka en los valles del río Ene y Tambo



Fuentes: INEI, 2007; MTC, 2009. Elaboración: Karla Vergara, 2014.

1. LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN DE LOS TESTIMONIOS

1.1 La estrategia de entrada a través del CAAAP

El *Informe final* de la CVR sostiene que las zonas de trabajo para el estudio del caso del pueblo asháninka fueron elegidas por tener «la mayor parte de la población asháninka» y por haber sido «afectadas de manera directa por el conflicto armado interno» (CVR, 2003b, p. 242). Sin embargo, hubo un factor adicional, que no ha sido explícitamente advertido en el *Informe final*, y que ha podido significar un sesgo en la selección de las comunidades con las que se trabajó. Se trata de la decisión que tomó la CVR de ingresar a la zona de estudio a través del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), institución referente en los estudios amazónicos con más de cuarenta años de trayectoria¹⁰.

En buena medida, el equipo encargado de realizar el estudio del caso del pueblo asháninka para la CVR estuvo conformado por investigadores vinculados al CAAAP. Este fue el caso, de Oscar Espinosa y Leslie Villapolo, designados como los investigadores principales del estudio (y quienes se encargaron de armar el equipo de campo). Sin duda, la entrada de la CVR a través del CAAAP facilitó su trabajo al brindar toda la experiencia y el conocimiento acumulado de los investigadores de dicha institución¹¹, su red de contactos y, sobre todo, transferir a la CVR la confianza y legitimidad que el CAAAP había construido a lo largo de su trayectoria en la zona¹². Sin embargo, ¿pudo esta entrada implicar un sesgo al haber priorizado la elección de comunidades y organizaciones indígenas con mayor cercanía al CAAAP? Por ejemplo, Otica y Puerto Ocopa, las dos únicas comunidades en el estudio que pertenecen al valle del Tambo, fueron comunidades donde el CAAAP venía trabajando desde años atrás, incluso antes de la existencia de la CVR. Para determinar los alcances de este posible sesgo es necesario explorar

¹⁰ Además de la Selva Central, el CAAAP trabaja en las regiones de San Martín, Ucayali, Loreto y Amazonas. Los pueblos indígenas con los que trabaja incluye los asháninka, aguaruna, shipibo-konibo y kechwa-lamista (página web oficial del CAAAP: <http://www.caaap.org.pe/web/index.php/quienes-somos>).

¹¹ De hecho, la CVR utilizó testimonios que el CAAAP había recogido años atrás, incluso antes de la existencia de la CVR (2003b).

¹² Antes de la violencia, el CAAAP venía trabajando proyectos de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y productivos en la zona. Con la llegada de SL en 1989, el CAAAP es sometido a un juicio popular y es absuelto por el apoyo de los indígenas. Se le permite abandonar el lugar y no retornará sino hasta principios de 1993, cuando la presencia de SL se había reducido lo suficiente. Los primeros trabajos de ayuda y diagnóstico con la población asháninka afectada por la violencia fueron realizados por el CAAAP (CVR, 2003b, p. 261).

algunos aspectos relevantes de la historia del CAAAP y de sus posibles relaciones con el pueblo asháninka.

Si bien nunca ha sido conocido por actividades evangelizadoras, el CAAAP es, desde su fundación en 1974, una institución manejada por los obispos de la Iglesia católica en la Amazonía¹³. La Iglesia tiene una historia de larga data en la selva central y si bien tiene mucho arraigo en algunos sectores de los pueblos indígenas, también existen otros con menor vinculación¹⁴. Respecto a una valoración positiva, la Iglesia ha tenido una buena reputación principalmente debido a su labor humanitaria. Por ejemplo, un informe de OXFAM (Cárdenas y otros, 2011) narra el caso de dos dirigentes indígenas que fueron elegidos por ser «católicos, en una coyuntura en la cual la Iglesia católica venía apoyando de manera decisiva a la población asháninka afectada por la violencia política» (p. 48). Incluso, ser católico puede ser un atributo valorado en el pueblo asháninka pues se le asocia a mayores niveles de educación y mejores recursos para manejarse en el mundo occidental (Espinosa, entrevista realizada por el autor. Lima, diciembre de 2013).

No obstante, la legitimidad de la Iglesia entre los pueblos indígenas no es necesariamente generalizada a todas las comunidades. Según Lucy Trapnell (entrevista realizada por el autor. Lima, noviembre 2009)¹⁵, la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) es una organización indígena más cercana a la Iglesia, mientras que la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) ha tenido menos vinculación con aquella. Como resultado de este contexto diferenciado, Trapnell sostiene que el CAAAP ha trabajado generalmente con las comunidades asháninka que conforman las bases de la CONAP y ha tenido menos vinculación con las bases de la AIDSESP. Adicionalmente, es conocido el antagonismo entre ambas organizaciones políticas. Por ejemplo, en 2008, durante las negociaciones que antecedieron la crisis política del «baguazo»¹⁶,

¹³ Información extraída de la página web oficial del CAAAP. <http://www.caaap.org.pe/web/index.php/quienes-somos>

¹⁴ Históricamente, la relación entre el pueblo asháninka y la Iglesia se remite a los principios del siglo XVII, cuando las misiones evangelizadoras de jesuitas, dominicos y franciscanos realizaron los primeros contactos de occidente con los pueblos indígenas amazónicos (Brown & Fernández, 1991).

¹⁵ Lucy Trapnell es antropóloga y educadora con amplia trayectoria de trabajo con el pueblo asháninka. Es cofundadora del programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), que funciona desde 1988, coejecutado por la confederación indígena AIDSESP y el Instituto Superior Pedagógico Público Loreto.

¹⁶ Crisis política ambiental en la que las comunidades indígenas amazónicas se enfrentaron al gobierno central por una serie de decretos legislativos que promovían la explotación de la Amazonía. La crisis culminó el 5 de junio de 2009 en la provincia de Bagua (Amazonas) con el enfrentamiento entre policías e indígenas armados que dejó 33 muertos (23 policías, 5 civiles indígenas y 5 civiles no indígenas), más de 200 heridos y un desaparecido (el Mayor PNP Felipe Bazán).

la AIDSESEP se retiró de una mesa de diálogo al enterarse de que la CONAP también la conformaría y publicó el siguiente comunicado:

Por respeto al mandato de nuestras bases nos hemos visto obligados a retirarnos de dicha reunión [...] [La] CONAP no es parte del movimiento ni de nuestro pliego nacional [...] siempre ha mostrado una actitud contraria a nuestra lucha y de adhesión con las empresas petroleras y el Gobierno (AIDSESEP, 19 de setiembre de 2008)¹⁷.

Al entrar a través del CAAAP, la CVR habría trabajado con sectores del pueblo asháninka más vinculados a la CONAP o a la Iglesia y menos vinculados a la AIDSESEP. ¿Qué voces quedaron fuera? ¿Pudo la CVR buscar un ingreso directo con las organizaciones de base indígena y no a través del CAAAP? Estas preguntas quedarán abiertas, pues poco se conoce de las razones que llevó a la vinculación de la CVR con el CAAAP y el *Informe final* no hace mención explícita sobre el rol que cumplió esta institución en el estudio ni plantea reflexión alguna sobre sus posibles consecuencias.

1.2 Resistencias para hablar sobre la violencia y la desconfianza hacia la CVR

El *Informe final* (CVR, 2003b) señala que la selección de las zonas de estudio afrontó dificultades que forzaron la exclusión de algunas de ellas. Por ejemplo, esto sucedió con Puerto Bermúdez (provincia de Oxapampa), comunidad inicialmente seleccionada en la muestra pero que rechazó colaborar con la CVR pues «habían acordado no hablar sobre temas relacionados al conflicto armado interno» (p. 244). No es gratuito que en Puerto Bermúdez fuera donde originó y tuvo mayor presencia el Ejército Asháninka, al cual también se le ha relacionado con actos violentos de disciplinamiento y ajusticiamiento en comunidades de otros pueblos indígenas y mestizas (Durand, 2015)¹⁸. Otro caso que tuvo que ser reemplazado fue el del distrito de Pangoa debido a la falta de garantías de seguridad por la presencia de SL.

En *Senderos del desengaño*, Leslie Villapolo (2003) realiza una investigación sumamente interesante sobre el proceso de construcción de la memoria del conflicto

¹⁷ Información extraída de la página web. Documento disponible en línea: <http://fenamad.org.pe/documentos/pronunciamiento-aidesep.pdf>

¹⁸ Cabe señalar el aporte de una reciente tesis de maestría de Natalí Durand (2015), quien ha estudiado el proceso de construcción de la memoria precisamente en comunidades asháninka del distrito de Puerto Bermúdez, que había quedado excluido por el *Informe final* de la CVR. La autora señala que su ingreso a las comunidades fue a través de la Asociación de Nacionalidades Asháninkas del Perú (ANAP), organización que tiene sus bases en las comunidades de la zona.

armado interno de los pobladores asháninka de la provincia de Satipo, Junín¹⁹. Esta investigación es de particular interés pues Villapolo también estuvo a cargo de dirigir el trabajo de campo para el caso del pueblo asháninka de la CVR y ambas investigaciones se encuentran vinculadas²⁰. En el texto, la autora incluye un acápite en el que comenta sobre las resistencias que encontró cuando realizó el estudio para la CVR. Se menciona que el recojo de testimonios dentro de las comunidades que aceptaron el ingreso de la CVR también encontró resistencias, lo cual dificultó encontrar a comuneros dispuestos a dar testimonio voluntariamente: «en la comunidad existía un clima general de rechazo a la posibilidad de volver a hablar sobre el tema de la violencia» (p. 168). De manera que, a pesar de contar con criterios específicos para recoger una muestra balanceada de informantes²¹, hubo dificultad en el recojo de los testimonios a causa de estas resistencias. ¿Cuáles serían las razones de este hermetismo? Si bien es difícil determinarlo con exactitud, se pueden esbozar dos posibles explicaciones.

Una primera explicación tiene que ver con el dolor que se revive como consecuencia del recuerdo de los hechos traumáticos. Por ejemplo, Villapolo (2007) menciona que una frase recurrente en el pueblo asháninka para expresar su rechazo era «recordar es volver a enfermarse» (p. 103). Una característica que hizo de la época de violencia una experiencia tan desgarradora para el pueblo asháninka, fue que se trató de una violencia *entre prójimos* (Theidon, 2004), donde la línea divisoria entre «buenos» y «malos» o «víctimas» y «victimarios» nunca estuvo claramente definida. Si bien hubo comunidades asháninka que resistieron y rechazaron a SL desde el principio y mandos asháninka que permanecieron en las filas de SL hasta su muerte, lo cierto es que lo vivido por la mayoría del pueblo asháninka se encuentra en un espacio intermedio donde la realidad resulta más compleja y ambigua. Esta característica de la experiencia asháninka puede ser comparada a lo que el autor italiano Primo Levi (1989) llamó la *zona gris*, al referirse a su experiencia como un prisionero judío en un campo de concentración nazi. En la experiencia de Levi, tanto los prisioneros como sus captores podían presentarse como aparentes aliados en un momento y enemigos en otro.

¹⁹ El trabajo de Villapolo no solo es un referente sobre la construcción de la memoria en poblaciones indígenas, sino que también ha sido un insumo de suma importancia para mi investigación debido a las coincidencias entre los *tipos de memoria* identificados por ella y algunos *mecanismos discursivos* que encontré en el análisis de los testimonios de la comunidad de Otica.

²⁰ La investigación es realizada en una comunidad asháninka que también fue parte de la muestra de la CVR. Por motivos de confidencialidad Villapolo usa el seudónimo de «Puerto Pangoa» para referirse a ella.

²¹ Según Villapolo, se intentó recoger los testimonios tanto de las autoridades como de las familias de a pie, y se intentó mantener una cuota equivalente entre hombres y mujeres.

La ambigüedad para reconocer los aliados de los enemigos constituye la naturaleza característica de la zona gris que exagera la desconfianza, la angustia y la confusión. Revivir esta experiencia mediante el recuerdo generaría, entonces, un rechazo afectivo en el pueblo asháninka.

Otra de las razones tiene que ver con el carácter judicializador y la desconfianza con la que fue percibida la CVR. Por ejemplo, Villapolo (2003) señala que la CVR generó suspicacia al ser percibida como un brazo del Estado cuando la imagen de este había ganado desconfianza en el pueblo asháninka. De acuerdo con la autora, poco antes de que la CVR entrara a la zona se dio a conocer en el pueblo asháninka que el Ministerio Público había iniciado una investigación policial contra once oficiales de las Fuerzas Armadas (FFAA.) que participaron en el famoso rescate de la residencia del embajador de Japón por haber realizado ejecuciones extraoficiales a miembros rendidos del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA)²². Según Villapolo, desde la perspectiva del pueblo asháninka y en especial de aquellos que habían sido parte de las rondas, el enjuiciamiento de los oficiales de las FFAA. era una señal de que el gobierno de turno no protegía a quienes lucharon por la pacificación e incluso favorecía a los terroristas²³. Adicionalmente, el pueblo asháninka percibía que durante los años de la violencia, el gobierno había restado crédito a las acciones realizadas por las rondas campesinas para adjudicarle un rol principal a las FFAA., lo cual había generado resentimiento y rechazo contra el gobierno. En este contexto de desconfianza, la búsqueda por encontrar responsabilidades pudo generar mayor rechazo. Más aún si consideramos que en su búsqueda de judicialización la CVR asumió una mirada bajo lógicas binarias de tipo «culpable/no culpable» que no encajaría con el carácter de zona gris de la experiencia asháninka, donde las responsabilidades son más ambiguas y generalizadas.

Si bien es difícil hacer una generalización, estos episodios que generaron sospecha, se enmarcan en la relación de los pueblos indígenas con el Estado que ha sido históricamente conflictiva²⁴. Y la desconfianza hacia la CVR hizo eco sobre

²² El MRTA tomó secuestrada la residencia del embajador de Japón en el Perú desde el 17 de diciembre de 1996 hasta la operación de rescate realizada por las FFAA. el 22 de abril de 1997.

²³ Se trató del gobierno de transición asumido por el Presidente Valentín Paniagua (noviembre de 2000-julio de 2001), tras la caída del gobierno de Fujimori.

²⁴ Históricamente, el Estado apoyó la colonización de la selva desde mediados del siglo XIX, lo que significó desde entonces una amenaza para el territorio indígena. Como relata Espinosa (1993) junto con la penetración económica en la selva llegaron olas de colonos y comerciantes que desplazaban a los indígenas quitándoles sus tierras o los explotaban como mano de obra. Con la fiebre del caucho a principios del siglo XX, la esclavización de comunidades indígenas enteras para la explotación del caucho fue algo común. Este periodo ha sido considerado como «uno de los más sangrientos en la historia de los pueblos indígenas de la Amazonía» (p. 52).

la percepción actual, muy presente en amplios sectores de los pueblos indígenas, de que el Estado es una fuente de actitudes discriminatorias y que suele representar intereses antagónicos a los suyos²⁵.

Como vemos, otra posible explicación de la resistencia que encontró la CVR para ingresar a las comunidades y recoger los testimonios, tiene que ver con la percepción de la CVR como asociada a la imagen desprestigiada del Estado en un contexto desafortunado. Además, el trabajo de judicialización que intentó realizar la CVR encontró muchas resistencias por el rechazo a revivir los hechos de la violencia y la dificultad de determinar responsabilidades.

1.3 Las brechas culturales en el encuentro de dos formas de memoria

Un aspecto que no puede pasar desapercibido en el encuentro entre la CVR y el pueblo asháninka, es la discusión sobre la posibilidad de una brecha cultural en las *formas* de memoria y la relación de poder asimétrica entre ambas partes. Según lo solicitado por la CVR, los testificantes debían referirse a un periodo de tiempo delimitado y organizar su memoria según el detalle de los hechos concretos y la identidad de las personas. Su objetivo fue establecer los hechos, las responsabilidades y entender las causas de la violencia. Se trató de un recordar en términos que derivaban de una idea de tiempo lineal y coherente, provenientes del paradigma occidental de la modernidad.

En cambio, si bien el pueblo asháninka es un pueblo insertado en la sociedad globalizada y en constante intercambio con ella, al pertenecer a un grupo cultural proveniente de una tradición oral, poseen formas de memoria de carácter alegórico y sincrético que obedecerían a una experiencia cíclica de la historia (Brown & Fernández, 1991; Varese, 2006). Al respecto, Durand (2015) parafrasea a Le Goff (1991) para señalar la importancia que tiene para las sociedades sin escritura la transmisión oral de generación en generación, «creando y recreando historias que se nutrirán de la memoria del colectivo» (p. 26).

Villapolo (entrevista realizada por el autor, Lima abril de 2014), por ejemplo, señala que en los primeros encuentros con el pueblo asháninka, cuando la CVR pedía que se remitiesen al periodo de los años 1980-2000, los informantes asháninkas reclamaban hablar también de sucesos ocurridos hace muchísimo tiempo, como la esclavización que sufrieron por parte de los caucheros o de cuando sus tierras les fueron quitadas por las olas de colonizadores mestizos (y tituladas por el Estado). Para la CVR el tiempo del recuerdo tenía límites claros de acuerdo con su propia lógica,

²⁵ Por ejemplo, la percepción del favoritismo estatal hacia los intereses de los grupos madereros, las empresas extractivas y los grandes proyectos de inversión.

mientras que para el pueblo asháninka el tiempo de recuerdo de la violencia se estiraba a lo largo de una historia que se repite²⁶.

Los desencuentros entre estas formas de memoria, se enmarcan en la asimetría de poder en el encuentro de la CVR y el pueblo asháninka: la CVR, como representante del Estado, que interpela y hace de interlocutor; y el pueblo asháninka como el grupo subalterno, cuya voz es escuchada y documentada según los términos establecidos por el primero. La CVR propuso (e impuso) los términos en los que se debía recordar. Al señalar las brechas entre las dos formas de memoria, no se trata de decir que ambas sean incompatibles, sino que lo importante es abrir la posibilidad de pensar una memoria diferente que ha podido ser enunciada en otras condiciones. ¿Pudo la memoria asháninka manifestarse de forma distinta si hubiese sido enunciada bajo sus propios términos?

1.4 Debilidades en la transcripción y la mediación de los intérpretes

El archivo de testimonios de la CVR disponibles al público no solo ofrece las transcripciones, sino también las grabaciones de audio de las entrevistas. Como parte mi trabajo de investigación, tuve la oportunidad de revisar algunas grabaciones de audio y cotejarlas con las transcripciones de los testimonios. Lo encontrado fueron grandes diferencias entre las transcripciones y lo dicho en las grabaciones, muchas veces tratándose de un resumen de lo dicho y no de una transcripción literal. La debilidad de algunas transcripciones es mayor cuando se trata de entrevistas en idioma asháninka y se cuenta con la participación de un intérprete. Sin necesidad de dominar el idioma asháninka, se pudo identificar casos en los que los testimoniantes hablaban por un buen tiempo en su lengua originaria, pero el intérprete daba una respuesta corta de una sola oración. En estos casos, muchas veces el intérprete resumía lo que decía el testificante («ella dice que...»). También se encontraron casos en los que el entrevistador hacía una repregunta y el intérprete respondía a cuenta propia, es decir sin hacer la repregunta, reiterando lo que él consideraba era la respuesta pertinente («ella no dice nada más»). En una investigación posterior a la mía, McCoy (2013) también trabajó con los testimonios de la CVR del caso del pueblo asháninka y en sus hallazgos coincide con el punto sobre la posible mediación de las transcripciones y el papel de los intérpretes²⁷. Al respecto, opino, junto con McCoy, que el acceso directo a las grabaciones de audio ofrece un material muy rico —aún por ser explotado— que podría profundizar nuestro entendimiento de la mediación del lenguaje y el proceso de transcripción de los testimonios.

²⁶ Jelin y del Pino (2003) señalan que «cuando se trata de comunidades marginadas y subalternas, los nuevos conflictos y las nuevas violencias no son vividos como tan nuevos, sino que son inscriptos y cobran sentido en el marco de luchas locales más antiguas y más amplias» (p. 4).

²⁷ A diferencia de mi investigación que se centra en la comunidad de Otica, McCoy revisó testimonios correspondientes a distintas comunidades de la muestra recogida por la CVR.

¿Quiénes fueron los intérpretes o cuáles fueron los criterios para su selección? Si bien el *Informe final* de la CVR no hace explícita esta información, Villapolo (entrevista realizada por el autor. Lima, mayo de 2010), menciona que los intérpretes que colaboraron con la CVR solían ser miembros de las mismas comunidades donde se recogían los testimonios y que además eran personas «de confianza» para el equipo de estudio. Algunos fueron seleccionados en asambleas comunales o contactados por recomendación²⁸. Si bien se desconocen los alcances de la mediación de los intérpretes²⁹, es importante poner de relieve su presencia como un posible interlocutor adicional en la producción de los testimonios y considerar su rol como un eslabón de mediación invisibilizado en el *Informe final* de la CVR.

2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA EN LOS TESTIMONIOS

En esta sección presentaré los principales hallazgos del análisis de los testimonios de la comunidad de Otica. Como hemos visto, el momento de enunciación de los testimonios fue realizado en un contexto donde la desconfianza hacia CVR generó temor en el pueblo asháninka por la posibilidad de ser inculcados. Es mi hipótesis que estas condiciones habrían activado en los testimoniantes una voluntad de mostrar una identidad desvinculada de SL que se manifiesta en los silencios y mecanismos discursivos que dieron forma a la memoria enunciada.

2.1 Silencios en la memoria de la violencia

En los testimonios se puede encontrar un silencio generalizado respecto a los actos de violencia. Confrontados con preguntas sobre las matanzas, los testimoniantes niegan tener conocimiento, dan respuestas parcas (sin mencionar detalles ni la identidad de quienes perpetraron las matanzas), o señalan que los actos de violencia sucedieron en «otros lugares»:

Entrevistador: «¿Mataron gente?»

Intérprete: «Ella no ha visto nada... puede ser que en otros lugares» (Testimonio Carmen).

²⁸ Villapolo menciona que en algunos casos las comunidades pedían que los intérpretes sean los comuneros como una forma de beneficiarse (pues recibían una remuneración).

²⁹ Vale decir que el equipo de la CVR aplicó algunas estrategias para neutralizar estos posibles sesgos. En tanto intérpretes y testimoniantes convivían en la misma comunidad, Villapolo (entrevista realizada por el autor. Lima, mayo de 2010) señala que se intentó elegir individuos que se tuvieran confianza entre sí para minimizar la influencia que podía tener la presencia del intérprete en el testificante. Otra estrategia fue la utilización de dos intérpretes en algunas entrevistas para asegurar la calidad en la traducción.

Las omisiones de algunos actos de violencia en lo recogido por la CVR han sido señaladas también por otras fuentes. En una investigación aún en curso realizada por Mariela Villasante (2012)³⁰, la autora ha recogido nuevos testimonios que narran sucesos no reportados en el trabajo de la CVR. Se trata de casos de gran crueldad en los que SL obligó al pueblo asháninka a cometer actos de antropofagia bajo la amenaza de ser ejecutados³¹. Según Villasante, esta información «había sido (y es aún) sujeta a un gran tabú entre los asháninka. Razón por la cual, probablemente, no han sido mencionados en el *Informe final*» (2012, p. 45). De manera similar, Villapolo (entrevista realizada por el autor. Lima, abril 2014) resalta la omisión de casos de violación sexual por parte de las mujeres testimoniantes, a pesar de que era sabido que estos hechos habían ocurrido.

En los testimonios también está presente la tendencia al silencio sobre los conflictos actuales dentro de las comunidades. «Todo está bien» o «no hay problemas» (Testimonio Segundina) son las respuestas comunes frente a las preguntas acerca de la situación actual de la vida en comunidad. No obstante, Villapolo (2003) señala que el contexto comunal en el que los testimonios fueron recogidos estaba cargado por cierto nivel de conflictividad a causa de los rencores entre miembros de la misma comunidad. Cada comunidad tiene conocimiento de las atrocidades cometidas por cada uno de sus miembros y, sin embargo, estos recuerdos no se ventilan. De hecho, muchas voces de exmandos asháninka fueron omitidas por la CVR. Se trata de líderes que «ya están muertos» pues sus voces no existen y en las comunidades han sido estigmatizados al punto de verse forzados a mantener un perfil bajo para no correr el riesgo de ser muertos en revancha (Trapnell, entrevista realizada por el autor. Lima, noviembre de 2009).

2.2 Mecanismos discursivos en la construcción de la memoria

Apoyándome en otras investigaciones, he identificado el uso de *mecanismos discursivos* en los testimonios como un recurso para la construcción de una identidad desvinculada de SL. Estos consisten en estrategias de respuesta o la evocación de memorias particulares —con sus propios silencios— que resaltan ciertas características favorables para la construcción de la imagen deseada. El uso de este tipo de mecanismos es parte de la gestión de la memoria que sucede tanto a nivel individual como colectivo (Pollak, 2006) y consiste en un proceso de resignificación y actualización

³⁰ Después de haber concluido la redacción del presente artículo, la autora publicó nuevos avances de su investigación. El último es *La violencia senderista entre los asháninka de la selva central* (2014). De acuerdo con la autora, la investigación será completada a fines de 2015.

³¹ Villasante (2012) narra el caso de una pareja asháninka que fue obligada a devorar a su propio hijo; o el castigo hacia un grupo asháninka que fue forzado a comer gente de su propia comunidad.

de los acontecimientos del pasado, que responde a la negociación entre la voluntad —no siempre consciente— del testimoniante y las *condiciones de producción* que hemos venido analizando.

Uno de los mecanismos encontrados con mayor frecuencia ha sido el de la *idealización de la comunidad* antes de la llegada de SL. Este mecanismo consiste en la construcción de una narrativa donde la vida en la comunidad antes de la llegada de SL es recordada como perfectamente armoniosa y se establece un punto de quiebre a partir de la llegada de SL, el cual es a su vez idealizado como una fuerza corruptiva causante del quiebre: «[antes de la llegada de SL] no había ni un problema en la comunidad, estábamos tranquilos» (Testimonio Eugenio).

Si bien es a partir de la llegada de SL que los pueblos asháninka experimentaron las atrocidades de la violencia, lo cierto es que antes de la irrupción de la subversión, las comunidades no estaban exentas de problemas ni conflictos intracomunales. Sobre esto, el *Informe final* (CVR, 2003a) señala que, en ocasiones, los grupos subversivos se valieron de las rencillas internas en las comunidades como estrategia de polarización y formación de lealtades. Así, el recuerdo idealizado de la comunidad es parte de una memoria maniquea que presenta una imagen de aquella como víctima de SL y por lo tanto como un actor pasivo exento de responsabilidad. No es un mecanismo inusual, pues ha sido identificado también por las investigaciones de Villapolo (2003) y Villasante (2012) —en el caso del pueblo asháninka— y por Theidon (2004), quien lo identifica en los testimonios de la CVR para el caso de Ayacucho:

En los testimonios de la CVR, se puede generalizar la insistencia de la gente en que «la violencia llegó aquí» y que «los senderistas vinieron aquí». [...] Exteriorizan lo malo tanto en el plano individual cuanto en el colectivo. Sin embargo, cuando los campesinos insisten en que los senderistas eran muy violentos, hay que tomar en cuenta que, en gran medida, los senderistas eran ellos mismos (2004, p. 174).

Otra forma de deslinde con SL encontrada es la tendencia al *desplazamiento de la responsabilidad* hacia terceros. Entre los testimonios revisados no se encontró ninguno donde el testimoniante confesara haber perpetrado algún acto de violencia o reconociera algún nivel de lealtad con SL. Si hubo involucramiento, esto sucedió por otras personas asháninka y no por ellos mismos. Además, cuando los testimoniantes hablan de las simpatías con SL suelen hacer referencia al engaño:

Les comunicaron a toda las gentes dice para ir a ganar el poder, el poder van a ser más millonarios que ellos. La situación no era cierta [pero] los grupos asháninka ellos pensaron que era cierto (Testimonio José)³².

³² La cursiva es mía.

Les dijo, vamos, vamos a formar grupos para ti, para que, vamos a tener riqueza [...] *pensaron ellos que era cierto* (Testimonio Carmen)³³.

El discurso en el que personas asháninka advierten que fueron engañadas por las falsas promesas de riquezas y de vuelco del orden social puede ser visto como un mecanismo en sí mismo que consiste en la construcción de una *identidad como víctimas del engaño*. Al apelar al engaño, el testimoniante se presenta como un actor pasivo que fue víctima de las mentiras de SL, anulando así su responsabilidad. Este mecanismo, que encontramos en los testimonios de la comunidad de Otica, ya había sido identificado por Villapolo (2003) entre pobladores asháninka de la comunidad de Puerto Pangoa³⁴:

Quienes asumen este discurso de la *ignorancia* son justamente quienes han tenido mayor acceso a la educación entre los asháninka y quienes, como se dijo, fueron la bisagra que vinculaba a la comunidad con el senderismo. [...] con la construcción de una *memoria del desengaño* se intenta explicar (y expiar) los niveles de compromiso y simpatía inicial que los asháninka tuvieron hacia las propuestas del PCP-SL. Esta narrativa permite homogenizar las diferencias internas y las responsabilidades entre quienes fueron mandos y masas (p. 160)³⁵.

Este mecanismo discursivo también ha sido identificado en un contexto andino por la investigación de Fuller (2003) sobre la comunidad campesina de Paccha Paccha. Según la autora, esta comunidad tuvo una ideología maoísta desde los años 1970 y brindó rápidamente su apoyo a SL. Sin embargo, en las entrevistas recogidas, los pobladores desconocían su afinidad ideológica con SL y negaban su simpatía inicial. Al igual que en Otica, los comuneros construyeron la imagen de haber sido «manipulados por los senderistas, quienes aprovecharon del aislamiento, el descontento y las esperanzas de cambio de los campesinos» (p. 328).

Como vemos, este mecanismo ha sido empleado para minimizar la responsabilidad o el involucramiento con SL. ¿Pudo haber en la población asháninka del Tambo un mayor nivel de lealtad y simpatía hacia SL del que dan cuenta los testimonios? Respecto a las comunidades de los valles del Ene y Tambo, el *Informe final* (CVR, 2003a) señala que SL captó un «apoyo real» por parte de las comunidades asháninka pero no profundiza en el nivel de compromiso ni su evolución. Mientras tanto, desde los testimonios del caso de Otica, podemos ver un silencio sobre la vinculación que hubo con SL.

³³ La cursiva es mía.

³⁴ Por razones de confidencialidad, Puerto Pangoa es el nombre ficticio con el que Villapolo se refiere a la comunidad en la que realizó su estudio.

³⁵ La cursiva es mía.

Según el *Informe final*, la captación por SL de las comunidades asháninka se debió al papel que jugaron los líderes indígenas ganados a su causa, quienes funcionaron como bisagra entre los mandos colonos y el resto de comuneros asháninka, difundiendo un «discurso de igualdad» que sedujo a las comunidades (CVR, 2003a, p. 229). Sin embargo, para los asháninka de los valles del Tambo y Ene existió una experiencia pasada que podría profundizar el alcance de la simpatía hacia SL y sus promesas de cambio social. Me refiero a la participación de personas asháninka en la insurgencia del Movimiento Izquierda Revolucionaria (MIR) en 1965³⁶. En una investigación clásica sobre este episodio, Brown y Fernández (1991) sostienen que la llegada del MIR y su discurso revolucionario hicieron eco en un componente milenarista de la cosmovisión asháninka que hablaba de la llegada del *Itomi Pavá* o el «Hijo del sol», quien restablecería el orden alterado. En este mito, el ofrecimiento de bienes materiales y las promesas de vuelco del orden social —presentes también en los testimonios de Otica— tendrían un sentido mucho mayor que el de la mera ambición material:

Los bienes mantienen una relación metonímica con el mundo europeo y su poder sobre los pueblos indígenas. La mitología asháninka establece que el machete, la tela, y otros bienes de intercambio fueron alguna vez controlados por el Inca, quien fue capturado por siniestros hombres blancos surgidos del inframundo. Cuando el sistema opresivo que actualmente existe sea volcado por un héroe-espíritu, los indígenas podrán volver a gobernar la producción de bienes y los blancos serán reducidos a la pobreza que se merecen (1991, p. 136).

Además, los autores señalan que esta experiencia mítica se habría repetido casi dos siglos atrás, cuando en 1742 los habitantes asháninka de la selva central participaron en la rebelión que lideró Juan Santos Atahualpa contra los españoles. Por las evidentes similitudes de estos episodios y el carácter cíclico del tiempo asháninka, cabe pensar en la posibilidad de que un componente milenarista habría enmarcado el encuentro en el pueblo asháninka y SL, y por ende, generado una mayor predisposición hacia la formación de una mayor simpatía.

Finalmente, otro mecanismo encontrado en los testimonios es la evocación de la memoria del «gran escape» por el río Tambo que protagonizó la comunidad de Otica cuando se encontraba cautiva por SL en el monte. El funcionamiento de este mecanismo se asemeja a lo que Villapolo (2003) llamó *memorias épicas*, al referirse a las historias idealizadas del triunfo ante SL, recordadas por los ronderos asháninka

³⁶ En la década de 1960 proliferaron los grupos revolucionarios armados en América Latina a partir de la revolución cubana (1959). Es interesante señalar que el MIR entró a la selva central escapando de las acciones militares en la zona altoandina, tal como lo haría SL (Espinosa, 1995).

de Puerto Pangoa. Según sus hallazgos, estas memorias eran evocadas con frecuencia por los ronderos para construir una identidad heroica de lucha contra SL y opacar otras memorias negativas como los abusos cometidos contra inocentes. De una forma similar, para los pobladores de Otica, la *memoria épica del escape* representa un deslinde colectivo, cuya constante evocación cristaliza en la historia de la comunidad una identidad desvinculada a SL.

Para entender la verdadera dimensión del funcionamiento de este mecanismo discursivo hace falta prestar atención no solo al recuerdo del escape, sino a la historia del enfrentamiento entre dos hermanos asháninka —Javier y Jesús— que está en el centro de los hechos que hicieron posible su realización. Según el recuento que hace el *Informe final* (CVR, 2003b), en febrero de 1993 dos mandos asháninka de SL, Máximo y Javier, organizaron un escape hacia la comunidad de Poyeni que estaba fuera del control de SL. Javier tenía un hermano llamado Jesús que también era mando asháninka pero que desconocía los planes de su hermano. El *Informe final* narra que el día anterior al escape, Jesús descubrió el intento de escape y hubo un enfrentamiento:

Jesús, hermano de Javier, vino acompañado por una mujer ayacuchana. Jesús se dio cuenta de las intenciones de su hermano y lo quiso acusar. Ante este peligro, Javier ató a la mujer ayacuchana mientras otro grupo se llevaba a Jesús. Cuando Javier llegó a la playa encontró a su hermano ya muerto. [...] La comunidad recuerda este hecho de una manera diferente. La mayoría dice que Javier mató a su hermano para poder escapar, resaltando así su sacrificio. Por ello es visto como el «salvador» del grupo que escapó (CVR, 2003b, p. 258).

En los testimonios revisados, se evidencia lo que menciona el *Informe final* sobre las distintas versiones de la muerte de Jesús y encontramos la versión en la que Javier asesina a su propio hermano:

Jesús estaba con los rojos, él iba a informar [...] ha venido enfurecido [...] Entonces, Javier pensó «tengo que matar, morir a mi hermano porque ese se va a ir, va ir abajo [y] va avisar» [...] Entonces le mata su hermano (Testimonio Carmen).

También he encontrado versiones con ligeras diferencias pero que mantienen el hecho básico de que Jesús es muerto por su hermano Javier:

Le han dado pues masato hasta las doce de la mañana le ha hecho dormir [a] su hermano de Javier, ahí le ha flechado pues, le ha matado pucha...con la misma ya las cuatro de la mañana de ahí todo a agarrado su balsa cada uno pa' Poyeni (Testimonio Raquel).

Como vemos —y tal como lo señala la CVR— en la memoria de este episodio hay una tendencia a recordar a Javier como una suerte de héroe que sacrificó a su propio hermano para salvar el escape. Más allá de determinar cuáles fueron los verdaderos sucesos, es interesante dar cuenta cómo es que el recuerdo del sacrificio de Javier lo convierte en un modelo de identificación que representa la voluntad de la comunidad de desvincularse de SL. Aquí, el viraje de Javier, quien pasa de ser un mando senderista asháninka a convertirse —tras enfrentarse y dar muerte a su propio hermano— en el ícono de la redención de la comunidad, es fundamental. Además, la *memoria épica del escape* permite a la comunidad revivir un relato que irrumpe —al menos por un momento— en la ambigüedad de la *zona gris* y reorganiza la experiencia a partir del antagonismo entre los senderistas captores y las víctimas asháninka que huyen. El relato se organiza a partir de dos identidades claramente opuestas: una identidad senderista (Jesús) que la comunidad desea olvidar y una identidad redimida (Javier) que representa la realización de la historia colectiva que la comunidad quisiera recordar. Incluso, se podría decir que, en el enfrentamiento entre ambos hermanos, estas identidades se confrontan y el asesinato de Jesús cumple una función de purga al representar la muerte simbólica del pasado senderista de la comunidad.

En conclusión, los silencios y mecanismos identificados hasta ahora han caracterizado la construcción de la memoria en los testimonios, donde he identificado una voluntad de desvinculación de SL. Una voluntad que cobra mayor sentido a la luz de las condiciones de producción estudiadas, en donde primó la desconfianza hacia la CVR e incluso el temor de informantes asháninka a ser inculcados. Vemos, entonces, lo importante que ha sido ubicar el lugar de enunciación de los testimonios para entender la interacción de la memoria con los elementos contextuales y culturales. Dar cuenta de los silencios y mecanismos discursivos que constituyen la memoria de los testimonios, así como de las limitaciones y omisiones en las que incurrió el trabajo de la CVR, profundiza nuestro entendimiento sobre la construcción de la memoria asháninka y abrimos camino para formular nuevas preguntas que puedan ampliar la memoria oficial que quedó inscrita en el *Informe final*.

3. REFLEXIONES FINALES

Cuando uno lee el estudio del *Informe final* sobre el caso del pueblo asháninka, se hace evidente que los testimonios fueron un insumo esencial y principal, pero que no fueron el único. La densidad del conocimiento histórico sobre el pueblo asháninka y de los procesos sociales en la zona que encontramos en el *Informe final* da cuenta de la mirada de los especialistas en pueblos indígenas a cargo del estudio.

Se trata de una mirada valiosa pero a su vez no deja de ser importante señalar que la voz del *Informe final* no es primordialmente la del propio pueblo asháninka, sino la de los académicos pertenecientes al CAAAP que elaboraron el *Informe final*. ¿Resta esto validez al *Informe final*? Mi opinión es que no lo hace, en tanto se reconozca su lugar de enunciación y se considere la existencia de otras voces que aún hace falta escuchar. Siendo justos, no se puede negar que el *Informe final* sobre el caso del pueblo asháninka ha sido un trabajo sumamente valioso como documentación del conflicto y como un esfuerzo para comprender las causas y consecuencias de la violencia para el pueblo asháninka. ¿Pudo la CVR presentar una narrativa verdaderamente integradora de las distintas voces del pueblo asháninka? La respuesta más directa es que no, pues la tarea de aglutinar de manera totalizante la pluralidad de la experiencia asháninka es en sí imposible y porque ningún trabajo podría ponerle punto final a la memoria. Lo cierto es que el mismo *Informe final* realiza un gran esfuerzo por mostrar las contradicciones e indeterminaciones existentes, y busca escribir una narrativa coherente de los hechos, sin caer en la elaboración de un relato homogenizante.

A partir de la exploración del proceso de levantamiento de los testimonios, he visibilizado las omisiones y limitaciones en las que incurrió la CVR: como los posibles sesgos que significó la entrada a través del CAAAP; la desconfianza y el temor que la CVR despertó en el pueblo asháninka; las evidentes limitaciones en los procesos de transcripción y traducción; las posibles consecuencias del hermetismo para hablar sobre la violencia (que advierten sobre la existencia de sucesos que no fueron registrados por la CVR como los casos de antropofagia o violaciones sexuales a mujeres); y la omisión de las voces de los pobladores asháninka más involucrados en las matanzas y abusos. Además, he intentado problematizar sobre las consecuencias de las brechas culturales en las formas de memoria entre la CVR y el pueblo asháninka y he añadido la posibilidad de una dimensión mítica en la relación que hubo con SL (y que abre la posibilidad de un nivel de cooperación mayor al que es mencionado en los testimonios y el propio *Informe final*).

Finalmente, a partir del análisis de los testimonios en relación con sus condiciones de producción, identifiqué la funcionalidad de los silencios y mecanismos discursivos encontrados como la manifestación de una voluntad latente en los testimoniantes por construir una identidad comunal desvinculada de SL. Todo esto me ha llevado a sostener que la memoria enunciada en los testimonios revisados estuvo mediada por las consecuencias de la propia violencia que se propuso recordar. En forma de rezagos contextuales, o como voluntades subjetivas en los testimonios, la violencia dejó caer su sombra en todo el proceso de construcción de la memoria asháninka que quedó inscrita en el *Informe final*.

Si bien mi investigación ha trabajado con una muestra de testimonios acotada a la comunidad de Otica, las indagaciones sobre la metodología de campo y las dificultades encontradas en el proceso de recojo de testimonios corresponde al trabajo realizado por todo el estudio. Así, los hallazgos de mi investigación pueden ser considerados como un punto de partida para entender algunos de los silencios y mediaciones que constituyen la memoria asháninka inscrita en el estudio del caso del *Informe final*. El principal aporte de este artículo es, entonces, el de desvelar la apariencia de la *memoria oficial* inscrita en el *Informe final* como una narrativa cerrada y libre de fisuras, para entenderla como una memoria particular constituida tanto por recuerdos como silencios y omisiones; y donde interceden los movimientos subyacentes de las subjetividades y los elementos contextuales. Al complejizar de esta manera nuestro entendimiento de la memoria asháninka inscrita en el *Informe final*, lo que esta investigación ha buscado hacer es abrir esa memoria y ampliar el horizonte de lo no-dicho.

Quiero finalizar con algunas reflexiones sobre los retos que se desprenden de mi investigación respecto a la idea de *reconciliación* y el caso del pueblo asháninka. A pesar de que formalmente la violencia política llegó a su fin hace más de una década, lo cierto es que hasta el día de hoy el pueblo asháninka no ha visto pasar la violencia. Actualmente, ya no son las guerrillas sino nuevas amenazas encarnadas en el narcotráfico, las mafias madereras o algunas empresas extractivas y proyectos de inversión que reclaman territorio indígena y gozan del favorecimiento del Estado³⁷. En octubre de 2012, la Central Asháninka del Río Ene (CARE) organizó en Lima una serie de eventos referidos a la experiencia asháninka de la violencia política bajo el título sumamente elocuente de *El pasado que no pasa*. La imagen del pueblo asháninka como un grupo social históricamente marginado y estancado en la violencia fue el mensaje que trascendió y se trata de una realidad que el pueblo asháninka busca cambiar.

¿Cómo hablar de reconciliación si el pasado no pasa? En la relación entre los pueblos indígenas y el resto de la sociedad, el panorama actual de la reconciliación es lamentablemente mucho menos alentador de lo que se quisiera. Por mencionar algunos puntos imprescindibles de una problemática sumamente compleja: la reconciliación debería empezar por la atención —largamente en deuda— de sus demandas sociales en temas de salud, educación, trabajo y representación política;

³⁷ Recientemente, los medios dieron a conocer el asesinato de cuatro personas asháninka por madereros ilegales en Ucayali. <http://elcomercio.pe/peru/ucayali/cuatro-ashaninkas-fueron-asesinados-madereros-ilegales-noticia-1755373>. Por otro lado, también son conocidos en la selva central los conflictos entre el pueblo asháninka y la empresa REPSOL, y el proyecto de construcción de la hidroeléctrica *Paqitzapango* (en la zona del río Ene).

así como por la reivindicación de su lugar en el imaginario nacional; y la construcción de un lazo social con el resto de la sociedad que permita experimentar una solidaridad mutua en las diferencias. Sin embargo, poco se hace desde el Estado y sus políticas, los líderes políticos, los grupos económicos o la sociedad en general. La estructura social no tiene miras a un cambio sustancial en el mediano plazo que favorezca a los pueblos indígenas, y las necesarias reflexiones sobre la convivencia según la idea de *interculturalidad* suelen diluirse en discusiones retóricas o en un nominalismo sin contenido. Más aún, entre los ciudadanos de a pie aún predomina, sin cuestionamiento alguno, un enorme desconocimiento de los pueblos indígenas o —lo que puede ser peor aún— el consumo cultural de lo indígena como algo exótico que naturaliza una mirada superficial según los estereotipos del *buen salvaje* y reproduce la discriminación que enajena a los pueblos indígenas como sujetos sociales modernos³⁸.

No obstante, el panorama de una reconciliación dentro del pueblo asháninka, parece un poco más promisorio. Si bien en las comunidades aún se reviven los conflictos (Villapolo, 2003) y permanece el miedo por el regreso de la violencia (Espinosa, 2013), también es cierto que el tiempo ha disipado algunas de las tensiones y que, hoy en día, existe una nueva generación de jóvenes asháninka que no vivió la experiencia desgarradora de la violencia y que, por ese mismo hecho, guarda el potencial de poder reelaborar y reapropiarse de su historia. Conocemos la *memoria oficial* inscrita en el *Informe final*, pero desconocemos la manera en que el pueblo asháninka se ha apropiado (o no) de él. También desconocemos los procesos actuales de transmisión y transformación de la memoria colectiva dentro del pueblo asháninka, tan importantes en la conformación de lazos sociales intracomunales y el sentido de identidad colectiva. Tal vez estos procesos sí reconozcan la necesidad del olvido tanto como la del recuerdo y tengan como prioridad abrir espacios internos de diálogo para construir una memoria colectiva legítima y reparadora. Desde la academia hace falta explorar el desarrollo de estos procesos internos y es necesario que el Estado y las organizaciones que luchan por la causa indígena apuesten por generar los espacios y propiciar las condiciones para que la voz de los pueblos indígenas pueda tener un lugar en la construcción de la memoria oficial.

³⁸ Como señala Tubino (2003) «desde el paradigma de la Modernidad las culturas no-occidentales han sido y son percibidas como entidades sincrónicas, «sin historia» arcaicas y retardatarias del desarrollo social. Sus miembros son percibidos como adultos párvulos que —en el mejor de los casos— hay que civilizar para conducir hacia el Progreso» (p. 169).

BIBLIOGRAFÍA

- Brown, Michael & Eduardo Fernández (1991). *War of Shadows: the struggle for utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.
- Cárdenas, Nora; Oscar Espinosa & Patricia Ruiz Bravo (2011). *Construyendo Agendas: Género y Pueblos Indígenas*. Lima: OXFAM.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú (CVR) (2003a). 1.2 La Región Central. En *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. Tomo IV, capítulo 1: La violencia en las regiones, pp. 133-246. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú (2003b). 2.8 Los Pueblos indígenas y el caso de los asháninka. En: *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. Tomo V, capítulo 2: Historias representativas de la violencia, pp. 241-277. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú (2003c). 2.30. La desaparición del jefe asháninka Alejandro Calderón (1989)». En: *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. Tomo VII, capítulo 2: Los casos investigados por la CVR, pp. 303-306. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- Durand, Natalí (2015). *Cuando los ríos se cruzan: etnicidad, memoria y mitos en el conflicto armado interno peruano. Una mirada desde el pueblo asháninka*. Tesis de maestría en antropología. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO, Sede Ecuador.
- Espinosa, Oscar (1993). Los asháninka: guerreros en una historia de violencia. *América Indígena*, 53(4), 45-60.
- Espinosa, Oscar (1995). *Rondas Campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: Centro amazónico de antropología y aplicación práctica (CAAAP).
- Espinosa, Oscar (2012). La violencia y la historia asháninka: de Juan Santos Atahualpa a Sendero Luminoso. En: *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonía andina*, pp. 284-301. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Espinosa, Oscar (2013). El terror que no termina. *Revista Ideele*, 233. <http://revistaideele.com/ideele/revista/233>
- Fuller, Norma (2003). Memoria y reconstrucción. El caso de Santa María Magdalena de Paccha. En Marita Hamman; Santiago López Maguiña; Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich (eds.), *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2007). XI Censo nacional de población y VI de vivienda. Archivos *shapefile* de límites departamentales y centros poblados.
- Jelin, Elizabeth (2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima: IEP.

- Jelin, Elizabeth & Ponciano del Pino (2003). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Goff, Jacques (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Levi, Primo (1989). *The Drowned and the Saved*. Nueva York: Vintage international.
- McCoy, Evelyn (2013). Ya ves, soy asháninka: terrorism and testimony in Peru. *Forbes & Fifth*, 3, 38-59. <http://forbes5.pitt.edu/ojs/index.php/forbes5/article/download/14/11>
- Ministerio de Cultura (MINCU) (2014). *Pueblo asháninka*. En MINCU. *Base de datos de pueblos indígenas u originarios*. Ministerio de Cultura del Perú. <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/ashaninka>
- Ministerio de Transportes y Comunicaciones (MTC) (2009). Archivos *shapefile* de vías nacionales, departamentales y vecinales.
- Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Buenos Aires: Ediciones al Margen.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Tubino, Fidel (2003). Ciudadanías complejas y diversidad cultural. En Nila Vigil, Nila y Roberto Zariquiey (eds.), *Ciudadanías inconclusas*. Lima: GTZ y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Varese, Stefano (2006). *La sal de los cerros: resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Villapolo, Leslie (2003). Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad asháninka. En Elizabeth Jelin (ed.), *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo XXI
- Villapolo, Leslie (2007). No teníamos libertad ni para ponernos tristes. *Quehacer*, 167, 102-109. <http://www.caaap.org.pe/archivos/noten.pdf>
- Villasante, Mariella (2012). Violencia de masas del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y campos de trabajo forzado entre los asháninka de la selva central. *Revista Memoria-Dossier* N° 9, diciembre 2012. <http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/09/Dossier.pdf>
- Villasante, Mariella (2014). *La violencia senderista entre los asháninka de la selva central*. Documento de Trabajo. Lima: IDEHPUCP. <http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2014/05/Seminario-ashaninka-Idehpucp-Mariella-Villasante1.pdf>

**IV. VIOLENCIA MILITAR Y EL REVERSO SOMBRÍO
DE LA LEY**

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN LOS TESTIMONIOS DE LOS EXPOLICÍAS Y EXMILITARES RECOGIDOS POR LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN¹

Javier Pizarro Romero

1. INTRODUCCIÓN

La primera vez que acudí al Centro de Información para la Memoria y los Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo mi intención fue documentarme para una investigación sobre unos testimonios poco conocidos de expolicías y exmilitares que el equipo de entrevistadores de la Comisión de la Verdad y Reconciliación había recogido meses antes de la publicación del *Informe final*. Tras revisar los primeros expedientes, encontré el audio no transcrito de un testimonio que derribó las expectativas que había tenido sobre mi trabajo. Hasta ese momento había manejado una idea simple acerca de la subjetividad militar y policial durante el conflicto armado interno, promovida en buena cuenta por la lectura de cierta narrativa. Por primera vez, a través de ese audio, escuché la voz temerosa de un exsuboficial del Ejército que, aproximadamente doce años después de ocurridos los hechos, narra una serie de crímenes cometidos en Huancayo por miembros de su institución (asesinatos y torturas a personas que, aseguraba el propio testimoniante, no tenían ninguna vinculación subversiva) y de los cuales fue testigo directo. La narración de este exsuboficial daba cuenta de una situación muy compleja, con valoraciones que por momentos eran contradictorias, al punto que el esquema víctima-victimario colapsaba, al igual que cuando se repara en la noción de zona gris que es desarrollada en *Los hundidos y los salvados* de Primo Levi. Es decir, propongo que al leer estos testimonios se hace inviable reducir lo complejo a nivel cognoscible, a la división entre un *ellos* y un *nosotros*, a la bipartición popular entre enemigo-amigo (2005, p. 497).

¹ Este trabajo ha sido desarrollado a partir de las primeras ideas planteadas en mi tesis de licenciatura, la cual ha sido consignada en la bibliografía (2013).

La voz de este exsuboficial y las que escuché en mis siguientes visitas (no solo de suboficiales, sino también de oficiales, viudas y padres de soldados desaparecidos) contradecían el discurso institucional que asegura que se hizo lo correcto durante el conflicto armado interno, salvo algunos excesos justificados en una situación de guerra. Hasta ese momento yo había pensado que esta versión era homogénea en todos los sectores policiales y militares. Para mí, constituyó una primera revelación oír este parecer de parte de alguien que había pertenecido a una institución castrense. La voz de este exsuboficial, como testigo directo, recuerda algunos sucesos poco conocidos, cotidianos, encubiertos o celebrados desde una postura que contradice la de los altos oficiales, portadores celosos del prestigio de la Policía y las Fuerzas Armadas, que repiten un discurso inflamado de conceptos de honor y heroísmo, sin fisuras, no pocas veces artificial.

Para comenzar un estudio ordenado, es necesario pensar en estos testimonios como efectos de una situación traumática, como «el retorno de lo históricamente reprimido». En ese sentido, Dominick LaCapra afirma, desde la teoría psicoanalítica, que en situaciones límite «el trauma se produce oscuramente a través de la repetición, pues el acontecimiento lentamente traumático no se registra al momento de su ocurrencia sino solo tras una brecha temporal o periodo de latencia, que en su momento es inmediatamente reprimido, desplazado o negado. Entonces de algún modo el trauma ha de retornar compulsivamente como lo reprimido» (2007, p. 188).

Es decir, la repetición de ese trauma «implica un exceso incómodo, radicalmente destabilizante, que amenaza con la caída no solo de las convenciones 'literarias' sino de todas las convenciones del uso del lenguaje» (2007, p. 213). Siguiendo estas ideas, propongo que una de las claves para leer estos testimonios es entenderlos como síntomas, retornos de lo traumático reprimido del conflicto armado interno, en el momento en que las condiciones sociopolíticas y emocionales permiten a los exsuboficiales ir a declarar a la CVR. De ahí que, tras un lapso de represión, estos testimonios tienen la potencia de desestructurar violentamente las verdades que se han construido a lo largo de ese periodo.

Cuando pensamos el tema de la subjetividad de los militares y policías en el conflicto armado interno, vemos que se ha preferido generalizar la actuación y denominación de estos efectivos, lo cual ha dificultado ver las sutilezas que existen entre ellos. De hecho, se les ha asociado muy fácilmente como víctimas o victimarios, en bloques: por un lado, hay un discurso castrense-policial que es oficial-institucional, el cual habla del honor y el heroísmo; por el otro, hay un discurso letrado civil que los condena como criminales que cubren mutuamente sus delitos, según un mal entendido espíritu de cuerpo. Este trabajo no pretende repetir esa división fácil, sino, por medio de la palabra de los exefectivos, mostrar las diversas fracturas que tiene

ese maniqueísmo cuando se confronta con las versiones de los testigos y los actores de los sucesos.

Hay algunos rasgos comunes que guardan los testimonios de este trabajo, aunque, debido a su variedad, es difícil entenderlos como un criterio de selección, sino como puntos de coincidencia posteriores al análisis en conjunto. En primer lugar, los testimoniantes no son efectivos en actividad y, cuando lo fueron, ocuparon cargos subalternos, inferiores a los oficiales. Se han retirado, han sido obligados al cese o fueron expulsados de sus instituciones. Quizá pedir justicia sea la principal razón por la cual se presentan para declarar. En segundo lugar, los testimoniantes sienten mucho temor a las represalias de hablar sobre ciertos acontecimientos incómodos para su institución o para algún oficial en actividad con suficiente poder para perjudicarlos. Frecuentemente, mencionan que han recibido amenazas por medio de llamadas telefónicas o seguimientos. Colaboran buscando que se proteja su identidad. Muchas veces, casi siempre, piden seguridad, garantías para su vida o la de sus familias, incluso solicitan asilo político a cambio de información sobre acontecimientos específicos. Finalmente, sus testimonios, siguiendo la terminología de Maurice Halbwachs, pertenecen a una versión parcial e irregular de un sector, el recuerdo de un grupo minoritario de sujetos, no oficial, sobreviviente que está en conflicto con la memoria histórica que lo excluye (1968, p. 217).

Un aspecto significativo de esa marginalidad es el lugar en el que se encuentran estos testimonios. Para acceder a ellos en el Centro de Información, se debe buscar en cajas (más de cien solo en lo que respecta a Lima) y revisar entre todos los testimonios, pues no se encuentran separados del resto, tampoco clasificados u organizados para hacer, por ejemplo, una búsqueda mediante un catálogo informático. Otro aspecto es que, en la mayoría de testimonios, los exefectivos piden con temor que no se difundan sus nombres ni sus datos; en algunos casos, ni siquiera permiten que se grabe la declaración y solo se cuenta con un resumen de lo que han contado. Estos dos aspectos parecen sintomáticos de una situación de subalternidad, pues incluso cuando cuentan su versión de los hechos, una versión destabilizadora respecto a la versión institucional oficial, el Estado la relega al olvido de unas cajas sin clasificación. Todo hace pensar que este grupo de testimonios, este corpus casi oculto, es demasiado problemático para la versión del conflicto armado interno que se intenta mantener en cierto sector civil y en el sector institucional oficial. Al llamar a este corpus «problemático» quiero sugerir que consta de actos de habla en los que los testimoniantes no se enfrentan directamente contra las instituciones en las que fueron efectivos, sino que revelan aspectos que ponen en cuestión las concepciones que sus instituciones y los civiles han hecho acerca su accionar. Se trata de nódulos complejos, fisuras que neutralizan

la simpleza del maniqueísmo; es decir, una verdad que horada el saber institucional oficial y el civil letrado.

La intención de este trabajo es visibilizar cómo estos testimonios son irruptores o transgresores respecto a esa construcción de los militares como bando homogéneo y enemigo natural de los civiles. El punto de partida es un recuento de algunas obras en las que se puede rastrear una construcción negativa del militar, representación que proviene, al menos, del siglo XIX en adelante. En este nivel general, no es común encontrar una representación menos maniquea, para lo cual sirve el estudio de los testimonios de los expolicías y exmilitares desde el análisis crítico del discurso, específicamente según la propuesta de Norman Fairclough. Por medio de este análisis, se puede trazar una representación mucho más compleja que no solamente contradice el discurso maniqueo civil, sino que también desautoriza el discurso institucional y las versiones oficiales de las Fuerzas Armadas y la Policía.

Para este trabajo, he revisado alrededor de treinta testimonios. Sin embargo, son solamente tres los que he seleccionado para el análisis, básicamente por una cuestión de extensión y claridad: con ellos se puede comprender la tesis propuesta en este trabajo. Debido a que no se trata de comprobar la veracidad de la información, y por la seguridad y confidencialidad exigida por los testimoniantes, no se han mencionado sus nombres ni detalles que puedan conducir a su identificación, datos que un lector interesado puede encontrar en el Centro de Información para la Memoria y los Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo.

En el primero, un exsuboficial del Ejército narra la cotidianidad de la lucha contrasubversiva en una base de la sierra, las relaciones entre los oficiales (un capitán, un teniente, un subteniente), la conformación de las patrullas, la relación con las personas del pueblo en el que estaba la base. También hace una descripción detallada de los distintos grados de corrupción de los oficiales que, por ejemplo, vendían los víveres enviados al cuartel y destinados para la alimentación de la tropa. Estos sucesos ocurren entre 1989 y 1990. En el segundo testimonio, un exsuboficial de la Guardia Civil relata cómo es enviado a Ayacucho en 1982, a los diecinueve años, después de una preparación contrasubversiva de mes y medio. También, brinda detalles sobre este entrenamiento. Cuenta que «el bautizo» (ritual de iniciación) en la base contrasubversiva ayacuchana consistía en apuñalar con un cuchillo sin filo a detenidos que muchas veces no eran subversivos; asimismo, habla de una matanza de campesinos que, él mismo recalca, eran inocentes, y en la que confiesa que participó. Esta persona narra también cómo tuvo que recurrir a tratamiento psiquiátrico luego de estos hechos. En el tercero, un exinfante de la Marina de Guerra relata la incursión de esa institución en Ayacucho en 1982, a pedido expreso del presidente Belaunde, según refiere. Recalca un supuesto rol ordenador que tuvo la Marina frente a los abusos

de los policías de la zona. Además, describe el proceso en el que su institución pasó de ser un supuesto ente ordenador a un perpetrador de crímenes. Brinda información sobre el paradero del periodista Jaime Ayala Sulca y algunos detalles de la personalidad de Camión, uno de los oficiales más sanguinarios que fueron destacados a Ayacucho.

La representación de las fuerzas de seguridad del Estado no ha estado exenta de la lucha discursiva. Por un lado, se encuentran los discursos oficiales (canciones, lemas, biografías, etcétera), los cuales se enseñan dentro de las instituciones militares o policiales, y apuntan a una mirada arquetípica del mundo militar-policial, al igual que a sus prácticas, sin mayor grado de complejización. Básicamente, esta mirada abarca desde la bondad personificada y solidaria hasta la valentía ordenadora y necesaria, siempre desde un polo maniqueo. Todo esto puede resumirse en la imagen del héroe sacrificado. Por otro lado, los escritores profesionales y los letrados civiles parecen asumir también una representación arquetípica, aunque del lado contrario. La narrativa peruana tiene diversos ejemplos de ello, pues, a pesar de la diversidad de propuestas, parece haber un gran eje: el militar o el policía como un sujeto peligroso y violento, la representación del mal en una lógica maniquea.

Entonces, ¿dónde se puede encontrar una representación que no se limite a construir a los efectivos de las fuerzas de seguridad del Estado como enemigos de los civiles? En la literatura es difícil², pues esta polarización ha reducido la visión crítica y, más bien, ha reproducido y continuado el maniqueísmo. En cambio, los testimonios que la CVR recogió para hacer el *Informe final* y que se estudian en este ensayo son una deconstrucción de este maniqueísmo. En lugar de ofrecer una visión de ellos como un bando homogéneo, que actúa según un espíritu de cuerpo, presentan una serie de fracturas invisibles dentro de la tradición maniquea. En ese sentido, la pregunta que se va a responder es qué sucede cuando se repara en las representaciones de los militares y policías en los testimonios que los mismos exefectivos policiales y militares construyen al narrar acontecimientos ocurridos en el periodo de violencia política más reciente, y, finalmente, cómo es que construyen su identidad.

Los testimonios de expolicías y exmilitares son producidos en un lugar de enunciación identificable y requieren una metodología que los analice como actos de habla, como usos de la lengua en situaciones específicas. Es decir, si se piensa en la noción de discurso como generador de sujetos sin agencia, tan solo se podrá entender estos testimonios como reproducciones condicionadas; más de lo mismo.

² En el segundo capítulo de mi tesis de licenciatura (2013), anteriormente mencionada, se puede encontrar un listado de algunas novelas, relatos, obras de teatro y películas que, en la mayoría de los casos, reproducen la imagen del policía como enemigo; no obstante, algunas novelas, sobre todo recientes, complejizan este panorama.

Sin embargo, si se considera que hay posibilidad de agencia, que hay un más allá del discurso maniqueo, habrá descubrimientos valiosos que los civiles usualmente desconocemos. En ese sentido, el análisis crítico del discurso provee tres conceptos de aspectos constitutivos del discurso que serán necesarios para el análisis de estos testimonios: en primer lugar, el discurso como *performance* contribuye a la construcción de identidades sociales y posiciones subjetivas; en segundo lugar, ayuda a construir las relaciones sociales entre las personas; y, finalmente, contribuye a la construcción de los sistemas de creencias y conocimientos. Por todo ello, no se trata de una práctica individual y fuera de un contexto; el acto de habla como práctica discursiva no contrasta con la práctica social: la primera es una forma particular de la segunda.

Entonces, se debe hacer un doble viraje: en primer lugar, no solo se debe mirar cómo los civiles representan a los policías y militares, sino también incluir la manera en que los policías y militares se representan a sí mismos en el caso del conflicto armado interno; en segundo lugar, se deben estudiar estas representaciones por medio de disciplinas nuevas que permitan visualizar la agencia, el cambio social desde la práctica discursiva, aquella que se produce desde el nivel del habla de un sujeto. Solo de esta manera se podrán visibilizar las diferencias al interior de las instituciones, entre grupos y en las relaciones de los efectivos. Por ello, como parte de la estrategia de trabajo para este tipo de testimonios, considero las identidades que construyen los testimoniantes en sus actos de habla: se debería prestar atención a que ellos se presentan a las entrevistas de la CVR como exmilitares o expolicías, de modo que la fijación de la noción de grupo, incluso en las especializaciones en las que se desempeñaban dentro de cada institución, es persistente después del momento en que se desarrolló el conflicto armado o los momentos críticos que desean narrar. Parte de esa problemática puede resolverse con una estrategia para analizar la identidad de grupo militar o policial en su conjunto. Se puede preguntar, por ejemplo, ¿cuáles son las prácticas, ritos o enseñanzas que promueven las instituciones? En ese sentido, no sería adecuado estudiar testimonios de exmilitares o expolicías sin considerar la implicancia que la formación ha dejado en sus subjetividades: cada especialización dentro de una fuerza armada o policial es más que una denominación, es la determinación de una identidad, un proceso de asimilación o rechazo de prácticas, valores, intereses, etcétera: «las identidades son aceptadas, negadas y negociadas en el proceso discursivo» (Phillip & Jorgensen, 2002, p. 43), el sujeto del discurso es representado y responde a esa representación.

En este caso específico, la noción de *zona gris* de Primo Levi sirve para un entendimiento del conflicto que escapa de la reducción bueno-malo y que, antes que juzgar, permite entender las subjetividades, las prédicas, las circunstancias y las distintas posiciones de los sujetos ante ellas. En ese sentido, este trabajo intenta comprender

cómo estos sujetos funcionan respecto a las prédicas institucionales: qué y cómo reproducen, en qué innovan y de qué manera, qué valoran y qué desprecian, con quiénes se identifican y con quiénes deslindan. El proceder de esta investigación es una deconstrucción de los grandes discursos, pero desde abajo, a partir de los testimonios de los expolicías y exmilitares, de actos específicos del lenguaje.

2. ANÁLISIS

En el primer caso que analizaré, se puede ver cómo en la narración se invisibilizan grupos mediante la atribución o negación de acciones.

Fragmento 1: Un exinfante de Marina narra la llegada de su institución y las tensiones con la Guardia Republicana en 1982, en San José de Secce, Ayacucho.

Ese pueblito estaba prácticamente abandonado. Estaba ubicada [la base de la Marina] en la plaza donde está la iglesia, la Municipalidad y la Comisaría en una esquina, donde estaba la [Guardia] Republicana, que cometían muchos excesos. Pero la Infantería de Marina se paró bien, informó y lo hicimos cambiar y se desaparece la Policía allí, porque cometían demasiados abusos.

Por un lado, se puede observar que los actores del fragmento son presentados desde la institucionalidad o desde el grupo. El testimoniante no menciona a «los infantes de Marina» o «los policías de la Guardia Republicana», sino a la institución misma que, en este fragmento, actúa como una persona en el uso de los verbos: «se paró bien» e «informó». Es decir, el testimoniante utiliza términos despersonalizados como «la Infantería de Marina» y la «Republicana» como agentes de la acción verbal. En ese sentido, hay una despersonificación o desindividualización de los actores del grupo para dar paso a una personificación de la institución. Sin embargo, al mismo tiempo, aparece otra forma verbal, esta vez en primera persona plural: «lo hicimos cambiar». Es decir, en lugar de «la [Marina] hizo cambiar [a la Policía]», el sujeto se apropia de la acción. Podemos preguntar por qué se despersonifica o desindividualiza a los actores del grupo con un verbo en singular que funciona con la institución y, luego, se cambia a una primera persona en plural en la misma oración.

Podría interpretarse como un tránsito desde la no implicación a la implicación, un cambio en el intento del testimoniante por desvincularse de las acciones de su institución que pueden ser valoradas como negativas por su interlocutora civil. Para comenzar, en este discurso, la rivalidad entre los grupos de las fuerzas de seguridad del Estado es muy clara. La «Infantería de Marina» y «los infantes» solo tienen acciones positivas; en cambio, la «Republicana», la «Policía» y «los policías» solo tienen acciones negativas. En el contexto de los testimonios que se brindan a la CVR, esto es muy importante.

Puede que la estrategia del testimoniante sea, al inicio, no implicarse con las acciones de su institución y que, luego, al notar que narra acciones que pueden ser valoradas como positivas (correctivas del accionar negativo de los policías) prefiera incluirse. Esto le permitiría identificarse con el grupo, con lo valorado como positivo, pero ya no desde la nominalización del grupo (que es despersonificado), sino desde los integrantes del grupo, el «nosotros». Lo mismo con el grupo rival: para identificar a los que hacían acciones negativas, se transita desde lo impersonal de la nominalización institucional a la identificación del grupo desde sus integrantes: «[ellos] cometían demasiados abusos».

Si se entiende la identificación como una estrategia de diferenciación, es también interesante el diminutivo que es utilizado para referirse a San José de Secce («ese pueblito»), lo cual, en el fragmento, lo termina por presentar como un paciente o un receptor de acciones de otros. Esto es particularmente notorio si se contrasta con la elección de verbos para los infantes y los policías: si bien los policías de la Guardia Republicana son valorados negativamente por este exinfante de Marina, al menos realizan acciones, son agentes, existen como actores. Los infantes también son agentes, los de las acciones positivas. Dentro de la estrategia de despersonificación, el grado mayor lo tiene «pueblo», palabra que adquiere solamente el significado del lugar y no de las personas que habitan ese lugar. En el fragmento, lo más importante dentro de la diferenciación entre grupos (ya sea entre las mismas fuerzas de seguridad del Estado, o entre civiles y no civiles) es que los pobladores están totalmente ausentes; de hecho, esto parece una consecuencia del diminutivo inicial. Sabemos por el mismo relato que «se cometían muchos excesos» y «demasiados abusos», pero no aparecen los que están siendo abusados, ni siquiera desde una nominalización de grupo. En este sentido, el significado de «pueblo» como lugar y no personas se refuerza cuando se ubican establecimientos dentro del fragmento (iglesia, municipalidad, comisaría).

Con estos se puede trazar una gradación en la representación de las acciones en el fragmento. En primer lugar, están «los infantes» y «la Infantería de Marina», quienes actúan tanto como institución (mediante acciones despersonificadas) y como miembros del grupo para frenar y corregir las acciones de «los policías» y «la Guardia Republicana». En segundo lugar, están «los policías» y «la Guardia Republicana» que actúan también como institución y como miembros del grupo para cometer «muchos» y «demasiados» abusos en el pueblo. Finalmente, «pueblito» se presenta desde ese sustantivo en diminutivo solo como un lugar, no como nominalización de un grupo y mucho menos como miembros del grupo; es más, ni siquiera actúa (no realiza acciones), es un elemento referido y paciente (recibe las acciones de los actores). Entonces, si bien podemos ver que hay intentos muy marcados para diferenciarse entre fuerzas de seguridad del Estado (infantes de Marina y policías de la Guardia Republicana

en este caso); la diferenciación más rotunda es entre ambos grupos de las fuerzas del orden con el pueblo, que ni siquiera es actor, sino un lugar. Así, la versión maniquea y estable de la representación de las fuerzas de seguridad del Estado se complejiza y aparecen enormes diferencias que se relacionan con la construcción de identidades propias, aunque los civiles pasan a ser elementos sin acciones.

El segundo fragmento que analizo presenta la manera en que los civiles no son actores y que, por ende, no tienen agencia, a diferencia de los efectivos y las instituciones. Esto se puede apreciar en el siguiente fragmento:

Fragmento 2: Un exsuboficial del Ejército narra su experiencia en la selva entre 1988 y 1990

Cuidábamos que [los detenidos] no fueran vistos. Nos imaginábamos que no iban a salir vivos porque podían denunciarnos con la Policía, con los que no teníamos buenas relaciones. Teníamos miedo que la Policía pudiera venir a investigar.

El testificante, en este fragmento, convierte el objeto directo «los detenidos», que está ausente en la cita, en paciente o receptor de acciones a lo largo del fragmento, pacientes que no pueden decidir su propio destino. Una excepción es la forma verbal de probabilidad «podían denunciarnos», pero esta acción es también un imposible dentro de la narración y la lógica del suceso, pues el testificante afirma que no salían vivos. En ese sentido, los únicos agentes (que realizan acciones) son «nosotros» y la «Policía» («ellos»). Incluso cuando se desliza la posibilidad de que los detenidos puedan ser vistos, no se identifica quién podría verlos: estos otros civiles también son invisibilizados en el discurso.

Si bien este exsuboficial del Ejército no construye una institución personificada y prefiere, al usar la primera persona en plural, implicarse en un grupo específico de actores, sí lo hace cuando se refiere al otro instituto armado, «la Policía». A este actor le es otorgada una posible agencia casi al final del fragmento: «la Policía pudiera venir a investigar». Al igual que en el fragmento 1, se puede reparar que los verbos cambian cuando es la institución la que recibe acciones: «[los detenidos] podían denunciarnos con la Policía [en singular, en lugar de «con los policías»] y luego aparece el plural «con los que no teníamos buenas relaciones» [en plural, en lugar de que «con la que»].».

Con todo ello, se pueden hacer unas conclusiones respecto a estos dos testimonios. En primer lugar, los exefectivos invisibilizan a los civiles: los presentan como lugares y no como individuos o grupos con agencia (fragmento 1), y como un objeto directo que realiza acciones imposibles (fragmento 2). En segundo lugar, ambos testificantes reportan las rivalidades entre instituciones, específicamente con los policías, mediante una estrategia de generalización por medio de la nominación

de la institución (por ejemplo, en el testimonio del exinfante, los agentes de acciones negativas no son determinados policías, sino la Policía o la Guardia Republicana). Como se puede ver, la construcción de la identidad supera al maniqueísmo y a la figura del héroe sacrificado que predicán las instituciones.

No obstante, no solo se logran diferenciaciones mediante la atribución de acciones y una sintaxis para ocultarlas o mostrarlas, sino también es posible construir un arquetipo del grupo rival como forma de tensión (disminución, desprestigio) al interior de una misma institución. Analizar el siguiente fragmento puede ayudar a comprender que, incluso dentro de las instituciones castrenses o policiales, las identidades pueden ser variables y hasta rivales.

Fragmento 2: continúa su relato el exinfante de Marina, en 1982, en San José de Secce, Ayacucho

El FOES es especialista en explosivos y bucea. Más bien los FOES en Ayacucho no pintaban porque no sabían patrullar [...]. Fueron los FOES, que fracasaron en eso, en la lucha antisubversiva. Es que no sabían patrullar. El patrullero tiene una técnica muy diferente a la de la utilización de explosivos, hay una disciplina que cumplir en caso de emboscadas, en caso de ataque, en caso de asalto, en caso de un ataque de retaguardia, de vanguardia, de flancos, cómo se cruza un camino, cómo se cruza un río; ellos no lo sabían. De manera que cuando nosotros llegamos a Huanta había una patrulla netamente FOES y había una especie de rivalidad porque los FOES se sentían los especiales de toda la mancha. Y cuando salían querían distinguirse. Hasta que Camión agarró y los separó y dijo: «ustedes van a participar solos», porque los jefes de patrulla también no querían llevar FOES. «No», decían, «son muy relajados», porque no cumplían las órdenes, no querían ponerse los gorros de lana, no querían usar el chaleco antibalas, querían usar chompa negra y encima su correa que se ve bonita, vistosa. En cambio el infante de Marina neto usa su casco y su chaleco antibalas (verde), totalmente como debe ser.

En este fragmento se puede apreciar una estrategia similar para identificarse por medio de la diferenciación. En este caso, lo primero que se presenta es una definición con el verbo «es», el primero de varios verbos que no dejan lugar a imprecisiones (carecen de elementos modales): «fracasaron», «no sabían patrullar», «tiene una técnica», etcétera. En este caso, el exinfante define a los miembros de un grupo (con el que, por cierto, afirma que tiene rivalidad), pero esa definición tan precisa y detallada es una manera simultánea de construirlo con una valoración negativa, con una evidente intencionalidad, que es presentar a su grupo con una valoración positiva. Esto se puede observar especialmente en la definición de aquel que sí sabe patrullar (es decir, en el infante de Marina que es un patrullero) y en las habilidades

que apunta el testimoniante y de las que carece el FOES. De hecho, parte de la burla la constituye señalar que uno de los atributos del FOES es que bucea, precisamente en una zona de sierra sur donde esta habilidad no tiene gran relevancia. En ese sentido, sus características son invertidas.

Este fragmento constituye un ejemplo típico de una oposición binaria donde se marca una clara jerarquía. Esta se puede trazar en el siguiente cuadro:

Tabla 1.

FOES	Infante de Marina
Especialista en explosivos.	Tiene una técnica muy diferente a la utilización de explosivos, una técnica efectiva para la situación que enfrentan.
Bucea.	
No pintaban ³ .	
No sabían patrullar.	
Fracasaron en la lucha antisubversiva.	
Querían distinguirse.	Actúa con el grupo, no busca distinguirse, pero es efectivo en su trabajo.
Se sentían los especiales de toda la mancha.	
No es disciplinado.	Hay una disciplina que cumplir (que cumplen) en caso de emboscadas, ataque, asalto, retaguardia, vanguardia, flancos, cómo se cruza un camino, cómo se cruza un río.
Son muy relajados.	
No cumplían las órdenes.	
No querían usar gorros de lana.	Usa su casco y su chaleco antibalas (verde) «totalmente como debe ser».
No querían usar chaleco antibalas.	
Querían usar su chompa negra y su correa que se ve bonita, vistosa.	

Por un lado, las características del FOES se pueden definir desde sus saberes inútiles para los propósitos de la Marina, la gran importancia dada a distinguirse de los otros marinos y su indisciplina. Al igual que en el primer fragmento, en este hay una despersonalización de los actores: lo que se puede ver son construcciones de arquetipos (el FOES versus el infante que sabe patrullar), de actores esencializados a partir de una determinada instrucción (en este caso, un tipo de entrenamiento);

³ Se hace referencia a que no eran eficaces en la lucha contrasubversiva o, en todo caso, no eran útiles para cumplir los objetivos de la Marina.

es decir, una serie de prácticas y rituales de iniciación dentro de una misma institución. La diferencia del entrenamiento no solo determina la utilidad y el tipo de trabajo que realizan los efectivos, sino también rasgos del carácter, como la indisciplina o la intención de distinguirse. Parte de esa estrategia se basa en la caricaturización, especialmente en «y encima su correa que se ve bonita, vistosa», la cual, dentro de la valoración de los efectivos, se orienta a la vanidad que es construida como un asunto inútil. De hecho, siguiendo la retórica del valor y el heroísmo, este se demuestra hasta con la vida misma; no es un asunto que se pueda fingir, sino algo fáctico, lo más auténtico y evidente para todos⁴. Así, que se elijan los adjetivos «bonita» y «vistosa» determina una práctica innecesaria e impostada frente a la simpleza y la efectividad del infante (casco y chaleco antibalas verde). Haciendo un ejercicio más extenso, la descalificación del exinfante respecto al FOES se podría relacionar con una estrategia que recae en la prédica machista del discurso castrense: se destaca lo útil, lo fáctico y lo práctico masculino; se rechaza lo inútil, el adorno y la impostura femenina⁵. En esta fase, se puede apreciar que la construcción no solo excede el maniqueísmo y la homogeneidad, sino que, incluso al interior de una institución, los diferentes grupos construyen sus identidades destacando ciertas prácticas y valores que consideran superiores y más útiles en el contexto del conflicto armado interno.

También, se debe prestar atención a la caracterización de las habilidades del infante patrullero y los saberes inútiles del FOES: este es un acto de habla dirigido al entrevistador de la CVR, puesto que la rivalidad aludida en el fragmento sale del marco institucional y se revela como información que pueden conocer los civiles con cierto nivel de detalle. Cuando el entrevistador civil solicita información de parte del exinfante, este hace vigente una situación del pasado que considera que el civil desconoce.

⁴ En el ámbito castrense, es muy conocida la frase *Ser y no parecer*.

⁵ Estos aspectos que para el mundo civil podrían pasar desapercibidos son sumamente importantes en el mundo castrense. Foucault historiza la construcción del soldado desde el siglo XVII en oposición al campesino y lo define, en principio, como «alguien a quien se reconoce de lejos. Lleva en sí signos: los signos naturales de su vigor y su valentía, las marcas también, de su altivez; su cuerpo es el blasón de su fuerza y de su ánimo; y bien es cierto que debe aprender poco a poco el oficio de las armas —esencialmente batiéndose—, habilidades como la marcha, actitudes como la posición de la cabeza, dependen en buena parte de una retórica corporal del honor» (157). De hecho, la especialización dentro de una institución militar obedece evidentemente a la satisfacción de necesidades específicas, pero esta no solo recae en el aprendizaje de una técnica por parte del soldado, sino, sobre todo, de la maquinización del cuerpo, de la capacidad de moldearlo y controlarlo para servir a los fines institucionales: «este objeto nuevo es el cuerpo susceptible de operaciones específicas que tienen su orden, su tiempo, sus condiciones internas, sus elementos constitutivos. El cuerpo, al convertirse en blanco de nuevos mecanismos de poder, se ofrece a nuevas formas de saber» (180). Mientras que el mundo civil asume una construcción en bloque de la subjetividad, las divisiones y diferencias internas están sustentadas en una serie de ritos y normas constitutivas con sus respectivas valoraciones del mundo.

Esta rivalidad constituye, más que el dato de un testimonio de justicia transicional, una entrada para entender lo que se puede considerar un desborde subjetivo: su valoración de ciertas acciones y prédicas desde una moralidad que puede ser institucional y personal, los acontecimientos al interior de la institución y las tensiones que hasta el momento de la entrevista probablemente son conocidas solo entre los marinos peruanos. Esto tiene consecuencias en la comprensión del mundo castrense por parte de los civiles: se tiende a pensar que las identidades castrenses son homoginizadas en las escuelas y puestas en una suerte de bloque. Lo que se ve en estos casos es que, si bien hay elementos institucionales uniformizantes que aparecen en el testimonio del exinfante, también hay elementos que apuntan a dejar en claro las diferencias al interior. Frente a la mirada uniformizadora de los civiles, el exinfante muestra un mundo mucho más heterogéneo.

Por último, la inclusión directa del habla de los actores personificados en el fragmento, especialmente en Camión, es una estrategia que refuerza la descalificación que el exinfante traza respecto a los FOES. Proporciona una sensación de realidad que es también una manera de legitimar la descalificación del exinfante. Para confirmar que se trata de una apreciación general y no individual, se recurre a la autoridad de los jefes, la palabra de Camión como autoridad de la zona. En ese sentido, la orden del superior no solo sirve para solucionar el problema, sino sobre todo para hacer un llamado a solucionar el conflicto mediante la homogeneidad institucional.

Asimismo, es posible rastrear testimonios en los que la heterogeneidad interna de la identidad es más radical y atenta contra el discurso institucional desde un discurso subalterno, como en el siguiente fragmento:

Fragmento 4: un exsuboficial de la Guardia Civil narra sus primeros años en un grupo contrasubversivo, específicamente una masacre en Paucará, Huancavelica

—Entrevistadora: ¿Ustedes hicieron algún parte?

—Exsuboficial GC: El teniente debe haber hecho. Debe obrar allí algún parte.

—Entrevistadora: ¿Y no sabe en qué términos?

—Exsuboficial GC: Debe haberlo hecho como un enfrentamiento con subversivos. Pero si (sic) hubo un enfrentamiento y murieron tantas personas, y ni siquiera logramos encontrar ni un arma. Jamás hubo una requisitoria de un arma, ni siquiera un cuchillo. No figura la incautación de un arma, porque de dónde saco un arma para mostrar.

—Entrevistadora: ¿Y usted sabe si eso salió en algún diario?

—Exsuboficial GC: No. Hasta ahorita no hay ningún tipo de denuncia. Yo he estado tratando de buscar y hasta ahorita ninguna persona se ha ocupado del caso.

Frente a la mirada civil de la entrevistadora que agrupa a oficiales y suboficiales como el grupo uniforme «policías», como un «ustedes», la primera reacción del testimoniante es hacer una diferenciación que se basa en los grados: el teniente (él) es desvinculado del yo del narrador; de hecho, esta diferenciación se refuerza con la asignación de tareas. En ese sentido, son los oficiales, como el del fragmento, los que reportan los acontecimientos y los que escriben el parte (de ahí que sea importante que el testimoniante lo remarque para desvincularse del crimen que ha narrado). Esto es sintomático del lugar del subalterno y del oficial dentro de la institución policial: la narración de los hechos, su versión institucional, recae en los oficiales.

Incluso en este fragmento, en un nivel tan específico, se confirma la estructura de la producción de la verdad institucional. Ya no solo se trata de los grandes discursos institucionales propalados en los medios de comunicación masivos en un intento de uniformizar las versiones sobre el conflicto armado interno, sino de la dinámica de la historia (construida por oficiales) que entra en conflicto con la memoria subterránea del exsuboficial. Para Michael Pollak son momentos como este, cuando el testimoniante comprende que está siendo escuchado por un representante oficial (como el entrevistador de la CVR), los que generan que se desencadene un discurso irruptor. Esto funciona casi como un síntoma de represión freudiano propio de los marginados y las minorías, que está en pugna con el carácter destructor, uniformizante y opresor de esta historia trazada a partir de la escritura de los oficiales. Este es un ejemplo de memoria en disputa (Pollak, 1989, pp. 4-6): el parte es un fragmento de la historia escrita que desimplica a los policías como artífices de la violencia, mientras que la voz del exsuboficial es un tipo de memoria que no solo problematiza, sino que desmiente la versión institucional y presenta un relato inédito para la escucha civil.

Por esto, cuando la entrevistadora formula su segunda pregunta en busca de información objetiva (nombres, fechas, lugares, etcétera), el testimoniante remarca el sujeto tácito: «[el teniente] debe haberlo hecho como un enfrentamiento con subversivos». Ya no se trata entonces de desmentir una versión desde otra, sino más bien el uso de la voz para cuestionar lo escrito. De hecho, la maniobra es desafiliarse de ese informe y dismantelar la versión que ha reportado el oficial. Esto resulta inédito y también es sintomático de una condición de subalternidad: si los efectivos de rangos bajos no escriben la historia oficial porque obedecen la orden del superior (la que incluye el silencio o la complicidad) o sencillamente no tienen un medio donde hacerlo, el contexto de la CVR brinda la posibilidad de desautorizar el discurso oficial o institucional de las Fuerzas Armadas desde abajo, para que quienes han estado excluidos como informantes puedan tener agencia.

Dentro de esta dinámica de acercamientos y alejamientos por medio del uso de pronombres, hay otro rasgo importante. La manera en que el testimoniante empieza

a desmentir la verdad del oficial funciona mediante la inclusión de la conjunción adversativa «pero», la afirmación «sí» y el uso del verbo impersonal de existencia: «pero sí hubo un enfrentamiento». En este caso, el testimoniante no se incluye ni tampoco incluye a su grupo, es como si no hubiera participado de los eventos. Esto se enfatiza cuando agrega «y murieron tantas personas». Leyendo el fragmento en contexto, se puede saber que no se trata de una muerte natural, como ese enunciado parece dar a entender, sino que esas personas fueron asesinadas por los policías de la Guardia Civil. Entonces, como se puede apreciar en esta parte, las acciones son presentadas sin agentes: los policías no se enfrentaron ni les dispararon, las personas solo murieron. Lo desconcertante aparece inmediatamente después, cuando el testimoniante hace uso de la primera persona plural: «y ni siquiera logramos encontrar ni un arma». Esto debe ser leído una vez más en contexto: el testimoniante está acusando al oficial de haber escrito mentiras en su parte y, probablemente, si no se reafirma su condición de testigo, la acusación puede debilitarse ante la entrevistadora de la CVR. En ese sentido, se vuelve importante para el testimoniante aparecer como parte de un grupo de testigos que se visualiza en el uso del verbo conjugado en el plural de la primera persona «logramos». Después, de nuevo aparecen construcciones impersonales («jamás hubo» y «no figura») seguidas de la presencia más clara del testimoniante en las acciones que cuenta: «de dónde saco [yo]». En este caso, el cambio del uso del impersonal a la primera persona obedece más a presentar, al inicio, eventos con sensación de objetividad, a pesar de que el testimoniante es testigo de la situación que está afrontando el oficial, pero, sobre todo, para presentarse con la lógica del actor en la situación hipotética: «porque de dónde saco un arma para mostrar». La alteridad en este fragmento ya no funciona entre el testimoniante (exsuboficial) y los civiles, sino entre este y el oficial a cargo de la operación, ambos efectivos de una misma institución y en una relación de subordinación. Es decir, la mirada homogénea y cómplice se desmantela, pues se presenta más bien una denuncia para el interlocutor civil.

La última pregunta del fragmento representa un cambio respecto a la manera en que la entrevistadora concibe al grupo. En este caso, no interroga al testimoniante desde el plural «ustedes», sino desde el singular «usted», pues su versión se está presentando como revelación única en cuanto a una versión asumida y compartida por otros. Por ello, la entrevistadora entabla una relación más directa con el testimoniante que puede brindar esa versión diferente. Sin embargo, el testimoniante permanece en esta dinámica de acercamiento y alejamiento. Al inicio, se observa desde el impersonal «no hay ningún tipo de denuncia» (que podría haber sido «nadie denunció», «ninguno de nosotros denunció», «ningún poblador denunció»), pero que no necesariamente implica el accionar de los otros policías, subordinados como él.

Luego, se implica con la primera persona: «Yo he estado tratando de buscar». En este caso, «he estado tratando de buscar» funciona como un uso más suave de «he estado buscando» o «busqué». Por último, «ninguna persona», que está en tercera, es más identificable que una construcción impersonal, lo cual indica que hay una intención de diferenciarse del resto, romper el silencio de los otros efectivos.

En síntesis, el testimoniante traza una diferencia entre el oficial (el teniente), él mismo (un suboficial) y la entrevistadora (una civil), a la que informa. El que se encarga de reportar los acontecimientos para la institución, el que tiene la autoridad en la situación narrada y el que usa la escritura es el oficial. Pero, al ser narrados los verdaderos sucesos a la entrevistadora, la verdad deja de ser un secreto, se hace partícipe de esta a los civiles. De igual manera, en las Fuerzas Armadas y la Policía, los silencios y los secretos funcionan como una ley estructural y ciertamente definida, que no es pública y está fuera del manual. De hecho, esa es la importancia de pensar este testimonio como una memoria subterránea, en la jerga de Pollak: la delación de decir la verdad en este caso irrumpe contra una versión que se cree estable, escrita en esta situación específica, pero revela una instancia privada, inédita para los que no formamos parte de esa comunidad de memoria.

Gonzalo Portocarrero ha desarrollado una hipótesis potente respecto a la ley oculta como medio constituyente del goce criollo. Por un lado, define la *pendejada* como «el rechazo subterráneo de un sistema legal sentido como abusivo, ilegítimo y corrupto» (2004, p. 190) y, por el otro, considera que con el desprestigio de la ley pública «están dadas las condiciones para que la «desviación» deje de ser excepcional para convertirse en un comportamiento institucionalizado, en una regla. Entonces, la corrupción y el abuso con los débiles se convierten en hechos *normales*, aceptados como naturales e inevitables» (2004, p. 190). Al igual que las autoridades reales de la tradición de Ricardo Palma «Una hostia sin consagrar» (de la que Portocarrero se vale para explicar el goce específico de la transgresión), en el mundo militar y policial la jerarquía y el sistema de la obediencia del subalterno posibilitan las condiciones para el desarrollo de una ley oculta y, por consiguiente, la complicidad de una comunidad que la aprueba, que goza con ella y que la naturaliza (2004, p. 192).

Precisamente, ya que es naturalizada, es muy significativo que un exefectivo se desafilie de ella. Es posible detenernos a observar este procedimiento: resultaría en muchos sentidos más fácil y menos comprometedor para él dar cuenta de un actuar correcto (que seguiría el discurso institucional) ante los entrevistadores de la CVR; sin embargo, lo interesante son las implicancias de la desafiliación del discurso: esta no funciona solo en contra del superior, sino en contra del proceder institucional, del llamado *espíritu de cuerpo*. Es decir, el testimoniante no solo cuenta un hecho criminal aislado, sino que precisa cómo se produce el ocultamiento de la verdad

de la parte oficial de la institución. Por último, este también es un movimiento doble, debido a que, por un lado, deconstruye el discurso institucional del héroe, pero, al mismo tiempo, deconstruye la lógica maniquea del discurso letrado civil de *todos son culpables, todos son asesinos*.

Ahora bien, es posible observar una heterogeneidad aún más radical cuando los exefectivos utilizan recursos de empatía y retórica compasiva con los civiles. Se puede desarrollar con mayor detalle esta idea si se sigue analizando a ese testimoniante en el siguiente fragmento, cuando la entrevistadora le pregunta si presencié algún acto ilegal:

Fragmento 5: el mismo exsuboficial de la Guardia Civil sigue narrando el enfrentamiento en Paucará

Sí, como anécdota, un campesino se quejó a mí y a mí me dio gran pena. Yo estu-
dié en un colegio que no es tan católico pero que me criaron con valores morales,
de tal manera que el crimen es lo peor. Al costado, cuando yo iba saliendo del
abanico, mi colega, un piurano, encontró un herido que estaba quejándose.
«Ayúdame, por favor ayúdame», le dijo. Y le metió un balazo.

En este punto, ¿por qué el testimoniante cuenta su historia personal cuando lo que le es requerido son datos, información «objetiva»? Se puede pensar que la respuesta tiene que ver con uno de los objetivos de la CVR: la reconciliación. La dinámica discursiva del exefectivo testimoniante puede ser interpretada como una propuesta para el mundo civil: dejar de ser visto como el ser abyecto o como el héroe sacrificado, suavizar los dos polos maniqueos para escuchar la historia que lo presenta como una persona. Es decir, entenderlo como una persona y no como un arquetipo propiciaría la identificación y el pedido implícito para que sus interlocutores lleguen a posicionarse en su lugar. De esto podemos llegar a una conclusión importante: el problema de ambas maneras maniqueas de construir al efectivo del conflicto armado es que ocultan los discursos de esos exefectivos que reconocen un actuar institucional errado, que sienten culpa y que desean reconciliarse con los civiles. Es decir, mientras que el discurso letrado los presenta como seres abyectos, actores homogéneos en su rol nefasto en la historia del país, y el discurso institucional-oficial (también homogéneo) construye héroes sacrificados inexpugnables, paradigmas intocables, elevados de cualquier forma de justicia civil, lo que se escucha en las voces de los subalternos es una narración de los acontecimientos que desmienten esa verdad y una problematización de ambos polos maniqueos.

En este caso, se proporcionan algunos datos requeridos por la entrevistadora (un crimen, el abanico como una manera de avanzar) y nuevamente un desborde de valoraciones. Pero aquí el desborde subjetivo, el «yo» que se impone en el fragmento

y se construye en oposición al colega piurano («él»), presenta una clara diferenciación acerca del bien y del mal. De hecho, la elección léxica de «anécdota» vuelve más confuso el asunto: ¿lo que narra es un ejemplo o situación representativa, o más bien un evento excepcional? Lo más adecuado es pensar que se trata de lo primero, se presenta esta narración como un momento que es representativo de lo que sucedía, del accionar de los policías, en donde él está incluido solo en parte; sin embargo, esta inclusión parcial («yo iba saliendo del abanico») admite una acción de valoración negativa, en la que los testimoniados anteriores cuidaban de no incluirse. Para ponerlo en contexto, este exefectivo admite una acción negativa desde el «yo», puesto que el abanico es un modo de avance ofensivo angular (la forma en que grupos armados pequeños disparan para enfrentar a una multitud) y él forma parte de este ataque. En el testimonio, este exefectivo narra que no le dispararon a subversivos, sino a una gran cantidad de abigeos (delincuentes comunes) por orden del teniente (ver el fragmento anterior). Como habíamos anotado antes, por primera vez un testificante se sincera y se ubica como un agente de acciones con valoración negativa. El testimoniado rompe la construcción del héroe sacrificado y se convierte en un victimario, pero bajo la orden del superior.

En este fragmento, también hay una dicotomía sobre las buenas acciones como producto de la enseñanza y la crianza, donde prevalece la segunda: «yo estudié en un colegio que no es tan católico pero que me criaron con valores morales». No obstante, ¿qué tiene de relevante esta afirmación en el contexto del testimonio? Una hipótesis es que podría tratarse de una estrategia para hacer la siguiente salvedad individual: incluso si a los efectivos los entrenaran o les enseñaran a ser desalmados, prevalece una crianza con «valores morales». Esta reflexión lo identifica como alguien que ha sido criado con valores morales y es capaz de juzgar a alguien que no los tiene. Lo más potente es que el criticado no es un subversivo o un civil, tampoco un efectivo de otra institución, ni siquiera un policía de otro grupo; en este caso, quien es criticado es un «colega». Es decir, el que es identificado como quien recibió la misma preparación policial, el mismo entrenamiento, el que es un igual. En síntesis, podemos observar la desafiliación de un «nosotros» por parte del testimoniado hacia un «yo» para poder juzgar al semejante (ahora en tercera persona), es decir, el colega piurano. En lugar de construir al colega y a sí mismo como héroes, ubica dos grados de victimario: el que actúa, hasta cierto punto, por orden superior, y el que es cruel porque no tiene «valores morales».

Se puede entender mejor con dos cuadros. El primero es acerca de los juicios morales del testimoniado:

Tabla 2.

Gran pena	Crimen
Católico	Lo peor
Valores morales	
Crianza / niñez	Enseñanza / educación / escuela

El segundo cuadro es la identificación de esos juicios en los tres agentes de acciones (el policía que escucha la queja y siente gran pena, el colega que le mete un balazo y el herido que dice «ayúdame, por favor ayúdame»).

Tabla 3.

Policía testigo testimoniante	Colega piurano	Campesino / herido / civil
Gran pena	Encuentra al herido	Se queja
Valores morales	Le mete un balazo	Sigue quejándose
	Crimen / criminal / lo peor	Le habla al piurano: «ayúdame, Por favor ayúdame»

Cuando se traza este orden, se visualiza con mayor detalle que el testimoniante se identifica con la compasión maximizada («gran pena») y los valores morales, por lo que, en oposición, no se identifica con el colega. De hecho, la reflexión moral que corta la narración de la acción en el fragmento puede ser interpretada como una especie de anticipación de la opinión con la que construye al colega piurano. Si dice que el crimen es lo peor, es porque identifica al colega como «lo peor» o «el crimen». Así, lo más interesante es que el testimoniante no se identifica con su colega, que es su igual, sino con el civil injustamente asesinado. Si la «gran pena» es parte de los valores morales, el único agente por el que puede sentir pena es el campesino/herido. De hecho, esto se puede notar en los verbos utilizados: mientras que el herido habla para pedir compasión, el colega no siente y tampoco habla (por ejemplo, para justificarse), solamente dispara. Además, por primera vez se ve que un exefectivo construye a un civil con suficiente agencia para hablar (frente a un colega que no habla). Esto no es común en este tipo de testimonios. Su queja es reproducida en el acto de habla del testimoniante («ayúdame, por favor ayúdame»), al punto que se convierte en la respuesta exacta frente al requerimiento del testimoniante. Es decir, el testimoniante se construye como alguien que siente compasión y el civil aparece precisamente como alguien que pide compasión y de quien se puede sentir compasión. La imagen del enemigo civil se disuelve y aparece una retórica compasiva de los militares a los civiles.

3. CONCLUSIONES

En el caso de los testimonios de expolicías y exmilitares, no se puede tener una comprensión unidimensional de los efectivos en el conflicto armado interno. Sus actos de habla no son solamente transgresión o resistencia al discurso oficial de sus instituciones, sino que simultáneamente también lo incorporan, lo reproducen, lo resisten y hasta negocian con él para trazar su identidad. Mientras que el discurso civil letrado construye al policía como el agente de caos y muerte, y en el otro bando aparece la figura institucional del héroe sacrificado, es decir, el ordenador y pacificador que necesitan los civiles, son los expolicías y exmilitares (letrados o no) los que construyen representaciones más complejas de sí mismos, que no reproducen exactamente ninguno de los bandos. En el caso de este trabajo, los testimonios son actos de habla en los cuales la representación de policías y militares puede complejizarse y romper el maniqueísmo. Además, mediante el análisis crítico del discurso, se pueden rastrear las valoraciones del testimoniante, los modos de resistencia y reproducción, etcétera. Por todo ello, estos testimonios son también contrahegemónicos, puesto que desde un lugar subalterno pueden deconstruir, resistir o complejizar las imágenes imperantes construidas por la tradición literaria y por las instituciones armadas.

Los testimonios de expolicías y exmilitares visibilizan la dinámica simultánea de los sujetos productores de estos actos de habla: aparecen desde el interior y el exterior de las versiones oficiales de sus instituciones. Es decir, si bien el exefectivo testimoniante gana cierta complejidad (trasciende del arquetipo de víctima o victimario), al mismo tiempo transita entre aferrarse al grupo/institución o afirmarse como individuo desvinculado. Es lo esperable: cuando el militar o policía se representa como sujeto «individual», se filtran en su discurso prédicas institucionales que obviamente ha interiorizado por su formación. En otras palabras, no es posible entender a un expolicía o exmilitar sin reparar en la huella que una determinada formación institucional ha generado en su subjetividad; de hecho, su propia identidad adquiere sentido a partir de la prédica institucional.

Por otro lado, mediante la noción de Fairclough de práctica discursiva como acto de habla, práctica social y hacer con repercusiones en el mundo, se puede concluir que una de las maneras en que los testimoniante construyen su identidad es mediante la pertenencia a grupos diferenciados por características específicas, lo cual obedece a una lógica de especialización de larga data, la cual Foucault ha rastreado desde el siglo XVII. Frente a la comprensión civil letrada que suele generalizar a los policías y militares, los testimoniante desarrollan una serie de diferencias específicas que van más allá de las instituciones (Marina, Ejército o Policía) y que desarrollan incluso dentro de una misma institución. Esto, por un lado, reproduce una práctica institucional, pero al mismo tiempo sirve para presentarse al poder civil de la CVR:

la mayoría de las veces se construyen como testigos y como pacientes de las acciones que pueden ser valoradas como negativas, e incluyen juicios de valor favorables a la expectativa civil. En ese sentido, no solo desmontan las imágenes maniqueas hegemónicas, sino que proponen vías para que los civiles conozcan sus valoraciones del mundo, las especificidades que superan el supuesto accionar en bloque.

Además, la manera de marcar su presencia o ausencia en los acontecimientos que narran recae en el uso de los pronombres personales y en la personificación de sus instituciones como actores. Se utiliza la tercera persona (tanto plural como singular) con verbos de valoración negativa, de modo que no se vean implicados en ellos; de igual manera, se utiliza la primera persona (tanto plural como singular) para incluirse en la narración como testigos, pacientes de las acciones de otros, agentes de acciones valoradas como positivas. Por otro lado, la personificación de las instituciones se realiza cuando es necesario identificarse con su propia institución y acusar a los miembros de la otra o a la institución en su totalidad. Esto, sin duda, implica una construcción de la identidad mucho más compleja y variable que la de las imágenes hegemónicas maniqueas.

También, dentro de la identidad que trazan los testimoniantes, se puede incluir la alteridad con los oficiales e incluso con suboficiales de su mismo rango. Es decir, frente a la creencia civil que los entiende como un grupo que realiza acciones conjuntas, los testimoniantes suelen desvincularse de otros actores y de sus respectivas acciones. Por un lado, se suelen oponer a los oficiales, grupo responsable de construir la versión institucional. A diferencia de la sociedad civil, en las Fuerzas Armadas y en la Policía la subordinación a la orden del superior se debe acatar sin rodeos, es parte de una lógica en la que los superiores y los subalternos tienen el mismo objetivo; no obstante, en este trabajo conjunto hacia un mismo objetivo, el superior es quien dirige las acciones de los subalternos, pues ellos carecen de la experiencia y la preparación del superior. Esto es problemático porque la verdad institucional es siempre construida por los mandos oficiales superiores en un intento de proteger el prestigio y el honor institucional, así como también los propios intereses. La verdad institucional nunca la construyen los efectivos de jerarquías inferiores y así fue en el caso del conflicto armado interno. Por ello, para este trabajo, los testimonios de los exsuboficiales son una fuente privilegiada, incluso inédita, que permite el acercamiento a la manera en que ellos se representan, la cual se encuentra muchas veces en contradicción con lo oficial. De hecho, si pensamos en las construcciones que realiza la literatura canónica, es fácil identificarlas como provenientes de lugares de enunciación oficiales, prestigiosos; sin embargo, las imágenes que construyen los exsuboficiales de estos testimonios, desde abajo, no solo son importantes por su novedad, sino sobre todo por la posibilidad que tienen de deconstruir y socavar las imágenes hegemónicas.

De igual manera, se ha visto que también suelen desidentificarse de los efectivos de su mismo grado cuando estos realizan acciones valoradas negativamente. En este aspecto, los testimonios son frontalmente transgresores, pues denuncian las acciones negativas que desconocen los civiles, que solo los testigos y los perpetradores pueden saber. No obstante, la posición del testimoniante es doble: denuncia, pero protege su identidad, pide garantías para su vida a cambio de hablar.

Finalmente, se puede apreciar que la representación del policía y el militar que introducen los exefectivos de estos testimonios se complejiza. De lo que se trata es de convertir el paradigma del enemigo maniqueo y el del héroe sacrificado en personas para que el interlocutor civil pueda identificarse y sentir empatía. Si el enemigo maniqueo es desalmado, no tiene remordimientos y se enorgullece de sus acciones, en estos testimonios los efectivos sienten culpa y denuncian las acciones de valoración negativa. Si el héroe sacrificado funciona desde la seguridad de un accionar institucionalmente correcto y homogéneo, desde el sacrificio y el valor, en estos testimonios los efectivos hacen visibles las prácticas crueles respecto a los civiles y las rivalidades a distintos niveles, al igual que visibilizan las emociones prohibidas de un combatiente, como el miedo o la duda. Quizá es esta dimensión la que más acerque a estos testimoniante al objetivo final de la CVR: construir un relato verdadero e irruptor de los saberes enquistados.

BIBLIOGRAFÍA

- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003). *Informe final*. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Fairclough, Norman (1993). Una teoría social del discurso. En Julia Zullo, Virginia Unamuno, Alejandro Raiter y Paula García (trads.), *Discurso y cambio social*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México D.F.: Siglo XXI.
- Halbwachs, Maurice (1968). Memoria colectiva y memoria histórica. En Lasén Díaz (trad.), *La memoria colectiva*. Lasén Díaz. París: PUF.
- LaCapra, Dominick (2007). *Representar el Holocausto: historia, teoría, trauma*. Traducción de Marcos Mayer. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Levi, Primo (2005). «La zona gris». *Trilogía de Auschwitz: Si esto es un hombre; La tregua; Los hundidos y los salvados*. Traducción de Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Aleph Editores (Océano).

- Phillip, Louise J. & Marianne W. Jorgensen (2002). *Discourse analysis as theory and method*. Londres, Thousand Oaks, Nueva Delhi: SAGE Publications.
- Pizarro Romero, Javier (2013). *Ni héroes ni enemigos: análisis de testimonios de expolicias y exmilitares peruanos recogidos por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en el contexto del conflicto armado interno*. Tesis para optar por el título de licenciado en Literatura Hispánica. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pollak, Michael (1989). Memoria, olvido, silencio. *Revista Estudios Históricos*, 2(3), 3-15.
- Portocarrero, Gonzalo (2004). La transgresión como forma específica de goce del mundo criollo. En *Rostros criollos del mal: cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

**UNA «MÁQUINA MUTILADORA»:
EL DISCURSO DEL EJÉRCITO PERUANO DURANTE
EL CONFLICTO ARMADO INTERNO**

David Durand

En la actualidad existe una suerte de consenso cuando se menciona el papel de las Fuerzas Armadas en el conflicto armado interno: «por más abusos que cometieron, lo hicieron para salvarnos de la amenaza senderista». En este artículo deseo discutir este sentido común y volver a pensar la actuación que tuvo el Ejército en las comunidades ayacuchanas localizadas en el distrito de Chungui. Para ello revisaré diversos testimonios de campesinos que recuerdan los actos cometidos por militares y las huellas que dejaron en sus memorias.

Considero que es necesario interrogar al testimonio por la relación que los militares establecieron con los pobladores de Chungui, y cómo esta dio pie a la configuración de nuevas subjetividades. Me interesa interpretar tres momentos específicos. El primero es el momento de una acción que no pasa por el discurso, la realización de una acción brutal que solo luego pasa a sostenerse discursivamente. Este momento es importante porque abre un escenario inusitado en el cual las normas impuestas por los militares se ejecutan arbitrariamente y sin necesidad de coherencia. Los otros dos momentos, al parecer consecuencias del primero, son lo que llamo «rituales obscenos»: el «callejón oscuro» y la «degustación» de un perro. Ambos se soportan en el cuerpo del campesino y representan ritos de pasaje. En el primer caso se trata de un ser humano convertido en un objeto de un ritual y, en el segundo, de un perro que configura, simbólicamente, una animalización del campesino.

Estas prácticas representan «pactos de sangre» que conviene pensarse a la luz de tres registros discursivos adicionales a los testimonios. Se trata de entablar puentes con otros soportes que muestren el sustento del discurso militar y que el testimonio no puede mostrar de forma directa. El primero de ellos es la película *La boca del lobo* (1988), con la cual pretendo discutir el primer momento de acción «sin palabras» del Ejército representado en los testimonios. El segundo registro es la novela

de Mario Vargas Llosa *La ciudad y los perros* (1962), en la que deseo observar los indicios de la lógica autoritaria, además de la animalización del subordinado. Por último, como tercer registro, comento una imagen del libro de Edilberto Jiménez, *Chungui: violencia y trazos de la memoria* (2009) y el testimonio que acompaña la imagen. En estos recursos busco las herramientas para analizar el testimonio en cuanto a la visión que propone de las causas u objetivos de las acciones del Ejército.

Utilizaré, desde un enfoque interdisciplinario, el marco teórico del psicoanálisis, del cual tomo el concepto de goce¹; este me sirve para entender lo que en el testimonio se manifiesta en silencios y contradicciones. Es dable aclarar que la pretensión de este texto es dejar abierto un nuevo debate sobre lo que nos sucedió como sociedad, pensando las estructuras y subjetividades que estuvieron en el «conflicto interno» y que perduran, de alguna manera, en la actualidad.

1. DE FRENTE AL ACTO: EL DISCURSO MILITAR Y SU POSICIÓN PERVERSA

Al leer los testimonios se pueden observar momentos que por ser recurrentes contienen campos semánticos importantes. La llegada de los militares a Chungui suele ser un momento ampliamente recordado. Este primer contacto que se establece entre ellos y la comunidad está marcado por la violencia, pero sobre todo por un silencio sintomático y, además, por la ausencia de un vínculo discursivo que dé cuenta de los «excesos». Los testimonios señalan que los militares «anuncian» su llegada con disparos, maltratos, amenazas o, en el peor de los casos, matando a un prisionero que traen rendido. Al imponerse la violencia en un primer instante, se elimina todo tipo de reivindicación, salvación o presentación positiva ante el campesino chunguino. Más bien, después de estos actos, los militares defienden sus acciones. Su posición, parafraseando, sería esta: «nosotros venimos a luchar contra los “terrucos” y por el Perú». El testimonio de E. C. nos puede ilustrar al respecto².

E. C. es un joven chunguino que vivió los hechos de violencia desde una perspectiva al parecer inocente: la de un niño. Lejos de poner en tela de juicio sus recuerdos, lo importante es notar su continuidad e importancia. Su infancia estuvo marcada por el desconcierto y el abandono. Sus padres y hermanos o murieron o desaparecieron, y él se quedó solo y desamparado. Un militar lo «adopta», llevándolo a vivir

¹ El concepto *goce* es central en esta investigación, pero ¿qué es el goce? Para explicarlo de manera simple, el goce es más que el placer; es un exceso de placer. Es un «espacio» para la locura, la muerte, la destrucción, etcétera, pero sobre todo es la ejecución de una forma de gozar que se impone sobre los demás o en uno mismo. Por eso, este concepto va a quedar unido al de la perversión; el perverso goza de hacer gozar a los demás.

² Atendiendo al derecho de privacidad de los testimoniantes, solo utilizaré las iniciales de sus nombres y apellidos.

a la costa donde, más adelante, estudia para ejercer una carrera profesional. Luego, regresa y colabora con la recuperación de su comunidad. Su testimonio se caracteriza por estar lleno de recuerdos claros y extensos sobre la participación de los distintos actores en el escenario de la guerra.

Al preguntarle a E. C., por su primer contacto con los militares, pareciera ocultar algo y, contrariamente, también (d)enunciar algo. En psicoanálisis este proceso se conoce como un «mecanismo de negación»³, concepto que puede aclarar la difícil enunciación del testimonio:

[...] casi toda la guarnición había ido también a atacar, pero *no habían atacado* porque toda la gente había retirado y solamente a unos viejitos habían encontrado, de allí *no sé cómo habrían salido*, nuevamente creo en helicóptero, *la verdad no sé*, yo estaba en retirada, pero después de dos días regresó un comando y nos cuenta, es que hemos llegado, *no hubo muertos nada solamente* [...] *no recuerdo* muy bien, pero la gente así empezaba a hablar, *no, no ha habido nada*, simplemente han llegado y que han tomado como prisionero a tal persona y le han preguntado y luego se han ido *eso es todo* [...].

Es claro que la constante negación (la cual señalo en cursiva) le permite escapar a una pregunta no formulada, dado que el entrevistador solo está sosteniendo la enunciación con interjecciones de apoyo: «ajá», «ya». Desde el psicoanálisis es dable observar que el inconsciente pretende decirnos algo transcendental y crucial. El recuerdo está activando un deseo, al parecer, negado. La constante iteración de la última parte del enunciado («no ha pasado nada») deja constancia que sí ha pasado un hecho o acción traumatizante e innombrable.

Contrariamente, si en un comienzo su enunciación tenía la intención de apoyarse en un lugar de «no-complicidad», en un «no-saber», más adelante señala la acción que los militares realizan con uno de los tantos prisioneros que traen «amarrados y masacrados». Y representa, a su vez, la voz (que también señalo en cursiva) y acción de un capitán. Nos dice: «[...] entonces trae a uno de ellos no más y en la plaza los para y lo dispara *así van a morir todos lo que abrazan partido, el partido, o sea que la revolución* [...]». Parece que el silencio y las contradicciones del narrador tienen que ver con el asesinato presenciado.

³ En 1894, Freud escribió «Neuropsicosis de defensa», un corto artículo sobre este proceso. Siguiendo este texto, observamos que la «huella mnémica» de algún hecho traumático se manifiesta de distintas y contradictorias maneras en el sujeto, el cual tiende a construir «mecanismos de defensa» para impedir que estos acontecimientos afloren en su consciencia. La negación de estos hechos, a pesar de que somáticamente sean «visibles», es una de las formas para mantener, engañosamente, «estable» al individuo.

Un concepto que puede ayudar a analizar tanto este acto violento como su innombrabilidad es el que Slavoj Žižek llama «el suplemento obsceno de la ley». Entiende por suplemento obsceno el lado oculto de la ley aquello que no se puede decir, que transgrede la ley pero que al mismo tiempo la repotencia y sustenta. A decir de Žižek, la ley, por sí misma, no funciona si no por el miedo que despliega en las subjetividades (1999, p. 38). Y si este suplemento es innombrable para la autoridad que lo ejerce (no podría dar cuenta de ella sino por contradicciones o bravatas autoritarias), su presencia lo señalan el silencio y las contradicciones del testimonio; pareciera que es innombrable también para los que la sintieron en sus propias subjetividades y cuerpos, es decir para E. C y otros campesinos.

Siguiendo con este punto, la ley del Estado peruano —en este caso, defender a la sociedad de la amenaza «comunista» y cualquier agente «externo»— aparece en el testimonio ejecutada en el cuerpo de ese asesinado sin nombre. La ley se inscribe en su cuerpo muerto y en el miedo de los que presencian este hecho. Queda como un acto ejemplar que, de cierta manera, debe involucrar a la comunidad⁴. Así, el testimonio retrata una situación en la que para el Ejército no hay necesidad de prometer nada (por eso llegan «sin-palabras y con hechos»); se trata de que los campesinos colaboren, por las buenas o por las malas. Aquí se representa una lógica autoritaria militar: «estás con nosotros o en contra».

Asimismo, el Ejército se ha creado y constituido para mantener el control del Estado-nación y dar seguridad a todos los ciudadanos. Es el Estado que le otorga legitimidad a sus acciones. Sin embargo, lo que apreciamos a través del testimonio es una transgresión: el asesinato extrajudicial de una persona considerada como «nuda vida», una vida que no tiene legitimidad, o está fuera de la «ley de todos»⁵. Deseo ampliar este punto refiriéndome a otro medio de representación, una película que da cuenta de esto de una forma más amplia.

La boca del lobo (1988) es uno de los primeros documentos filmicos que pretende explicar los actos de los militares en pleno conflicto⁶. La película se centra en el conflicto entre los militares y los subversivos, conflicto que lleva a los primeros

⁴ Lo innombrable se puede «nombrar» solo a condición de esa muerte, de aquel que ha fallecido para que el poder se sustente. Es justamente este punto tan contradictorio el que el filósofo italiano Giorgio Agamben señala como el lugar del testimonio: «El testimonio tiene lugar en el no-lugar de la enunciación» (2000, p. 137).

⁵ El uso de este concepto parte de las apreciaciones de Agamben quien ha reflexionado sobre el biopoder y sus consecuencias a lo largo de la historia occidental (2000).

⁶ La película se basa, según se puede leer en los créditos al comienzo, en un hecho real ocurrido en 1983 en el pueblo de Soccos. Según la CVR, la masacre de la comunidad fue llevada a cabo por policías y algunos «sinchis».

a masacrar parte de la población acusada de apoyar a los senderistas. De hecho, una imagen inicial resume la propuesta del director: arriba de la puerta de la comisaria se encuentra inclinado, casi cayéndose, el escudo nacional. La metáfora visual es crucial: el Perú está siendo amenazado por «ellos»⁷. A la mañana siguiente, la bandera nacional —otro símbolo sagrado— ha sido robada y en su lugar se encuentra la bandera comunista. La propuesta discursiva parece obvia: los militares reaccionan cruelmente por las acciones amenazantes de los senderistas.

La trama comienza cuando los militares deciden buscar a los presuntos culpables del izamiento de la bandera comunista. Apresan, y posteriormente torturan, a un sospechoso que tenía en su poder un mapa de un supuesto «ataque» a la base militar. Ante el maltrato y el abuso de autoridad, Basulto, teniente a cargo de la guarnición, expresa su malestar ante sus subordinados: «esto no es un campo de concentración». Para él es necesario hacer las cosas «como manda la ley». Su reacción ante los excesos y la obscenidad del poder constituye, para la película, una debilidad para la guerra, como sugiere el hecho de que le llega un «castigo» del destino por su supuesta debilidad o inocencia. Este no puede ser más sangriento: mientras llevaban al detenido a otra jurisdicción para ser juzgado «correctamente», Basulto, conjuntamente con sus hombres, es atacado por SL y luego asesinado. El militar noble y justo, pero débil, ha sido sancionado. Así, la llegada del cruel teniente Iván Roca se entiende como una respuesta ante la debilidad en una situación en la cual es necesaria la dureza. Él viene a suplantar al caído y por ende debe ser todo lo contrario en su comportamiento.

Sin embargo, otra escena responsabiliza al Ejército. Todos los soldados se encuentran en su «rancho» —almuerzo militar— mientras que en la radio se escuchan los acordes típicos de un huaino. Inmediatamente, un soldado apaga la música para poner un casete de música criolla. El cambio no queda sin comentarios, pues los demás soldados aprovechan no solo para burlarse de la música andina, sino de todo el mundo andino, en particular de su comida. Lo que se observa no es solo una burla sino el goce del particularismo militar, que en la película se presenta también como limeño, por despreciar al andino, al que supuestamente los militares han venido a defender. Se atreven también a cantar y a bailar festejando un posible regreso a Lima. El director nos muestra la nación dividida en dos mundos distintos (Lima y la sierra), y la desidentificación del Ejército con la sierra, la cual es ejemplarmente mostrada en la burla.

⁷ Pareciera que Francisco Lombardi, el director de la cinta, siguiera inconscientemente los puntos y conclusiones de la Comisión encabezada por Vargas Llosa que investigó los hechos de Uchuraccay, es decir, la mirada criolla que ve en la sierra un lugar primitivo, arcaico y salvaje, alejada de la modernidad y del Estado-nación (Ubilluz, 2009).

Así, el Ejército es representado de forma contradictoria. La película lleva a la siguiente reflexión sobre la posición del militar. Primero, que este reacciona con violencia ante el ataque de SL; en ese sentido es un «defensor de la nación» llevado a la locura por culpa de los subversivos. Segundo, que los militares, al poner en funcionamiento ese suplemento obsceno de la ley, sienten que responden al hecho que, como dice Iván Roca, el poder en Lima no hace lo que debería hacer. Tercero, que el deseo del militar de defender a la nación se entremezcla con la burla y el menosprecio del mundo andino.

Estos tópicos se relacionan con el testimonio analizado. Nos habíamos detenido en las primeras amenazas que los militares hacen cuando llegan a la comunidad campesina. Se trata de una amenaza similar a la que Roca profiere al decirle a todo el pueblo de Chuspi que ha llegado para exterminar a todos los terroristas. Lo importante es notar que su enunciación no deja en claro una diferencia entre el senderista y el campesino, sino que parece ser dicho para todos en general. Similar a Roca, el militar del testimonio de E. C. amenaza a la población después de haber asesinado a uno de sus miembros: «así van a morir todos lo que abrazan el partido». Pero, a diferencia de Roca, no ha construido primeramente un vínculo discursivo, sino que ha pasado de frente al acto, el acto de matar.

Podemos señalar entonces que, tanto en el testimonio como en la película, el militar realiza esta acción porque se sustenta en un *Gran Otro* (otro término lacaniano: cuerpo mayor y transindividual, la nación, una institución en particular, etcétera), en defender a la nación del comunismo a cualquier costo, de ahí que se ponga en ejecución el suplemento obsceno de la ley, aquello que no se nombra. Es decir, hay una idea de «deber» nacional en medio de este exceso. Žižek señala una especie de «disfrute» y goce en esta acción profundamente ideológica: «La responsabilidad viene mientras uno disfruta haciéndolo y está claro que la sutil coerción (implícita) generó la *jouissance* [goce] adicional de un cuerpo mayor, transindividual, de “nadar” en una voluntad colectiva» (1999, p. 90). Para Žižek, ser o sentirse «instrumento» del Gran Otro, surge en el momento en que se suma la defensa de una causa en común (la defensa de la amenaza comunista, por ejemplo) con un acto transgresivo o ilegal que genera cierto disfrute (un asesinato extrajudicial).

Pero hay que agregar que la acción es realizada también para la mirada de ese «otro» social que forma parte de la nación, es decir, el campesino. Se ha operado una especie de mutilación en la realidad social, una mutilación hecha para la mirada del campesino (en este caso representada por E. C. y por la comunidad a la que pertenece), a la vez de para la mirada de un Otro más grande y general, a saber, el Estado peruano por cuya defensa dicen los militares cometer estos abusos. En otras palabras, dicha acción no solo se hace para mantener una idea o defendernos de una amenaza,

sino que se trata también de dejar una huella subjetiva en los que observan dichos actos transgresivos. En psicoanálisis el nombre para esta función de «hacer-mirar» al otro es la del perverso⁸. Amplío esta idea a continuación.

Si bien E. C. comenzó su representación de los militares «escudando» sus acciones, hemos visto que en seguida se contradice al narrar la muerte de uno de los capturados. Luego, da cuenta de otra acción también contradictoria con su negación inicial: «[...] toda la gente decía general *Huamán Centeno está llegando*[,] *todos tenemos que estar acá, nos va a explicar las cosas y todo* el Ejército estaba rodeado por todo sitio y cuando llegaba el helicóptero dispara todos y bajaba el helicóptero y se dirigía a la plaza y *nos habla todo lo que es la pacificación*, todo lo que va entrar ciertas cosas».

Aquí es necesario identificar dos secuencias también contradictorias. La primera es la misma representación de una comunidad dispuesta a recibir al general y a escuchar las explicaciones oficiales. No nos dice solamente «vamos a ir porque debemos ir», registrado por el «todos tenemos que estar acá», sino también implícitamente «vamos a ir porque se nos va a explicar cosas». En otros términos, reconoce una obligación y un anhelo que está a lo largo de muchos testimonios: escuchar a sus representantes oficiales del Estado y sentirse parte del aquel (recibir explicaciones). La segunda secuencia presenta al Ejército que, al llegar, dispara a «todos» y «rodea» a la comunidad «por todo sitio», tomándolos como «enemigos» o simplemente deseando asustar y amedrentar a los campesinos. Así, el testimoniante no solo se posiciona en un lugar de obligación, anhelo y conformidad con los representantes oficiales del Estado, no solo retrata su presencia como algo que apunta a pacificar su comunidad, sino que también los retrata disparando y amedrentando a la población. Es decir, los coloca en un lugar ambiguo y contradictorio.

Recordemos que en el testimonio el Ejército actúa y luego explica; primero un teniente mató a un capturado, ahora se dispara «sobre» la comunidad. Luego, en ambas situaciones, el teniente o el general hablan sobre la pacificación o de la suerte de los que están con SL. Ambas formas de comportarse se relacionan con la idea de la perversión, es decir, el campo que implica sentirse instrumento de goce del Gran Otro. Por eso aparece en primer lugar el exceso y luego su explicación como parte de un deseo nacional: defenderse de los subversivos.

Resumiendo lo anterior, si el deseo del Estado es la pacificación y la anulación de la subversión, el militar aparece representado en ambos registros como el instrumento

⁸ Rocío Silva Santisteban ha ampliado este punto en el capítulo IV de su libro *El factor asco* (2008), capítulo que lleva el significativo título de «El discurso de la guerra sucia y la justificación de los «excesos»». Muchas de sus ideas han influenciado la redacción de las siguientes reflexiones, porque significan un primer acercamiento a la lógica autoritaria signada por la perversión de los militares durante el conflicto.

necesario para lograr este deseo. En la representación hecha en *La boca del lobo*, los militares festejan su posible regreso a Lima, mientras menosprecian al mundo andino, a los «serranos» que supuestamente han venido a defender. Esto sugiere cierta «distorsión» en el primer deseo y su papel en la defensa del país. El goce (la burla, el menosprecio, etcétera) interrumpe el deseo de defensa y protección (luchar contra la subversión). Abierto el goce, empieza la perversión que también observamos en los testimonios. Entonces, el goce del militar, en las películas y en los testimonios, parece producirse por el mismo menosprecio que existe por el mundo andino, muy a pesar de que hayan llegado para defenderlo y darle protección.

Sugiero que temor y miedo (por la muerte de una persona y por los disparos hechos sobre la población) no son los únicos efectos que el Ejército tiene en los campesinos; el testimonio muestra que también se frustra su deseo de escuchar a los militares y de participar en su llegada. Justamente esto constituye la perversión de esta institución en el testimonio: impide el deseo del otro, del campesino. Por definición, el perverso juega con la curiosidad y, al mismo tiempo, con el miedo que puede producir aquello nuevo y transgresivo que muestra a los ojos de los demás. En palabras simples, el testimonio leído a la luz de la película muestra a un «militar perverso» que activa una división subjetiva en los campesinos, los escinde, los mutila en su deseo. El sujeto campesino se retrata colocado dentro y fuera del Estado; es parte del este pero también hay un deseo de huir por el terror de los disparos y las amenazas.

De esta manera se denota en el testimonio también un lazo subjetivo entre militar y campesino que tiene como fin subordinar al último a partir de constituirlo de cierta manera. La perversión es también una forma de instrumentalizarse para hacer gozar a los otros de aquello que no quieren reconocer o que interiormente desean poseer. Así, la función del perverso es estructurar la mirada del otro-campesino, lo hace ingresar a una posición subjetiva para gozar de él y decirle cómo debe gozar. Al fin y al cabo, el Ejército tiene una función integradora. Ha llegado para eliminar a la subversión, a los senderistas, pero también para construir una nueva manera de hacer-gozar a los campesinos. La perversión entonces «organiza» la subjetiva del campesino mediante el goce, la forma más contundente y traumática de generar súbditos, dado que toda división implica la emergencia de una nueva subjetividad.

Señalo entonces que los militares no buscaron simplemente generar un espacio de caos y desorden para producir el desastre o un genocidio. Lejos de esto, sugiero que sus prácticas buscaban romper ciertos parámetros sociales (lazos simbólicos) para hacer surgir otros nuevos. Los militares, al igual que los senderistas, no son un grupo «desquiciado» que simplemente llega al mundo andino para matar y someter a los campesinos. Se trata de que, con el enfoque perverso, se construya una nueva subjetividad y para eso es necesario realizar ritos con los cuales escenificar un nuevo poder.

Para esto es crucial tener un «sujeto» que sacrificar, alguien que pueda sostener una suerte de compromiso y que sirva también como un «pacto de sangre».

2. «SUJETO» A GOCE: DESUBJETIVACIÓN Y EL RITUAL DEL «CALLEJÓN OSCURO»⁹

En este punto quiero abordar un ritual obsceno para interpretar cómo se posiciona el militar y distinguir cómo se sirve del ritual para «adiestrar» al campesino, a partir de *La ciudad y los perros*, de Mario Vargas Llosa (1962). En esta novela, el momento del ingreso a la institución pasa por el ritual del «bautismo», momento en que los nuevos cadetes tienen que volverse «perros» para el goce de los alumnos de años superiores. Este rito de pasaje no se encuentra en el «manual de ingreso» ni en el prospecto del colegio militar; es parte de la tradición no-escrita y se mantiene como una ley ausente o, como he señalado líneas arriba, como un suplemento obsceno. Además, los alumnos que han sido «perros», con el tiempo pasan a ser los que repiten los actos que se han inscrito en sus cuerpos. En otras palabras, también han aprendido a gozar con la institución militar. Nuevamente podemos ver que estos ritos obscenos tienen como consecuencia una capacidad integradora producto de la unión en la transgresión (Žižek, 1999, p. 106).

De esta manera, la «máquina mutiladora» del discurso militar pasa por un cuerpo en el que se escenifica un goce para mantener viva la ausencia/presencia de la ley del Estado-nación y de la institución militar. Para que exista la Ley, antes tiene que corporeizarse en ese cuerpo hecho «nuda vida». Recordemos el famoso ejemplo que da George Bataille (2000) sobre el erotismo, el suplicio chino (conocido como *Leng Tche*) en el cual un hombre que atenta contra la vida de un príncipe o de otra autoridad debe ser cortado en cien partes. Más allá de lo que apunta Bataille respecto al erotismo, en este ejemplo podemos observar que para mantener la ley que ha sido quebrantada, es necesaria una comunidad que observe un ritual. Los cortes son parte de un discurso que sostiene a la ley viva, por lo cual la «máquina mutiladora» se hace patente en el cuerpo del sujeto y pone en escena el goce en el ritual. Pero en el caso chino es la ley oficial quien demanda ese tipo de ejecución. En el caso peruano no hay un deseo oficial (o ley escrita) que busque cortar un cuerpo para castigar un acto o una supuesta simpatía; se trata de que ilegalmente el rito obsceno activa una forma

⁹ Agamben señala que en los actos de absoluta crueldad, de repugnancia o de asco, los individuos no desean ni participar ni mucho menos mirar. Pero, ¿qué pasa cuando son obligados a hacerlo? Justamente estamos ante la sensación de ingresar a un orden nuevo, una realidad que parecía desconocida, pero que ahora ordena nuestra subjetividad de manera distinta. Es, justamente, un proceso de desubjetivación, un estado en el cual, impelido por otro más fuerte que yo en este caso, el individuo entra en un proceso de sometimiento y servidumbre (2000, p. 137).

de integración en el «delito», un «pacto de sangre», como señalé anteriormente, que se paga simbólicamente con el cuerpo de un campesino.

Similarmente, los militares ponen en escena un ritual que, desde el punto de vista del subalterno, configura otro tipo de comunidad o, en otras palabras, genera su poder sometiendo la acción y mirada de todos: el «callejón oscuro». Se trata de un momento de castigo social de carácter colectivo que puede estar basado en un juego, pero cuya finalidad principal es disciplinar. La idea es «golpear» a alguien que pasa en medio de dos filas de personas. El juego/rito termina cuando el golpeado llega al final de las filas¹⁰. Se trata no solo de disciplinar, sino de «limpiar» a quien se reinserta al Estado-nación: limpiar de su contacto con la ideología senderista, dado que era una idea generalizada por los EE.UU. que quién tomaba contacto con las guerrillas se hallaba «contaminado»¹¹. Y se limpia mediante el golpe, la humillación y la posible muerte.

E.C. señala que después de este primer contacto con el Ejército, muchas personas comenzaron a presentarse de manera espontánea en la base contrasubversiva, mientras que el Ejército capturaba a otros. Pero poder reincorporarse o regresar a la comunidad implicaba un tipo de «pago». La comunidad reunida no solo observa el ingreso de los primeros «arrepentidos» y «capturados», sino que son obligados por los militares a ritualizar este regreso a través del cuerpo del «arrepentido»:

Nos decían *tienen que meterle a los terroristas si entra no le meten palo no le golpean nunca este dirá parte* [...] entonces los chiquitos también nosotros toda la gente los chiquillos también metían palo a los que venían [...] los formaba en la plaza y tipo callejón oscuro pasaban todo los primero amarrados la mano y nosotros decíamos *lampa callo lampa cuipayquecaycunmachagamicu* así diciendo dale duro pues no de final llegamos lleno lleno de sangre dolor de cabeza rota sin oreja llegamos al final [risa] en masacre y todos teníamos que hacer porque los militares allí estaban parados él que no lo hacía, *ah tú por qué no tiras* antes de ello al toque te reclusa comenzaba a golpearte, tenían temor, que toda la población hombres, chicos hasta los bebitos golpeaban a ellos.

¹⁰ Este tipo de castigos corporales y colectivos tienen como origen posiblemente la Edad Media, y se basaban en presupuestos religiosos, y algo de carnaval y fiesta. Son formas populares reconocidas por algunas comunidades hasta el día de hoy.

¹¹ El Ejército no solamente manejaba las ideas de la tristemente célebre Escuela de Panamá —escenario predispuerto por las políticas secretas norteamericanas para adiestrar a los futuros oficiales que lucharán con cualquier «intromisión» comunista—, también existía la idea del «caldo de cultivo», es decir que las condiciones de miseria, abandono y despojo que vivían muchas comunidades en Latinoamérica, se podían convertir en el lugar favorito y potencial para el desarrollo de una guerra a grandes proporciones (ver Tapia, 1997).

Hay que analizar la presencia de ese «objeto del ritual», en otras palabras del sujeto que ha perdido su condición de ser humano, y que no puede testimoniar. Su presencia es silenciosa, muda, solo su cuerpo mutilado parece hablar mediante la risa que rememora el hecho. ¿Por qué ríe E.C.? ¿Por qué hay un extrañamiento, una desfamiliarización respecto a la imagen del otro, que pudo ser fácilmente él o una persona amiga? Más que objetar la risa y cierto cinismo o deshumanización, o señalar que se trata de una risa nerviosa, sugiero interpretarla desde la relación que mantiene con el militar. Así, el «callejón oscuro» sería un rito que simboliza una «puerta» a la perversión. Por eso la risa y el miedo. Nuevamente, cierto goce que proviene de lo inenarrable de los hechos y las acciones realizadas.

De esta manera, notamos un acto que es al mismo tiempo una «invitación» a una transgresión colectiva hecha sobre el cuerpo de alguien que no se reconoce como ser humano. Ese cuerpo logra producir una nueva identificación colectiva tutelada por los militares. La presencia del perverso incita a gozar del ritual, y al mismo tiempo conmina, mediante amenazas, a formar parte del mismo. Pero hay que recordar que primero viene la invitación marcada por una forma de mandato: «ustedes tienen que meterle palo». Luego, si alguien tenía algún tipo de compasión o se indignaba por la acción, se le coaccionaba mediante una pregunta: «¿por qué no metes palo?» o, en otras palabras, por qué no participas del ritual. Estamos hablando de una interpelación de carácter ideológico que tiene la finalidad de no solo incluirlos en los actos, sino de hacer que aprendan su «modo de gozar».

La institución militar, en un primer momento, incita al sujeto a desprenderse de los lazos sociales básicos, tales como el afecto, la ternura, la protección, etcétera, aspectos que pertenecen al lado «maternal» de toda comunidad. El mandato perverso, en cambio, construye otros patrones circunscritos a los dos lados de la Ley: como marco oficial y como lado obscuro, no reconocible. Eso que debe ser golpeado, o en todo caso desaparecer, no es otra cosa que el «lado abyecto» de la comunidad, el «comprometido». El rito, los golpes, la incitación a participar, funcionan como un doble mecanismo. Por un lado, uno de «limpieza» o de «purificación»: se golpea al «contaminado», expurgando así su compromiso con SL y dándole una oportunidad de reingresar al marco oficial, la ley. Por otro, uno de expurgar sus posibles simpatías con la subversión, golpeando a ese otro que pudo ser uno mismo: lo ilegal en mí, mis antiguos compromisos, quedan expurgados. Una doble catarsis.

La «relación especial» entre el campesinado y el militar ocurre por la escisión del primero respecto a su propia capacidad social y cultural. Pero no se trata simplemente de que la posición perversa permita el sacrificio ritual, es decir el asesinato y la muerte, sino que su función es la de constituirse en un modo de gozar como el militar. El militar realiza un «reordenamiento» mediante el goce. Ahora, el punto crucial

es entender el procesamiento de esto en la subjetividad del testimoniante ya que este registra, allí en donde el militar goza, su propio deseo, el deseo de integrarse a la nación. Veamos esto inmediatamente.

Llama la atención la forma en la que se quiere esclarecer la participación de «todos». Para E. C., los «bebitos» también han participado y acatado la orden del Ejército. Más que señalar lo absurdo de su enunciación, lo que se desprende de esta es la potencia del mandato. Parece necesario «incluir» a todos, hasta a los que carecen de responsabilidad y de reflexión. Vemos que la inclusión de los «bebitos» en el testimonio es una forma metonímica de escenificar a «toda» la comunidad como parte de un deseo de integrarse a la nación. Los «bebitos» posibilitan el ingreso metafórico de la comunidad mediante un doble sacrificio: de aquel que ya no puede hablar por sí mismo y de aquel que no puede hablar por su edad. Simboliza el deseo de participar y ser reconocidos por los militares, y por extensión por el Estado.

Sin embargo, no todo debe apuntar a que la subjetivación sea completa. Lacan señala que en todo proceso de subjetivación de un individuo siempre va a existir un resto dentro de aquel que no ingresa en un marco pre-establecido. En otras palabras, sería algo así como «yo sé que la realidad es esta y no tengo otra, pero también sé que le falta algo a esta realidad en la que vivo». Y esto es fundamental para entender el distanciamiento ideológico que el campesino puede tener respecto a las lógicas autoritarias y obscenas del militar. Veremos un caso de esto en la siguiente sección.

3. «COMER UN PERRO»: INCLUSIÓN Y DE(S)GUSTACIÓN DEL MANDATO MILITAR

Las Fuerzas Armadas manejan en sus instituciones una especie de mundo paralelo al Estado-nación. Por ejemplo, si un militar comete una falta grave es enjuiciado en el fuero militar y no en el civil. La distinción con la sociedad civil radica en que el militar es un sujeto en el cual la comunidad política confía la paz y tranquilidad de todos sus miembros, como parte del bienestar de la nación y por eso recibe otro tipo de educación marcada por la disciplina y el esfuerzo. Existe una separación constitutiva entre los ciudadanos comunes y los militares para el beneficio de la nación. Se trata de un estar dentro y fuera del mandato simbólico nacional. Esta separación hace que los militares tengan otras formas de relacionarse con los civiles, por ejemplo a través del autoritarismo, el patriarcalismo, el machismo, entre otros.

En la novela de Vargas Llosa ya citada, basada en su experiencia en el colegio militar Leoncio Prado, hemos remarcado un viejo ritual de bautismo de los nuevos cadetes, los cuales, metafóricamente, se convierten en «perros». Los alumnos de grados más altos golpean y deshonran a los nuevos mediante escenificaciones que lindan con la animalización y el homosexualismo. En otras palabras, el nuevo

paga «derecho de piso» con su propio cuerpo para ingresar a la institución militar. Habiendo participado en el ritual obsceno, el grupo antiguo y el nuevo se encuentran cohesionados por algo que solo ellos conocen, un pacto masculino que deben mantener en silencio.

Podemos observar a partir del testimonio la existencia del mismo proceso coercitivo que realizan los militares con cadetes en la novela. En la novela de Mario Vargas Llosa se trata de animalizar al nuevo cadete para hacerlo más dócil a la institución militar y así ejercer mejor la disciplina: ser perro sería comportarse simbólicamente como un perro, ser fiel y servil. Con los campesinos, el mismo proceso se repite: se los animaliza para así adiestrarlos y someterlos a una disciplina basada en jerarquías que ellos, obviamente, no conocen, pero a las cuales deben obedecer. El campesino, al tomar contacto con el militar, se vuelve también un «perro».

Presenciamos, entonces, dispositivos transgresores cuya finalidad es generar cohesión mediante la violencia. Uno de estos rituales, mediante el cual se «inicia» al campesino en la institución militar es, justamente, matar y comer un perro. El ritual, hasta donde he podido investigar, no ha sido estudiado. En cambio, varios reportajes periodísticos lo han retratado. Se trata de un acto que corresponde a una preparación de mucho tiempo. En unos casos el cadete cría a un cachorro, con el cual no solamente tiene que convivir, sino también dormir, además de darle de comer de sus propios alimentos. En ese sentido comparte una vida metaforizada: ambos son «perros» y por lo tanto deben compartir una intimidad y «afinidad». El momento culminante del ritual ocurre cuando el cadete mata al perro, se mancha la cara con la sangre del animal y luego se come algunas de sus partes. La supuesta explicación de este acto consiste en que sirve para adiestrar al cadete en la muerte y en la falta de piedad hacia el enemigo. El militar debe ser una máquina de matar y mutilar sin ningún tipo de afecto y compasión. Ganar coraje matando al «amigo» es parte de una tradición que dispone la prueba máxima de hombría. Es también una forma de disciplinar más allá de la propia intimidad y la breve vida en común con el animal: al obedecer a los superiores y matar al perro, se mata también eso íntimo en uno mismo¹².

¹² Habría que ahondar en el significante que circula constantemente, a saber, «perro». La palabra está cargada de una historia polisémica bastante amplia y sobre todo negativa. Por ejemplo, en *La boca del lobo* la palabra circula constantemente en los carteles que los senderistas dejan en los cuerpos de las personas asesinadas y mutiladas. Dentro de la historia colonial, la palabra se estableció como el insulto por antonomasia en el mundo andino. En la literatura indigenista, la palabra tiene el efecto de ser una de las máximas ofensas. «Perro», usado como adjetivo, concentra todas las desavenencias sociales. «Morir como un perro» en el caso senderista, o «ser como un perro» en el caso del militar, son las expresiones que construyen una relación con el enemigo.

Ahora bien, ¿cómo entender la inserción de este tipo de mecanismos rituales en las comunidades campesinas a las cuales los militares visitaban y supuestamente «protegían»? Me interesa comprender no solamente las intenciones de los militares sino analizar la forma en la que el testimonio evalúa dicho ritual obscuro. Por esto, me centraré en un pequeño fragmento seleccionado por Edilberto Jiménez en su libro y en base al cual produce una imagen:

Los Llapan Atiq de la Guardia Republicana vinieron por el lado de Belén Chapi, llegaron al pueblo de Chupón y estuvieron un tiempo, cometiendo muchos abusos.

Nos reunían, nos hacían agarrar perros y nos obligaban a matarlos. Luego a cada uno de nosotros nos hacían comer sus partes y con su sangre nos bañaban nuestras caras. Todo eso era para no tener miedo a los senderistas, así nos decían. También a los varones nos hacían corretear llevando carne de perro en nuestras bocas (Jiménez, 2009, pp. 164-165).

El testimonio es de I.J., quien pertenece además a la misma comunidad de E. C., muestra claramente una forma de abuso a través de la humillación y la denigración. La imagen que Jiménez realiza lleva por título «Sembrando el terror», y podemos ver a un grupo de campesinos arrodillados mientras son rodeados por los militares. Como motivo central, notamos a dos campesinos que son obligados a comer partes de unos perros muertos (uno de los campesinos tiene la cara manchada con la sangre del animal). Como he señalado, el acto ritual de matar y comer un perro tiene por finalidad producir algún tipo de identificación con la ley nocturna de la institución militar; la inclusión entonces también pasa por el cuerpo que tiene que convertirse en dócil para fines ideológicos. Por otra parte, si al otro se le atribuye la condición de «perro», por consiguiente, la «máquina mutiladora» puede hacer su trabajo, es decir cortar y dar de comer al otro que es un «perro» (individuo incorporado como un cuerpo dócil y servil). Como señalé anteriormente, la mutilación es subjetiva (simbólica) y objetiva al mismo tiempo.

No obstante, desde la enunciación del testimonio, podemos leer el desencuentro de dos mundos que no se complementan y, además, lo inapropiado del ritual. Para I. J., matar, comer y bañarse con la sangre del perro parece significar una humillación sin sentido, dado que desconoce la simbolización y la finalidad del ritual. Por un lado, es producir la insensibilización de los campesinos y de las acciones militares (correr con un trozo de carne de perro, comerla, bañarse en su sangre, etcétera), pero, por el otro, para los campesinos parece significar un acto que borra la dignidad. Podemos entonces advertir que en este caso el ritual fracasa en crear una comunidad basada en el goce obscuro y es evaluado de forma adversa.

R. Z. es otro campesino que relata una escena en la que algunos de sus paisanos son obligados ya no a comer la «oreja de un perro», sino una oreja humana. Después de haber estado en las filas de SL, es capturado por los militares mientras deambula por los montes con un grupo de personas. Los militares, arbitrariamente, comienzan a realizar una selección de los «cuerpos contaminados» con la ideología senderista, trabajo designado al guía. En otras palabras, hay una «mutilación» simbólica; no sabemos cuáles son los criterios que tiene el guía, tomando en cuenta que las identidades son bastante laxas. Lo que debe hacer es seleccionar a unos en vez de otros: «Sí allí estaban y lo mataban así en nuestro delante en el suelo lo tiraban bala así pues, montón, ya estaban. Entonces a otros lo hacían comer oreja cortado, así de allí ese los que no estaban comprometidos soltando ya últimos quedamos como cinco nomás ya pe y no era, él ya nos garantizaba, estos muchachos no los he visto [...]».

No señala si él ha comido la oreja de unos de los caídos o si algunos de los salvados se han salvado porque justamente han comido la oreja de los otros. Pero todo indica que se ha(n) salvado a costa de los otros, a costa de la oreja de otro.

Si al «comer y matar un perro» se trataba de adiestrar al campesino en las «tácticas» del militar, comerse «la oreja» parece tener una lógica más allá de la humillación. Aquí se nos muestra una simbolización cuya finalidad es la desobjetivación. Hay un comercio simbólico establecido en el precio de una oreja, según el que el campesino puede pasar al lado de los «buenos», dejar de ser «nuda vida», un «perro», cuando sacrifica su propio cuerpo o el de alguien cercano a él y que ha compartido su misma condición. Al igual que el ritual del «callejón oscuro», la oreja cortada era el precio para el pase, para la sobrevivencia. Y, al mismo tiempo, al ser comida o degustada, se «ganaba» la insensibilidad que exige el orden institucional militar.

Coincide con esta idea una canción que aparece en *La boca del lobo* como cantada por militares, que trata de cómo ellos pueden «comerse» al senderista por partes: «¡Terroristas! Esta noche entramos a sus casitas, comeremos tus tripitas, beberemos tu sangrecita, cortaremos sus cabecitas y les sacaremos los ojitos». La película sugiere que el cuerpo del senderista era, simbólicamente, el «alimento» del mandato militar, un mandato que no solo mandaba a obedecer y defender al Estado, sino a gozar, a canibalizar al otro, a comérselo. La canción no solo quiere atemorizar al enemigo sino construir una fantasía del militar. El testimonio de R. Z. muestra que esta fantasía fue realidad para algunos campesinos. Proyecta la forma en que comer la oreja del «contaminado» es una manera, paradójicamente, de descontaminarse o de hacer ver que son dóciles con la institución militar. Por otra parte, lo que nos muestra el testimonio de I. J. es que lo terrible no han sido solamente las muertes, sino el sometimiento de la humanidad mediante el rito de comer un perro, un sometimiento que al parecer carece de sentido práctico, y se acerca a lo absurdo.

Sugiero, en suma, que los testimonios ofrecen una visión de las prácticas de los militares como guiadas por dos intenciones. Por un lado, disciplinar y someter mediante la ejecución de un cuerpo contaminado, en un proceso de deshumanización. Por el otro, la exclusión de algún tipo de subjetividad propia o algún lazo social en común. Simbólicamente, las consecuencias objetivas son insalvables y la brecha entre la nación y sus ciudadanos se mantiene abierta, exigiendo una cura, tal vez otro tipo de ritual, ya no violento sino afirmativo.

4. CONCLUSIONES

Creo que es necesario volver a pensar el escenario que planteó el Ejército peruano dentro del conflicto armado interno. Este escenario debe estar presente a partir de la voz y los silencios del testimonio. Los militares cumplieron distintas funciones enmarcadas en la «legitimidad» que les dio la guerra y, tanto hoy como entonces, se sustenta su actuar en la ausencia de discusión, es decir en ese consenso casi generalizado que hablaba al comienzo de este artículo. Queda claro que su participación se estableció para defender al Estado, incluso por eso mismo se «aceptan» los «excesos» que cometieron. Pero el testimonio nos susurra otra versión. Nos insiste en que se destruyeron cuerpos, y no solo eso, sino que también se destruyeron mentalidades «subversivas» o «contaminadas, y que también se diseñó otro tipo de subjetividad, una subjetividad establecida por las tradiciones del propio Ejército y su marco institucional oculto. De esta manera, la función del Ejército se entiende como la de un agente contradictorio: dispuesto a luchar contra la subversión y activando, paralelamente, sus propias tradiciones con sus respectivos excesos.

Las acciones de los militares parten de una lógica autoritaria que busca, entre otras cosas, construir y entablar relaciones de sujeción con el campesinado. Los testimonios nos comunican este intento al retratar al militar en una posición perversa, es decir, como un actor capaz de aniquilar y mutilar, pero al mismo tiempo adiestrar y «educar». Si bien para el aniquilamiento podemos buscar un tipo de justicia, una reivindicación, para la formación de subjetividades, no hay manera para reclamar por los daños sufridos.

Al respecto, cabe la pregunta: ¿cuáles son los efectos de este discurso y de estas lógicas autoritarias en el Perú contemporáneo? La violencia política no debe pensarse como un hecho circunscrito a un momento del pasado inmediato, sino dentro del plano histórico y como parte de nuestro futuro y tal vez de un fracaso «constante» como comunidad nacional. Solo hilvanando y reconstruyendo las «gramáticas del poder» podemos pensar nuestra sociedad como algo más que una fantasía desmentida por la dura cifra de setenta mil muertos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- Bataille, George (2000). *Las lágrimas de eros*. Barcelona: Tusquets.
- Cabada, Augusto, Gerardo Herrero & Giovanna Pollarolo (guionistas) (1988). *La boca del lobo*. Filme cinematográfico. Francisco Lombardi (director). Perú y España: Producciones Inca Films S.A; Tornasol Films (Madrid); Televisión Española S. A. (TVE S. A.).
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2002). «Testimonios de Chungui, Ayacucho». Entrevistas a profundidad. Códigos 020407003000024 y SR2040406. Lima: Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, Defensoría del Pueblo.
- Freud, Sigmund (1988). Neuropsicosis de defensa. En *Obras Completas*. Tomo I. Buenos Aires: Orbis.
- Jiménez, Edilberto (2009). *Chungui: Violencia y trazos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, COMISEDH y DED.
- Silva Santisteban, Rocío (2008). *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial PUCP, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos.
- Tapia, Carlos (1997). *Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso: dos estrategias y un final*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ubilluz, Juan Carlos (2009). El fantasma de la nación cercada. En Juan Carlos Ubilluz, Víctor Vich y Alexandra Hibbett (eds.), *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política*, pp. 19-85. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ubilluz, Juan Carlos & Víctor Vich (2009). Juicio sumario de Ángel Valdez. En Juan Carlos Ubilluz, Víctor Vich y Alexandra Hibbett (eds.), *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política*, pp. 261-268. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Vargas Llosa, Mario (2005). *La ciudad y los perros*. Madrid: Santillana.
- Žižek, Slavoj (1999). *El acoso de las fantasías*. México D.F.: Siglo XXI.

V. DESDE LOS MÁRGENES DEL TESTIMONIO

TESTIMONIO OTRO: UN EMPRESARIO ANTE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Víctor Vich

El 3 de diciembre de 1990, el empresario Hory Chlimper, de 70 años de edad, fue secuestrado por un comando del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) en Lima. Lo llevaron a un lugar desconocido y lo introdujeron en un pequeño cajón de madera donde, como él mismo lo cuenta, «si levantaba la mano, alcanzaba a tocar el techo» y donde no «había espacio suficiente para estirar los brazos en cruz sin tocar las paredes del cajón» (Chlimper, 1999, p. 75). En esas condiciones, Chlimper permaneció durante ocho largos meses, vale decir, hasta el 4 de agosto del año siguiente, tiempo que duró la negociación del rescate.

Años después y animado por su yerno, el psicoanalista Moisés Lemlij, escribió un conmovedor testimonio en el que compartió algo de su experiencia. Aunque se trata de un texto en el cual nunca se ahonda demasiado en lo sucedido, sus imágenes promueven en el lector la sensación de que todo lo dicho ha sido muy importante. Casi podría decirse que la parquedad del texto es su mayor virtud, pero también su límite. A diferencia de los testimonios de personajes subalternos en los cuales los sujetos siempre hablan en nombre de un colectivo y donde podemos observar una lucha con el lenguaje por intentar describir aquella violencia que excede a toda representación posible, en este caso Chlimper (1999) habla desde un punto de vista estrictamente individual, narra los sucesos con claridad y hay en su prosa una gran convicción de que lo que está contando puede llegar a comunicar la mayor parte de lo que vivió¹.

Sostengo que este es un texto muy importante para intentar entender lo sucedido en el Perú durante la época de la violencia porque, a diferencia de los testimonios que hemos leído en la tradición latinoamericana y de aquellos que hemos escuchado en las audiencias públicas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR),

¹ Titulado «Mi secuestro», el texto apareció en las actas de un seminario titulado *En el umbral del milenio* (Lima, 1999). Se trató de una gran reunión organizada por un grupo de psicoanalistas y empresarios peruanos.

este nos posiciona ante un nuevo «lugar de enunciación», vale decir, nos localiza ya no ante una subjetividad subalterna sino, más bien, ante la de un empresario exitoso, representante de uno de los grupos económicos más importantes del país. Pienso, por eso mismo, que se trata de un texto fundamental por varias razones: porque levanta una imagen sobre las clases altas limeñas, porque deconstruye los modelos clásicos del género y porque nos hace conocer mucho más a fondo la perversidad de uno de los grupos terroristas que actuaron en el Perú².

Como se sabe, en América Latina, por testimonio se ha entendido a un conjunto de textos que, desde una perspectiva ajena al poder, han tratado de generar narrativas nacionales más inclusivas, mostrando el horror de la vida social, desestabilizando al sujeto hegemónico y dando cuenta del fracaso de la «ciudad letrada» en representar a la nación. Se ha tratado de un nuevo género literario que, al insistir en mostrar los mecanismos de dominación social, ha querido dar cuenta sobre cómo aquello que nunca fue representado *retorna* de alguna manera para revelar los estrechos límites de las narrativas oficiales. En América Latina, gracias al testimonio, hemos comenzado a tener mayor y mejor acceso a las maneras en que los Estados-nacionales construyeron su poder (político y económico) sobre la base de la violencia y de la dominación social en sus múltiples manifestaciones³.

Pienso que las similitudes y diferencias de este texto con la tradición del testimonio en América Latina son notables y voy a intentar comentar algunas de ellas. Quizá la mejor manera de abordar el testimonio de Chlimper sea apuntando a la representación sobre los vínculos humanos producidos a raíz del secuestro. Hay que notar que estos son de tres tipos o, mejor dicho, que se encuentran apuntalados frente a tres instancias diferenciadas: los que Chlimper llega a entablar con sus secuestradores, los que produce frente a sí mismo y los que narra al final del relato cuando es liberado y consigue reintegrarse a su rutina diaria.

Comencemos entonces por el primer vínculo y volvamos a subrayar las degradantes condiciones de su encierro. Entendidos como una estrategia de guerra, los secuestros fueron muy practicados por el MRTA y respondieron no solo al objetivo de obtener recursos económicos, sino también a la necesidad de posicionarse

² Contamos todavía con muy pocos estudios sobre las clases altas en el Perú. Últimamente, Kogan (2009), Portocarrero y Sáenz (2005) han realizado nuevas reflexiones al respecto.

³ Los testimonios más conocidos en América Latina han sido: *Biografía de un cimarrón* (1968); *Si me permiten hablar... testimonio de Domitila Barrios de Chungara* (1976) y el muy famoso *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983). En el Perú, han sido claves: *Erasmus: Yanakon del valle de Chancay* (1974), *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977), *Soy señora. Testimonio de Irene Jara* (2000), *Habla el sindicalista Zózimo Torres. Huando, testimonio de un fracaso* (2001). Entre los diversos testimonios que se realizaron en las audiencias de la Comisión de la Verdad destaca el de Giorgina Gamboa (2008).

mediáticamente en el escenario nacional⁴. Dado que se trataba de un pequeño grupo sin mayores articulaciones con la organización popular, el MRTA optó por mostrarse públicamente realizando fugas espectaculares, secuestros a personajes famosos y performativas acciones políticas como asaltar un camión de pollos para luego repartirlos en un barrio marginal⁵.

Pero me interesa aquí concentrarme en el secuestro mismo, vale decir, en su lógica interna y en su carácter simbólico. A primera vista, resulta claro que el secuestro es un acto donde la víctima es sometida a un permanente proceso de *desubjetivación* a efectos de la tortura. De manera muy realista, Chlimper describe el lugar donde permaneció:

Mi cajón era nauseabundo. Yo no lo percibía, pero cada vez que abrían la puerta para lanzarme la comida veía sus gestos de repugnancia. Dentro de mi cajón había un envase de pintura que me servía para hacer mis necesidades; le ponían un poco de agua y detergente para que no despidiera mal olor, pero tenía que quedarme con el contenido durante todo el día. No lograba evacuar mis intestinos salvo una vez por semana y vivía con el pánico tremendo de hacer un fecalota, pues alguna vez había visto el caso en otra persona y pensaba que si me ocurría no saldría vivo de ahí. Durante la noche, mi cuarto se llenaba de cucarachas, arañas y unos animalitos negros que salían de la madera. Aprendí a matarlos y a convivir con ellos (1999, p. 77).

Como puede notarse, los secuestradores se relacionaron con Chlimper de manera que su cuerpo fue politizado de una forma radical. La imagen muestra a una individualidad desnuda, desposeída de todo y sometida brutalmente. Los secuestradores casi no hablaron con él y la mayor parte del tiempo el empresario estuvo solo. Para Agamben, ello podría interpretarse como una metáfora del dominio totalitario, como un ejercicio de control biopolítico y como una práctica de goce perverso donde el poder ya no distingue entre el hombre como «ser vivo» y el hombre como «sujeto político» (2006, p. 238). Para los secuestradores, en efecto, Chlimper se volvió un símbolo de algo mucho más que un ser humano.

Es decir, resulta claro que, en tal contexto, Chlimper dejó de ser un sujeto y se convirtió en una simple función, vale decir, en el símbolo de un poder que los emeretistas querían destruir pero que, sin embargo, no dejaban de reproducir en muchas de sus prácticas. Este testimonio muestra cómo, de manera perversa, cuerpo y política

⁴ Dice la CVR que «entre 1984 y 1996, el MRTA realizó decenas de secuestros individuales y colectivos con fines de extorsión» (CVR, 2004, p. 190). El primer empresario secuestrado fue José Onrubia Romero (1984). Otros casos muy sonados fueron los de Carlos Ferreyros (1988) y Héctor Delgado Parker (1989).

⁵ Luego, ocurrió la espectacular fuga de la cárcel de Canto Grande (a través de un túnel) y la impactante toma de la residencia del embajador del Japón.

terminaron siendo completamente fusionados por los militantes del MRTA y cómo la vida de Chlimper fue finalmente sometida a las prácticas obscenas del poder:

A las siete de la mañana me traían un lavatorio de plástico que estaba roto en uno de sus lados y una botella con litro y medio de agua: con esto podía lavarme un poco las axilas y los genitales. En tales condiciones enfermé: tenía sarna en todo el pecho, también me picaba la espalda, tenía hongos en las entrepiernas y genitales, y herpes en una nalga que se re infectaba continuamente y me producía mucho dolor, perdí la curación de una muela, me supuraba el oído derecho y perdí ocho uñas en las manos. Pasé los ocho meses completamente desnudo (1999, p. 76).

¿Cuál era el goce que obtenían los terroristas al mantener a una persona así durante tanto tiempo? En la categoría propuesta por Agamben, se trata de la *nuda vida*, de alguien que poco a poco va siendo despojado de todo y en quien el secuestrador se ha propuesto imprimir toda la potencia de su poder. El trato a Chlimper parece manifestar que, para ellos, el cuerpo era considerado un lugar central de castigo, de modo que la violencia sobre él —su degradación— era entendida como la forma para humillar la subjetividad. Este tipo de secuestro parece ser un acto donde el cuerpo y lo político se vuelven indivisibles, donde no hay separación posible. Insertos en un fanatismo ideológico, el secuestro parecería sostenerse desde una mirada exterior que interpelaba a los emerretistas obligándolos a castigar a quienes eran considerados símbolos de la opresión social.

En efecto, a Chlimper le informan que será juzgado por ser «el cerebro de la industria farmacéutica» (1999, p. 76), vale decir, por el alto precio que las medicinas tenían en el mercado peruano. Él intenta responder a dichas acusaciones pero muy pronto acaba el diálogo: no aparece una respuesta de los emerretistas ni tampoco un eco posterior de aquella escena en la consciencia del empresario. Sin embargo, en ese contexto se produjo la siguiente escena:

A las nueve de la noche, abrió mi puerta un muchacho que se presentó como Carlos, me dijo que era el nuevo jefe de la casa y que tenía muy buenas referencias de mí pues me había portado bien. Abrió la puerta de par en par, cogió una silla, se sentó frente a mí, apoyó sus pies contra la pared del cajón e iniciamos una conversación de dos horas. Cuando cerró la puerta del cajón cambie de idea y pensé «tal vez esto mejora». Y efectivamente mejoró. Carlos abrió la puerta de vez en cuando y así establecimos una relación; entre otras cosas me contó que había estado preso y cómo lo habían maltratado: sufría de hemorroides y le habían introducido un palo de escoba en el recto. Conociendo que yo trabajaba en productos farmacéuticos, me preguntó qué podía aplicarse y le recomendé algunos productos que fabrico; obtuvo buenos resultados y siempre lo agradeció. Prometió ayudarme y gracias a él comencé a recibir un huevo frito todas las mañanas acompañando el pan que antes venía solo (1999, p. 77).

Este pasaje es importante porque ocurre en un momento preciso: Chlimper había decidido suicidarse y para lograrlo había almacenado un conjunto de pastillas que le estaban dando para mantenerlo vivo. No solo eso: clandestinamente, había podido fabricar una punta afilada con un envase de gotas para la nariz. La fecha que él mismo había elegido para matarse estaba ya decidida, pero por una cuestión del azar ese dirigente emerretista apareció en escena y conversó amigablemente con él.

La cita muestra que entre uno y otro personaje se establece un tipo de identificación que va más allá de límites conocidos: ambos han sufrido torturas, solo que la del emerretista fue en el pasado y, más bien, en ese momento Chlimper la estaba sufriendo a razón del mencionado. Sin embargo, toda la descripción destaca porque entre ambos se activa una especie de reconocimiento humano: secuestrador y secuestrado comienzan a hacerse amigos. No se trata simplemente del «síndrome de Estocolmo» sino de un momento ético (en el sentido levinasiano) en el que dos sujetos quedan *uno* frente al *otro* y comienza a aparecer un sentimiento inédito de interdependencia y reconocimiento.

De esta manera, podríamos decir que se activa un proceso de *resubjetivación* que a Chlimper le ofrece nuevas esperanzas. De hecho, frente al permanente proceso de *desubjetivación* al que era salvajemente sometido, la presencia de ese «otro» parece ser suficiente para comenzar a recomponerse aunque sea en mínimos niveles. Entonces, Chlimper se reconoce como el portador de un saber que está dispuesto a compartir y que, efectivamente, genera buenos resultados. Ocurre algo que es poco registrado en los testimonios subalternos: el empoderamiento del torturado frente a su torturador.

Podemos suponer que, en ese momento, para el emerretista, el empresario dejó de ser la simple imagen de una clase social y se volvió un interlocutor que también lo encaraba y que probablemente lo haya desestabilizado. Desde este punto de vista, la alteridad se presenta como una instancia que une y separa al mismo tiempo, vale decir, como algo que si bien puede contribuir a recomponerla, además trae consigo la posibilidad de destruirla sin compasión. En todo caso, parece que el encuentro generó una especie de responsabilidad moral entre ambos personajes. De hecho, ¿qué es lo que hizo que, a sus setenta años, Chlimper pudiera resistir aquel largo y muy doloroso tiempo del secuestro? Hay algunos datos al respecto:

Tuve que crear un mundo de supervivencia muy reconfortante pues llamaba a mis padres para que viniesen a conversar conmigo. Sostuve conversaciones muy amenas con ellos, con una sobrina y con mi hermano todos ellos fallecidos. Creo que esta es una evidencia de que estamos capacitados para reaccionar ante la adversidad. Otras veces se me acercaba Dios, a quien siempre terminaba preguntando si iba a salir vivo de esa situación; me aseguraba que sí y me daba ánimos [...] Buscaba transportarme a los momentos gratos de mi vida: recorría playas

y entraba a casinos, que son uno de mis entretenimientos favoritos. Lograba sentir como si realmente estuviera en esos lugares. Si bien todo eso lo creaba en mi imaginación, me relajaba y me daban ganas de seguir viviendo. Otro de mis recorridos era por las oficinas de mi compañía: veía qué se estaba haciendo, qué se podía mejorar; creaba mentalmente productos nuevos y marcas para registrarlos, lo cual siempre fue mi especialidad. Es decir, trataba de mantenerme siempre ocupado (1999, p. 76).

Observamos entonces la necesidad del sujeto por intentar *resubjetivarse* mediante la fantasía que aparece representada como una especie de «último refugio», vale decir, como una compensación frente a la realidad y como un sustituto de esta. Pero es importante notar que aquella fantasía no nos deja ver ningún espacio de introspección o de pregunta por la propia vida. Más bien, Chlimper opta por ingresar en ella solo desde el placer y nunca como un espacio para afrontar algún tipo de malestar o alguna cuenta pendiente con la historia personal o colectiva. Es decir, la fantasía no sirve aquí para producir en él alguna interrogante sobre el país o sobre la sociedad en general. Aunque se nos cuenta que los secuestradores le pasaban dos periódicos al día, nunca encontramos momentos que permitan conocer más a Chlimper desde sus propias elaboraciones sobre la vida social.

De hecho, la unidad retórica de este texto está dada por una firme opción de *no interpretar los hechos* y por la voluntad de no establecer ninguna cadena causal de situaciones que los observe según su historia privada, según su historia cultural (hay que anotar que Chlimper viene de una tradición judía) o según los propios acontecimientos que ocurrían en ese entonces en el Perú. El testificante, en efecto, contextualiza muy poco los sucesos y no se hace mayores preguntas sobre lo sucedido. Chlimper ha optado por representarse como un puro «sobreviviente», vale decir, como un sujeto que fue afectado por una situación atroz y de la que salió vivo a razón de algunos hechos. No se trata de alguien que haya querido posicionarse como un «modelo a seguir» sino, más bien, de una subjetividad que, sin llegar a extenderse, solo ha querido dar cuenta de lo sucedido. No hay aquí ningún relato heroico.

Me explico un poco más: Chlimper siempre habla en voz propia y no lo hace como el representante de una clase social o de alguna ideología en particular. Nunca propone ninguna reflexión política, ni juzga a los grupos alzados en armas ni mucho menos subraya lo que entiende que son las causas de la violencia. Tampoco utiliza su testimonio para hacer explícitas sus ideas políticas y, menos aún, para censurar a sus oponentes. Es decir, el carácter confesional del texto refiere solo a la necesidad de compartir un hecho doloroso. No hay amargura ni rencor en ninguna de sus palabras. Nos encontramos, sobre todo, ante la atroz experiencia de haber pasado una temporada en el infierno.

Se trata (a contracorriente de los testimonios subalternos) de un relato que celebra la vida y que, en última instancia, casi afirma que valió la pena haber pasado por dicho secuestro. Es decir, este texto convierte tal hecho casi en una historia de triunfo personal. El propio autor parecería sostener que, hasta en las más duras condiciones, siempre hay algo por aprender en la vida. De hecho, Chlimper se impresiona del cariño que recibió luego de haber sido liberado («*recibí en vida lo que otros lamentablemente solo reciben cuando mueren*», dice) y por eso mismo su escritura se convierte en la de un sujeto nuevamente integrado al mundo, ya reconciliado con todos y sin ningún sentimiento trágico que pueda desestabilizar su presente.

En ese sentido, el final del testimonio es muy revelador: una vez liberado, su familia lo acoge y todo vuelve a la «normalidad». A diferencia de los testimonios subalternos en los que la subjetividad nunca puede, ni quiere, volver a su situación «anterior», en este testimonio se muestra a un sujeto que vuelve a integrarse en la sociedad sin mayores problemas. «*Al día siguiente salí a caminar por el Golf tal como lo había hecho siempre*» (1999, p. 78), sostiene casi reconciliado con la vida.

Es decir, si en América Latina el testimonio fue concebido como un relato que serviría para reconfigurar las imágenes sobre lo nacional a razón de la crítica al presente, el testimonio de Chlimper produce un cortocircuito al interior de la tradición del género, pues aquí lo nacional no se reconfigura luego del horror y casi se mantiene igual según podemos observarlo. El personaje *recupera* su lugar en la sociedad, *retoma* sus antiguos hábitos y el orden social se sucede como si nada hubiera sucedido. Volver a caminar por el Golf de San Isidro se presenta, en última instancia, como un acto fundamental para recuperar al cuerpo y para intentar resarcirlo luego del secuestro y la tortura. Chlimper, en efecto, ha soportado el dolor durante ocho meses y esa necesidad de sentirse nuevamente libre se engarza con la lógica retórica que estructura a todo este testimonio: aquella que ha optado por tomar distancia de cualquier discurso trágico.

Y esa opción fiel por apartarse de la tragedia es la que fuerza a Chlimper a no hacerse mayores preguntas y a no desarrollar una interpretación de lo sucedido. Como lo sostuve líneas arriba, la unidad de este texto está dada por la opción de limitarse a contar su experiencia como un hecho que no debe proporcionar mayor información sobre los problemas sociales y que no debería encadenarse con nada más. Podría decirlo de otra manera: en este testimonio la violencia política nunca es leída como violencia política y todo su significado termina siendo autonomizado al interior de los hechos privados —y ciertamente atroces— del secuestro.

En todo caso, Chlimper acepta con dignidad su pasado, lo más crudo de él y termina por conceptualizarlo, no como un suceso desestabilizador frente a su presente sino, simplemente, como un hecho injusto que, felizmente, pudo tener un mejor final.

Es decir, mientras que para los subalternos nunca hay «cierre» posible, mientras que ahí la vida nunca puede llegar a convertirse en algo estable (en tanto siempre se demanda una mayor justicia social), en este texto lo que sucedió se presenta como un hecho, ciertamente dramático, pero que tuvo una clausura que se particulariza en extremo. De hecho, un momento clave es el siguiente:

Otro de los momentos impresionantes ocurrió cuando regresé a la oficina. Encontré a todo el personal en la calle con pancartas, flores y globos. Al bajar del carro, todos lloraron. ¿Por qué? ¿Sentían pena? ¿Tenían miedo? No lo sé. Nunca lo supe. Al reincorporarme a la Sociedad Nacional de Industrias, donde era director y miembro del Comité Ejecutivo, me recibió el directorio en pleno en la puerta también con pancartas, flores y globos. Al entrar a la sala de sesiones, me dijeron: «Siéntate en tu sillón. Durante el tiempo que has faltado nadie se sentó ahí» (1999, p. 79).

Este episodio es sintomático y casi podría leerse como una potente imagen del Perú contemporáneo. ¿Cuál ha sido la evaluación que las élites en el Perú han hecho de sí mismas luego de toda la información sobre el país que la violencia trajo consigo? ¿Qué tipo de transformación ha ocurrido en ellas en relación con sus prácticas laborales y sus actuales identidades políticas? Más trabajos etnográficos sobre las clases altas peruanas serían muy importantes al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Chlimper, Hory (1999). Mi secuestro. En María Rosa Fort y Moisés Lemlij (eds.), *En el umbral del milenio*. Lima: Sidea.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.
- Kogan, Liuba (2009). *Regias y conservadores. Hombres y mujeres de clase alta de Lima*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- Levinas, Emmanuel (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Portocarrero, Gonzalo & Milagros Sáenz (2005). *La mentalidad de los empresarios peruanos: una aproximación a su estudio*. Documento de trabajo 67. Lima: Universidad del Pacífico. Centro de Investigación.
- Silva Santisteban, Rocío (2007). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

PROYECTO 1980/2000: DEL TIEMPO COMO HERENCIA AL TIEMPO SUSPENDIDO¹

Eliana Otta

1. INTRODUCCIÓN

La memoria no encuentra en el Perú la hospitalidad que ha venido recibiendo en las últimas décadas a nivel global. A pesar de que se han cumplido doce años de la entrega del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, este sigue siendo un contexto en el que exigir y pensar el trabajo de la memoria son actividades marginales y vistas con suspicacia. El sentido común local prefiere no saber ciertas cosas, sobre todo si pueden nublar los cálculos optimistas de un país que mejora sus calificaciones internacionales pero no cumple con las reparaciones a las víctimas de la violencia. Los sitios dedicados a la memoria y las diversas iniciativas que impulsan su reflexión suelen estar vinculados a los deudos o a círculos académicos.

A diferencia de lo que vemos en países vecinos, la sociedad civil no se compromete con discutir nuestra historia reciente y aunque parezca haber un acuerdo tácito resumido en la frase «que no se repita», no sabemos bien qué es lo que no debería repetirse ni cómo garantizar que así sea. Tal discusión ha encontrado en el terreno artístico uno de los pocos espacios dispuestos a acogerla². Así, resulta impactante cuando vemos surgir propuestas como la que analizaré a continuación, capaces

¹ El presente texto es la ampliación de un trabajo elaborado dentro del Seminario de Narrativa Contemporánea: Memoria, violencia y testimonio, dictado por Francesca Denegri y Alexandra Hibbett en la PUCP. A ellas mi agradecimiento por sus comentarios y por compartir los estimulantes referentes con los cuales he podido darle forma.

² Son diversas manifestaciones artísticas las que están tratando de ampliar la puesta en discusión de las causas, historias y consecuencias del conflicto armado interno y la dictadura de Alberto Fujimori. Entre algunos de sus representantes más constantes podemos ubicar al Museo de Arte por la Memoria (y a sus impulsores: Mauricio Delgado, Jorge Miyagui, Karen Bernedo, Akito Bertrán, entre otros) y al grupo teatral Yuyachkani. En la literatura ha sido fecunda la producción, dentro de la que destaca en la narrativa última *La sangre de la aurora*, novela de Claudia Salazar Jiménez, y *Memorias de un soldado desconocido*, de Lurgio Gavilán.

de confrontarnos con estas décadas que parecen querer olvidarse rápidamente, pero sin presentarse como escuderos de la memoria ni de su sacralización³.

Proyecto 1980/2000—El tiempo que heredé es una obra de teatro dirigida por Sebastián Rubio y Claudia Tangoa, con la participación de Manolo Jaime (hijo de Matilde Pinchi Pinchi), Carolina Oyague (prima hermana de Dora Oyague, estudiante desaparecida de La Cantuta), Amanda Hume (hija del periodista Gilberto Hume), Lector Acosta (hijo de un militar destacado en Moquegua) y Sebastián Kouri (hijo de Alberto Kouri).

La experiencia de cómo vivieron el destape de los «vladivideos» es uno de los puntos de encuentro en las biografías de estos jóvenes, cuyas vidas han estado profundamente marcadas por el rol que cumplieron sus familiares cercanos en la historia reciente del Perú. El párrafo promocional de la obra la describió así: «Seis jóvenes nacidos entre 1980-2000 comparten la historia de su primera infancia valiéndose de recuerdos, fotos, videos, y documentos; historias que se cruzan y reconstruyen, desde diversas perspectivas, lo que fue el país en aquella época. Un diálogo entre lo personal y lo público, entre la presentación y la representación, entre el testimonio y la descripción de una época fragmentada de nuestra historia» (Centro Cultural de España en Lima, 2012).

Partiendo de los testimonios de sus protagonistas, la obra lidia con las nociones de trauma, perdón, duelo, memoria, tiempo e historia. Su recepción fue muy positiva y aunque inicialmente se pensó montarla no más de dos veces, fueron invitados a reponerla en diversos escenarios y los involucrados, que carecen en su mayoría de formación actoral, se vieron envueltos en una intensa dinámica que no anticiparon. La prensa no demoró en celebrarlos, relacionándolos con ideas aparentemente vinculadas a lo que podría considerarse una «memoria ética»:

Todos ellos nos restriegan en la cara que *somos un solo país* y que si ponemos un poco de nuestra parte podemos llegar a serlo. [...] Proyecto 1980-2000, de Rubio y Tangoa, busca reconciliar los *distintos puntos de vista durante el conflicto interno* y de la época de la corrupción fujimorista, a su vez hacer un ejercicio de memoria para los jóvenes que no lo vivieron (Ugaz, 2012).

³ No es casual que la inspiración del proyecto provenga de haber conocido el trabajo de la directora argentina Lola Arias, quien montó *Mi vida después* (2009) y *El año en que nací* (2011) con testimoniantes que no eran actores, sobre los periodos dictatoriales de Argentina y Chile respectivamente. Dichos países nos llevan una franca delantera no solo en la preocupación por la memoria y la justicia como demanda compartida de la sociedad civil frente al Estado, sino en la complejidad del trabajo producido en distintos medios a partir de testimonios de sobrevivientes y familiares. Si en el Perú urge crear y defender un espacio para la puesta en circulación de estos textos, en nuestros vecinos del sur, luego de décadas de discusión y creación a partir suyo, hoy se les aborda frontal, experimental e irreverentemente (como hace por ejemplo Albertina Carri en su película *Los rubios*).

En tiempos del MOVADEF y de cuestionamientos a la CVR, aquí hay chance de reconciliarnos. Pero antes, se requiere recordar con total honestidad (Castillo, 2012).

Estas interpretaciones de la propuesta ejemplifican su tipo de recibimiento, enmarcado en un paradigma reconciliador que abunda discursivamente pero cuyas implicancias no reciben la problematización merecida en la esfera pública. Me interesa preguntarme por la capacidad de este tipo de lecturas de dialogar con la propuesta o si más bien la reducen a imperativos políticamente correctos. Intentaré determinar cuál es la ética de este proyecto teatral dentro del contexto actual, en que se reclama constantemente el trabajo de la memoria, aunque sin cuestionarlo suficientemente. Por eso considero importante revisar el modo en que los testimonios de los participantes son elaborados a partir de las subjetividades de los involucrados, así como a su forma de representar del paso del tiempo y de relacionar el presente, pasado y futuro.

Analizaré los vínculos propuestos entre las memorias individuales y las colectivas, dejando que la pregunta acerca de los logros de esta obra teatral atraviese el texto. Además, abordaré la medida en que esta propuesta pueda estar efectivamente insertada en un discurso por la reconciliación y orientada a la construcción de una memoria ética.

2. ELABORANDO EL TRAUMA SOBRE EL ESCENARIO

Una primera observación es que resulta interesante cómo el psicoanálisis y el teatro comparten términos claves, lo que salta a la luz cuando queremos utilizar conceptos de aquel para referirnos a este último. Si parte del trabajo del analista consiste en esperar que el paciente deje de escenificar para pasar a recordar, ¿qué ocurre cuando somos testigos de actos de escenificación que parten de los recuerdos?⁴ Si el proceso de elaboración para Freud implica superar la repetición ¿cómo se vincula esto con la posible elaboración que significa para los testimoniados el «repetir» actos extraídos de sus memorias personales dentro de la obra? (1986[1914], p. 15). ¿De qué manera las dinámicas teatrales producidas por las situaciones recordadas implican poner en escena sus «elaboraciones»? ¿Es posible establecer una analogía entre el rol del analista y el público en este caso? De ser así, serían los espectadores quienes realizarían la reconducción al pasado en que consiste el trabajo terapéutico, según Freud, y el teatro el espacio en el cual podría desplegarse con libertad la transferencia

⁴ Freud plantea que en la terapia analítica «el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción, lo *repite*, sin saber, desde luego, que lo hace». Y agrega que «durante el lapso que permanezca en tratamiento no se liberará de esta compulsión de repetición, uno comprende, al fin, que esta es su manera de recordar».

al público/analista, como si los actores/analizados estuvieran respondiendo a la orden de escenificar para nosotros todo pulsionar patógeno que permanezca escondido en su vida anímica⁵.

Al estudiar las posibles representaciones del Holocausto, Dominick LaCapra, afirma que el acontecimiento traumático «no se registra al momento de su ocurrencia sino solo tras una brecha temporal o periodo de latencia, que en su momento es inmediatamente reprimido, desplazado o negado» (2008, p. 188). Así, entendiendo el trauma como un evento que se construye retroactivamente, podemos preguntarnos por el papel que juega la repetición que constituye lo teatral en relación con los traumas que escenifica. Si en su versión más compleja el trauma necesitaría, para ser superado, cambiar las estructuras psíquicas de la persona, podríamos también preguntarnos de qué modo que estos testimoniantes participen en este experimento podría ligar sus procesos de elaboración con los de la posible reconstitución de sus subjetividades⁶. LaCapra considera necesario adaptar la teoría psicoanalítica a los problemas sociopolíticos, lo que implica intervenir teóricamente, de modo que se pueda elaborar con la víctima y quien recoge su testimonio para producir un relato que no se cierre, que no pretenda ser teleológico y que incluya la repetición. Esto desafía los relatos que buscan ordenar y estabilizar, no solo porque la posibilidad de «incluir la repetición» pueda parecer opuesta a la idea de curación sino justamente en la medida en que nociones como continuidad o discontinuidad resultan insuficientes, pues la «continuidad» implicaría no la identidad a lo largo del tiempo sino cierto modo de repetición (2008, p. 188). Él encuentra en el psicoanálisis la ruptura de la barrera entre lo individual y la sociedad, así como una forma de oposición a prácticas totalizadoras que activan búsquedas de chivos expiatorios, con las cuales las identidades se reducen a oposiciones binarias (yo y el otro, o víctima y victimario). La elaboración, por tanto, es vista como la posibilidad de emitir un juicio que se autocuestione, se relaciona con la acción y deconstruye rígidas dicotomías.

⁵ En este sentido resulta provocadora la observación de Alexandra Hibbett en cuanto a que de validarse esta hipótesis, quedaría pendiente para otra propuesta el reto de invertir los papeles para lograr el «poner a trabajar» al público, como en este caso se habría puesto a trabajar a los testimoniantes.

⁶ Por ejemplo, la prensa argentina al describir *Mi vida después*, destaca que es como resultado de su experiencia en la obra, que «Vanina Falco —integrante del elenco— pudo declarar en el juicio contra su padre, apropiador durante la dictadura de Juan Cabandié». Sin embargo, las posibles consecuencias en las vidas de sus participantes peruanos probablemente encuentren menos instancias concretas en las cuales manifestarse dado que comparando ambos contextos, el local pierde en el afán de echar luces al periodo representado sea simbólica, judicial, académicamente o de otras formas que trasciendan la esfera privada. Es difícil saber en qué medida esta experiencia de los testimoniantes pueda sustraerlos por mucho tiempo de dinámicas regidas por el sentido común dominante, según el cual, callar y olvidar son convenientes para progresar (Dubatti, 2012).

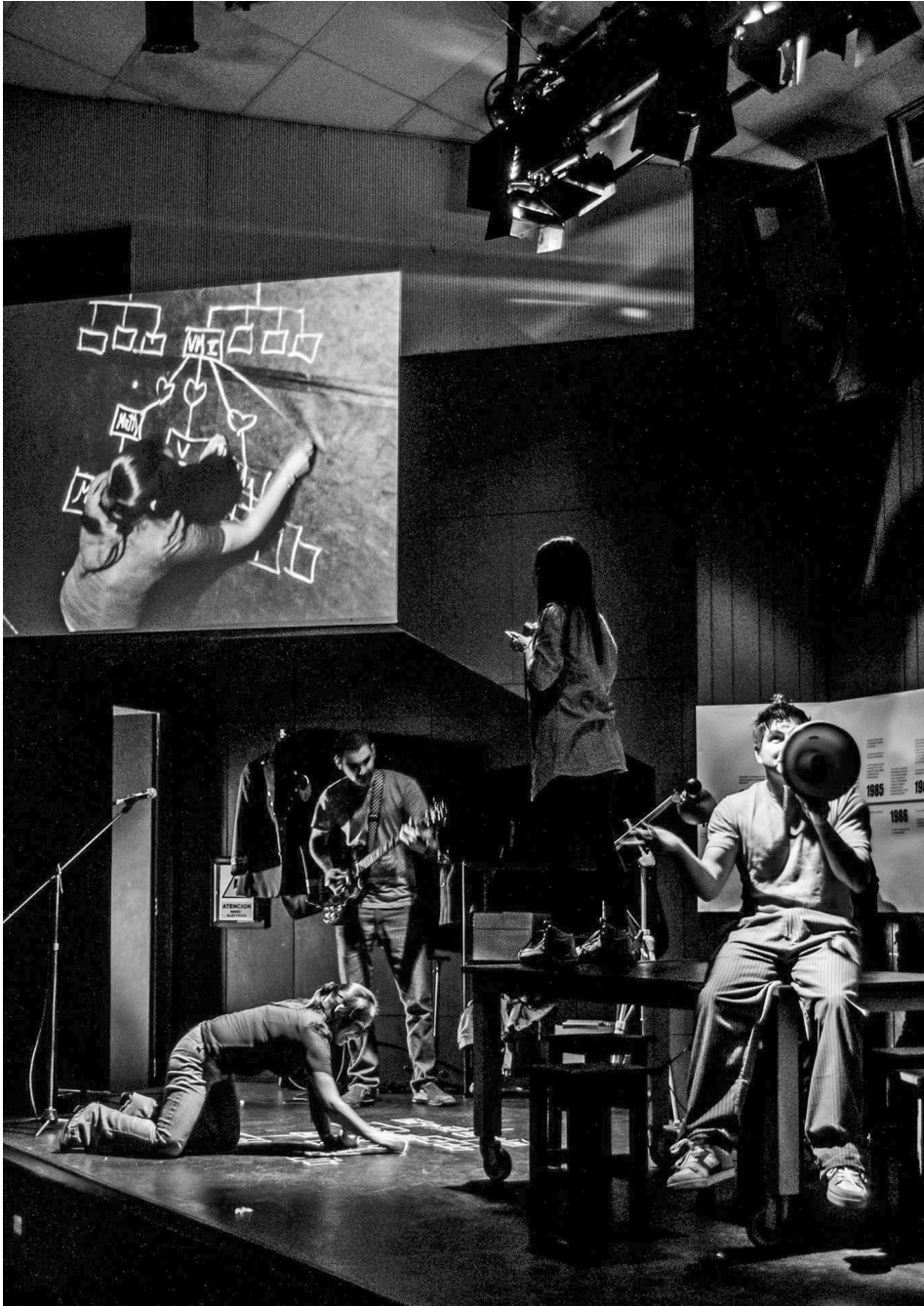
Por ello resulta especialmente pertinente su cuestionamiento respecto a cómo crear un contexto social favorable al proceso de duelo, empezando por enfrentarnos al hecho de que la sociedad moderna no dispone de adecuados rituales públicos que puedan ayudarnos a reconciliarnos con la melancolía y a emprender procesos de duelo regenerativos.

Como si fueran conscientes de este vacío, los participantes de *Proyecto 1980/2000* se involucran en un proceso de poderosas resonancias para el entorno, pues parecen asumir el reto lanzado por LaCapra cuando pregunta no solo quién será el que haga el duelo, sino además cómo puede especificarse su objeto «de modo que sea ético-políticamente deseable y efectivo para reducir la angustia a límites tolerables» (2008, p. 227).

Este intento de abordaje de tan difíciles tareas utiliza diversos recursos escénicos para complejizarse y se muestra como un proceso en constante transformación, que no pretende cerrar una versión de las cosas. La escenificación nos confirma que para cambiar las estructuras psíquicas, las narrativas cerradas pueden ser contraproductivas porque solo reafirmarían lo que ya conocemos y tenemos como estructura psíquica. Podemos vincular la repetición en el psicoanálisis y la repetición en el teatro: pasando del recuerdo reproducido en la acción del analizado al recuerdo traducido en la acción del actor, ambos lidiando con silencios, fallas y destiempos, así como con la respuesta del interlocutor (analista/público) para proseguir. En este caso, dicha extrapolación nos permite intuir en los participantes indicios de haber aceptado «el propio compromiso con los procesos repetitivos que no se pueden superar nunca por completo» así como de estar abordando un posible intento de «combinar el trauma con la posibilidad del reencuentro con aspectos deseables del pasado que pueden ser de alguna utilidad para contrarrestar los efectos extremos del trauma y para reconstruir la vida individual y social» (LaCapra, 2008, p. 214).

Así, podemos interpretar esta propuesta como un proceso colectivo de elaboración del trauma, entendiendo esta labor como un lidiar con lo reprimido y sus efectos, mediante un proceso de repetición crítica y explícitamente controlado que pueda cambiar una vida para hacer factible el recuento selectivo y la puesta en marcha de las posibilidades pasadas no concretadas. De este modo el proyecto teatral parece adherirse a la voluntad de construir una historiografía que puede trabajar con la memoria al analizar sus operaciones, sus intentos de recuperar lo reprimido o ignorado, y al complementarla para poder establecer una distancia crítica con la experiencia y un punto de partida a una acción responsable.

3. ALGUNAS ESTRATEGIAS PARA ABORDAR EL DUELO EN COLECTIVO



Escena del estreno en el Centro Cultura de España en Lima. Septiembre 2012. Fotografía: Claudia Córdova Zignago.

Un recurso frecuente de la puesta en escena consiste en grabar una acción transcurrida en el escenario y, mediante un circuito cerrado, proyectarla en pantallas adyacentes que dispersan la atención del espectador. Contrariamente a las convenciones escénicas en las cuales lo normal es dirigir la mirada del público hacia el protagonista del momento, hay varios instantes de la puesta en escena en los que nuestra atención duda si centrarse en quien realiza la acción, en quien la registra, o en lo registrado y proyectado en la pantalla. Esta pantalla cumple varios roles: amplifica detalles (al subrayar los rasgos en las fotos de los padres o madres de los actores), muestra lo que es imposible trasladar al escenario (al recorrer en video la habitación que Carolina Oyague compartía con su desaparecida hermana, Dora) o muestra frontalmente lo que por otro lado se intenta velar (el rostro lloroso de Manolo que cuenta, escondido detrás de una mesa, cómo se le desdibujó la figura paterna al enterarse de que mientras para él era un héroe, había quienes lo consideraban un asesino). Se nos ofrecen entonces versiones que amplían, complementan, o desafían lo que vemos ocurrir en escena, lo que evidencia que lo representado no se agota en eso, sino que hay múltiples anexos y alteraciones con los que sus relatos pueden ser transformados. Se explicita así, tanto la insuficiencia de lo verbal para abarcar los hechos descritos, como el modo en que estos están constituidos por retazos de memoria y de identidad también susceptibles de transformación.

En los contextos postraumáticos, LaCapra define dos caminos usuales: uno implica construir un relato que excluye el trauma valiéndose de una historia teleológica que presenta proyectivamente valores y anhelos como concretados en los hechos, a través de procesos desarrollados progresivamente, mientras el otro construye toda la historia como trauma condenándola a la repetición compulsiva sin otra salida que una esperanza imaginaria de totalización, clausura y significado redentor. Como alternativa, sugiere plantear relatos híbridos que no brinden un pacífico «placer en la narración» mediante una continuidad esencial en la exposición o con montajes estetizados de momentos preciosos. En este caso, al apelar a la simultaneidad de ciertos estímulos, parece también querer decirse que así como es infértil ofrecer una versión cerrada o completa de un relato, lo es también querer aprehenderlo plenamente, pues siempre hay algo que no podremos ver, algo que ocurre y se nos escapa mientras le prestamos atención a otra cosa. Para acercarnos a lo traumático entonces, resultan improductivas tanto una mirada como una narración totalizadora, ya que ambas están ubicadas en la otra orilla de una ética que pretenda desestabilizar nuestro campo simbólico.

El llamado de LaCapra contra las oposiciones binarias parece ser atendido por uno de los momentos más potentes de *Proyecto 1980/2000*, aquel en el que los actores pasan de hablar de etiquetas en relación con la moda, a literalmente etiquetarse entre ellos.

Ellos se reparten carteles que sostienen mostrándoselos al público para luego darse cuenta de que esos carteles no son «los que les corresponden». Los intercambian hasta que cada uno muestra el estereotipo con el que podría relacionarse su historia personal (Carolina=víctima, Lettor= victimario, Sebastián=corrupto, Amanda=vendida, Manolo=cómplice) y luego los voltean para escribir cada uno lo que quiere (Amanda=ignorante, Sebastián=idealista, Carolina=nunca más, Manolo=¿y quién no?, Lettor=perdóname). Luego se dirigen a una mesa donde cortan las letras que componían los carteles, las entreveran jugando y arman entre todos la frase que vemos proyectada en la pantalla: «Vivo por reivindicar mi tiempo cálido».

Esto es particularmente emocionante porque los espectadores nos podemos reconocer como parte de una sociedad que basa sus prácticas en estereotipos que construimos y reproducimos diariamente. Siempre es más sencillo encajárselos a la gente famosa (o a sus hijos), pero todos lidiamos con el miedo de confirmar el estereotipo que tememos reproducir y con la tentación de encasillar así a los otros. Es por eso que podemos imaginar el gran reto que debe haber supuesto para los actores apropiarse de sus etiquetas, alterarlas de acuerdo con sus intereses individuales y luego transformarlas en algo que represente su sentir colectivo.

Aunque es una colectividad pequeña, ha asumido hacer público su trabajo de duelo. Por lo demás, siendo hijos de actores sociales centrales en el periodo abordado, resultan representativos de la reciente historia nacional. Son capaces de enfrentar lo que debe haber sido muchas veces causa de depresión y convertirlo, como diría Freud, en «un digno oponente, un fragmento de su ser que se nutre de buenos motivos, y del que deberá espigar algo valioso para su vida posterior» (1986[1914], p. 154). Con un poderoso y simbólico gesto, destruyen la materialidad que soportaba el tipo de discurso del que quieren distanciarse pero no sin dejar rastros de ella, sino permitiendo que sea evidente que es a partir sus restos que pueden construir algo común hacia lo cual redirigir su carga libidinal.

La frase que arman con sus pedazos resulta significativa, pues es lo suficientemente abierta y evocadora como para transmitir una densidad alimentada con cada experiencia personal. Con las pocas certezas que deben compartir desde sus historias tan disímiles, la reivindicación de un tiempo propio, un tiempo posible y acogedor, es una necesidad que los emparenta tanto a ellos como a quienes hemos vivido desde otras posiciones ese periodo histórico. En ese momento los espectadores parecemos ser llamados a preguntarnos cómo ampliar y replicar ese trabajo de duelo que presenciemos, cómo defender y crear condiciones que posibiliten más espacios desde donde podamos sumarnos a esa reivindicación. Una reivindicación que intuimos convocante pues la calidez invita a pensar y desear la colectividad.

La frase, además, implica una responsabilidad con el presente, el pasado y el futuro en cuanto la reivindicación demanda tanto una lectura del pasado como un trabajo por hacer. Y entonces su ambigüedad e imprecisión permiten que recordemos la invitación de Walter Benjamin a abrir la historia, al sostener que « [...] el pasado comporta un índice secreto por el cual se remite a la redención [...]» (2007, p. 306). Es decir, no estaríamos ante el deseo de superar el trauma para regresar al tiempo «normal» sino frente a la posibilidad de acompañar el ideal benjaminiano de cambiar el tiempo, fundar un tiempo nuevo a partir de una manera distinta de relacionarse con el pasado. El gesto entonces parece responder afirmativamente cuando él pregunta si existe en las voces que oímos un eco de las ahora enmudecidas. Y de ese modo, puede recordarnos aquella pendiente cita secreta entre nuestra generación y las pasadas, entendiéndola como el llamado al tiempo de la redención, del ahora. Uno en el que podamos liberar el pasado a distintos significados, eximirlo de ser la justificación o naturalización del presente para crear nuevos orígenes, abriéndolo al cambio y a la acción proyectiva.

A partir de esta afirmación colectiva parecemos encontrarnos con un acercamiento al trauma que no pretende buscarle una cura o superarlo sino más bien proponer una refundación de la subjetividad. Esto continúa marcando la diferencia entre una narrativización del trauma, que implicaría resolver sus antagonismos mediante el reacomodo de sus partes y la elección de estrategias que puedan apuntar a aquello que se escapa a la simbolización. En ese sentido nos podemos remitir a Cathy Caruth cuando en sus estudios sobre trauma, narrativa e historia, afirma que el objetivo no es pensar en cómo volver nuevamente funcional a un individuo. Por el contrario, vemos la necesidad de enfrentar las incomodidades del presente, señalar las fallas en lo simbólico para poder transformarlo. Ella sostiene que «Lacan resitúa la relación de la psique con lo real no como un simple hecho de ver o conocer la naturaleza de los eventos empíricos, tampoco sobre lo que puede ser conocido o no sobre la realidad, sino como la historia de una responsabilidad urgente, o lo que Lacan define, en esta conjunción, como una relación ética con lo real» (1996, p. 102). Dicha responsabilidad nos interpela como público, sobre todo si revisamos sus conclusiones acerca de la repetición traumática y la escritura en el psicoanálisis, que según ella consiste en la transmisión de un acto de despertar: abrir los ojos del otro, no en ver sino entregar el ver que este no contiene ni puede contener para el otro.

4. ENTERRAR UNA CAJA DE CARTÓN A RITMO DE GUITARRA ELÉCTRICA

Otro momento fundamental es aquel en el que Carolina nos cuenta cómo Dora era creativa y hacía manualidades, «transformando lo desechable en arte», como ella dice en escena. Mientras la recuerda, sostiene entre sus manos una caja forrada de papel lustre con ojos y nariz de payaso, igual a la que aparece en la filmación del cuarto que compartía con su hermana desaparecida. Pero el tierno y emotivo relato se transforma en terrible cuando empieza a hacer trizas el papel para exhibir la caja que forraba: una caja de leche Gloria igual a aquella en la que le entregaron los restos de su hermana, transportados en precarias condiciones que reforzaban simbólicamente su condición de desechable para el Estado peruano. Amanda la ayuda a quitarle el papel a la caja, mientras Sebastián entona una melodía más agresiva que las que toca durante el resto de la obra, con lo cual prepara el ambiente para un mini *pogo* que Amanda desatará. Suben a Carolina a la mesa y la desplazan juguetonamente sobre el escenario entre todos. Cada uno manifiesta de forma distinta su empatía con ella; prefieren actividades energéticas y movilizadoras antes que una misericordia de palmada en la espalda. Subida en la mesa, ella se nos presenta fuerte y dispuesta a seguir enfrentando las intensidades del entorno.

Este es uno de los momentos en los que vemos más claramente resuelto un proceso de elaboración en función de un objeto perdido específico, lo que podría darnos una pista de cómo imaginar un «[...] entierro «adecuado» (aunque sea de modo simbólico) [...]» (LaCapra, 2008, p. 208). Dicha actitud cargada de agencia resulta indesligable del modo en que la desaparición de Dora motivó en Carito un incansable activismo en pro de justicia, lo que convirtió su duelo en lucha política. En ese sentido, podemos decir que su lucha es por cambiar la estructura psíquica del colectivo.

Con esta lúdica acción se evita compadecerse de quien en la obra encajaría en el rol de «víctima»; de este modo se impide que la oposición entre víctima y victimario derive en una inversión que lleve a la valorización automática del miembro supuestamente suprimido del par o a desplazamientos y generalizaciones que puedan obliterar sus distinciones. Esta voluntad crítica frente a la simplificación de roles podemos encontrarla en las preguntas que Lettor lanza al público luego de contar cómo se enteró accidentalmente de que su padre habría sido un asesino: «¿Por qué para algunos miembros de la sociedad puede resultar un héroe cuando para otros debería avergonzar a su familia?». De este modo, el proceso de duelo se reafirma como incompatible con la preservación de rígidas dicotomías y de una normatividad que reduzca y aisle las relaciones entre quienes integramos el grupo productor de la memoria colectiva.

5. DEJANDO ATRÁS LA LÍNEA DE TIEMPO

Un elemento fundamental en la construcción de *Proyecto 1980/2000* es su fragmentación y falta de linealidad. El fondo del escenario nos presenta una línea de tiempo, que sin embargo parece colocada ahí para negarla y reescribirla a medida que los testimoniantes cuentan sus versiones de las cosas. Hay un trabajo constante de montaje de textos e imágenes variados, que saltan de un momento a otro, en sintonía con el espíritu benjaminiano de desafiar la noción del tiempo que subyace a la narrativa histórica tradicional (donde pasado, presente y futuro están unidos por una ineludible secuencia de causa efecto). Este tiempo homogéneo y lineal es aquel llamado por Walter Benjamin el *tiempo del progreso*, núcleo del mito que sostiene la injusticia social, cuya crítica demanda justamente alejarnos de cualquier pretensión de reconocer el pasado «tal como ha sido». Por el contrario, asumir una relación activa frente a la historia nos exige articularla a partir de imágenes discontinuas, que destellen legiblemente en su presente, pues «no es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación» (2005, p. 464).

La obra propone una fluidez de saltos entre las anécdotas personales y hechos sociales, lo que nos recuerda a Benjamin cuando afirma que el cronista que cuenta los acontecimientos sin distinguir entre grandes y pequeños tiene en cuenta que nada de lo acontecido se ha de dar por perdido para la historia (2007, p. 306). Un ejemplo de esto es la estrategia utilizada por Amanda para introducirnos a su figura paterna: los fragmentos de sus cartas son leídas indistintamente por ella como por sus compañeros, con lo cual se vincula su ausencia en casa con su trabajo de periodista en el Golfo, o sus juegos de niña con la matanza de Barrios Altos.

La línea de tiempo como fondo puede interpretarse como algo que se va «llevando» a medida que avanza la función, aunque al mismo tiempo las características del teatro permiten variar ciertos énfasis, pues se puede aumentar y quitar información mientras esta se va desarrollando (el recuento de ciertos hechos varió las dos veces que vi la obra). Esta recurrencia a las memorias distintas que se activan en escena dándose licencias, susceptibles de ser corregidas y contrastadas, nos recuerda la idea de la historia como objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de «tiempo del ahora» (Benjamin, 2007, p. 308).

Al ser recuerdos escenificados por personas que vivieron esas épocas de forma muy distinta, podemos imaginar la riqueza y complejidad de intentar traducir en imágenes y acciones los contrapuntos entre estas distintas memorias, en una situación articulada por el estar en presencia de quienes participaron en los mismos hechos, que fueron también actores o testigos, cuando se nos cuenta o descubrimos de otro modo lo que pasaba en nuestro entorno. Esto es evidente cuando cada uno revela

sus conclusiones tan diferentes al hablar de Tarata: desde una consciencia plena de lo acontecido como en el caso de Amanda, hasta el encubrimiento de los hechos por parte de la familia de Sebastián, a quien le decían en casa que la cinta *scotch* en las ventanas era para prevenir daños causados por terremotos.

Las lecturas disímiles ante cada hecho ocurrido durante las décadas revisadas son comentadas «en desorden», y se evita una narratividad esclarecedora que invite a los espectadores a acceder a un recuento progresivo o conclusivo de la historia reciente. Así, podemos coincidir con Žižek cuando ve a la narrativa como la fantasía que nos permite rehuir a las fallas en lo simbólico, como aquello que impone un orden que oculta el conflicto que la origina. Y en ese sentido afirmar que «es la forma misma de la narrativa la que permanece como testigo de un antagonismo reprimido». Por ese camino parecen querer ir los actores al evitar la narratividad, para no caer en la tentación de organizar «[...] sus confusas experiencias vitales en una (otra) narrativa coherente, con todos los traumas propiamente integrados [...]» y más bien, evidenciar la imposibilidad de resolver las contradicciones que subyacen a lo testimoniado (Žižek, 2003, p. 20).

Al terminar la obra, cada uno de los jóvenes trata de imaginar cómo se ve dentro de diez años, con lo cual nuevamente vemos la conexión de distintas temporalidades. Sus reflexiones son imprecisas, aunque esbozan posibilidades con las cuales los espectadores nos podemos identificar: tener hijos, tener pareja, viajar, terminar de estudiar algo (lo que verdaderamente se quiere), terminar de independizarse (resolviendo conflictos con los progenitores), concretar proyectos. A pesar de que a lo largo de la obra los actores/ testimoniados han permitido que seamos testigos de su empatía mutua, no nos presentan un proyecto colectivo o una resolución común a partir del recuento de lo vivido. No hay una conclusión o lección que aprender, aunque podamos reconocernos en su deseo compartido de construir un camino propio y coherente a un pasado ligado a cada suceso del presente y a los deseos que podamos tener para el futuro. Antes que querer apuntar a una misión como resultado del proceso experimentado, parecemos ser testigos de la conciencia de que este proceso es también en sí un comienzo, con lo cual vemos lo lejos que estamos como colectividad de poder plantear las cosas en términos «reconciliadores».

6. LA MEMORIA COLECTIVA Y LO QUE EXCLUYE

Las estrategias utilizadas para traducir al lenguaje escénico los testimonios nos permiten ver cómo, a diferencia de la variedad de testimonios escritos o grabados a los que podemos acceder sobre nuestra historia reciente, en este caso el «yo» ocupa un lugar central en los relatos. En oposición a la chatura con la que ciertas miradas y prácticas

reducen el testimonio a la prueba, acá podemos encontrarnos con un espacio que el testimoniante aprovecha para mirarse a sí mismo y a su entorno de forma crítica. Vemos un «yo» que se posiciona activamente, lo cual constituye un trabajo en el cual la memoria no es construida narrativamente sino como juego e interrupción, por lo que se admite la variedad de registros con los que cada testimoniante da pistas sobre sus procesos de subjetivación. Vemos en escena distintos tipos de negociaciones con el grado de información que se da sobre sí mismo y las maneras en que estas opciones personales toman forma a través de medios variados. En ese sentido es sugerente el contraste entre la expresividad corporal de Manolo o la elocuencia de Amanda frente a la rigidez y parquedad de Sebastián, que opta por manifestarse a través de su música.

Es decir, vemos en el escenario diferentes estrategias para desplegar un yo que está afirmándose en relación con los otros, ya sea contrastando su diferencia o ayudándose de ellos para construir las acciones con las que va tomando distancia de las lecturas preconcebidas que sobre él puedan haber existido a raíz de su filiación. Como sostiene LaCapra, «[...] la individuación es pronunciada en ciertos aspectos del Occidente moderno, pero incluso aquí lo que sucede con el individuo puede no ser meramente individual pues puede vincularse con procesos más ampliamente sociales, políticos y culturales que suelen pasar desapercibidos [...]» (2008, p. 188). Por ejemplo, un recuerdo de Manolo sobre su madre (Pinchi Pinchi) es narrado mientras las carátulas de periódicos donde sale su rostro se doblan hasta transformarse en barcos de papel, con lo cual, un momento problemático se convierte en una situación lúdica que pone sobre la mesa el rol de la prensa en esta historia. Así, se vincula lo personal con complejas cuestiones hasta lo social, para poder conectarlo efectivamente con sus compañeros y los espectadores.

Esta constante interrelación entre las memorias individuales y lo colectivo nos recuerda a Maurice Halbwachs cuando afirma que debemos renunciar a la idea de que el pasado es preservado en las memorias individuales como si de los recuerdos se hubieran reunido tantas pruebas como hay individuos. Las personas usan las palabras que encuentran inteligibles como precondition para la reflexión colectiva en sociedad. Pero cada palabra entendida se acompaña de recuerdos, y estos son verbalizados antes de invocarlos con la mente. Es el lenguaje y todo su sistema de convenciones sociales el que nos permite reconstruir nuestro pasado (1992, p. 173).

Al entender el lenguaje como constitutivo a la producción y reproducción de las memorias resulta indispensable ampliar sus posibilidades para complejizar y transformar nuestro acercamiento a los hechos traumáticos de nuestra historia. En ese sentido, el arte y en este caso, el teatro, se presentan como herramientas capaces de subvertir y reinventar las estructuras simbólicas que nos rigen colectivamente,

con las cuales puede ser más productivo proponer caminos posibles hacia esa transformación en un sentido total, radical. Deconstruir oposiciones binarias, evitar la linealidad y la delimitación rígida entre lo individual y lo social, son algunas de las pistas que la obra analizada nos propone explorar para problematizar la memoria colectiva de los involucrados, tanto sobre el escenario como fuera de él.

Sin embargo, quisiera terminar señalando que aunque considero importante continuar el estudio y difusión de este sugestivo proyecto, resulta clave cuestionar lo que omite. Si bien he sabido que por razones logísticas no pudieron contar con la participación de un testigo/actor vinculado a Sendero Luminoso o al Movadef, esa falta no es explicada ni señalada en la obra y se hace sentir. Si es cierto que, como sostiene Halbwachs, «[...] la sociedad tiende a borrar de su memoria todo lo que pueda separar individuos, o que pueda distanciar a los grupos entre ellos [...]» (1992, p. 182), entonces es especialmente urgente cuestionar esta ruidosa exclusión en un experimento que lo que se propone es precisamente desordenar ciertos sentidos comunes del imaginario local. La ausencia de Sendero Luminoso, actor que suscita un gran rechazo en bloque de parte de la sociedad peruana, podría ser leída como cómplice de ese sentido común.

Al reconocer la enorme capacidad interpeladora de esta propuesta en la que los testigos tienen una participación activa, que los aleja radicalmente de las convenciones del testimonio y los presenta como posibles agentes de procesos transformativos (en la medida en que pueden resignificar sus vivencias en trabajo público con las vivencias de «otros» distintos), es imperativo preguntarse por la cabida que los jóvenes de su generación vinculados al Movadef podrían tener si quisiéramos tomar como referencia sus creativas estrategias de duelo colectivo como puntos de partida para sectores más amplios de lo social. Al no haberlos incorporado ni optado por problematizar en escena dicha ausencia, cabe la posibilidad de considerar a estos jóvenes como «su» real en el sentido lacaniano. Es decir, como aquello que hace un agujero en el orden de lo simbólico, lo que escapa a su simbolización, por lo que resulta perturbador. Más aún, si entendemos a lo real no como algo externo que se resiste a ser integrado en la red simbólica, sino como una fisura en la red simbólica misma (Žižek, 2008, p. 80), las tareas y reflexiones que nos deja *Proyecto 1980/2000* son más problemáticas de lo aparente pues conllevan la pregunta por la relación entre Sendero Luminoso y lo irrepresentable⁷.

⁷ Actualmente estoy rastreando ejemplos para ver qué tan recurrente es este fenómeno en nuestro medio. Aunque su descripción excedería los objetivos del presente texto, puedo mencionar el momento de (no) aparición de SL en el maratónico recuento histórico que despliega la reconocida comedia *Perú Jaja*, donde se ahorran explicaciones al respecto, mencionándolo rápidamente mientras dejan a oscuras por unos segundos el teatro. Al parecer, en ese caso, el apagón lo dice todo.

Debemos preguntarnos entonces si esta exclusión no sería precisamente la condición de posibilidad de la obra, su «afuera constitutivo» por el mismo hecho de representar lo irrepresentable en la sociedad peruana. Si consideramos como Beverley que lo Real, al menos en sus efectos, tiene mucho que ver con la desfamiliarización (2004, p. 70) podemos intuir mayor potencia en la experiencia a la que como espectadores hubiéramos accedido (así como la de los involucrado en el proceso) de haber contado con algún participante del grupo excluido. Si entendemos la obra como un referente fértil para imaginar e intentar posibles procesos colectivos de elaboración y duelo, surge otra compleja interrogante: ¿debería haber un espacio para miembros del Movadef y Sendero Luminoso en dichos procesos? De ser así ¿cuál sería y quiénes lo construirían?

Al haber ido esbozando algunas características que muestran este proyecto como un acercamiento crítico y deconstructivo a los relatos disponibles sobre la historia reciente, sus versiones y silencios «oficiales», ¿qué implica que no se explicita esta ausencia en escena? Hay un conflicto irresuelto y dejado de lado que pudo haberse aprovechado para poner sobre la mesa los antagonismos que los acercamientos hegemónicos al pasado pretenden ocultar.

Quizá visibilizar y asumir frontalmente esta aparente imposibilidad en la representación, esta falta constitutiva, pueda ser mucho pedir para quienes están hablando públicamente (por primera vez) desde un yo central, y bastante complejo. Pero queda la duda de si esta ausencia no transforma esta suma de individualidades dispares en un «nosotros que no somos de SL/Movadef», restándole potencia a lo que inicialmente se ve compuesto por personas que no tienen nada en común y a la posibilidad de evidenciarse plenamente como producto de su conflictivo contexto sociohistórico⁸. Durante su discurrir, la obra consigue nuestra identificación, por lo que lo excluido e invisibilizado nos compromete como público. ¿Nos identificamos fácilmente con los actores en la medida en que la experiencia de Sendero y el Movadef no aparece en escena? ¿Esta omisión crea acaso momentáneamente una comunidad de «no subversivos» capaz de digerir experiencias traumáticas pero no de lidiar con «los subversivos»?

⁸ Sorprende que algunos medios de comunicación hayan usado la palabra «terrorismo» en sus titulares sobre la obra, en la medida en que no es un término que contribuye a describir lo que esta muestra (Lanzara, 2010). Se le ha descrito como una obra sobre «la época del terrorismo», eufemismo generalizado que alude a algo dejado atrás, superado, y que exime de responsabilidades al Estado en el conflicto. Por ejemplo: «La obra *Proyecto 1980/2000* acoge a cinco personas que se reúnen para compartir su experiencia de haber crecido bajo la época del terrorismo en el Perú. Los protagonistas de la obra son el hijo de Alberto Kouri, el hijo de Matilde Pinchi, la hermana de una víctima de la matanza de La Cantuta, la hija del periodista Gilberto Hume y el hijo de un guerrillero». Esta última descripción alarma por su ligereza: no enuncia los nombres de los protagonistas, sino los de algunos de sus padres (con lo cual se traiciona la operación que la obra desea realizar) y describe a Manolo como «hijo de un guerrillero» cuando él es hijo de un militar (Altavoz, 2013).

¿Nos reconocemos como parte de ese «nosotros» que de algún modo se crea? ¿Logra la obra escapar al peso de las dicotomías tradicionales al eludir trabajar este posible binarismo? ¿Cómo situamos ese «nosotros» dentro de un contexto amplio si deseamos asumir la complejidad de tareas pendientes que *Proyecto 1980/2000* nos permite pensar?

7. CONCLUSIONES

Como puede verse, *Proyecto 1980/2000* ofrece múltiples vías para acercarnos al trabajo sobre la memoria en el Perú actual. La traducción al lenguaje escénico de los testimonios muestra cómo el «yo» ocupa la centralidad en los relatos, y con ello, puede irradiar, a partir de lo personal, complejas cuestiones hasta lo social. Mirar la obra nos permite preguntarnos por nuestros lugares en esas irradiaciones, en los puntos no marcados en su línea de tiempo, o en aquellos descritos pero que conocíamos de otros modos.

Contrariamente a lo difundido por los medios, considero que el tema y objetivo de la obra no es «la reconciliación» en la medida en que dicha palabra implica la resolución de un antagonismo entre actores sociales oponentes. Por un lado, como vemos, no están presentes todos los actores necesarios como para proponer alguna solución en ese sentido, de haber sido esa su intención. Si problematizamos la palabra reconciliación, podemos reconocer que tiene una carga concluyente que va en sentido opuesto a las dinámicas que he venido analizando como constitutivas de la apuesta elegida por la obra.

Para una discusión más amplia sobre la banalidad (e incluso demagogia) de su uso en la esfera pública, habría que recordar que la palabra alude a un estado anterior de armonía que sabemos inexistente en nuestra historia y que por contraste nos recuerda la necesidad de situar el conflicto armado interno en un entramado de relaciones conflictivas previas. Este pasado nos exige pensarlo como algo que desafía radicalmente nuestra capacidad de imaginar una resolución⁹, salvo que nos conformemos con acciones superficiales y cortoplacistas. Por el contrario, invocar seriamente una meta de tan largo alcance tendría que corresponderse con un profundo compromiso hacia la refundación de una nueva sociedad. Intentar llevar el proyecto benjaminiano a la práctica requiere entonces múltiples acciones simultáneas (más de las que nuestro contexto está listo para producir actualmente) capaces de desmontar la cultura

⁹ Lo que no implica pretender asumir como imaginable un mundo sin antagonismos, pero evitando que el reconocimiento de este condicionamiento histórico nos lleve a renunciar al imperativo de construir una base igualitaria de acceso a la justicia, educación, salud desde la cual distintos grupos sociales puedan disputar hegemonía en condiciones menos obscuramente dispares.

alrededor de nosotros y de construir identidades nuevas, que no participen más de la historia de opresión que da forma a nuestra cultura¹⁰.

Considero que la obra es más humilde y franca en sus pretensiones, entusiasmada con lograr ser un microlaboratorio de ejercicios que la sociedad a nivel macro necesita realizar, desde distintas y nuevas aproximaciones. Esta se presenta como una iniciativa potente, en la que podemos reconocer una apuesta por una reflexión crítica capaz de mirar pasado, presente y futuro como un tejido que nos interpela, lo cual contribuye a preguntarnos cómo asumir una responsabilidad ética con lo real. *Proyecto 1980/2000* articula una demanda que no es imperativa ni concluyente, consciente de su fragilidad, pero que invita a pensar otras formas de recordar y contar lo recordado. Asimismo, nos ayuda a buscar alternativas a la ficción como medio aceptado socialmente para acercarnos a estas historias y a alejarnos de ella para atrevernos a abordar de formas distintas la realidad: antinarrativamente, distanciándonos de ella pero al mismo tiempo involucrándonos, al saber que es solo evidenciando los vínculos entre lo personal y lo social que podremos contar con herramientas para elaborar colectivamente los traumas.

Volviendo a la analogía entre el teatro y el psicoanálisis, habría que recordar que para Freud la transferencia es un proceso largo y complejo, que implica resistencias, estancamientos y riesgos. Así también, es una situación que crea un espacio intermedio «[...] entre la enfermedad y la vida [...]» (1986[1914], 156) previo a la consecución del tránsito de la una a la otra. Creo que podemos considerar esta obra un destello que invita a ser acompañado por otros que están a la espera de que los imaginemos, tan pronto podamos desenmarcarnos en mayor o menor medida de la simbolización como la conocemos. Solo así iluminarán simultáneamente, en distintos espacios y con distintos alcances, los destellos que puedan dar forma al espacio intermedio que necesitamos crear colectivamente para realizar dicho tránsito, también, hacia la vida en común.

Nuevamente el arte nos recuerda la insuficiencia de los espacios y rituales públicos para trabajar el trauma en nuestra sociedad, de los desgastados recursos de nuestro simbólico; y nos exige su problematización y enriquecimiento. Por ello, esta obra nos impulsa tanto a pensar alternativas al respecto, como a preocuparnos

¹⁰ «Quien quiera que, por tanto, hasta ese día haya conseguido la victoria marcha en el cortejo triunfal en que los que hoy son poderosos pasan por encima de esos otros que hoy yacen en el suelo. Así, tal como siempre fue costumbre, el botín es arrastrado en medio del desfile del triunfo. Y lo llaman bienes culturales. Estos han de contar en el materialista histórico con un observador ya distanciado. Pues eso que de bienes culturales puede abarcar con la mirada es para él sin excepción de una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Su existencia la deben no ya solo al esfuerzo de los grandes genios que lo han creado, sino también, a la vez, a la servidumbre anónima de sus contemporáneos» (Benjamin, 2007, p. 309).

por la persistencia de un síntoma fundamental de nuestro contexto: un recordatorio de que la tarea no será plenamente asumida si no encontramos cómo lidiar con lo excluido (en este caso SL–Movadef) en las nuevas maneras que necesitamos crear para lograr un contexto solidario, empático y abierto a los antagonismos inherentes a un eventual proceso de duelo colectivo.

BIBLIOGRAFÍA

- Altavoz (2013). Obra de teatro *Proyecto 1980-2000* llama la atención de la BBC. *Altavoz*, 6 de marzo. <http://altavoz.pe/2013/03/06/cultura/cine-teatro/obra-de-teatro-proyecto-19802000-llama-la-atencion-de-la-bbc/>
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2007). *Sobre el concepto de historia*. *Obras*. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhauer; traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada Editores.
- Beverly, John (2004). The real thing. En *Testimonio, The politics of truth*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Caruth, Cathy (1996). Traumatic Awakenings (Freud, Lacan and the Ethics of Memory). En *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Castillo, Mayra (2012). «Proyecto 1980-2000. Herencia de una generación». *El Comercio* [Lima]. 15 de setiembre. <http://www.facebook.com/photo.php?fbid=145666638909481&set=a.145666632242815.37080.139374909538654&type=1&theater>
- Centro Cultural de España en Lima (2012). Leyenda de la foto para difusión del evento. 10 de setiembre. <http://www.facebook.com/photo.php?fbid=10151085621443863&set=a.10150634217513863.409184.89229653862&type=1&theater>
- Dubatti, Jorge (2012). Acerca de artistas anfibios y nuevo teatro documental. *Tiempo argentino* [Buenos Aires]. 9 de setiembre. <http://tiempo.infonews.com/2012/12/09/suplemento-cultura-92422-acerca-de-artistas-anfibios-y-nuevo-teatro-documental.php>
- Freud, Sigmund 1986 [1914]. Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II). En *Obras completas*. Volumen 12. Segunda edición. Buenos Aires: Amorrurtu.
- Freud, Sigmund (1986). Duelo y melancolía (1917 [1915]). En *Obras completas*. Volumen 14. Segunda edición. Buenos Aires: Amorrurtu.
- Halbwachs, Maurice (1992). *On Collective Memory*. Edición y traducción de Lewis A. Coser. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

- Halbwachs, Maurice (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. *Revista Reis*, 69, 209-219.
- LaCapra, Dominick (2008). *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Lanzara, Daniela (2010). Cinco testimonios sobre terrorismo en las tablas. *La Mula*, 10 de setiembre. <http://lamula.pe/2012/09/10/proyecto-1980-2000-cinco-testimonios-sobre-terrorismo-en-las-tablas/danilanzara/>
- Ugaz, Paola (2012). «De 1980 al 2000: un catártico paseo por la historia del Perú». *La República* [Lima], 29 de octubre. <http://www.larepublica.pe/29-10-2012/de-1980-al-2000-un-catartico-paseo-por-la-historia-del-peru>
- Žižek, Slavoj (2003) [1989]. Los siete velos de la fantasía. En *El acoso de las fantasías*. Traducción de Clea Braunstein. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2008) [2006]. *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
julio 2017 Lima - Perú

Otras publicaciones del Fondo Editorial PUCP

*En busca de reconocimiento:
reflexiones desde el Perú diverso*
María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad (eds.)

Hablemos de Cine (antología), volumen 1
Isaac León Frías y Federico de Cárdenas (eds.)

Racismo y lenguaje
Virginia Zavala y Michele Back (eds.)

*La frontera disputada
La ruta a la sentencia de La Haya*
Aldo Panfichi y Edith Venero (coords.)

*Arte y antropología
Estudios, encuentros y nuevos horizontes*
Giuliana Borea (ed.)

*Ética y deontología
La universidad, la ética profesional y el desarrollo*
Máximo Vega Centeno

*¿Qué país es este?
Contrapuntos en torno al Perú y los peruanos*
Luis Pásara

*Cómo iniciarse en la investigación académica
Una guía práctica*
María de los Ángeles Fernández y Julio del Valle

Este libro es una incursión en el archivo de los testimonios sobre la violencia política ocurrida en el Perú entre los años 1980 y 2000, material fundamental y poco estudiado hasta la fecha. El archivo está constituido principalmente por los casi 17 000 testimonios que recopiló la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2001-2003), disponibles al público en el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo.

Estos testimonios constituyen un espacio único para conocer las versiones no escuchadas sobre el pasado, pues son narrativas que en gran medida no han sido incorporadas a nuestra memoria colectiva. Una lectura cuidadosa y exhaustiva de los testimonios de este archivo, desde una perspectiva interdisciplinaria y en diálogo con el pensamiento teórico contemporáneo, permite que los autores de esta compilación de ensayos nos ofrezcan herramientas valiosas para una reflexión crítica sobre nuestra historia reciente y sus complejos vínculos con la situación actual.



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

**FONDO
EDITORIAL**

ISBN 978-612-317-153-7



9 786123 171537

