



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Recordando la violencia: Subsistencia, negociación y reproducción de la memoria colectiva Ayacuchana del Conflicto Armado Interno y su expresión en el arte regional.

Vargas Varillas, Nicolás

Citation

Vargas Varillas, N. (2024). *Recordando la violencia: Subsistencia, negociación y reproducción de la memoria colectiva Ayacuchana del Conflicto Armado Interno y su expresión en el arte regional*.

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [License to inclusion and publication of a Bachelor or Master Thesis, 2023](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3768948>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Recordando la violencia: Subsistencia, negociación y reproducción de la memoria colectiva Ayacuchana del Conflicto Armado Interno y su expresión en el arte regional.



Nicolás Vargas Varillas
s2436213
Tesis de Maestría de Investigación
Estudios Latinoamericanos
Universidad de Leiden
Supervisora: Dr. Adriana Churampi
Leiden, junio de 2024
Número de palabras: 26,574

Foto de portada: El título de la obra es “Encuentros de conciencias”, por Wari Zárate Gutiérrez. Foto hecha por el autor en octubre del 2023, en el Museo de la Memoria de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), Huamanga, Perú.

Índice

Introducción – p.4

Capítulo 1: Marco Teórico

- 1.1 El concepto de la Memoria Colectiva – p.7
- 1.2 Las memorias en disputa: Memorias subalternas y en silencio – p.11
- 1.3 El centro-periferia en el Perú y sus implicancias en la memoria – p.16
- 1.4 Construyendo una memoria sobre el Conflicto Armado Interno – p.18
- 1.5 La expresión artística y la memoria del Conflicto Armado Interno – p.24

Capítulo 2: Contextualización

- 2.1 Ayacucho en el Perú Republicano del siglo XX – p.27
- 2.2 El surgimiento del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso – p.29
- 2.3 El Conflicto Armado Interno en Ayacucho (CAI) – p.34
- 2.4 El saldo del conflicto en Ayacucho – p.43

Capítulo 3: Análisis

- 3.1 Metodología – p.45
- 3.2 La subsistencia de la memoria – p.46
- 3.3 Las negociaciones de la memoria – p.53
- 3.4 La reproducción de la memoria – p.57

Conclusión – p.63

Bibliografía – p.68

Introducción

Entre 1980 y el año 2000 ocurrió en el Perú el Conflicto Armado Interno (CAI), donde se enfrentaron Sendero Luminoso, una organización terrorista de motivación Maoísta, y el Estado Peruano, a través primero de la Policía Nacional y luego las Fuerzas Armadas. Adicionalmente, el CAI vio la presencia de otros grupos armados, tales como el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru y los Comités de Autodefensa que se conformaron en distintas zonas rurales del Perú. En medio de este periodo, el Perú vivió una notoria crisis humanitaria, marcada por procesos de migración interna desde los Andes centrales, donde ocurrió la mayor violencia, hacia las áreas urbanas, principalmente a Lima. Sin embargo, lo más notorio del conflicto fue el saldo de víctimas mortales que este dejó, siendo un total cercano a los 70,000 muertos a nivel nacional, lo cual dejó una herida que todavía persiste en el colectivo peruano.

De todas las regiones del Perú, fue en Ayacucho donde el CAI tuvo el mayor impacto. Ubicada en la cordillera de los Andes, esta región de una accidentada geografía vio nacer a Sendero Luminoso, el cual atacó, en abril de 1980, el centro poblado de Chuschi, y luego, durante el resto de la década, desplegó terror y violencia a lo largo de la región, la cual de por sí era una de las más pobres del país. En respuesta, el estado peruano, ignorante del tipo de enemigo al cual se enfrentaba, también perpetró acciones violentas contra la población, la cual fue víctima de violaciones de Derechos Humanos por ambos actores. Esto, sumado al histórico abandono que tanto Ayacucho como el resto de la región andina del país experimentaban, dejó en claro la existencia de, lo que el sociólogo Julio Cotler llama, los “dos Perús”; donde uno ubicado en Lima es beneficiado por la modernidad y el desarrollo económico que esta trae, mientras el otro, el de las regiones, existe marginalizado y estático en el tiempo, viviendo “bajo el influjo de un pasado feudal” como el mismo Cotler describiría. (Cotler 1978, 278)

Sin embargo, Ayacucho tiene también una rica historia artística, lo cual la hace resaltar entre las regiones del Perú. El antropólogo Jeffrey Gamarra dijo “la pobreza agropecuaria de Ayacucho hizo que la población tenga que hallar la manera de compensar esto, y encuentran en la producción de arte una alternativa real”. (Gamarra, entrevista personal, 31/10/23) De esta manera, Ayacucho ha sido lugar de nacimiento de distintas prácticas artísticas, algunas incluso reconocidas como

patrimonio de la nación. Entre estas, resaltan el Retablo de San Marcos y la Tabla pintada de Sarhua, las cuales no son solo reconocidas a nivel nacional, sino que también han servido como símbolos del canon cultural peruano hacia el resto del mundo.

Es en la intersección entre el arte ayacuchano y el CAI donde se ubica esta investigación. Posterior al período del conflicto, diversas manifestaciones de arte ayacuchano han servido como vehículos de expresión de la memoria de los ayacuchanos sobre lo ocurrido en la década de 1980. Naturalmente, producto de la incesante violencia a la cual los ayacuchanos fueron expuestos durante el CAI, se generaron, a lo largo de ese periodo, diversas narrativas que relatan lo que tantas comunidades sufrieron, conteniendo información valiosa para entender no solo cómo operaron los actores armados durante el CAI, sino también cómo esto afectó la vivencia de miles de víctimas. El arte ayacuchano, en este contexto, sirvió para dejar en claro este sufrimiento, difundiendo así las tragedias a las que tantas comunidades en Ayacucho estuvieron sujetas.

La intersección entre el CAI, la memoria colectiva sobre el mismo y el arte ayacuchano sirvieron de sustento para llevar a cabo esta investigación, la cual no solo incluyó ahondar en la literatura académica sobre los estudios de la memoria y sobre el CAI, pero también, y sobre todo, motivó un extenso trabajo de campo en la región de Ayacucho, donde se pudo conversar con científicos sociales de la región, así como con periodistas, activistas de Derechos Humanos y artistas, quienes compartieron sus perspectivas sobre lo ocurrido en Ayacucho a finales del siglo XX, así como la forma en la que este conflicto ha moldeado a la sociedad ayacuchana hasta el día de hoy. Es, de esta manera, que la presente investigación toma forma, intentando responder a la siguiente pregunta de investigación: *¿De qué manera la memoria colectiva ayacuchana sobre el Conflicto Armado Interno subsiste, se negocia y se reproduce en el período posterior al conflicto y cómo se visibiliza dicha memoria en la producción de artes plásticas tradicionales (Retablo Ayacuchano, Tabla Pintada de Sarhua) de la región?* Con esta pregunta, se pretende no solo explorar el estado de la memoria colectiva del CAI en Ayacucho, sino también las dificultades o retos que esta tiene para subsistir, así como la manera en la que la memoria se difunde y, por ende, se reproduce a través del tiempo. Adicionalmente, se toma como caso de estudio la producción artística regional mencionada ayudando así a entender el rol que estas obras tienen en la protección de la memoria colectiva de Ayacucho.

La presente investigación sigue la siguiente estructura; luego de la introducción, se presentará una contextualización sobre la historia de la región de Ayacucho, el CAI en la región durante la década de 1980, así como los efectos que la violencia tuvo en ella. Esto será seguido por un marco teórico, donde se explicarán una serie de conceptos relevantes para poder responder a la pregunta de investigación, tales como Memoria Colectiva, Memorias Subalternas, entre otros, así como la teorización de la memoria de lo ocurrido en el CAI. Finalmente, se incluirá una sección analítica, donde se responderá a la pregunta utilizando los conceptos expuestos en el marco teórico. Para facilitar la secuencia del análisis se ha dividido en 3 secciones como fueron propuestas en la pregunta; Subsistencia, Negociación y Reproducción de la memoria. Finalmente, la conclusión resumirá lo expuesto destacando la respuesta a la pregunta de investigación y la Bibliografía cerrará este trabajo.

Capítulo 1: Marco Teórico

1.1 El concepto de memoria colectiva

Maurice Halbwachs introduce a inicios del siglo XX la idea de que existe una memoria colectiva, la cual es moldeada por la sociedad y las interacciones de las personas en ella. El autor argumenta que, a nivel personal, las memorias son generadas a partir de la recolección y reconocimiento de eventos vividos por el individuo, muchas veces junto a sus padres, familiares o amigos. A su vez, la memoria de un individuo mantiene esta característica de sociabilidad o de colectividad dado que, para que un individuo “haga memoria”, este debe recibir un estímulo de parte de alguien más. Es decir, explorar el supuesto caso donde una pregunta sobre un evento pasado se le hubiese hecho por otro individuo. Adicionalmente a ello, la memoria del individuo mismo muchas veces depende de este ejercicio de recolección de información sobre eventos pasados (hecho al preguntar sobre o desafiar las memorias de otros sobre dichos eventos) para poder reafirmar lo que se recuerda (y lo que no), o en su defecto, desafiar las memorias propias. Dicha característica de sociabilidad de la memoria, donde estas son constantemente negociadas entre individuos, da nacimiento al concepto de los cuadros o marcos de memoria, donde la memoria de un individuo se sitúa en relación con las memorias de los demás, se complementan y contraponen, y juntas logran conformar una memoria colectiva. (Halbwachs 1925, 38-39)

Halbwachs, de forma complementaria, ahonda que la memoria y su reconstrucción por los individuos está fuertemente influenciada por la sociedad. Esto como producto del hecho de que estas memorias y los eventos ocurridos en estas están regidos por las expectativas de la sociedad misma; es decir, siguiendo costumbres, códigos, comportamientos predeterminados tácitamente tanto por el individuo como por los demás participantes en dichos eventos. Así mismo, la reconstrucción de memorias ocurre en función de lo que el individuo se siente presionado a reconstruir. Es decir, será capaz de recordar y compartir recuerdos en función de lo que el colectivo necesite específicamente de dichos recuerdos. Por ende, la reconstrucción de la memoria, con el paso del tiempo, es modificada en función de lo que ocurre en el presente, haciendo del pasado, algo que “ya no existe”, algo útil para las necesidades propias del momento singular en el cual las

memorias se reconstruyen. (Halbwachs 1925, 51) De manera similar, Paul Ricœur argumenta que la memoria, en su dimensión pragmática (es decir, la habilidad o necesidad del individuo de recordar algo), es profundamente vulnerable. Como producto de que las memorias están sujetas al uso y empleo que se le da a la información que el individuo puede adquirir o difundir de estas, hace que las memorias sean vulnerables tanto a la habilidad del individuo mismo al poder reconstruir hechos correctamente, así como al entendimiento de esta información por parte de los receptores y cómo estos receptores luego emplean lo aprendido de esta información adquirida de las memorias. (Ricœur 2000, 20)

Ricœur también destaca que la memoria es la única herramienta existente para poder referenciar el pasado. Sin embargo, esto tiene una serie de puntos débiles que convierten a la memoria en potencialmente deficiente. Lo primero que se subraya es el hecho de que, del mismo modo que existe memoria sobre el pasado, esta está intrínsecamente contrapuesta al olvido. (Ricœur 2000, 40) Ricœur explica esto como algo natural, poniendo como ejemplo el cuento de Jorge Luis Borges, *Funes el memorioso*, donde el personaje principal, al ser capaz de recordar todo, es incapaz de discernir entre recuerdos, y, por ende, no es capaz de recordar la significancia de diversos eventos. (Ricœur 2000, 532) , otro problema es el del enfoque. Similarmente al caso de Funes, las memorias residen en la mente de los individuos de forma “inconsciente”. Esto quiere decir que, si bien es posible que uno no se “olvide” del pasado, no es un ejercicio común el reconstruirlo, por ende, vive “en reserva” a lo largo del tiempo en el subconsciente humano. De allí, resulta, con el pasar del tiempo, cada vez más complicado para el ser humano reconstruir sus memorias, abriendo espacio para que estas se vuelvan menos claras, favoreciendo así la posibilidad del olvido perpetuo sobre los eventos del pasado. (Ricœur 2000, 534-536)

Volviendo nuevamente a la idea de la memoria colectiva, Ricœur señala que esta resulta un concepto difícil de estudiar y clasificar dada la complicación que existe al intentar conceptualizarla como colectiva, ya que, al ser la memoria un hecho primordialmente intrapersonal, esta solo puede ser “colectivizada” a través de la translación de experiencias, lo cual Ricœur explica como una suerte de derivado del concepto de hermenéutica. El autor señala, al tratar la memoria como un

hecho patológico o *pathos*¹, que la experiencia del individuo influye fuertemente en la memoria que este tiene sobre un evento. Construyendo sobre un texto de Sigmund Freud, se explica que existe en los individuos una “resistencia de la represión”, lo que lleva al individuo a recordar sus vivencias no en forma de memoria, sino de acción. Dicha acción, según Freud, sería la rememoración a través del trauma, lo cual afecta la veracidad de lo vivido ya que los individuos serían incapaces de recordar llanamente lo vivido sin ser capaces de separar las sensaciones traumáticas vividas cuando dicho evento sucedió. (Ricœur 2000, 97-98) Dado esto, es importante para el psicoanalista (y naturalmente, extrapolando para aquel que estudia la memoria), tener plena consciencia de que el ejercicio de recordar, al ser potencialmente traumático para los individuos, puede ser un proceso largo y tedioso hasta conseguir recolectar información de estos recuerdos en forma de “memoria”, separada de cualquier tipo de trauma o temores anexos a esta que pueden potencialmente afectar la recolección de información. Sin embargo, al ser este proceso de rememoración y “destraumatización” dependiente del *pathos* de cada individuo, la recolección de información sobre memoria resulta complicada. De esta manera, el proceso de translación de esta información obtenida de la experiencia de cada individuo por separado, para poder ser categorizada junto a las vivencias de otros individuos, y, por ende, darle a la memoria su carácter colectivo, resulta ser una suerte de “arena” donde se negocian constantemente distintos elementos provenientes de las distintas experiencias. En estos procesos de negociación de experiencias, las cuales están íntimamente ligadas a lo que recordarlas genera en términos patológicos a cada individuo, hace que, potencialmente, se pierdan sensaciones o emociones generadas en cada individuo al recordar los eventos del pasado. Sin embargo, esto resultaría necesario para así volver las “vivencias” suficientemente similares para poder ser categorizadas juntas como una sola ‘memoria colectiva’. (Ricœur 2000, 98, 107)

Sin embargo, Ricœur propone que, si bien existen las complicaciones respecto al trabajo de memorización y, por consiguiente, dificultades al momento de darles un sentido colectivo a las memorias de los individuos, existen ciertas instancias donde el individuo trata con estas memorias de ciertas maneras que facilitan no solo la socialización, sino también el compartir del *pathos* con otros que vivieron eventos similares. Esto se constituye, por ejemplo, a través de la vivencia del

¹ Término en griego, significando emoción o sentimiento, usado comúnmente en la psicología.

duelo. Si bien la experiencia *per se* es única e individual a cada individuo, la práctica del duelo gana carácter social dado que el individuo puede compartir su duelo con otras personas que han experimentado las mismas vivencias traumáticas, a la vez que facilita a otras personas a solidarizarse públicamente con ellos. Esto se observa en casos de violencia ejercida por el estado contra individuos pertenecientes a una comunidad en particular. Al ser las vivencias similares, dado que se perdió a un ser querido, los individuos son capaces de relacionarse entre ellos en el duelo y aquellos que, si bien no fueron afectados directamente por dichos actos de violencia, al ser miembros también de dicha comunidad, comparten el duelo con aquellos directamente afectados. Esto, por consecuencia, genera una identificación colectiva ante la pérdida, generando así un relacionamiento cruzado entre la experiencia personal y la experiencia colectiva, subsecuentemente generando una narrativa general respecto a un evento, facilitando así la memorificación colectiva de los hechos. (Ricoeur 2000, 107-108) Michael Pollak adiciona a esto, construyendo desde el análisis de Halbwachs, que la memoria colectiva es el producto de “puntos de contacto” entre las memorias personales de los individuos, y que la colectivización de estas memorias ocurre cuando, entre individuos, son capaces de “negociar” sus recuerdos individuales, hallar puntos en común y finalmente construir una narrativa o imaginario concordante, donde se reconstruye el pasado desde una base común. (Pollak 2006, 18)

Pollak explica también que la memoria colectiva cumple un rol de cohesión social importante en cualquier tipo de grupo. Esto puede incluir agrupaciones de corte religioso, partidos políticos, movimientos sociales o incluso, a nivel macro, generar cohesión social a nivel nacional, creando una suerte de memoria nacional común en algunos casos. Para que esto suceda, existe un proceso de “encuadramiento” de la memoria. Dicho trabajo de encuadramiento se hace a través de la recolección e interpretación de información histórica para así poder crear un marco de referencia histórico común respecto a las interpretaciones sobre hechos sociales del pasado, creando puntos de referencia sobre cómo estos eventos son interpretados y, por ende, recordados. (Pollak 2006, 25-27) En el caso puntual de las memorias colectivas nacionales, ejemplos materializados de los encuadramientos de la memoria se encuentran en la instalación de monumentos o estatuas en lugares públicos, logrando así que el público en general se vea enfrentado constantemente con elementos que le recuerden lo pasado, así “encuadrándolo” dentro de una narrativa de memoria particular. (Pollak 2006, 27) (Yanhong 2020, 154-155) Pierre Nora incluso explica que así es capaz

de crear una suerte de “nación sin nacionalismo”, ya que se mantienen elementos claves de la historia de un país visibles para la población, la cual, en un mundo crecientemente globalizado y con las estructuras sociales tradicionales cada vez más frágiles, cada vez se siente menos identificado con su nación de origen. (Yanhong 2020, 155)

1.2 Las memorias en disputa: Memorias subalternas y en silencio

Una característica que adquiere particular relevancia para la presente investigación es la dimensión de oficialidad en la que existen las memorias colectivas. Como ya se explicó, son los puntos comunes existentes entre los recuentos individuales que generan una suerte de narrativa común sobre el pasado dentro de una comunidad o grupo específico, dando así espacio a la creación de una memoria colectiva. Sin embargo, construyendo sobre el concepto de “encuadramiento”, resulta importante determinar lo que hay detrás de dicho trabajo; es decir, quién encuadra, con qué motivos y cómo hace para que dicho “encuadre” perdure en el tiempo. Dado esto, la condición de subalternidad en la memoria colectiva puede ser comprendida como el “encuadre” de este hecho por comunidades o individuos incluso que se encuentran ubicados en una posición de “falta de poder” frente a los hechos o eventos sobre los cuales se intenta construir una memoria. Esta falta de poder puede entenderse en términos del concepto de las relaciones centro-periferia, existente en la literatura de estudios poscoloniales. Este concepto hace referencia a la relación asimétrica existente entre el “centro” el cual sostiene poderío político, económico y cultural, y la “periferia”, la cual carece de estos y, por ende, se encuentra en una situación de residualidad. (Slemon 1995, 106-107) (Sangari 1995, 146-147) Por ende, las memorias subalternas se ubicarían en una provisionalidad marginal o periférica, dado que los portadores de dichas memorias, tanto al momento de haber vivido un evento en particular o simplemente a lo largo de toda su vida, se encontraban en una situación donde carecían de poder de acción sobre los eventos ocurridos. Walter Benjamin construye la metáfora del alfarero para explicar mejor lo que sería una memoria subalterna. El alfarero, al producir piezas en su taller, deja su firma o huella en estas, volviendo la pieza única. Es, por ende, al ser un trabajo de pequeña escala, una artesanía. Dicho estatus de artesanía que Benjamin le adscribe a la alfarería es el mismo bajo el cual categoriza al trabajo de la narración, la cual ocurre oralmente, de manera antagónica a la difusión de una historia por una novela, la cual, al estar escrita y publicada, tiene mayor capacidad de difusión, cosa que la

narración oral, muy dependiente de la experiencia del narrador carece, e incluso, corre riesgo de desaparecer al ser su portador un solo individuo. (Benjamin 2008, 70-73) Con esta metáfora simple, Benjamin subraya el estatus de vulnerabilidad y difusión reducida que las memorias subalternas tienen, dándole así un carácter de periféricas y, por ende, carentes de gran posibilidad de ser difundidas, existiendo por ende en círculos reducidos, siendo los miembros de estos círculos los pocos que pudieron acceder a la narración oral e informal sobre ciertos eventos ocurridos en el pasado.

Pollak examina la existencia de memorias subalternas a partir del ejemplo del proceso de destalinización vivido en la Unión Soviética posterior a la muerte de Josef Stalin. Tras denunciar los crímenes cometidos por el estado soviético durante dicho periodo, se dio espacio a la aparición en la arena pública de expresiones del *pathos* colectivo sobre lo ocurrido durante dicha época. Fue la primera vez que las personas podían expresar sus resentimientos o sensaciones sobre lo ocurrido durante un periodo donde, de hacerlo, hubiesen sido reprimidos. Esta explosión de expresiones sobre lo ocurrido en el pasado dio a entender la existencia de una “memoria clandestina”, la cual debía existir en absoluto secreto y marginalidad, para evitar ser detectada por el estado y poner en peligro a aquellos que la expresaban. (Pollak 2006, 19-20) Sin embargo, dichas memorias reprimidas no son necesariamente producto de la represión estatal, sino también pueden ser reprimidas por el subconsciente del individuo mismo. El mismo texto de Pollak hace referencia al silencio colectivo que existió en la comunidad judía en Europa sobreviviente a la Segunda Guerra Mundial. Pollak sugiere que, al haber una necesidad de la sociedad europea de entonces de colaborar con los procesos de reconstrucción, los sobrevivientes del Holocausto no hallaron oportunidades para poder compartir sus vivencias y sus emociones respecto a lo ocurrido durante dicho periodo. El encapsulamiento del *pathos* de la comunidad judía durante este periodo llevó a la existencia de expresiones clandestinas de la memoria, dado que, si bien existían en el subconsciente de los individuos que sobrevivieron, e incluso eran compartidos dentro de comunidades de sobrevivientes, al no ser divulgados fuera de estas, existían en una condición de subalternidad, “escondidos” del discurso público general. (Pollak 2006, 20-22)

De manera complementaria, Van Alphen introduce la idea de la subjetividad negada, la cual de cierta manera explica el rol del individuo dentro de las memorias subalternas. Según lo

argumentado, en la civilización occidental, al ser visto el individuo como el responsable directo de cómo actúa, este desarrolla la subjetividad al elegir conscientemente su actuar. Es decir, el sujeto se constituye en función de su habilidad de control sobre lo que le ocurre. Sin embargo, cuando el individuo es incapaz, al menos parcialmente, de tomar decisiones y actuar conscientemente, es decir, bajo su propia voluntad, el individuo no es completamente un sujeto, dado que ha perdido su subjetividad. Por consiguiente, el individuo, al atravesar eventos sobre los cuales no puede actuar ni tener inferencia, pierde la subjetividad, sea por la impotencia de no poder actuar o también la falta de interés que esta gana en la posibilidad de actuar, ya que este sabe que eso no sería posible. Por ende, el individuo pierde la subjetividad y, para poder sobrevivir, este debe volverse imperturbable ante situaciones donde sabe que no podrá actuar, permitiendo así que ocurran actos violentos, por poner el ejemplo, contra otros individuos, negando uno, con el fin de sobrevivir, códigos morales o éticos bajo los cuales hubiese actuado de contar con una subjetividad propia. (Van Alphen n.d.) La subjetividad negada de Van Alphen por ende colabora con el entendimiento del procesamiento del trauma por parte de aquellos individuos que han sido sujetos o testigos de violencia y cómo estos individuos y, por ende, los colectivos que estos comprenden tratan sus recuerdos ya habiendo pasado el período de exposición a la violencia.

La memoria subalterna tiene a su vez una complicación en lo relacionado a la diferencia entre el testimonio y la verdad. Elizabeth Jelin propone que, la verdad por lo general es descrita en términos fácticos, es decir, complementa al testimonio con detalles que el testificante puede conocer, como, por ejemplo, cuántas chimeneas existía en Auschwitz, caso propuesto por Jelin en su libro *Los trabajos de la Memoria*. Sin embargo, la posibilidad de hallar un testimonio sobre lo realmente ocurrido en un evento es desplazado por lo que la autora explica como la “narrativa subjetiva”. (Jelin 2002, 87) Esta está sujeta a la experiencia del individuo ante los actos de violencia y sobre cómo este se sentía en dicho momento. Es decir, es moldeada en función de las emociones y temores del individuo. Esto sumado a lo propuesto por Van Alphen sobre la pérdida de la subjetividad del individuo, el individuo por ende vive una “experiencia fallida”, donde al estar lo vivido y la subjetividad distante uno de la otra, es difícil para este individuo reconstruir la experiencia traumática de manera satisfactoria. (Van Alphen n.d.) Volviendo a lo propuesto por Jelin, si bien el individuo puede haber recuperado la subjetividad (lo cual ocurriría una vez terminada la exposición a la violencia o a la experiencia traumática), le sigue siendo difícil

reconstruir los hechos del pasado. Esto sería resultado de que, al haber perdido la subjetividad durante el periodo de trauma, le resultaría difícil al individuo reconocer las emociones o sensaciones que la experiencia traumática le generó. Por ende, la falta de la subjetividad que ocurre durante la experiencia traumática se traduce en una incapacidad de reconstruir las emociones y percepciones sentidas una vez superado el periodo de trauma. (Jelin 2002, 86-88)

Adicionalmente, se propone que el trauma de por sí tiene otra complicación en relación con la potencialidad de expresar lo vivido. Sucede que también es posible que el individuo, una vez vividos los eventos traumáticos, sea incapaz de reconstruir y expresar lo experimentado dadas las limitaciones que este puede hallar en el uso del lenguaje mismo para poder expresar no solo lo que vio, sino también lo que sintió mientras era sujeto de violencia. En el texto de Jelin se presenta la pregunta si es posible para un individuo en los campos de concentración explicar cómo se siente presenciar el exterminio de otros humanos, lo cual le resultaría imposible dada la incapacidad de poder expresar propiamente lo experimentado. (Jelin 2002, 88) De esta manera, se puede hablar de un estado “silencioso” de la memoria. Esto ocurre, primero debido a la incapacidad del individuo de ubicarse como un sujeto dentro de la reconstrucción de un evento, producto de su incapacidad de actuar sobre lo ocurrido en dicho evento, lo que le lleva a no poder recrear o expresarse con firmeza sobre lo ocurrido; y segundo, por la incapacidad semiótica del individuo de poder explicar con palabras sus sensaciones sobre lo que le tocó experimentar. Por ende, si bien podría resultarle posible contar ciertos detalles (siendo un ejemplo claro los detalles accesorios como las chimeneas en Auschwitz), la memoria del individuo y de los sobrevivientes de eventos traumáticos está sujeta a la incapacidad en general que estos tienen para poder recrear y compartirla. Esta incapacidad de compartir memorias se traduce en un ‘silencio’, es decir, una incapacidad para comunicar. Por ende, el único ‘lugar’ donde estas memorias traumáticas residirían es en la memoria propia y privada de cada individuo, quienes ‘guardan silencio’ sobre estas, siendo así como este tipo de memorias existirían en un estado “silencioso”.

Finalmente, las memorias subalternas conllevan consigo mismo una dificultad relacionada ya no solo a su difusión, sino también a la manera en la que son tratadas por las generaciones futuras. De manera problemática, la memoria a veces es presentada y tratada como un “legado del pasado”, dándole, primero, una referencia fija hacia algo que ocurrió ya, es decir, algo que con el paso del

tiempo será cada vez más distante y, por ende, el acto de “hacer memoria” y “recordar” lo sucedido cada vez resulta menos relevante, quitándole así a la memoria su carácter social y colectivo. En segundo lugar, al fijar la memoria en el pasado, también se le reduce la importancia a aquellos que son los “herederos” de esta, es decir, la descendencia de quienes vendrían a ser los narradores de la memoria, volviendo a la metáfora de Walter Benjamin presentada al inicio. Así, el heredero de la memoria termina existiendo en una situación de “otredad” en relación con lo vivido por sus antepasados, lo cual podría llevar a estas comunidades a una situación de desentendimiento y desarraigo con estas memorias. (Cruz y Ramírez 2015, 18-19) De esta manera, la práctica social de la memoria y el acto de recordar terminan hallándose en una situación de creciente vulnerabilidad, ya que primero puede empezar a perder la relevancia social que lleva a que las personas recuerden ciertos hechos, y subsecuentemente llevar a que las narraciones sobre lo ocurrido en el pasado corran el riesgo de desaparecer en el olvido.

Finalmente, del mismo modo que existe la memoria subalterna, es importante resaltar también su contraparte, la cual se puede categorizar como una suerte de memoria “oficial”. Como se presentó anteriormente, las memorias subalternas existen en un estado de “marginalización” si se toma como referencia el modelo centro-periferia ya explicado. En dicho centro, donde existe una concentración de poder, es donde reside esta memoria oficial. Aleida Assman explica que diversas instituciones, poniendo el ejemplo de la Iglesia Católica, han tenido una inclinación hacia la monopolización de la memoria del pasado, cómo se recuerda en el presente y cómo debería ser recordada en el futuro; es decir, pretenden tener un monopolio sobre la historia. De esta manera, el estado-nación, pretende también, con la finalidad de generar y mantener legitimidad sobre sí mismo, tener cierto grado de manipulación sobre la historia con el objetivo de reforzar, con esta, los mitos e identidades fundacionales de la comunidad política de una nación. Por consiguiente, Assman explica que la escuela juega un rol fundamental en dicha tarea, sirviendo como espacio de difusión de estas narrativas, explicando así la “alianza cercana entre el estado y el libro de texto”, el cual funge como “arma de instrucción masiva”. (Assman 2008, 63-65) Así, la “oficialidad” de la memoria recae en la utilidad que estas tienen para la afirmación de la narrativa identitaria de la nación, por ende, siendo reproducidas desde el estado con la finalidad de instalar un discurso o perspectiva mayoritaria para así poder construir un cierto grado de cohesión social e de identidad entre los miembros de una comunidad, siendo en este caso, una nación.

1.3 El centro-periferia en el Perú y sus implicancias en la memoria

El sociólogo Julio Cotler en su libro clásico *Clases, Estado y Nación en el Perú*, explora ambiciosamente la historia de las relaciones sociales existentes entre las clases poseedoras de poder político y económico, y aquellas marginalizadas de ello. Cotler inicia proponiendo esta asimetría explorando la estructura de recaudación de impuestos y la división de trabajo en el periodo colonial, previo a la existencia propia del Perú como estado soberano. Según Cotler, el tributo indígena, el cual se debía pagar a la metrópoli peninsular dada la condición de vasallaje, forzaba a la población indígena de la colonia a ingresar a la economía mercantil, dado que dicho tributo debía pagarse o en moneda metálica o bienes, forzando así al indígena a vender bienes propios (los cuales tenían precios fijados por la autoridad colonial) para poder acceder así a suficiente liquidez para pagar tributos. Adicionalmente, la población indígena debía también participar de la Mita² y pagar diezmos a la Iglesia Católica, forzando a la población a ofrecer su trabajo en las minas, percibiendo ingresos fijados por la corona, siendo este “precio” más bajo de lo que sería en condiciones de un “mercado libre”. (Cotler 1978, 53-57)

Lo anteriormente mencionado funge como ilustración de la condición de periferia en la que la población existió durante buena parte de su historia, mientras se encontraban bajo dominio colonial. Sin embargo, entrada la independencia, Cotler argumenta que estas estructuras de asimetría de poder persisten, introduciendo así lo que él llama la “herencia colonial”. El Perú, en la interpretación de Cotler, ha tenido históricamente una alta dependencia en función del desarrollo del capitalismo en el hemisferio norte; primero durante el periodo colonial, y luego en la etapa republicana subyugado a los intereses del capital proveniente de los Estados Unidos. (Cotler 1978, 335) Esto por consiguiente limitó a la burguesía local a tener control sustancial sobre el aparato productivo del país, empujándola a una situación de marginalidad dentro de la economía mundial.

² La Mita minera era un mecanismo por el cual la autoridad colonial forzaba a la población indígena, la cual no vivía en condiciones de esclavitud a diferencia de la población afrodescendiente traída desde África, a participar de la extracción de minerales en las minas de los Andes. Dado el hecho de que las regalías obtenidas por la corona española resultado de la minería representaban su mayor ingreso en las colonias, era de vital importancia contar con la mayor cantidad de mano de obra al menor precio. (Cotler 1978, 53)

Posteriormente, esta marginalidad en la cual el Perú se situaba llevó a que los grupos que carecían de poder a nivel doméstico, la mayoría pertenecientes a grupos étnicos de descendencia no-europea, se desarrollaran en condiciones precapitalistas, es decir, en relaciones económicas basadas en la subsistencia. Esto implica que estas comunidades se desarrollarían a lo largo del tiempo distantes del estado y, por ende, faltas de cohesión con este y con el resto del país. Las condiciones precapitalistas y la alta injerencia del capital extranjero, acompañado del desarrollo de un capitalismo urbano entrado el siglo XX, reforzó la “herencia colonial” en las estructuras de la sociedad peruana, lo cual por un lado derivó en una constante situación de precariedad institucional política, impidiendo a las clases bajas a acceder al estado y formar parte de “un estado de todos”, y por otro, generó fracturas en la sociedad peruana, distanciando las realidades vividas en las áreas urbanas, principalmente costeñas, y las áreas rurales andinas y amazónicas. (Cotler 1978, 338-339)

De manera complementaria a lo sugerido por Cotler, González de Olarte argumenta que la existencia de “fuerzas centrípetas” y “centrífugas” en el ordenamiento económico del Perú han jugado un rol determinante en el establecimiento y reproducción de una dinámica de centro-periferia. Con el primero, se refiere a la necesidad de concentrar en focos la exportación de productos, con la finalidad de reducir costos en materia de transporte y procesamiento industrial. Sin embargo, al ser la minería la principal actividad económica del Perú, se genera una cadena extractiva de materia prima con un bajo nivel de procesamiento (siendo este también el caso para otros productos), el cual es exportado hacia el extranjero. Si bien teóricamente estos centros de “acopio” podrían ser localizados en cualquier lugar del territorio, estos tienden a ubicarse en lugares con una mayor probabilidad de acceso a mercados domésticos e internacionales, así como en lugares donde es más factible encontrar insumos accesorios para la actividad económica y donde la mano de obra puede ser más fácilmente accesible. De esta manera, las “fuerzas centrípetas” también atraen capital humano, quienes ven en estos polos de actividades económicas una mayor facilidad de hallar empleo. De manera contraria, las “fuerzas centrífugas” estarían relacionadas a los incentivos de actores económicos a desarrollar actividades económicas en la periferia, fortaleciendo así un mercado interno y las transacciones económicas periferia-periferia. (González de Olarte y Lévano 2001, 70-72) Sin embargo, en el caso peruano, serían estas “fuerzas centrípetas”, producto de la naturaleza extractiva de las actividades económicas principales del

país, en suma de la precariedad institucional ya explicada, que, en términos de Cotler, se formarían “dos Perús”. Cotler explica que se genera un “nuevo tipo de colonialismo” donde uno de los Perús, primordialmente criollo, se ubicaría en una posición de privilegio y que permanece extraño a la población indígena, la cual vive en el otro Perú. Esto lleva al país a “vivir bajo el influjo de un pasado feudal” (Cotler 1978, 278) y así refuerza la existencia de un denotado centro y una olvidada periferia en el país.

1.4 Construyendo una memoria sobre el Conflicto Armado Interno

Cuando se estudia el período que comprendió el Conflicto Armado Interno, es común creer que hubo solamente dos actores centrales, siendo el primero, el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) y las Fuerzas Armadas (FFAA). Sin embargo, en medio del conflicto entre ambos actores se ubica la población civil, la cual, como se explicará luego en la sección de contextualización, se encontraba en medio de la violencia, con especial énfasis en las comunidades rurales en las zonas altoandinas de la región de Ayacucho. Estas comunidades no solo fueron blanco de violencia por parte tanto del PCP-SL como de las FFAA, sino también, en medio de la violencia, fueron capaces de organizarse y “tomar partido” activamente en el conflicto, tanto a nivel militar (a través de la formación de organismos de autodefensa) cómo institucional, tomando posturas colectivas, es decir, a nivel comunal, para poder enfrentar al enemigo, el PCP-SL. (Del Pino 2023, 146-149) De esta forma, existe lo que Del Pino categoriza como el “Tikrakuy”,³ volviendo a las comunidades un sujeto propio en el contexto del CAI.

Sin embargo, contrariamente al estado de sujeto que Del Pino propone, Gavilán explica que el ciudadano rural, el campesino, existía en una situación de marginalidad, y era visto como un actor pasivo y distante en el contexto del conflicto. Tomando el término “mesnadas”, Gavilán explica que los campesinos “eran actores pasivos, ceros”, es decir, carecían de valor por sí solos. Por un

³ Vocablo Quechua. Significa “voltearse” o “cambiarse de lado”. En la literatura relevante, hace referencia a la intención de las comunidades, en las áreas rurales de Ayacucho a, enfrentar de manera comunal, el avance del PCP-SL.

lado, basándose en el ejemplo de la comisión Vargas-Llosa,⁴ desde el estado peruano el campesino era visto como un “hombre atrasado y violento”, lo cual se complementa con lo propuesto por Abimael Guzmán, quien entendía su proyecto revolucionario no solo contra el estado reaccionario, sino también contra los “chutos y brutos” que no eran capaces de entender la revolución. (Gavilán 2023, 16-17) Las “mesnadas”, de esta forma, son los campesinos considerados no solo en una situación de marginalidad política y económica, sino también una marginalidad intelectual, ya que eran vistos como poco inteligentes y atrasados. Esto subsecuentemente afectaba también al campesino, el cual temeroso de su situación de vulnerabilidad y exclusión, era incapaz de actuar contra la violencia (relacionando esto con lo presentado antes respecto de la subjetividad negada) y, por ende, reforzaba su situación de marginalidad en el conflicto, viéndose relegado a la “sobrevivencia al límite”. (Gavilán 2023, 18)

En dicho contexto, resulta complicado poder examinar la memoria como un elemento monolítico. La aparente distancia ontológica entre el centro y la periferia peruana, ahondada durante el periodo de violencia, da a entender la existencia de “memorias” sobre lo ocurrido en el CAI. De esta forma, se introduce la idea de que existiría un “nudo” en la memoria, haciendo referencia de manera metafórica a la discordancia social que existe sobre lo ocurrido. Para poder “desanudar” dicho nudo, es necesario un nivel de concordancia colectiva sobre lo ocurrido. Sin embargo, con CAI en el Perú, a diferencia de otros procesos de memorificación en América Latina,⁵ es más difícil poder encauzar memorias claras. Esto producto de la complejidad del CAI, ya que, al abundar actores en el conflicto, abundan también las narrativas sobre ello. (Milton 2015, 17-19) Por un lado, es fácil identificar la búsqueda de “reconocimiento de distinción” por parte de las víctimas. Con esto se hace referencia a la intención por parte de las víctimas y sus familiares de presentarse y de ser reconocidas como personas que, a diferencia de otros, fueron sujetos que experimentaron violencia y fueron afectados directamente por eventos violentos, llevándolos a buscar reconocimiento entre el resto por dicha situación. Por otro lado, en el caso de las FFAA es común hallar posturas donde

⁴ Comisión formada por el Congreso de la República en el año 1983 con la finalidad de investigar las muertes de 8 periodistas y 2 campesinos en la comunidad de Uchuraccay, provincia de Huanta, en enero de 1983. Dicha comisión fue liderada por el escritor peruano Mario Vargas-Llosa, ergo el nombre.

⁵ El concepto de “nudo de memoria” es mencionado por el antropólogo Orrin Starn, para explicar la lucha entre memorias de lo ocurrido durante la dictadura militar en Chile, entre 1973 y 1990.

por más que se reconocen “excesos”, estos no son identificados como “errores” en términos más grandes, excusándose de la posibilidad de haber incurrido en violaciones de Derechos Humanos. Es así como, producto de una narrativa y una contra narrativa existentes, es difícil que se desarrolle un discurso único o consensuado. (Cohaila 2007, 23-24) Dada esta condición de narrativas paralelas, se argumenta que la búsqueda de consenso y la difusión de dicho “recuerdo compartido” es una tarea que recaería en las instituciones. Sin embargo, como producto de la fragilidad institucional ya mencionada, y la falta de confianza o legitimidad que estas generan en la población, esta tarea difusora se hace muy difícil, o simplemente no se lleva a cabo. (Cohaila 2007, 27) Por ende, en el caso peruano, se puede hablar de una “disputa” de memorias sobre cuál es difundida, generando así una complicación para generar líneas narrativas consensuadas, siendo estas las categorizadas como la “memoria de salvación”, promovida desde las FFAA y sectores pertenecientes a la derecha política peruana, y la “memoria de Derechos Humanos”, ligada tanto a las organizaciones defensoras de DDHH y organizaciones de víctimas y familiares de estas. (Milton 2018, 28-29)

Dada la situación anárquica en la que estas memorias coexisten, es importante mencionar las condiciones de marginalidad o subalternidad en la que existen las narrativas de las víctimas de la violencia provenientes de regiones rurales y quechua hablantes. La marginalidad de dichas memorias, más allá de existir en la situación vulnerable al ser portadas por personas ubicadas en la ya mencionada marginalidad política y económica del país, muchas veces cargan consigo lo que se puede explicar como la “memoria de resistencia”. Esta memoria hace referencia a las experiencias de aquellas comunidades que, encontradas en medio de la violencia, lograron de una forma u otra ofrecer resistencia ante esta, independientemente de su origen o direccionalidad, avanzando así en la provisión no solo de seguridad inmediata para la comunidad, sino también para la resolución de dificultades y necesidades propias de dichos grupos. (Loarte 2020, 15) Este tipo de memoria, cuyos portadores encuentran en sus actos un razonamiento profundamente práctico (la defensa de su comunidad) y en varias ocasiones no se encuentran afiliados, al menos vocalmente, a ninguno de los actores percibidos como “principales” (que en el caso del CAI serían el PCP-SL y las FFAA), son propensas a caer en la subalternidad, dada no solo la falta de capacidad de difusión de estas, sino también la limitada opción para que puedan ser registradas, muchas veces limitadas a anotaciones de actas comunales. (Del Pino 2023, 166-167) Finalmente, la subalternidad

de estas memorias resulta también producto de la naturaleza logística de la recolección de estas. Parte significativa de la recolección de testimonios y, por ende, de experiencias de comunidades durante el periodo del CAI ocurrió entrado el siglo XXI, como trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). El trabajo de recolección de testimonios tiende a generar entre las víctimas una “vivencia recurrente” de los eventos de violencia a los cuales fueron sujetas en el pasado, lo cual aparte de denotar un intenso sufrimiento emocional en las víctimas, también denota la potencialidad de una “ruptura” social, es decir, la incapacidad de reinscripción tanto del individuo como de su comunidad en una vida “normal”, como hubiese sido sin los eventos traumáticos. (Velázquez, et al. 2015, 212) Esto, por consiguiente, dificulta no solo el trabajo de recobrar la memoria por parte de los “emprendedores de la memoria”,⁶ (Jelin 2002, 120) sino también genera una profunda dificultad en el sujeto para expresar sus vivencias, temeroso todavía de la violencia de la cual fue sujeto.

Adicionalmente, una consecuencia de dicha incapacidad de expresar lo vivido por parte de las comunidades que han sido sujetas a violencia, y, por consiguiente, viven en un estado de trauma, es la implicancia del silencio, más específicamente, haciendo referencia al silencio existente producto de la incapacidad de estos individuos de poder expresar y, por ende, “hacer memoria” de forma pública. El antropólogo Jeffrey Gamarra introduce el término “actor social silencioso”, con el cual intenta proponer a un actor social, es decir, un individuo que intenta de una forma u otra influir con su actuar a un grupo o comunidad, que ve su accionar limitado por un sistema que le pone pautas o confinamientos sobre cómo este sujeto debe actuar. Es decir, un sistema que limita la capacidad de agencia del individuo. (Gamarra 2023, 47) Esto de por sí está basado en el concepto de “poder para”⁷, presentado por Tammy Anderson, quien entiende que el poder, aparte de ser algo que un individuo ejerce sobre otros, también puede ser una herramienta transformativa. Es decir, el “poder para” se basa en la competencia y la habilidad de los individuos para poder lograr un objetivo. (Anderson 2005, 372) Entonces, según lo propuesto por Gamarra, es la agencia del individuo, el “poder para” de este, el que se ve mermado por un sistema o situación que le obliga a limitar su actuar.

⁶ Jelin se refiere con “emprendedores de la memoria” a aquellos individuos u organismos que tienen como función (direccionada o autoadsrita) la recolección de narrativas y vivencias sobre un evento del pasado en particular.

⁷ Traducción del concepto en inglés “Power-to”.

Si bien Gamarra explica al “actor social silencioso” usando el ejemplo del cuerpo docente de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH)⁸ explicando los dilemas que estos encontraban para criticar el actuar del estado (su empleador, ya que eran docentes de una universidad pública) y las FFAA contra las comunidades en la región, este concepto es útil también para explicar el silencio y los dilemas enfrentados por la misma población, la cual, al igual que el profesorado huamanguino, se hallaba atrapado entre ambos actores armados. El texto explica que el “silencio” bajo el cual opera o intenta operar un actor social se debe a las normas a las cuales este debe ser sujeto en el contexto de un estado de excepción, lo cual no solo hace referencia al término legal, sino también a la excepcionalidad del periodo en el cual se encuentra, siendo en este contexto, la violencia del CAI. Dicho actuar silencioso por ende se puede entender como el ejercicio de la agencia en condiciones adversas para el actor social. (Gamarra 2023, 48) Sin embargo, es importante mencionar (cosa que el mismo texto hace) que el actuar de dichos actores silenciosos no siempre es racional, producto también del efecto emocional que las vivencias del contexto pueden generar en el actor, limitando o moldeando su actuar.

Dicho componente emocional se ve reflejado en la percepción de inseguridad que existía entre la población durante el periodo del CAI. Una frase común entre los militantes del PCP-SL narraba “el partido tiene mil ojos y mil oídos”, lo que más allá de ser un intento discursivo para intentar mostrar la popularidad del PCP-SL, revelaba el hecho de que, durante el CAI, era difícil para la población civil poder discernir entre los demás miembros de su propia comunidad sobre quién podría representar un peligro para la vida propia, haciendo que los individuos no solo vivan en un permanente estado de inseguridad, sino de profunda desconfianza, lo cual, posterior al conflicto, sería un estado que permanecería en forma de trauma entre la población. Es así como el silencio se volvería una especie de “acuerdo no establecido formalmente”, pero forjado por el miedo. (Gamarra 2023, 58)

⁸ La Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) es la universidad principal de la ciudad de Huamanga, en la región de Ayacucho, donde ocurrió la mayor parte del Conflicto Armado Interno en el Perú.

Valérie Robin explica que, en los contextos rurales, la existencia de silencios respecto a las formas en las cuales los individuos recuerdan los eventos que vivieron cobra un origen similar al explicado por Gamarra anteriormente. Es decir, las narrativas de recuerdo en el posconflicto tienden a existir (o permanecer silenciadas) dadas las constricciones institucionales a las cuales cada sujeto se encontraba adscrito, fuera parte de la universidad, como en lo expuesto por Gamarra, o, como Robin propone en su texto, las instituciones de autodefensa de sus comunidades. Construyendo sobre el caso de la comunidad de Ocros, Robin explica que existe un “silencio consensuado” entre los miembros de la comunidad sobre los eventos que les tocó vivir, lo cual se fundamenta en la colaboración de las rondas campesinas de la localidad con las FFAA en diversos momentos, lo cual conllevó a la desaparición de miembros de esta comunidad y aledañas. (Robin 2015, 162) A su vez, se identifica que, en las comunidades, prima una narrativa colectiva, y por ende pública, que es regular en la conmemoración de actos de violencia, siendo estos la absoluta alteridad del PCP-SL, la unidad comunal, y el sentido de pertenencia a la nación. (Robin 2015, 163) Por ende, las memorias “públicas” que Robin identifica, se apegan a estas condiciones, mientras versiones de lo ocurrido, es decir, las memorias “silenciadas” o “privadas”, tienden a permanecer dada la percepción de los individuos de que alguna de estas condiciones no son cumplidas por sus recuerdos. Producto de ello es común que la población rural se acoja a la autopercepción del “campesino inocente” e incurra en un “silencio relativo” (Chati 2015, 59) para así poder, por un lado, protegerse dentro del marco de su comunidad, y por otro, para obtener un reconocimiento como víctima de la violencia, mostrando una imagen comunal “victoriosa” e incluso, poder evitar potenciales vinculaciones con los crímenes cometidos por las FFAA.

Chati comenta que, construyendo sobre el caso de la comunidad de Ongoy, es posible identificar “memorias divididas”, lo cual refuerza lo mencionado por Robin sobre la existencia de narrativas comunales “públicas” y otras de índole privado. (Chati 2015, 54) Por un lado, las memorias personales o privadas de los comuneros son identificadas como memorias “perturbadoras”, lo cual Chati explica como “relatos victimarios” y están ligados al trauma personal vivido por los sobrevivientes de los actos violentos, así como a la subsecuente ruptura del orden comunal y social de la comunidad. Estas memorias “perturbadas” tienden a perderse a medida que van avanzando hacia la colectividad, es decir, a medida que se van compartiendo entre los miembros de la comunidad y ajenos, lo cual deriva en la creación de una memoria “festiva”, la cual tiene como fin

que estas memorias encuentren un “sentido compartido” y por ende se pueda recordar “lo conveniente” y se pueda silenciar “lo perjudicial”. (Chati 2015, 55)

En un texto proveniente del estudio del estrés postraumático desde el lente disciplinario de la psicología en las comunidades campesinas de Ayacucho, se logran identificar dos términos presentes en el tratamiento tanto comunitario como personal sobre el trauma y las consecuencias de este. Por el lado comunitario, se habla del “ñakary” Este término refiere al “sufrimiento colectivo” que las comunidades perciben tener y compartir, y está ligado principalmente a las afecciones comunales negativas provenientes de fenómenos naturales. A manera de metáfora, se hace referencia a “la cruz que todos cargamos”, lo cual explica que hay poco o nada que se pueda hacer para evitar la sensación de “ñakary” y, por ende, el compartir de esta permanece en las narrativas locales. Sin embargo, se identifica “llaki” para hacer referencia a la aflicción personal interna. (Pedersen, et al. 2008 , 209) Si bien el término se usa para explicar la sensación de sentirse físicamente enfermo, también es utilizado para explicar el “total piensamientuwan” o “exceso de memorias preocupantes” que los miembros de comunidades expresan sentir. (Pedersen, et al. 2008 , 210) El carácter personal e interno del “llaki” y el hecho que este es percibido por los individuos en las comunidades como una aflicción física (el estar enfermo), propone la posibilidad de que exista una dificultad interna en el individuo que vive en una situación de trauma y estrés de poder expresar sus sensaciones.

1.5 La expresión artística y la memoria del Conflicto Armado Interno

“Impugnar la barbarie cometida y restaurar la humanidad de los ciudadanos que han sido perjudicados” es el *raison d’etre* que Cynthia Milton le otorga a la producción artística en su intersección con la memoria. (Milton 2018, 17) La producción artística cobra un rol de “protesta silenciosa” en los contextos autoritarios y de violencia, dado que su producción y difusión logran escapar de la posibilidad de ser totalmente manipuladas o perseguidas por el estado, manteniendo así independencia de cualquier tipo de régimen, del mismo modo que, al abrirse a la posibilidad de interpretación por parte del público, tiene la capacidad de mover al espectador hacia lo “emocional e intelectualmente desconocido”. (Milton 2018, 18-19) De esta manera, en el contexto del CAI en el Perú, la producción de arte que tuviese el fin de representar el período de violencia

fungió como un aliado de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en la difusión, de manera más “popular”, de su trabajo, asistiendo en el trabajo de lograr una “apertura social” hacia lo ocurrido durante el CAI, lo cual no solo lograría un mayor reconocimiento de aquello entre la población, sino también motivaría a aquellas personas que se hallaron en medio de la violencia a colaborar con la comisión, otorgando testimonios u otra información que para esta pudiese ser útil. (Milton 2018, 37)

La producción artística como medio relator del pasado cobra relevancia dado que cumple con dos funciones fundamentales; primero, la oportunidad de desfogue entre las víctimas, y segundo, la oportunidad de producir testimonios de una manera distinta al testimonio oral. (Milton 2018, 60) De esta manera, se puede lograr identificar un potencial trauma persistente en el autor de las piezas, así como también recoger recuerdos propios y comunales, dando a entender que la memoria sobre lo ocurrido no ha sido olvidada por los individuos o la comunidad, proveyendo a la sociedad de nueva información sobre lugares en específico, muchas veces desconocidos con anterioridad. Sin embargo, esto de por sí no está ausente de limitaciones. Milton sugiere que, en diversas ocasiones, el arte producido no necesariamente proviene de un origen espontáneo, lo cual, sumado a la distancia temporal con los hechos, colaboran a distanciar la producción artística de “lo real”, sugiriendo que se debe ser crítico si se pretende tomar las representaciones artísticas como “una voz subalterna real”. Adicionalmente, un problema que tiene un trasfondo importante en el contexto peruano es la inclusión de simbolismos y significados provenientes de la cosmovisión local en el arte. Esto, sin un cierto grado de inmersión cultural, puede llevar al espectador y al estudioso de dichas expresiones artísticas a no proveer necesariamente un análisis veraz de lo que el autor de dichas piezas pretende plasmar, sumando una capa de complejidad a la posibilidad de que estas piezas pudiesen ser vehículos de memoria y expresión de lo sucedido. (Milton 2018, 62-63)

De manera complementaria, se ha sugerido que las diversas expresiones de arte “popular”, término ligado a las producciones artísticas pertenecientes en el contexto peruano, a las comunidades andinas y amazónicas, han servido como “fuentes alternativas de representación de la realidad y de modelos de sociedad”. (Ulfe 2018, 138) Con esto, construyendo sobre el ejemplo del Retablo

Ayacuchano o Retablo de San Marcos,⁹ Ulfe identifica las expresiones artísticas como una herramienta política que logra transmitir las ideas del autor, el cual, a través de su estilo personal, muestra las narrativas provenientes de la región. De esta manera, el artista dota a su obra de una “conciencia histórica” que facilita la expresión de las vivencias cotidianas de las comunidades donde las obras son hechas. (Ulfe 2018, 138-140)

Las expresiones artísticas también han sido identificadas como herramientas para reafirmar los eventos del pasado en las comunidades donde estas expresiones son creadas. La antropóloga Olga González, dedicada al estudio de las tablas pintadas de Sarhua,¹⁰ describe que las tablas tienen, para los miembros de la comunidad, un fin de representar el pasado e incluso abrir la posibilidad para que los miembros mismos de la comunidad puedan discutir sobre los eventos del pasado, e incluso “corregir” lo que las tablas muestran, logrando así que estas demuestren eventos más apegados a los recuerdos que cada individuo tiene sobre lo ocurrido en el pasado. (González 2011, 88-89) De esta manera, la producción artística cumple un rol de “revisión” de la historia para las comunidades que vivieron los periodos de violencia, permitiendo así la reapertura del pasado y lograr así promover el “hacer memoria” entre los miembros de una comunidad.

⁹ Expresión artística tradicional de la región Ayacucho, la cual consta de una suerte de caja de madera con portones, los cuales, al ser abiertos muestran una o varias imágenes en su interior, construidas con figurines hechos de yeso.

¹⁰ Expresión artística de la comunidad de Sarhua, en la provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho. Estas constan de tablas de madera donde se pintan escenas de la vida cotidiana de la comunidad, así como pequeños textos explicativos de forma complementaria.

Capítulo 2: Contextualización

2.1 Ayacucho en el Perú Republicano del siglo XX

Resulta común en el Perú, al hablar de la sierra central, relacionar esta zona del país con la pobreza. Por ende, no es extraño ver a los tres departamentos comúnmente conocidos como parte del “trapezio andino” ocupar en el Perú importantes puestos en términos de pobreza, analfabetismo, PBI y otros medidores que revelan las carencias materiales de la zona. Tras el censo nacional de 1981, la región Ayacucho contaba con un 81% de hogares carentes de servicios principales, tales como desagüe o electricidad, cifra que se disparaba a un 99% cuando solo se consideraba la información obtenida en áreas rurales. A su vez, el 44% de la región era analfabeta (siendo la vasta mayoría de los Ayacuchanos quechua hablantes nativos), dato interesante considerando el hecho que las elecciones generales de un año antes, en 1980, fueron las primeras en la historia del Perú donde pudieron votar aquellos que no sabían leer ni escribir. Adicionalmente, Ayacucho solamente participó, al año 1981, con un 0.8% del PBI total del Perú, teniendo a casi el 70% de su población económicamente activa (PEA) dedicada a la agricultura, pero solo aportando un 3.2% al PBI de aquel año en lo referente al sector agropecuario. (Degregori 1988, 13-15) Incluso, ya en el siglo XIX, Antonio Raimondi se refirió a esta zona como de “terrenos estériles” donde la única producción aparente era la de tunas y cactus. (Degregori 2005) Esta sumatoria de estadísticas revela la marginalidad en la que se encontraba Ayacucho, al inicio de la década de 1980, con un importante porcentaje de su población sumida en una matriz productiva de subsistencia e incluso, clasificada como precapitalista. (Degregori 1988, 7)

La región de Ayacucho a su vez presentaba una realidad histórica compleja, donde se aprecian dos factores que, hacia los inicios de la década de 1980, ahondaban más la situación de marginalización en la que se hallaba la región. El primero es la división histórica que significó el río Pampas, el cual divide la región por la mitad, en la zona norte y sur del departamento. Esta división, la cual de por sí ocurría en un lugar lejano de la capital regional, Huamanga, se empieza a notar hacia finales del siglo XIX, cuando élites de origen criollo y mestizo, provenientes de ciudades de la costa, se empiezan a asentar en la zona de Lucanas y Parinacochas con la misión de desarrollar

comercio ganadero. Así, se creó en esta zona una red de intercambios económicos que acercaron más a la zona con ciudades de la costa del Perú, lo cual se intensifica con la construcción de la carretera Nazca-Puquio en la década de 1920 (la cual José María Arguedas menciona en su libro *Yawar Fiesta*), llevando al aislamiento y posterior pérdida de influencia económica de la capital Huamanga y el resto de la región con la zona sur. (Coronel, entrevista personal, 28/10/23)¹¹ El segundo factor por mencionar es relevante para la casi desaparición de la industria manufacturera regional. Si bien incipiente, la región ha mostrado, desde la época precolombina, un importante rol manufacturero y de intercambio comercial entre los pueblos andinos, lo cual se demuestra por la existencia de núcleos poblacionales de tamaño importante existentes ya en esa época en las zonas centro y norte del departamento principalmente. Los pobladores de la zona desarrollan una importante habilidad artesanal, que va desde la manufactura textil y cerámica hasta la metalúrgica, la cual se beneficia también de la posibilidad de comerciar con otras zonas de los Andes. (Gamarra, entrevista personal, 31/10/23) Sin embargo, entrado el siglo XX con la finalización del ferrocarril central entre Lima y Huancayo y el brazo vial de este hasta Huamanga, la zona norte de Ayacucho finalmente sucumbe también ante otro polo de desarrollo regional en el Perú y disminuye su posibilidad de alejarse del subdesarrollo. (Degregori 1988, 19-22)

Sin embargo, el siglo XX lleva también a Ayacucho, o al menos a su capital, Huamanga, una noticia positiva; la reapertura de la Universidad San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) en 1959, después de casi 80 años. La universidad logró atraer, desde sus inicios, a docentes procedentes tanto de Lima como del exterior, tales como Guillermo Lumbreras o Tom Zuidema, del mismo modo que logra aumentar su alumnado desde tan solo 228 en su momento de apertura hasta 3,319 en 1971, para duplicarlo 9 años después. (CVR 2004, 82) La apertura de la universidad generó una controversia importante en la ciudad. Huamanga era un bastión importante de ideas conservadoras y de una fuerte devoción católica, llevando así a las élites locales, de forma contestataria, a fundar la Universidad Privada de Ayacucho en 1967, la cual funcionó brevemente en la ciudad con apoyo de las instituciones religiosas. (Huber 2003, 23) Sin embargo, por otro lado, la reapertura de la universidad local impulsó el debate público de ideas progresistas, sobre todo entre la gente joven,

¹¹ Las transcripciones de las entrevistas personales llevadas a cabo para esta investigación cuentan con copias que son propiedad del autor.

quienes en su mayoría provenían de diversas ciudades de la región, haciendo de la UNSCH no solo un importante centro de ideas, sino también una institución con gran importancia económica en la ciudad, ya que tanto profesores con sueldos altos y estudiantes en búsqueda de lugares donde vivir le dieron gran dinamismo a una ciudad que, en verano, volvía al silencio. (Degregori 1988, 25-26)

2.2 El surgimiento del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso

Carlos Iván Degregori sugiere que es difícil poder examinar a Sendero Luminoso sin explicar las peculiaridades que le permitieron surgir y llevar a cabo una lucha armada contra el estado peruano. Sin embargo, no es posible mencionar ello sin antes comentar sobre Abimael Guzmán, líder e ideólogo de la organización, y quien, fue considerado, por sus seguidores como la cuarta espada del comunismo.

Nacido en Mollendo, en la costa del departamento de Arequipa, Abimael Guzmán fue producto de una relación ocasional, lo cual lo forzó a vivir de joven en distintas partes del Perú, hasta que logró instalarse en Arequipa para primero estudiar la secundaria en el colegio La Salle y posteriormente, enrolarse en la Universidad Nacional de San Agustín (UNSA) para estudiar Derecho y Filosofía. Guzmán ha sido descrito como una persona atraída al Marxismo por sus compañeros, así como involucrado en la política universitaria, fungiendo como representante estudiantil, primero como independiente y, en 1956, ya como militante del Partido Comunista del Perú, que todavía era entonces uno solo, previo a la ruptura sino-soviética. Tras dejar la universidad, Guzmán, parte en 1962 hacia Ayacucho para ser catedrático de filosofía en la recientemente reabierta UNSCH. (Guzmán y Iparraguirre 2014, 9-21)

Guzmán lograría balancear sus deberes docentes con una activa militancia política, lo cual lo llevó primero a liderar la organización del congreso del comité regional del Partido Comunista en Ayacucho en 1962, y para 1966, conformar junto a la “fracción roja”, subsección del PCP-Bandera

Roja¹², que él dirigía en Ayacucho, el llamado Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho. Dicha organización obtuvo un cierto nivel de relevancia a nivel regional en 1969, en el contexto de las protestas a nivel nacional por la revocatoria de la gratuidad de la educación contra lo establecido por el gobierno militar de la época en el DS-006. Con una férrea oposición inicialmente liderada por las diversas asociaciones de padres de familia en distintos rincones del país, en Huanta (ubicada al norte de Huamanga) los estudiantes, incapaces de continuar sus estudios, forman el 1ro de Junio el Frente Único de Estudiantes de Huanta, el cual al poco tiempo se declara en huelga, a la cual 13 días después se unen sus compañeros de la vecina Huamanga. (Degregori 2005, 165-166) Ante la reacción violenta de las instituciones del estado, el Frente de Defensa convocó a una huelga general el día 17 de junio, la cual atrajo a cerca de la quinta parte de una ciudad con poco más de 50,000 habitantes, lo cual terminó en el apresamiento de diversos líderes del frente mismo, entre ellos Guzmán. A pesar de esto, las aguas no se calmarían, llegando a su punto más álgido en Huanta el día 22, cuando la respuesta de la policía y su unidad especializada, *Los Sinchis*, tomó la plaza por la fuerza. Oficialmente, ese día fallecieron 14 protestantes, pero los recuentos de la ciudad narran que hasta altas horas de la noche se observó a miembros encubiertos de la policía recogiendo cadáveres. En este contexto, desde la clandestinidad, el Frente de Defensa convocó a un paro regional. Sin embargo, el día 24 de junio de 1969, concordando con la histórica fecha del anuncio de la ley de Reforma Agraria, el gobierno de Juan Velasco Alvarado derogó, en la mañana, el DS-006. (Degregori 2005, 170-172)

El desenvolvimiento y desenlace de la crisis de junio de 1969 resultó ser más una materialización sintomática de las diferencias que la juventud ayacuchana percibía que existían entre su región y el Perú “oficial” que un evento aislado o un exceso por parte de las fuerzas del orden. En el boletín del Centro Universitario de la UNSCH, publicado ese mismo mes, se hizo referencia al accionar de las fuerzas armadas contra los Ayacuchanos y Huantinos y la nula reacción que la matanza y las detenciones generaron, en contraste con las protestas ocurridas en simultáneo en la Universidad Católica, en Lima. (Degregori 2005, 174) Es en este contexto donde en Ayacucho termina

¹² En el contexto de la ruptura sino-soviética de finales de la década de 1950 e inicios de la de 1960, el Partido Comunista del Perú dejó de existir como tal, dividiéndose en dos facciones, cada una alineada con un poder comunista en específico. El Partido Comunista del Perú-Bandera Roja, era la escisión pro-china. Paralelamente, se creó también el Partido Comunista del Perú-Unidad, el cual sería de filiación pro-soviética.

surgiendo no solo la necesidad de construir un movimiento articulado capaz de canalizar este sentir, sino también de combatir al estado que reproducía estas relaciones de desigualdad. La Fracción Roja de Guzmán, termina rompiendo con el Frente de Defensa dado que este último buscaba agotar las vías legales y de conocimiento público, llevando a cabo incluso negociaciones con el estado. La fracción radicalizada de Guzmán, influenciada por el concepto maoísta de la “Guerra Popular”, prefiere en cambio mantener secretismo sobre las actividades de protesta contra el estado. Dado que el estado era percibido como feroz y que no tendría reparos en atacar a una organización que percibiese como extremista, Guzmán y sus seguidores viran hacia una postura absoluta sobre la necesidad de llevar a cabo una respuesta armada contra el estado, dando espacio a lo que años después se conocería como el PCP-Sendero Luminoso. (Degregori 2005, 177-179)

Entrada la década de 1970, el novel y reducido grupo de tan solo 12 miembros en Ayacucho y 51 a nivel nacional, se asentó en el entorno de la UNSCH para iniciar un extenso trabajo de estudio e interpretación tanto de la obra de José Carlos Mariátegui como de otros textos marxistas clásicos. La conclusión general de dicho grupo de estudio es que la obra de Mariátegui sería precursora intelectual del maoísmo, considerando a este autor como creador de una “línea general” ortodoxa (o lo que Degregori categoriza como un “marxismo de manual”), expresada a través de su publicación *Esquemas para el estudio de José Carlos Mariátegui* (CVR 2004, 99-100) Entre los postulados de dicha publicación, se habla de la necesidad de una revolución dirigida por el proletariado, el cual a su vez debe ser dirigido por un partido socialista a la vanguardia, el cual le daría “un sentido moderno y constructivo a la causa indígena”, (CTIM 1973, 181) lo cual en el contexto peruano se entendería como una revolución que se originaría en un contexto rural.

Dicha postura sobre el rol vanguardista que el partido debía seguir deriva en lo que la CVR explica como el principio de verticalidad del PCP-SL. Según dicho principio, la cúpula dirigencial del partido creaba los que se conocieron como “organismos generados” que, si bien nominalmente parecían independientes del partido en sí, unificaban a sus miembros, que por lo general eran pocos, bajo un alto grado de cohesión ideológica según lo propuesto desde el comité central del partido. Para el PCP-SL, el denominado “centralismo democrático” era un principio fundamental al cual estos movimientos debían adherirse, dándole a la dirección poder total de control sobre los militantes o “masas”, como se les denominaba. Cualquier forma de ruptura con lo indicado desde

las cúpulas dirigenciales podía tener un costo caro para cualquier miembro. (CVR 2003, 21) Esto lograría generar una verticalidad absoluta dentro del PCP-SL, el cual además mantenía una postura de gran recelo contra todo aquello que no perteneciera a su estructura. Esto quedaba claramente expresado por uno de sus lemas, “salvo el poder, todo es ilusión”, que aparecería, a lo largo del tiempo, en diversos comunicados y documentos pertenecientes al PCP-SL.

El PCP-SL logró en estos años mantener presencia en la comunidad universitaria de la UNSCH. Si bien logró tener alguna presencia en Lima, hacia 1978 este frente desapareció producto de un desencuentro. Ante la iniciativa del comité de Lima de tener un acercamiento al movimiento sindical (fuertemente influyente en dicho año producto del paro nacional), Guzmán los califica de “revisiónistas”, por alejarse del postulado maoísta que prefería una revolución de origen campesino. (CVR 2004, 101-104) En Ayacucho, los estudiantes y docentes universitarios que formaron parte del grupo de estudio conformado por Guzmán formaron parte del primer grupo de militantes del PCP-SL que se acercaría a los maestros de las escuelas rurales de la región, siendo estas el espacio principal donde se lograría la difusión de los postulados del PCP-SL y de la necesidad de impulsar una lucha armada contra el estado peruano. (CVR 2003, 18-19)

La CVR explica que el PCP-SL, a diferencia de los demás partidos pertenecientes a la izquierda peruana de la época, tenía un mecanismo de acercamiento con el campesinado que le permitía difundir su pensamiento de una manera más horizontal. En vez de difundir su propuesta a través de grupos de élite, tales como sindicatos o gremios, el PCP-SL construyó, mediante sus miembros ya graduados de la universidad, una serie de conexiones que le permitió llegar al magisterio rural, desde donde el pensamiento del partido se difundía tanto entre los estudiantes de las distintas escuelas rurales como entre los demás miembros de la comunidad. A esto, Guzmán se referiría más adelante como el “ir más abajo, más hondo, a las verdaderas masas”. (Guzmán y Iparraquirre 2014, 446) Por ende, el PCP-SL consigue desarrollarse en la región también como un “proyecto pedagógico”, ya que el simplismo presentado por el “marxismo de manual” al que Degregori se refiere, ayudó a la fácil y rápida difusión de los ideales del partido, logrando así abrir bases en las distintas capitales provinciales y distritales de la región. (CVR 2003, 21)

Hacia 1977, el PCP-SL ya se encontraba en el proceso de diseñar la “guerra popular” contra el estado peruano. Para Guzmán y la plana mayor del partido, este había desarrollado tanto una línea ideológica como una cohesión organizacional suficiente para llevar a cabo una guerra. Sin embargo, esto no significó que el comité central no tuviese que enfrentar posiciones contrarias dentro del mismo partido respecto a la necesidad de entrar al conflicto. Esto ocurre en el contexto democratizador de esos años, producto primero del paro nacional del 19 Julio de 1977, el cual contó con la participación y coordinación de diversas organizaciones sindicales, tales como la Central General de Trabajadores del Perú (CGTP), la Confederación de Trabajadores del Perú (CTP), la Confederación Campesina del Perú (CCP), entre otras que llamaron al paro, del mismo modo que contó con el apoyo de los dos partidos comunistas más grandes de la época, Patria Roja (de filiación maoísta) y Unidad (de filiación pro-soviética). (Valladares 2007, 260, 267) El segundo evento democratizador de la época fue la asamblea constituyente de 1978. En esta, diversos grupos pertenecientes a la izquierda política (desde partidos maoístas hasta movimientos afiliados con el 1er gobierno de las fuerzas armadas), lograron tener la cuarta parte de la representación en dicha asamblea. (Cotler 1994, 127) Por ende, producto de estas dos experiencias, varios sectores dentro del PCP-SL se sentían más allegados a la idea de virar hacia la apertura política que apostar por el conflicto armado. (CVR 2004, 101)

Para contrarrestar lo anteriormente mencionado, Guzmán desarrolla un discurso casi religioso, separando del partido, como enemigo, a todo aquel que pusiese en duda la necesidad de recurrir al conflicto. (Coronel, entrevista personal, 28/10/23) En un discurso de Guzmán pronunciado en 1979 durante el pleno ampliado del comité central, llamado “por la nueva bandera”, se ataca no solamente a las posiciones dentro de la izquierda que se oponían a una guerra, a lo que Guzmán responde con la necesidad de “reestructurar” el partido para eliminar a estas partes, sino también inicia el discurso con una frase que la CVR categoriza como bíblica: “muchos son los llamados y pocos los escogidos”. (CVR 2004, 101) En otro discurso, al cierre de la 1ra escuela de guerra del PCP-SL, en abril de 1980, Guzmán explica la necesidad de “lavarse” de “podridas aguas individuales”, lo que lleva a una “purificación” que permitiría avanzar hacia un mundo nuevo, para el cual primero hay que “desarraigar las hierbas venenosas, (...) comenzar a quemar”. Además, explica que “no va a ser fácil que acepten” en referencia a las personas que no formaban parte del partido, y que por ende “requerirían hechos contundentes”. (CVR 2004, 102-103) Guzmán justifica

así la necesidad de emprender una lucha armada y de iniciar incluso acciones violentas contra la población con el fin de garantizar la continuidad de la lucha.

2.3 El Conflicto Armado Interno en Ayacucho (CAI)

La primera acción armada en que incursiona el PCP-SL ocurrió en Chuschi, un caserío en Ayacucho, la noche del 17 de mayo de 1980, víspera de las primeras elecciones generales en el Perú desde 1963 y la primera con voto universal. Un núcleo pequeño irrumpió en el local donde se almacenaba el material electoral, el cual incendiaron en parte. El evento recibió poca atención desde Lima, pero para el partido resultó un importante acto simbólico, dado que marcaba el Inicio de la Lucha Armada (ILA). El carácter “exótico y enigmático” de un pueblo ubicado en las zonas altoandinas de Ayacucho, despertó incluso el menosprecio desde Lima, tomándose como un acto singular y “extrañamente coincidente”, recibiendo poca atención por parte del estado, suponiendo que sería altamente improbable una explosión de violencia y desacato de la ley exitosa en un aislado lugar de la serranía, poblada principalmente por indios. (Stern 1999, 18-19) A partir de los eventos de Chuschi, el PCP-SL iniciaría una serie de avances pequeños, llevados a cabo por “grupos armados sin armas”, los cuales, entre otras cosas, robarían armas y explosivos en minas o a patrullas policiales provistas de apenas algunas armas. Entrado 1981, las fuerzas subversivas continuarían con ataques a puestos policiales pequeños, sin embargo, también ocurrieron atentados de gran magnitud, como la voladura de torres de alta tensión del sistema interconectado de la hidroeléctrica del Mantaro, una de las más importantes del país, como el ataque al puesto policial de Tambo, La Mar, en octubre, cuando 50 personas, lideradas por senderistas, se apoderaron de las armas del puesto y asesinaron a tres policías. Al día siguiente, el gobierno de Fernando Belaúnde declararía el estado de emergencia en varias provincias del centro y norte de la región Ayacucho, autorizando el ingreso de *Los Sinchis*, unidad contrasubversiva de la Guardia Civil, sin embargo, la desinformación sobre lo que ocurría en Ayacucho todavía era grande en Lima. Por un lado, las Fuerzas Armadas responsabilizaban de estos hechos a partidos de Izquierda activos en la legalidad, acusando incluso a organizaciones que habían cesado de existir, mientras a su vez estas organizaciones delataban a las Fuerzas Armadas de utilizar estos eventos de violencia para crear campañas de desprestigio contra ellas. (CVR 2004, 113-114)

Sería recién en 1982 cuando el PCP-SL llevaría a cabo su primer atentado de importancia relevante, la toma de la cárcel de la ciudad de Huamanga, el 2 de marzo de ese año. Durante la noche, un grupo de miembros del PCP-SL logró ingresar y asumir el control de la prisión, liberando así a cerca de 300 internos, de los cuales cerca de 70 eran senderistas, entre los cuales destacaban Hildebrando Pérez y Edith Lagos.¹³ (CVR 2003, 36) (Coronel, entrevista personal, 28/10/23) (El Diario 1982) La toma de la prisión de Ayacucho significó el primer gran golpe del PCP-SL al estado peruano, despertando por primera vez la atención de Lima sobre lo que ocurría en la Sierra Central. A su vez, la reacción del estado peruano ante estos eventos continuó siendo producto de su desentendimiento sobre aquello que ocurría en Ayacucho. Primero, días después del asalto, miembros de una desmotivada Policía Nacional asesinaron a personas acusadas de terrorismo, mientras estas estaban internadas en el hospital regional, (CVR 2003, 18) y luego un puesto en Vilcashuamán fue atacado, del mismo modo que varios locales comerciales en Ayacucho. La desaprobación por parte de la ciudadanía ante el actuar del estado continuó, contemplando la ineficiencia de la gestión ante una situación de violencia extrema, donde la población cada vez más se veía no solo desprovista de protección, sino incluso abandonada. Para entonces, la presencia del PCP-SL se mantenía retraída en Ayacucho, y a pesar de los cortes de luz, producto de las voladuras de sistemas de alta tensión, y la repentina aparición de perros degollados colgados de los postes de luz en Lima, se sentía inacción y poco interés de parte del estado por intervenir en lo que ocurría en Ayacucho. (Aronés, entrevista personal, 27/10/23)

Es importante mencionar que una característica importante de este periodo ocurrido en la primera mitad de la década de 1980 fue la reproducción de la lógica centro-periferia que existía entre Lima y Ayacucho (así como con las demás regiones del país) a nivel regional. Es decir, existía una distancia política y social considerable entre la ciudad de Huamanga y el resto de la región de Ayacucho, lo que llevaba a que existiese en la ciudad una desconexión y desconocimiento sobre lo que ocurría en las áreas rurales y en los pueblos más pequeños. Previo al inicio del conflicto, y también durante buena parte de él, la accesibilidad que las zonas rurales y periféricas de la región ofrecían desde y hacia la capital y Huanta, la segunda ciudad más importante, eran muy limitadas.

¹³ Lagos, quien fallecería poco después durante una emboscada de la policía, había sido una estimada dirigente estudiantil secundaria en Ayacucho, su funeral convocaría a una importante multitud en la ciudad, creándose sobre ella una imagen de una suerte de “Diana andina”.

El rol no solo del comercio, sino también de la difusión de noticias sobre lo que acontecía en otros lugares de la región usualmente recaía en los feriantes, pequeños comerciantes que viajaban entre las capitales distritales de la región para comprar y vender productos, constantemente haciendo viajes entre las zonas selváticas de la región y los valles de la sierra, pasando necesariamente por las zonas altoandinas de la región. (Gamarra, entrevista personal, 31/10/23) Los feriantes, por ende, servían de “mensajeros” informales sobre lo que acontecía en otras zonas. (Jiménez, entrevista personal, 21/01/24) Fuera del rol de los feriantes, la conexión entre el campo y la ciudad seguía siendo limitada, dadas las malas condiciones o inexistencia de vías de comunicación entre partes de la región, siendo un ejemplo el hecho de que, solamente para 1986, se empezó a registrar información de lo que había acontecido en el sector conocido como Oreja de Perro, al oriente de Huamanga, la cual permaneció como “zona liberada” hasta 1986, término utilizado para describir los lugares donde el PCP-SL ejercía mayor control territorial que las fuerzas armadas. (Jiménez, entrevista personal, 21/01/24)

Dentro de esta lógica de centro-periferia en la que se llevaba a cabo el CAI, el PCP-SL por ende tenía una presencia más notoria en aquellos lugares donde el estado carecía de presencia efectiva, es decir, las áreas rurales. El PCP-SL tuvo, a lo largo de este tiempo, un cierto grado de aceptación en las áreas rurales, principalmente entre la juventud y estudiantes escolares y universitarios. Así, se generó una red, primero difusora en materia ideológica, pero también una red de informantes que preparaban las posibilidades de contacto entre las fuerzas del partido y la población. (Coronel 1996, 45) Menor apoyo recibió entre la población de mayor edad campesina, dado que esta no solo veía a los miembros del PCP-SL como ajenos a su tierra (por lo general los miembros de las columnas del PCP-SL eran personas de origen Huamanguino o Huantino, en vez de tener origen campesino quechua hablantes) o incluso también con desconfianza producto de las mismas ideas que el PCP-SL traía, dado que este permitía que tanto varones como mujeres participasen de las actividades combativas, lo cual generaba desaprobación entre la población campesina, considerablemente conservadora. (Coronel, entrevista personal, 28/10/23) Sin embargo, la población igual recibía, en todo caso, con neutralidad y aceptación la presencia de columnas de militantes del PCP-SL, las cuales mantenían una postura moralista similar a la de los campesinos, tales como la aplicación de justicia (usualmente azotes o castigos físicos) contra abigeos y otros criminales menores, (Coronel 1996, 47) quienes sin la presencia del PCP-SL eran difíciles de

penalizar. Sin embargo, hacia finales de 1982 estas relaciones que parecían ser de cohabitación entre los militantes y el campesinado comenzaron a resquebrajarse, producto de la negación y deposición, por parte de las distintas columnas del PCP-SL operando en las áreas rurales, de distintas autoridades tradicionales en las comunidades campesinas de las zonas altoandinas, las cuales eran amenazadas de muerte si no acataban órdenes. (Coronel 1996, 47) Adicionalmente, el PCP-SL inició un proceso de coacción hacia estas comunidades, prohibiéndoles comerciar entre sí, con la intención de crear una economía autárquica, cerrando ferias y formando lo que llamarían “comités populares”, los cuales tenían el rol de supervisar el cumplimiento de las directrices del PCP-SL, así como denunciar a aquellas personas que no las siguieran. (CVR 2004, 119)

Entrado 1983, la aparente relación de tolerancia que existía por parte de las comunidades campesinas hacia el PCP-SL se rompe. Previo a dicho año, se registraron pocos atentados por parte del PCP-SL contra comunidades rurales, siendo el único caso un ataque a la comunidad de Uchuraccay, en las alturas de Huanta, hacia finales de 1982. Posterior a ello, se empezaron a registrar altos números de ataques a comunidades campesinas en áreas rurales, principalmente en las provincias de Huanta, La Mar y Huamanga, ubicadas en la sección norte de la región Ayacucho. Si bien existieron ataques a diversas comunidades, algunas comunidades fueron blanco de ataques con mucha más frecuencia. Es por ende común, en este periodo, encontrar comunidades que podían ser atacadas por el PCP-SL varias veces al año, con altos saldos de víctimas. Adicionalmente, varias de estas comunidades fueron abandonadas por los sobrevivientes ante la inminente imposibilidad de vivir en seguridad en estos lugares. (Coronel, entrevista personal, 28/10/23) Un caso conocido y ya mencionado es el de la comunidad de Uchuraccay, conocida principalmente por el asesinato de 8 periodistas a quienes la comunidad confundió con miembros del PCP-SL, a inicios de 1983. Esta comunidad fue atacada por Sendero Luminoso entre 1982 y 1984, y solo recién en 1993 la comunidad pudo volver a la zona, pero poblando esta vez las áreas altas de la quebrada, manteniendo deshabitada la parte baja, donde se encontraba antiguamente el pueblo. (Coronel 1996, 70-72). Según la CVR, Sendero Luminoso es responsable por al menos el 46% de las víctimas mortales del CAI, siendo esto alrededor de 31,000 muertes, ocurridas en gran mayoría en las áreas rurales de Ayacucho (donde acontecieron más de 10,000, más que en cualquier otra región), donde la población era primordialmente quechua hablante. (CVR 2004, 21) Existen casos donde el PCP-SL atacaba a comunidades al asesinar a las autoridades comunales tradicionales o

políticas representantes del “viejo estado”, rompiendo así el tejido comunal y la vida pública de las comunidades, (CVR 2004, 357) así como grandes matanzas producto de lo que Guzmán identificaría como “batir el campo” o lo que la CVR categorizaría como “terror ejemplificante”. (Degregori 1988, 45) El mismo Guzmán admitió que en el caso de una de estas, Lucanamarca, donde el PCP-SL asesinó a 78 comuneros, se cometieron “excesos”, sin embargo, estos “daban a entender” a la población el curso que el CAI debía seguir. (A. Guzmán 1988)

Del mismo modo que la presencia del PCP-SL en las áreas rurales afectó enormemente la vitalidad de dichas áreas en Ayacucho, fue también la presencia de las Fuerzas Armadas un factor determinante en terminar de moldear la situación profundamente conflictiva y confusa en la cual la población rural se encontraba atrapada, durante el periodo del CAI. La CVR explica que, entre diciembre de 1982 y junio de 1986 sucedió lo que explican como “la militarización del conflicto”. (CVR 2004, 247) Como fue mencionado anteriormente, el periodo transcurrido entre 1980 y 1981 tiene como característica la aparente falta de conocimiento por parte del estado peruano sobre lo que venía ocurriendo en la sierra sur. En este periodo, fue común ver ataques entre diversos sectores políticos, tanto en el gobierno de entonces, liderado por Fernando Belaúnde Terry de Acción Popular, como entre los distintos sectores que conformaban la oposición. Por un lado, existía la tesis de un nexo entre los subversivos y la izquierda legal con representación en el parlamento, o que el PCP-SL fuese producto de un intento de sabotaje al Perú desde el extranjero. (CVR 2004, 211) Sin embargo, el gran determinante de este periodo inicial fue la incapacidad del estado peruano de poder hallar una vía para no solo poder comprender a qué enemigo se estaba enfrentando, sino también de cómo poder hacerlo. Es por ello por lo que no fue hasta agosto de 1981 que el estado peruano intentó enviar a la zona de emergencia una fuerza especializada para enfrentar la situación, siendo esta la unidad denominada *Los Sinchis*. Hasta entonces, la presencia de la policía era la más visible, e incluso única, forma de presencia estatal en varias zonas rurales, sin embargo, era sabido que su presencia en varias de estas zonas por lo general incluía abusos hacia la ciudadanía y, por ende, derivó en una profunda erosión de la relación entre los entes del estado y los ciudadanos en las zonas rurales. Debido a ello, el PCP-SL pudo con cierta frecuencia atacar puestos policiales, principalmente con el objetivo de “conquistar armas y medios” y de “remover del campo” la presencia del estado, para así poder tomar control efectivo de las áreas rurales. (CVR 2004, 245) Así mismo, Guzmán justificó estos ataques a los puestos de control

policiales como parte de la llamada “cuota de sangre”, (Guzmán 1988, 25) lo cual aparecía como una justificación para poder atacar con violencia extrema incluido un comportamiento, descrito por la CVR, como “vesánico”. (CVR 2004, 245)

La principal característica de este periodo fue la falta de conocimiento por parte del estado peruano sobre cómo combatir al enemigo, así como una notoria falta de provisión material a los efectivos policiales para poder enfrentar esta situación. Adicionalmente, existía una falta de coordinación entre el personal policial estacionado en la zona de emergencia y las autoridades policiales, haciéndose así más difícil enfrentar al enemigo. En sumatoria, un problema identificado era la negativa relación que la policía tenía con la población civil. A pesar de la instrucción especializada de unidades como *Los Sinchis* para poder enfrentar grupos guerrilleros, el PCP-SL tenía una peculiaridad que hacía difícil combatirlos; siendo esta la capacidad de sus miembros de mimetizarse entre la población civil, especialmente por el hecho que estos utilizaban también ropa que no los identificaba como miembros del PCP-SL, tal como si hubiese sido el caso de este haber sido una guerrilla “tradicional”, tal como las enfrentadas por el estado peruano en la década de 1960 y las existentes en otros países de la región. (Coronel, entrevista personal, 28/10/23) A raíz de esto, las fuerzas del estado incurrieron en numerosos abusos contra la población civil, ya que veían a cada individuo como un potencial miembro del PCP-SL. Dado esto, se incurrió en numerosos actos de violaciones de Derechos Humanos por parte de la policía en las áreas rurales de Ayacucho, las cuales iban desde torturas o detenciones arbitrarias hasta casos de violencia sexual. *Los Sinchis* rápidamente fueron estereotipados por la población como abusadores de la población, mientras estos intentaban justificar sus hechos como una suerte de represalia por la violencia a la cual ellos también eran sometidos por parte del PCP-SL, cuyos potenciales miembros, según ellos, podían encontrarse con facilidad mimetizados entre la población civil. (CVR 2004, 243-247) Incluso, en 1984, el entonces ministro de guerra, el general Luis Cisneros Vizquerra, justificó el accionar violento de las fuerzas del orden, explicando que “en la guerra no existen los derechos humanos”, a modo de criticar que, mientras las fuerzas del orden tenían la orden de “eliminar a Sendero”, había una tendencia de criticar todo lo hecho por las fuerzas del orden, ejemplificado por lo común que era la defensa de supuestos terroristas por otras instituciones del estado. (CVR 2004, 221)

A finales de 1982, el gobierno de Fernando Belaúnde, dada la incapacidad de lograr controlar al enemigo ordenó el ingreso de fuerzas militares a la zona de emergencia con el fin de intentar combatir con mayor fuerza al PCP-SL. Durante este período se dio inicio, primero, a la existencia de los denominados “comandos político-militares”, donde la autoridad para “controlar el orden interno” y “recuperar el orden público” recaía en una única autoridad militar, desabasteciendo a las autoridades políticas electas en las zonas de emergencia, específicamente en los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, de poder ejercer control sobre los mecanismos de protección de los derechos humanos de los residentes de sus distritos o provincias. (IDEHPUCP 2009, 65-67) El decreto supremo 068-82-IN, el cual tenía como misión regular las actividades de los comandos políticos-militares, otorgaba amplias posibilidades para el actuar de las fuerzas armadas en las zonas de emergencia, sin embargo, no incluyó un plan de complementación de actividades con las autoridades civiles locales, ni de como poder, una vez acabada la necesidad de tener este tipo de estructura política, devolver el total control político a las autoridades civiles. (CVR 2004, 216) Si bien es reconocido que la existencia de esta estructura sui generis logró golpear significativamente al PCP-SL, no bastó para detener su mayor presencia en núcleos urbanos, principalmente en la misma Huamanga. Durante este periodo, denominado como la fase de militarización del conflicto, se cometieron violaciones de Derechos Humanos por parte de las fuerzas armadas en distintos puntos de las zonas rurales de Ayacucho, siendo un ejemplo notable la matanza de Socos el 13 de noviembre de 1983, cuando fueron asesinados 32 asistentes a un matrimonio en la localidad. (CVR 2003, 53)

Adicionalmente, dicho período incluye, entre 1983 y 1985, las detenciones y desapariciones de al menos 136 personas, en la base militar “Los Cabitos”, ubicada en Huamanga. Dicho caso resulta relevante de mencionar dado el aparente actuar sistemático de las Fuerzas Armadas en lo relacionado a la detención arbitraria y sucesiva tortura y asesinato de personas, acusadas de pertenecer al PCP-SL. Esto último producto de las similitudes descritas por víctimas y sus familiares cuando estos eran llevados al cuartel; llevados a la fuerza por patrullas militares, por lo general enmascaradas, utilización de mecanismos de tortura para llevar a cabo interrogatorios (identificados y documentados por la CVR), y la liberación o asesinato selectivo de los detenidos. Así mismo, la presencia de un horno de cremación sugería la intencionalidad de las Fuerzas Armadas de desaparecer cualquier prueba de que hubiese asesinatos en el cuartel, donde de por sí

se actuaba a pesar de la falta de algún tipo de orden desde las instituciones judiciales del país. (CVR 2003, 79-82) (CNDDHH 2008, 17-18) Dicho caso ganó importante relevancia dado que buena parte de los familiares de las víctimas conformaron, en 1985, La Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), la cual, con la misión inicial de proveer un comedor común para alimentar a los niños con familiares desaparecidos (intentando así subsanar la falta de ingresos al hogar que significaba tener a un familiar desaparecido), terminó por convertirse en la asociación líder en la región en llevar la bandera de la agenda de Derechos Humanos, ganando así atención mediática tanto a nivel nacional como internacional, siendo liderada durante buena parte de este período por Angélica Mendoza de Ascarza, *Mama Angélica*. (García, entrevista personal, 02/11/2023)

En los primeros meses de 1985 ocurrieron las elecciones generales donde terminó victorioso el Partido Aprista Peruano (PAP), liderado por Alan García; quien en su mensaje a la nación inicial comentó que “para luchar con la barbarie, no es preciso caer en la barbarie”. (A. García 1985) Desde el inicio, el gobierno de García marcaba una posición crítica con la militarización del conflicto existente durante el gobierno de Belaúnde Terry, del mismo modo que se distanciaba del actuar de las Fuerzas Armadas, con las cuales el PAP no tenía buenas relaciones y donde primaba la desconfianza entre ambas partes. Dicho periodo concordó con un cambio de estrategia por parte del gobierno, primero dando por finalizada la existencia de los comandos políticos-militares. Adicionalmente, se inició un acercamiento, aunque inicialmente resistido, con la población campesina en las zonas de emergencia, no solo en Ayacucho, sino en todo el territorio nacional, el cual empezaba a recibir cada vez más embistes tanto por parte del PCP-SL, cómo del MRTA, otra organización subversiva que empezó a aparecer en dichos años.

El acercamiento del estado con las comunidades campesinas llevó principalmente a la creación de diversas organizaciones de autodefensa organizadas por los mismos campesinos, con el apoyo tanto de las instituciones armadas como del estado. Esto, sumado a la creciente presencia de bases contrasubversivas instaladas por las Fuerzas Armadas, redujo considerablemente la presencia del PCP-SL en las áreas rurales de Ayacucho, donde, tras un balance hecho por el mismo Abimael Guzmán, para 1986, solamente quedaban 48 miembros de la fuerza principal de combate del PCP-SL en toda la región. (CVR 2003, 67) Si bien es cierto que este período presenta casos de

violaciones de derechos humanos cometidos por las fuerzas del orden, siendo los casos Accomarca (1985) y Cayara (1988) los más emblemáticos, se inició una suerte de alianza pragmática entre las comunidades campesinas y las Fuerzas Armadas, principalmente con el ejército. Este empezó a tener una presencia continua en las fronteras campesinas de la región a través de primero asignar personal y luego incluso reclutar soldados de la zona para que estos cumplieran el Servicio Militar Obligatorio en sus zonas de origen, así como también repartir, hacia finales de la década, armamento a las propias comunidades campesinas para que estas pudieran defenderse de los cada vez menos frecuentes ataques del PCP-SL. (Degregori 1996, 210) El ingreso del Ejército tiene una particular relevancia dada la composición social más “andina” de sus miembros, tanto de los soldados del servicio militar como sus autoridades, lo cual los diferenciaba de la infantería de marina, presente en la zona de emergencia desde 1982, ya que estaba comprendida principalmente por reclutas costeños y criollos, lo cual dificultaba la relación con las comunidades, así como llevaba a un carácter “racista” en su manera de operar. (Degregori 1996, 210) (CVR 2003, 444) Adicionalmente, otro elemento para notar de dicho acercamiento por parte de las Fuerzas Armadas hacia la población es el “retroceso” de fuerzas del PCP-SL en Ayacucho, lo cual dispersa el conflicto hacia otras zonas, siendo estas no solo zonas más hacia el sur o norte de la misma región andina, sino también una creciente presencia en áreas urbanas, sobre todo en la capital Lima. Por consiguiente, se logra acceder por primera vez a zonas que, desde el inicio del conflicto habían permanecido virtualmente incomunicadas del resto de la región, dado no solo las complicaciones logísticas de acceso, explicadas anteriormente en el texto, sino también por la presencia dominante de fuerzas del PCP-SL, siendo estas las denominadas “zonas liberadas”, a las cuales recién en esta parte de la década es posible ingresar no solo para las fuerzas armadas, sino también para la prensa y poder así relatar las vivencias cruentas a las cuales los ciudadanos de estas zonas habían sido sometidos. (Jiménez, entrevista personal, 21/01/24) Un caso emblemático de estas “zonas liberadas”, donde el PCP-SL monopolizaba el control de la zona, es el distrito de Chungui, en la provincia de La Mar, en una zona denominada como “Oreja de Perro”. Dicha zona sirvió, producto de su corrugada geografía, plagada de punas y quebradas empinadas, como una zona de “retirada” para el PCP-SL cuando este precisaba retraerse, luego de estar presente en la zona central de la región de Ayacucho (provincias de Cangallo y Víctor Fajardo, principalmente). Por consiguiente, el PCP-SL no solo logró tener presencia institucional en la zona desde temprano a través de la ya explicada presencia en las instituciones educativas, sino también como único poder monopolizador

de la fuerza, resultando que, al ingresar las fuerzas del estado hacia mediados de la década, la población se vio atrapada entre las violentas “retiradas” subversivas y las matanzas colectivas en las cuales las Fuerzas Armadas incurrían. (Jiménez 2020, 30)

2.4 El saldo del conflicto en Ayacucho

La CVR contabilizó al término del Conflicto Armado Interno un estimado total de 69,280 muertos o desaparecidos, de los cuales 26,259 pertenecieron a la población de la región de Ayacucho. Resulta, a término comparativo, relevante mencionar que, de haber ocurrido la violencia que sacudió a esta región en la misma proporción a nivel nacional, el conflicto hubiese tenido un total de 1,2 millones de víctimas mortales. Adicionalmente, vale la pena mencionar que cerca del 35% de las víctimas pertenecían al quintil más pobre de la población, 55% se dedicaba a labores agropecuarias y cerca del 75% tenía al Quechua como lengua materna. (CVR 2004, 17-21) A pesar de estas cifras, donde Ayacucho se antepone a las demás regiones del país como centro neurálgico de la violencia desatada en la década de 1980, hacia finales del conflicto, no resultaba fácil hallar en la población de esta un consenso respecto a la necesidad de formar una institución investigativa sobre los hechos, como terminó siendo el caso de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. En lo que a memoria sobre la década de 1980 respecta, es importante mencionar las “políticas de olvido” implementadas por el gobierno autoritario de Alberto Fujimori (1990-2000). Estas incluían no solo, a nivel legal, las leyes de amnistía emitidas por el gobierno, sino también por la manipulación de los medios de comunicación, lo cual generó una imagen “salvadora” de las Fuerzas Armadas y del mismo gobierno de Fujimori, creando así una “memoria oficial” sobre lo acontecido durante el Conflicto Armado Interno. Esta se antepondría a la muy mermada “memoria marginal”, solamente defendida por pequeños núcleos en Ayacucho, siendo el ANFASEP el que, en cierta forma, lideraría este esfuerzo. (Huber 2003, 251-253)

Una de las resistencias más importantes halladas en la literatura correspondiente respecto a la instalación de una comisión investigadora estaba relacionada con la percepción de la misma ciudadanía respecto a la posicionalidad de las personas encargadas de recopilar información sobre lo ocurrido en Ayacucho, así como el aparente oportunismo percibido por diversos sectores sobre el trabajo que la CVR llevaría a cabo con el fin de esclarecer lo ocurrido. Angélica Mendoza narra

cómo, cuándo protestaban contra la violencia en el periodo más álgido, ellas “marchaban solas” y “nos gritaban locas (...) nos escupían en la cara”. Esto, sumado al origen limeño tanto de la comisión como de sus comisionados, generaron en la región una situación de desconfianza hacia el trabajo a realizarse, dado que sería visto como un intento, por parte de organismos no-gubernamentales basados en Lima o en el extranjero, de “lucrar” con la tragedia de los ayacuchanos. (Huber 2003, 256-260)

Capítulo 3: Análisis

3.1 Metodología

Esta investigación se llevó a cabo aplicando una metodología cualitativa. Esta se dividió en dos partes: una realizada en el Perú, a manera de trabajo de campo, y otra en los Países Bajos, de manera complementaria. La investigación llevada a cabo en el Perú tuvo como principal fin recolectar información a través de entrevistas y actividades de observación participante en las ciudades de Ayacucho y Huanta, entre octubre y noviembre del 2023, así como otras entrevistas en Lima.

En Ayacucho y Huanta, se realizó una serie de entrevistas con diversos miembros de la sociedad civil, en su mayoría profesores de la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Estas entrevistas tuvieron como fin recolectar información de tipo histórico sobre lo ocurrido en la región durante el periodo del Conflicto Armado Interno; sobre cómo esto afectó a la población en términos sociales, políticos y económicos; y sobre cómo estos efectos se pueden ver hasta el día de hoy. En dichas entrevistas se abordó también de manera central el tema de la memoria: cómo se presenta en Ayacucho, cómo se difunde y cómo difiere de la memoria existente sobre el CAI en otros lugares del país, principalmente Lima. Durante este trabajo de campo también se entrevistó a periodistas y artistas ayacuchanos, así como a diversas asociadas¹⁴ a La Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), quienes comentaron sobre sus perspectivas de lo ocurrido durante el CAI y cómo perciben la situación de la memoria sobre el CAI en Ayacucho. En las entrevistas a los artistas, también se visitó sus talleres en Lima y Ayacucho, para así recolectar información técnica sobre el tipo de arte que ellos producen y cómo perciben la forma en que la memoria sobre el CAI se plasma en el arte ayacuchano. Finalmente, también se llevó a cabo observación participante de dos eventos que involucran al ANFASEP, para recolectar información sobre su funcionamiento y

¹⁴ Al ser el ANFASEP una asociación civil sin fines de lucro, en este trabajo se hace referencia a sus miembros como “asociados” y “asociadas”.

su rol en la sociedad civil ayacuchana. Estos eventos fueron la asamblea general mensual y la romería por el Día de los Muertos al santuario de la memoria de La Hoyada.

El trabajo realizado en Lima, así como en los Países Bajos, fue complementario, es decir, sirvió tanto para coordinar los aspectos logísticos del trabajo de campo, así como para recolectar información bibliográfica. Esta recolección tuvo lugar en el Instituto de Estudios Peruanos, así como la biblioteca del Lugar de la Memoria. Con esta información, se logró construir el marco teórico de esta investigación, y también se seleccionó lo que sería incluido en el marco contextual. Es importante mencionar que hubo que realizar dos modificaciones con relación al plan original del trabajo de campo. La primera fue que no se pudo acceder a los archivos de la Dirección contra el Terrorismo de la Policía Nacional del Perú, dado que estos archivos no están a disposición del público y solo se puede acceder a ellos a través de la Fiscalía de la Nación. A su vez, se intentó visitar el pueblo de Sarhua, para así poder conocer los talleres donde se producen las tablas pintadas. Sin embargo, hubo restricciones logísticas, así como de seguridad que dificultaron la visita.

3.2 La subsistencia de la memoria

Durante el trabajo de campo realizado para la presente investigación, una particularidad observada con relación a la memoria del Conflicto Armado Interno (CAI) fue la necesidad de dejar en claro la existencia de una narrativa de lo ocurrido nativa a Ayacucho, la cual, precisa distanciarse de las narrativas provenientes de Lima, capital del país. El uso de la palabra “subsistencia” para categorizar la situación de la memoria en Ayacucho se relaciona con lo mencionado en el marco teórico de esta investigación sobre la dinámica ‘centro-periferia’.

La subsistencia de la memoria y la marginalidad de Ayacucho fue explicada para esta investigación por Mariano Aronés. Según Aronés, la región de Ayacucho, al momento de iniciado el CAI, carecía de mecanismos de comunicación sólidos, por consiguiente, la difusión de información entre el campo y la ciudad de Huamanga era irregular, ‘alejando’ las vivencias y experiencias de un lugar y el otro, marginalizando al campo de la ciudad. Esta dinámica da a entender desde un inicio la existencia de narrativas potencialmente ocultas existentes en contextos rurales y evidencia la

dificultad que estas tienen para salir a la luz. (Aronés, entrevista personal, 27/10/23) Complementariamente, Aronés explica que, durante el conflicto, existía una notoria diferencia entre la realidad social que se vivía en las comunidades rurales con lo vivido en la ciudad. La ciudad de Huamanga, según Aronés, cumplía los requerimientos para ser una estereotípica ciudad universitaria. Esto no solo por la presencia de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga y la subsecuente presencia en masa de personas jóvenes que acudían a dicha casa de estudios, sino por el dinamismo que estos traían a la ciudad, tanto en términos económicos como sociales, dando espacio al florecimiento de pequeños negocios dedicados a satisfacer las necesidades de los estudiantes, así como dando nacimiento a espacios de debate de ideas y movilización política, siendo incluso esto un elemento clave para la creación del PCP-SL años atrás. Adicionalmente, durante el período del conflicto, Aronés destaca que diversas prácticas tradicionales de la ciudad no se detuvieron, siendo ejemplos claros la Semana Santa y las festividades por los carnavales.

Sin embargo, lo anteriormente mencionado sostiene una diferencia fundamental con lo vivido en las regiones rurales, más alejadas de la modernidad de Huamanga. En el texto de Chati, citado en el marco teórico de esta investigación, se menciona la ruptura del orden comunal que existía en las comunidades rurales donde golpeó la violencia, sea por parte del PCP-SL o de las FFAA. Esta ruptura se dio como producto del miedo que los miembros de estas comunidades tenían al vivir allí, sin saber cuándo podrían volver a ser atacados, lo que subsecuentemente generaba desconfianza entre los miembros de la comunidad (generando una ruptura comunal social) y luego forzando a los miembros de estas comunidades a migrar a lugares más seguros, usualmente ciudades (ruptura comunal física). (Chati 2015, 54-55) Adicionalmente, esto se conecta a lo explicado en la entrevista hecha a Gamarra, donde se explica que la exposición a la violencia sufrida por las comunidades en las áreas rurales de la región generó un estado de “consciencia alterada”. (Gamarra, entrevista personal, 31/10/23) Esto es explicado como “constante estado de alerta” en el cual las personas viven, atentas siempre a la posibilidad de volver a encontrarse en peligro. Esto posteriormente genera en los individuos una sensación de desconfianza hacia el prójimo, incluso hacia aquellos de su misma comunidad, dificultando la construcción de relaciones interpersonales. A su vez, esto puede explicarse como parte de “el exceso de memorias preocupantes” que Pedersen nota en su investigación sobre la salud mental de aquellas personas que vivieron la violencia. (Pedersen, et al. 2008, 210)

Esta serie de vivencias que aquí se exponen sirven para fundamentar la marginalidad de las poblaciones rurales versus aquellas de áreas urbanas. Dicha marginalidad se ve reflejada en las maneras tan distintas en las cuales el CAI se desarrolló en ambas zonas. Esto se explica dada la estrategia o, en todo caso, la capacidad relativamente mayor que tenía el PCP-SL para tener presencia armada en las áreas rurales y, por ende, llevar a cabo actos violentos allí. A la vez, en las áreas rurales la laxa presencia de las fuerzas del estado ayudaba a construir un terreno fértil para que el PCP-SL pudiese tener mayor presencia y ejercer un efecto mayor en la población. De esta manera, el PCP-SL logró intentar ejercer control sobre la matriz productiva de las comunidades, así como en la manera en la que estas estaban organizadas políticamente. El PCP-SL logró tener cierto éxito en ambas cosas, ejerciendo un cierto nivel de control generalizado en las denominadas “zonas liberadas”. Adicionalmente, ante la lejanía tanto logística de estas zonas, como la incapacidad ya mencionada del estado de ejercer control efectivo en esta, se “aleja” a la población de estas regiones del resto del país, no solo, del centro de poder en Lima, sino también del centro de poder regional, en Huamanga. Dicha disonancia en la experiencia de la población de estas comunidades con la de zonas menos alejadas genera una periferización con relación a las áreas urbanas. Esto, por consecuencia, genera una percepción distinta entre la experiencia de la violencia y la relación con esta del poblador urbano y del poblador rural. Dicha diferencia entre ambas experiencias, por consiguiente, dificulta la posibilidad de diálogo respecto a la violencia entre personas que fueron sujetos de violencia y quienes no, o en todo caso, entre quienes no la experimentaron con la agudeza vivida en las áreas rurales.

La manera en la que las experiencias difieren unas de las otras tiene subsecuentemente un efecto en la manera en la que la memoria colectiva sobre el CAI subsiste en la población. De manera inicial, Lurgio Gavilán, entrevistado para la presente investigación, argumenta que la memoria está “profundamente enraizada” en la experiencia personal. (Gavilán, entrevista personal, 28/10/23) De este modo, en un inicio, resulta complicado para los individuos poder compartir estas experiencias y encontrar puntos en común con las experiencias de los demás. Dado el modus operandi del PCP-SL durante el periodo del conflicto, era común hallar casos de comunidades que fueron escenarios de violencia ejercida por el PCP-SL o las FFAA con relativa frecuencia, como también era posible hallar comunidades donde la violencia vivida por la población no iba más allá

del asesinato de un líder comunal o un miembro en específico de la misma. De esta manera, el trauma colectivo que un asesinato singular generaría sería mucho menor al generado por un acto de violencia más grande y contra más personas. De esta manera, sería común hallar comunidades donde no existe realmente un trauma colectivo relacionado a la violencia ejercida durante el CAI, mientras en otras, mucho más afectadas, sí. Sin embargo, ante esto Gamarra explica que, si bien el trasfondo de la memoria está enraizado en la experiencia personal de cada individuo y cómo éste percibió los hechos traumáticos, todavía es posible para estos dialogar entre personas y llegar a la creación de una “narrativa” sobre la violencia. Para Gamarra, la memoria colectiva se gesta a partir del compartir de las vivencias personales de los individuos, las cuales, en sus palabras, son luego moderadas por la cultura, generando así una memoria colectiva. (Gamarra, entrevista personal, 31/10/23)

Dicha moderación cultural explicada por Gamarra sería la base de la manera en que la memoria subsiste. En el caso del CAI, esta moderación de vivencias personales ocurría a nivel comunal, es decir, entre los miembros de comunidades rurales, muchas veces de pocos habitantes. Si bien es cierto que el estado de alerta permanente antes mencionado debilitó los lazos sobre los cuales estas comunidades se constituían, el simple hecho de haber compartido vivencias genera una narrativa mediada entre los miembros de las comunidades, creando una narrativa común sobre los hechos a los cuales cada comunidad estuvo sujeta. De manera adicional, estas narrativas posteriormente hallarían mecanismos de subsistencia en el rol jugado tanto por los migrantes de estas comunidades, como por los feriantes, quienes visitaban estas comunidades regularmente para comprar o vender productos en los mercados. Por el lado de los migrantes, estos, forzados a migrar hacia las ciudades producto de la violencia incesante ya explicada, tendían a construir comunidades de migrantes de la misma zona de la que ellos provenían. En términos históricos, esta práctica se ve en la creación de “clubes departamentales”¹⁵ en la ciudad de Lima; sin embargo, esta práctica de reunirse entre migrantes, según Gamarra, se vería también en la misma ciudad de Huamanga, a donde llegaban migrantes expulsados de sus zonas de origen producto de la violencia que ahí asolaba. La creación de dichas comunidades de migrantes en la ciudad generó así espacios

¹⁵ Instituciones sociales formadas en la ciudad de Lima por migrantes de distintas regiones del país, con la finalidad de proveer un espacio de encuentro entre personas provenientes de una ciudad o provincia en particular.

de encuentro y debate sobre lo vivido en sus zonas de origen, facilitando así la creación de narrativas sobre lo vivido. Por otro lado, el rol de los feriantes tenía una función distinta, ya que no necesariamente creaba narrativas sobre las experiencias de violencia vividas en el campo, pero en cambio jugaban un rol difusor de estas. Producto de la naturaleza del rol del feriante y su constante necesidad de viajar, estos recorrían la región y comentaban en distintas localidades sobre lo que ocurría en otros lugares, logrando así difundir las narrativas sobre la violencia, pero también facilitando la posibilidad de que, al hacer estas narrativas conocidas en otros pueblos, los pobladores de estos podían identificarse con lo vivido en otros lugares, creando estos como resultado nuevas narrativas nacidas de sus propias vivencias. De esta manera, es que se gesta una suerte de memoria colectiva sobre el periodo de violencia, ya que, si bien estas memorias no necesariamente cubren las vivencias particulares de los individuos, recolectan estas para así crear una narrativa mediada por la comunidad y, por consiguiente, crear una memoria (o memorias) colectiva sobre lo ocurrido en dicha comunidad.

De cierta manera, esto último está ligado a dos ideas mencionadas en el marco teórico de esta investigación. Primero, cubre lo propuesto por Halbwachs cuando este explica el carácter social de la memoria o la sociabilidad de esta, ya que, para poder existir una memoria colectiva que narra sucesos del pasado, los recuerdos de los individuos son negociados y complementados entre sí. Al existir estas oportunidades de encuentro tanto entre miembros de las comunidades, como la oportunidad de que los sucesos que ocurrieron en ciertos lugares sean narrados y compartidos en otras comunidades, da espacio a la posibilidad de que los individuos compartan sus vivencias y puedan forjar con el paso del tiempo una acción homogeneizante, de los eventos del pasado. Segundo, esto se relaciona a lo mencionado por Ricœur que, si bien explica que la memoria está profundamente basada en la experiencia personal y en el *pathos* que esta genera en el individuo, esta puede ser colectivizada a través de la traslación de estas memorias. Estos espacios y oportunidades donde estas memorias se comparten y se expresan, sirven como instancias donde se puede gestar una memoria colectiva, dado que las narrativas de las experiencias individuales se amalgaman y pueden así ser negociadas y complementadas por las de los demás. Volviendo a lo explicado por Gamarra, fueron estas instancias de migrantes y feriantes las cuales en buena parte fungieron como catalizadores para el intercambio de experiencias, las cuales, una vez

amalgamadas y mediadas colectivamente, dan posibilidad a una memoria colectiva de subsistencia.

La subsistencia de la memoria puede ser observada en los retablos ayacuchanos como en las tablas pintadas de Sarhua, objetos de estudio de esta investigación, en una variedad de maneras. Si bien originalmente ambas expresiones artísticas tenían la función de comunicar hechos en específico no relacionados a la historia colectiva de una comunidad, con el paso del tiempo estas funciones fueron siendo manipuladas, dando la posibilidad a los artistas de experimentar en sus obras nuevas maneras de comunicar distintos hechos.¹⁶ En el caso de los retablos, la temática de la violencia del CAI en la obra de Edilberto Jiménez es recurrente. Si bien buena parte de su obra fue creada en el periodo posterior al CAI, los retablos de Jiménez muestran constantemente escenas de actos de violencia, tales como torturas o asesinatos, contra la población. En dichas obras resalta principalmente el rol que juega la representación de la población campesina. Esta es siempre notoria, es decir, se le ve constantemente usando ropa y accesorios tradicionales de comunidades andinas, tales como polleras, ojotas o sombreros. A su vez, esta población siempre es el sujeto sobre el cual la violencia es ejercida. Sin embargo, el sujeto que aplica la violencia contra la población campesina suele variar, siendo algunas veces una representación de militantes del PCP-SL, así como también personal de las FFAA. En la entrevista realizada a Jiménez, él explica que un problema recurrente en el cual la población se encontraba era la dificultad que estos tenían para distinguir entre el agresor, principalmente cuando este era de las filas del PCP-SL, y los demás campesinos, producto del hecho que los miembros del PCP-SL no usaban uniformes ni distintivos. (Jiménez, entrevista personal, 21/01/24) Esto, subsecuentemente, explica Jiménez, afectó a los maestros artesanos retablistas en la creación de retablos que mostraran la violencia, especialmente durante el periodo del CAI. Esto dado el miedo que dicha representación podría generar contra el artista por parte tanto del PCP-SL, así como de las FFAA, lo cual generó durante el CAI una suerte

¹⁶ En las entrevistas hechas para la presente investigación con el retablista Edilberto Jimenez y el pintor de Tablas de Sarhua Marcial Berrocal, se determinó el uso original o tradicional de estas expresiones. Los retablos, originalmente traídos de España, tenían la función de asistir al trabajo de evangelización, mostrando en ellos escenas hechas con muñecos de distintos pasajes de la Biblia. En el caso de las tablas, estas tenían el rol de contar la historia de una familia en particular, ya que las tablas eran luego regaladas a estas familias y eran instaladas como parte de la decoración de los techos de las casas.

de silencio artístico específico de representaciones de la violencia. Esto se conecta a lo expuesto en el marco teórico en relación con lo mencionado por Pollak respecto a la “memoria clandestina”, oculta al público dado que, de ser expuesta, los artistas podrían ponerse en peligro. Es importante mencionar que esto no significa que no existiese una memoria sobre la violencia, sin embargo, la canalización de la expresión de ésta a través del arte se vería mermada dada la necesidad percibida por parte de los artistas de no expresar en su arte representaciones de la violencia.

Por otro lado, la subsistencia de la memoria en el caso de las tablas de Sarhua se puede ver de una manera distinta a lo visto en el caso de los retablos. Una primera diferencia respecto a ello es la especificidad geográfica de la tabla de Sarhua. Mientras los retablos son de origen ayacuchano en general, las tablas pertenecen exclusivamente al pueblo de Sarhua, una comunidad ubicada en la provincia de Víctor Fajardo, al sur de la ciudad de Huamanga. Por ende, en lo expuesto por el artista de Sarhua Marcial Berrocal en la entrevista hecha para esta investigación, las tablas de Sarhua muestran escenas específicas de lo vivido por esta comunidad. (Berrocal, entrevista personal, 29/10/23) En esta comunidad, la tabla cumple un rol de memorización de por sí, como afirma Berrocal, dado que estas tradicionalmente se regalaban a una familia recién formada cuando ésta terminaba de construir su nueva casa. La tabla debe contener dibujos sobre la vida de esta familia, mostrando así una suerte de historia familiar. Sin embargo, Sarhua fue un pueblo que, durante el CAI, no fue sujeto de violencia con frecuencia. Berrocal, quien vivió en Sarhua durante dicho periodo, recuerda que si bien el PCP-SL y las FFAA sí tuvieron presencia en el pueblo y ejercieron violencia, no hubo muchas víctimas mortales de esta, siendo un caso emblemático en la comunidad el asesinato por parte de las FFAA de un dirigente comunal en 1992. Por ende, al haber sido Sarhua un pueblo poco golpeado por la violencia, Berrocal explica que pocas tablas reflejan la violencia ocurrida durante el CAI.

Sin embargo, el hecho de que estas tablas reflejan historias familiares de la comunidad hace que sea argumentable que estas son expresiones artísticas que en efecto expresan memoria. Construyendo sobre lo expuesto por Ricœur con relación a que la memoria es esencialmente un fenómeno individual y ligado al *pathos* de uno, la tabla representa la impresión que la historia familiar genera en el pintor. A su vez, esta historia familiar resulta algo de conocimiento comunal también, ya que estas tablas muestran también la vida familiar, incluyendo hijos, amigos y

familiares. La representación de esto sugiere que la producción de la tabla de Sarhua es un proceso socializado, es decir, negociado entre la comunidad que es también parte de la vida de las personas a las cuales las tablas son regaladas. Por ende, las tablas de Sarhua funcionan como herramientas para hacer subsistir la memoria comunal de Sarhua, ya que recolectan y visualizan hechos del pasado, plasmados en los dibujos que estas contienen. Sin embargo, es importante mencionar que, producto de las especificidades de la comunidad de Sarhua, la temática de la violencia no es necesariamente un tema central para muchos artistas en Sarhua. De esta manera, los ejemplares donde sí se toca el tema de la violencia, como el caso de la serie *Piraa Kausa*, obra de Primitivo Evanán, cobran particular relevancia.

3.3 Las negociaciones de la memoria

Cuando esta investigación se refiere a la negociación de la memoria, esto debe entenderse como la selectividad de la memoria sobre lo ocurrido en el conflicto. Es decir, qué se recuerda más, qué se recuerda menos, y qué cosas simplemente han pasado a ser sucesos sobre los cuales se recuerda poco e incluso han pasado al olvido.

Como ya se ha explicado, una peculiaridad del Conflicto Armado Interno en el Perú fue la multidireccionalidad de la violencia, es decir, los múltiples actores armados (PCP-SL y FFAA) utilizaron la fuerza no solo entre ellos, sino también en contra de la población, la cual se vio atrapada en una guerra feroz al ser atacada por todos los frentes. Esto, por consiguiente, creó una variedad amplia de maneras de vivir la violencia. Es decir, se podía ser sujeto de violencia por distintos actores, de distintas maneras y también en distintos lugares. Como ya se mencionó, el CAI se desarrolló de una forma desigual, es decir que mientras algunas comunidades fueron violentadas de forma muy limitada (como el caso de Sarhua explicado anteriormente), otras lo fueron constantemente e incluso fueron arrasadas por alguno de los actores armados. En la entrevista hecha a José Coronel, este reveló que algunas comunidades podían ser testigos de masacres, perpetradas por el PCP-SL o las FFAA, cada seis meses. Este espectro de posibilidades en las cuales la violencia pudo haber afectado a cada individuo no solo abre una larga lista de *pathos* que el conflicto pudo haber generado en las personas, sino también una amplia variedad de narrativas y recuerdos sobre lo que ocurrió. Es así como nace la idea de que la memoria colectiva

se “negocia”, dado que para que esta pueda ser consensuada, hay que tener en cuenta diversos aspectos, dejando otros de lado.

Los textos de Valerie Robin y Guido Chati mencionados en el marco teórico de esta investigación mencionan una dualidad de memorias. Estas son, en el caso del texto de Robin, las memorias “públicas” y las “privadas”; (Robin 2015, 162-163) y en el texto de Chati, las memorias sobre “lo conveniente” y “lo perjudicial”. (Chati 2015, 55) Estas categorizaciones ayudan a entender la construcción de las narrativas sobre lo ocurrido en el periodo del conflicto, ya que algunas logran abrirse al espacio público, mientras otras o encuentran dificultades para hacerlo, o simplemente son mantenidas en resguardo por un pequeño núcleo de personas, volviéndose así memorias privadas. Un caso que resaltó durante el trabajo de campo de esta investigación fue el del ANFASEP. Si bien, durante el periodo del CAI, esta asociación, según lo mencionado por su fundadora Angélica Mendoza, se mantuvo en pie de lucha por su cuenta, logró ganar con el paso del tiempo una importante notoriedad, dándole la posibilidad, entrado el período del posconflicto, de resaltar como institución defensora de Derechos Humanos no solo en la ciudad de Huamanga, sino a nivel nacional. Adicionalmente, es importante mencionar que, instituciones tales como el ANFASEP han logrado alcanzar cierta visibilidad producto de su origen urbano, lo cual no solo facilita un potencial acceso a recibir apoyo legal, sino también acceso al reconocimiento por parte de la población, dándole la posibilidad de resaltar como un ejemplo de la lucha por los DDHH en Ayacucho, y también como una institución cuya existencia terminaría jugando un rol importante en la creación de una memoria colectiva sobre el CAI. Mariano Aronés explica que precisamente esto posiciona al ANFASEP en una posición solitaria, ya que no solo no encuentra organizaciones similares, sino dada las vivencias tan disímiles durante el CAI en Huamanga existen en la ciudad una serie de narrativas muy heterogéneas, volviendo complicado un proceso de negociación hacia una narrativa consensuada. Esto se agudiza más cuando, volviendo al periodo del CAI, las asociadas del ANFASEP resaltaban que por pertenecer a una de las pocas instituciones que protestaron contra las violaciones de DDHH perpetradas por las FFAA, fueron incluso vistas como “mamás de terroristas” (Aronés, entrevista personal, 27/10/23) y, como la misma Mendoza expresó alguna vez, “nos gritaban locas (...) nos escupían en la cara”. (Huber 2003, 256-260) De esta manera, el caso del ANFASEP resalta como una institución líder en lo que podría considerarse una línea discursiva volcada hacia “la memoria de los Derechos Humanos” a la que Milton (Milton

2018, 28-29) hace referencia, sin embargo, también sería un ejemplo de una institución que empuja una “memoria pública” como Robin explica, ya que ha logrado resaltar y llevar a la arena pública una narrativa propia, que reúne las experiencias de sus asociadas; sin embargo, no logra encontrar pares que compilen líneas discursivas sobre otros casos de violaciones de DDHH, dando a entender que existen también memorias privadas o incluso olvidadas que no lograrían formar parte de la negociación hacia una memoria consensuada sobre el CAI.

Una institución que jugó un rol importante en lo que podría ser la negociación de memorias hacia una memoria colectiva consensuada fue la CVR a través de la publicación de su informe final del año 2003. José Coronel, quien fue director de la CVR para la región de Ayacucho, explicó el rol de la comisión como uno de “amalgamar” recuentos sobre la violencia que asoló al Perú, con la finalidad de intentar aproximar su informe a lo ocurrido y dando a entender la magnitud de los hechos. (Coronel, entrevista personal, 28/10/23) Sin embargo, en lo que a memoria respecta, la CVR ha jugado un rol divisorio, dificultando así la posibilidad de negociar una memoria consensuada. Tras la caída del régimen de Alberto Fujimori se da en Ayacucho una “explosión de memorias”, (Huber 2003, 260) la cual responde a lo propuesto por Pollak, quien sugiere que, una vez superado el periodo de violencia o peligro percibido por la población, recién los individuos sienten seguridad de compartir sus vivencias sobre el periodo de violencia, dado que antes, para evitar ser sometidos a la coerción por parte del estado o del PCP-SL, debían mantenerse en silencio. (Pollak 2006, 19-20) Sin embargo, la creación de la CVR, un proyecto netamente limeño, genera desconfianza en la población de Ayacucho, ya que era percibido como un intento de “ONGs de lucrar con el dolor del pueblo”; es decir, era percibido como un proyecto ajeno al *pathos* Ayacuchano, distanciado de la realidad de lo ocurrido en la ciudad y en la región. (Huber 2003, 263) Adicionalmente, la CVR generó recelo en las FFAA, las cuales no fueron capaces de reconocer como un error su actuación contra la población civil y, por ende, veían con malos ojos los reportes de sus acciones en el informe final. Dado esto, ocurre lo que Aronés explica como “un océano de posiciones” respecto a lo que los individuos recuerdan del CAI, y, por ende, dificulta la posibilidad de amalgamar memorias y narrativas. En suma a esto, la falta de legitimidad o desconfianza que la CVR despierta hace, tal como menciona Coahila en el marco teórico, que la comisión falle o no logre servir como una suerte de plataforma para facilitar la negociación hacia una memoria colectiva o una narrativa consensuada, (Coahila 2007, 27) dejando como resultado

un producto final, el Informe, con el cual la población de Ayacucho no se siente necesariamente identificada, (Aronés, entrevista personal, 27/10/23) así como la emergencia de diversas “narrativas paralelas”, las cuales mantienen tensión entre sí y entre quienes las enuncian.

Dado lo expuesto, una conclusión del trabajo de campo de esta investigación sería que la negociación de la memoria es un proceso complejo y que desafortunadamente no ha logrado tener éxito en lo que a la creación de una memoria consensuada se refiere. Se ha visto que no solo existe una narrativa “limeña”, que sería la representada por la CVR y su informe, sino también una variedad de narrativas provenientes de Ayacucho, tales como la propuesta desde el ANFASEP, las cuales muestran recelo ante lo propuesto desde la CVR, y también ante la “memoria de salvación” que las FFAA propondrían. Ante este panorama, no solo existen narrativas paralelas, sino también tensión entre ellas. Estas tensiones entre narrativas, como consecuencia, afectan negativamente la producción artística. Un caso estudiado para esta investigación fue la obra del pintor de tablas de Sarhua Primitivo Evanán, más específicamente la serie *Piraa Kausa*. Valeriana Evanán, hija de Primitivo Evanán y también artista de las Tablas de Sarhua, explica que estas obras cumplen un rol descriptivo, sin embargo, aun así, fueron sujeto de escrutinio público e incluso se abrió una investigación penal contra su padre por la producción de estos. La colección consta de 37 obras, de las cuales la primera parte fue pintada en 1987 a pedido de un coleccionista de arte sobre conflictos y la segunda parte fue pintada en el 2011 a pedido de una ONG costarricense. Al volver al Perú en el 2018, dicha colección fue retenida por la fiscalía e investigada preliminarmente por apología al terrorismo. Para Valeriana Evanán, las narrativas conflictivas sobre lo ocurrido durante el CAI evitaron que se pudiese apreciar el mensaje de fondo de los cuadros, el cual era mostrar eventos ocurridos en Sarhua y alrededores durante el período del CAI, y en cambio inmediatamente generó críticas hacia su padre y los pintores de Sarhua. (Evanán, entrevista personal, 19/10/23)

Por otro lado, si bien su obra no se vio afectada directamente de la manera en la que la de Evanán, Edilberto Jiménez comparte la visión de Evanán sobre las narrativas conflictivas y cómo esto afecta la producción artística y la motivación de los artistas al crear. Jiménez explica que durante el periodo del CAI producir piezas artísticas que expresaran posiciones o vivencias respecto a la violencia fue algo que muchos artistas evitaron, dado el temor que tenían de sufrir represalias por

parte de los actores armados, este temor continuó entrado el período del posconflicto. Si bien ahora ya no existía temor sobre potenciales represalias personales, el temor que quedaba era la estigmatización por parte de la sociedad civil hacia la producción artística de alguien que, al expresar lo vivido, era malinterpretado como un símbolo de filiación o simpatía con el PCP-SL. (Jiménez, entrevista personal, 21/0124) Este temor posteriormente genera en el artista un desinterés en producir arte relacionado a la violencia, perdiendo así la posibilidad de expresar las memorias propias o de su comunidad, potencialmente conduciendo a un estado de memoria oculta o incluso, la pérdida de esta. Este miedo está relacionado a la pérdida de subjetividad de Van Alphen, mencionada en el marco teórico, así como a los procesos de destraumatización mencionados por Ricœur. Sobre esto último, se podría argumentar que el impacto emocional que el CAI generó en la población de Ayacucho no solo afectó a quienes sufrieron directamente por culpa de la violencia, sino también a la sociedad en general incluyendo a los artistas, quienes vieron su capacidad creativa mermada por la sensación de temor que potenciales represalias surgieran contra e ellos. Así, se podría decir que el *pathos* que el CAI generó en ellos incluso continuó estando presente en el subconsciente ayacuchano, volviendo los procesos de destraumatización lentos, e incluso, inexistentes, dado que todavía se percibía una necesidad de guardar silencio sobre el CAI. (Ricœur 2000, 98, 107) Adicionalmente, esto también se podría explicar con lo propuesto por Van Alphen, ya que los artistas, con la finalidad de intentar protegerse a sí mismos y a sus familias, evitaron, consciente o subconscientemente, producir arte que pudiese interpretarse como un símbolo de simpatía por el PCP-SL, perdiendo así su autonomía creativa y, por ende, su subjetividad. (Van Alphen n.d.) De esta manera, se podría decir que la negociación de las memorias hacia una memoria colectiva resulta ser un elemento que parece quedar pendiente para la sociedad ayacuchana, ya que no solo existe temor a potenciales represalias, sino que distintos grupos de personas se identifican con distintas narrativas, así como sienten desconfianza por otras y por las personas o instituciones que las enuncian.

3.4 La reproducción de la memoria

En el contexto de esta investigación, la reproducción de la memoria adquiere un significado bastante práctico; es decir, se refiere a los mecanismos y las prácticas ejercidas para difundir las narrativas sobre lo ocurrido en el CAI en Ayacucho. Durante lo observado en el trabajo de campo

de esta investigación, esto incluye, de manera no exhaustiva, la creación de sitios o santuarios de memoria, la conmemoración de hechos históricos, la creación de piezas artísticas que rememoran lo ocurrido durante el CAI, entre otros.

El elemento más notorio visto durante el trabajo de campo en lo que a reproducción de la memoria se refiere es la existencia de diversos monumentos y espacios culturales repartidos a lo largo de las áreas urbanas y rurales de la región de Ayacucho, conocidos como lugares o santuarios de memoria. Si bien el caso más conocido es el Lugar de la Memoria (LUM) ubicado en Lima, para esta investigación cobran interés los ubicados en Ayacucho, donde hay dos particularmente importantes, el Museo de la Memoria del ANFASEP y el Santuario ubicado en La Hoyada, al sur de la ciudad, en las cercanías del cuartel Los Cabitos, también perteneciente al ANFASEP. Según la vicepresidenta del ANFASEP, Adelina García, estos espacios juegan un rol clave en la conservación de lo ocurrido en el CAI, así como en la difusión de dichas memorias. El caso del museo es importante primero por su antigüedad, ya que allí operó el comedor fundado por las madres en la década de 1980; y sobre todo importa como lugar de encuentro entre las asociadas del ANFASEP, así como para la organización de eventos relacionados con las actividades de la Asociación. Para García este espacio no solo ha servido para retener el valor simbólico que dicho local tiene, sino para poder mantener la vitalidad de la organización y así poder no solo dotar al ANFASEP de una estructura orgánica, sino también lograr visibilizarlo entre los ayacuchanos, quienes tienen un lugar para ir a aprender sobre lo ocurrido en el CAI, especialmente jugando un rol clave en la difusión de esta información en las escuelas y en la universidad. (García, entrevista personal, 02/11/23) De manera similar, el santuario en La Hoyada cumple un rol simbólico importante, ya que, si bien no es un lugar de encuentro constante, como el museo, la adjudicación de dicho terreno y la posterior construcción de un museo conllevó primero una lucha con las FFAA, previas propietarias del predio y responsables de las violaciones de DDHH ocurridas allí entre 1983 y 1985. Esto, aumenta el significado simbólico para la reconstrucción de lo ocurrido en la década de 1980 en Ayacucho, ya que provee, según lo dicho por Mariano Aronés, una posibilidad de recordar la violencia en un lugar donde esta ocurrió directamente, (Aronés, entrevista personal, 27/10/23) del mismo modo que ayuda al ANFASEP a complementar el rol de difusión del Museo de la Memoria, ubicado en el centro de la ciudad. Esto se vincula a lo explicado en el marco teórico sobre la propuesta de Pierre Nora, ya que la presencia de estos espacios o incluso monumentos

menores confrontan físicamente a los ciudadanos con la narrativa de los hechos que estos espacios físicos se proponen representar y difundir, sirviendo así de herramientas para la reproducción de la narrativa de lo ocurrido durante el CAI, y así subsecuentemente “encuadrando” a la comunidad en una narrativa cohesionadora. (Pollak 2006, 25-27) (Yanhong 2020, 154-155)

Entre los mecanismos de reproducción de la memoria, para Edilberto Jiménez, el arte es un ejemplo de ello. Él explica que, si bien el artista no necesariamente tiene la pretensión de producir arte con la intención de difundir narrativas sobre el CAI, es normal y lógico que este se sienta inclinado a hacerlo, incluso subconscientemente. De esta manera, el mismo Jiménez incluyó en su propia obra estos mecanismos de reproducción de las memorias, dándole temáticas especiales a los retablos que él produce. Un ejemplo que él da sobre su creación artística es la presencia de ciertos colores oscuros y sombríos en los retablos que hace, así como la falta de adornos y detalles más allá de inclusión de alegorías a la violencia. Para Jiménez, el arte no cumple un rol difusor de una narrativa de manera explícita, sino que consigue que el individuo que consume el arte empatice con las víctimas de la violencia a través de las sensaciones que le genera el ver las piezas artísticas. De esta manera, se difunde no solo información, sino también la memoria. (Jiménez, entrevista personal, 21/01/24) Esto está conectado a lo explicado por Gamarra cuando explica que la reproducción de la memoria a través del arte ocurre dada la incapacidad del artista o de su comunidad de explicar lo vivido a través de palabras, por ende, el arte, si bien no transmite información oral, si transmite el *pathos*, sirviendo así incluso para compartir sensaciones sobre lo ocurrido en el pasado. (Gamarra, entrevista personal, 31/10/23)

Sin embargo, entre estos procesos de reproducción de la memoria también se cuentan ejemplos poco exitosos. Estos intentos, también vistos en monumentos y recordatorios físicos, no han tenido, según los entrevistados, el rol que los espacios del ANFASEP han tenido, un ejemplo de ello es la plaqueta conmemorativa de la entrega del informe final de la CVR en la Plaza de Armas de Huamanga. El caso de la placa conmemorativa podría resultar enigmático a primera vista, dada su localización céntrica que le podría permitir a los transeúntes solamente ‘tropezarse’ con ella, pero también el hecho que, al encontrarse en la plaza principal de la ciudad, comparte espacio con las instituciones más importantes de Huamanga, tales como el Arzobispado, la municipalidad, el Poder Judicial y el rectorado de la UNSCH. Este aparente fracaso de la placa está ligado a lo que

Lurgio Gavilán explicó en la entrevista para esta investigación: que en Ayacucho la memoria está muy ligada a la manera en la que el conflicto afectó directamente a cada individuo. Esto por consecuencia general un mayor o menor grado de interés en la CVR, dependiendo como el CAI afectó a cada individuo. Gavilán también identifica una necesidad de “seguir hacia adelante” entre la ciudadanía en Ayacucho. (Gavilán, entrevista personal, 28/10/23) Esta necesidad de seguir adelante está ligada, por un lado, a lo ya mencionado sobre el *pathos* que el conflicto genera en las personas de la ciudad, siendo este muy distinto dependiendo de cómo el CAI afectó a cada individuo. Sin embargo, en las entrevistas hechas a Adelina García y Mariano Aronés se revela un segundo problema, el factor generacional. Para García una de las complicaciones más grandes de poder reproducir la memoria del conflicto es el simple hecho de que en las nuevas generaciones, el no haber vivido lo que ocurrió en la década de 1980, hace más difícil despertar su interés sobre el periodo de violencia, complicando la posibilidad de que ellos puedan luego difundir narrativas sobre lo ocurrido. El ejemplo que propuso García es uno muy cercano a su asociación, el ANFASEP. Los hijos y nietos de las socias de ANFASEP fundaron, hacia finales de la década de 1990, una asociación de descendientes de las víctimas. Sin embargo, esta institución tuvo complicaciones para poder funcionar dado el poco interés de sus miembros por colaborar con ella. Si bien, en la observación participante realizada a la asamblea de asociados, se observó la presencia de algunos descendientes miembros, según García esta llevaba varios años sin funcionar, poniendo en duda la posibilidad de que continúe operando de manera orgánica, como sí lo hace ANFASEP. (García, entrevista personal, 02/11/23) Aronés, por otro lado, explica el factor generacional como algo que sería producto de la modernidad y la interconexión existente entre los jóvenes de Ayacucho y los de otros puntos del país. Para Aronés, quien es docente en la UNSCH, un ejemplo de ello es el creciente número de jóvenes ayacuchanos que, al terminar la escuela, prefieren ir a Lima a estudiar, en vez de hacerlo en la UNSCH, la universidad de su ciudad. Este distanciamiento físico con la ciudad dificulta aún más la posibilidad de que las nuevas generaciones tengan acceso a la oportunidad de conocer lo ocurrido durante el CAI, reduciendo así a los potenciales “emprendedores de la memoria” (Jelin 2002, 120) que Jelin sugiere es una masa cada vez más reducida de jóvenes que pretenden involucrarse en la reproducción de la memoria del CAI. (Coronel, entrevista personal, 28/10/23)

Lo expuesto anteriormente sobre el factor generacional se vincula a lo presentado en el marco teórico por Cotler y González de Olarte sobre las dinámicas centro-periferia en el Perú, así como al desarraigo de los herederos de las memorias, idea propuesta por Cruz y Ramírez. Ante la ausencia del estado y la incapacidad de las clases bajas de acceder a servicios públicos básicos, existen en el Perú realidades sociales muy disímiles: las áreas urbanas, principalmente Lima, han experimentado condiciones favorables de desarrollo, cosa no vista en las zonas rurales. (Cotler 1978, 335-339) De esta manera, existen “fuerzas centrípetas” (González de Olarte y Lévano 2001, 70-72) que atraen migrantes desde las regiones económicamente menos favorecidas del país, ya que en lugares como Lima tendrían mayor oportunidad de hallar empleo. Así, existen pocos incentivos para que las generaciones jóvenes permanezcan en sus regiones de origen, dificultando así en ellos el mantenimiento de tradiciones y la memoria sobre lo ocurrido. El argumento de Cruz y Ramírez se construye sobre esto, ya que los herederos de la memoria que ellos presentan, es decir, los descendientes de las víctimas del CAI, se desarraigan de lo vivido por sus padres, ya que esto es percibido como “un legado del pasado” y que carece cada vez más de relevancia. (Cruz y Ramírez 2015, 18-19) Esto, sumado a los pocos incentivos para que las nuevas generaciones permanezcan en Ayacucho, ha dificultado mucho la posibilidad de que estas puedan colaborar en la reproducción de la memoria, probando, de cierta manera, lo dicho por Lurgio Gavilán cuando fue entrevistado para esta investigación, diciendo que en Ayacucho hay una necesidad “de seguir hacia adelante”. (Gavilán, entrevista personal, 28/10/23)

Adicionalmente, respecto a la aparente incapacidad de elementos tales como la placa de la CVR ubicada en la plaza central para poder servir como herramientas eficientes para difundir o reproducir la memoria de lo ocurrido en el CAI, se puede volver a lo mencionado en el marco teórico por Aleida Assman. Ella explica que, del mismo modo que existe una memoria subalterna, existe su contraparte, la memoria oficial. En este contexto, la memoria oficial sería lo propuesto desde la CVR a través de su informe final. Como ya fue explicado, en Ayacucho existió recelo en los primeros años posteriores al CAI por la conformación de la CVR, la cual era vista como algo impuesto desde Lima, y que no recogería realmente el sentir de los ayacuchanos. De esta manera, se podría decir que el éxito de la reproducción de la memoria también depende de cómo la narrativa que esta contiene es percibida por la población. En el caso de Ayacucho, lo expuesto desde la CVR no es algo con lo que los ayacuchanos se sientan identificados del todo, haciendo que la

reproducción de *esa* memoria o narrativa (la de la CVR) encuentre dificultades en ser reconocida entre los ayacuchanos, dificultando así también la posibilidad de que ésta sea reproducida desde Ayacucho.

Conclusiones

Esta investigación se propuso responder a la interrogante sobre la memoria colectiva en Ayacucho. Más específicamente, la pregunta de investigación subraya de qué manera la memoria colectiva sobre el Conflicto Armado Interno subsiste, se negocia y se reproduce, igualmente cómo se refleja en la producción artística tradicional de la región, constituyen los ejemplos dos expresiones artísticas puntuales: Los Retablos Ayacuchanos o de San Marcos, y las Tablas Pintadas de Sarhua.

Una de las primeras conclusiones fue que la subsistencia de la memoria sobre lo ocurrido en el CAI recae fundamentalmente en la experiencia personal. Como ha sido explicado, la violencia no golpeó a los ciudadanos de la misma manera. Algunos, ubicados en ciertas comunidades en áreas rurales, vieron sus comunidades arrasadas recurrentemente, tanto por el PCP-SL como por las FFAA. Otros, vieron la violencia de lejos, sabiendo que esta ocurría, pero la distancia en la experiencia con los eventos también generó una distancia emocional con estos. De esta manera, el pathos que el CAI ha generado en la población ayacuchana difiere mucho entre individuos, siendo así a veces complicado hablar de una memoria colectiva, como señaló el entrevistado Lurgio Gavilán y cómo se ejemplifica a través de la metáfora del alfarero propuesta por Walter Benjamin, expuesta en el marco teórico. Sin embargo, estos recuerdos individuales, al ser compartidos, son debatidos y complementados por recuerdos de los demás individuos. Esto subsecuentemente crea una amalgamación de memorias individuales, gestando así una suerte de narrativa común sobre el pasado. Esta idea se conecta a lo mencionado por Ricœur en el marco teórico sobre el hecho que la memoria adquiere su carácter de colectiva cuando estas memorias individuales son puestas en la “arena” del debate público, facilitando así los procesos de debate y negociación de estas. Por ende, es en esta amalgamación de memorias que ocurre en los espacios comunales y públicos donde se podría decir que subyace la subsistencia de la memoria colectiva sobre el CAI, teniendo como ejemplos expuestos en el capítulo analítico lo mencionado sobre el rol de los espacios de reunión entre migrantes de zonas donde la violencia golpeaba más álgidamente, así como el rol difusor de los feriantes, tal como explicó Gamarra. Estas narrativas comunes se ven también expuestas en el arte, dado que, en buena parte de la creación artística estudiada, es común ver al campesino andino (el cual de por sí es claramente identificable por su vestimenta) siendo

constantemente violentado, tanto por las FFAA cómo por el PCP-SL. Esto, si bien no narra un evento o matanza en particular, logra demostrar un punto común en las narrativas sobre el CAI, el cual tendría al poblador de los Andes como principal víctima de la violencia.

Respecto a la subsistencia de la memoria, sin embargo, resulta también importante mencionar los retos que esta afronta. En el marco teórico se aborda la “subalternidad” de la memoria, la cual es producto del temor de aquellos individuos portadores de estas memorias a expresarlas, dado que, de hacerlo, podrían ser sujetos de escrutinio y represión por parte del estado, como en el caso del estalinismo, ejemplo propuesto por Pollak. Adicionalmente, Ricœur explica que la capacidad de los individuos para procesar emocionalmente y compartir sus memorias, lo que luego las lleva a ser colectivizadas, está enraizada en el pathos que revivir estas memorias les genera. Por ende, la posibilidad de subsistencia de la memoria depende de la capacidad de los individuos de poder compartirla, algo visto en esta investigación cuando Edilberto Jiménez explicó que, durante y posteriormente al CAI, era difícil para los artistas producir arte que expresara lo ocurrido durante el CAI, por temor tanto a represalias del PCP-SL como de las FFAA hacia ellos, así como la posible estigmatización de su obra.

En segundo lugar, la negociación de la memoria se aprecia en los procesos donde las memorias personales se comparten en comunidad. Esto es producto de la natural consecuencia que trae el recuento de distintas memorias de personas que vivieron (o percibieron) la violencia de maneras distintas. Este aspecto de la investigación es ejemplificado en las explicaciones dadas por Gamarra al ser entrevistado. Estos procesos de negociación de memorias ocurren en los espacios donde los migrantes provenientes de áreas donde había golpeado la violencia con más dureza se juntaban y compartían lo vivido. Esto, sumado al rol difusor que aportaban los feriantes, a los procesos de negociación dado que las memorias de los individuos se exponían frente a las de otros, facilitando la posibilidad del debate y complementación entre sí. A nivel teórico, se sustenta en lo propuesto por Pollak respecto a los “puntos de contacto” existentes entre las memorias de individuos distintos, las cuales sirven para generar, primero, empatía con el otro, y luego, negociar entre estos una narrativa en común sobre los hechos del pasado. Estos procesos de negociación, sin embargo, también tienen como consecuencia que ciertos aspectos de las narrativas sobre lo ocurrido en el CAI se pierdan. Esto se vincula a lo presentado sobre las memorias “públicas y privadas” de Robin,

dando a entender que la memoria colectiva del CAI ha pasado por un proceso de negociación donde ciertos aspectos de los recuerdos de algunos individuos o comunidades no son incluidos. A nivel práctico, esta inclusión y exclusión de ciertas narrativas se ve en lo que Aronés explica como la “soledad” del ANFASEP. Aronés justifica esto explicando que el ANFASEP, al ser una organización basada en la ciudad de Huamanga (un contexto urbano), tendría más facilidades para poder protestar y ser percibido por el resto de la sociedad. Esto, por consiguiente, le da notoriedad al caso Los Cabitos, del cual son víctima la mayoría de los familiares del ANFASEP. De esta manera, las víctimas de otros casos de violaciones de DDHH, pero que ocurrieron en lugares más alejados, no tendrían las facilidades que tuvo en ANFASEP para alcanzar visibilidad. Por ende, se puede inferir sobre la existencia de otras memorias relacionadas a otras violaciones de DDHH. Sin embargo, ante la lejanía geográfica de los lugares donde estas ocurrieron, resulta más difícil para estas memorias el poder “salir a la luz”. De esta manera, la negociación de las memorias sobre el CAI incluye, como elemento central, el hecho que diversas narrativas no han logrado trascender más allá de dicho estado de memoria “privada”, como explica Robin. De esta manera, se puede inferir incluso que existen diversas memorias sobre el CAI que no han tenido la oportunidad de ser presentadas en la “arena” pública, dando a entender que estas residen únicamente en la memoria privada de aquellos que vivieron estos hechos en primera persona.

Estas memorias “privadas” que se mantienen al margen de las narrativas “públicas” en el caso del arte son explicadas por Edilberto Jiménez y Valeriana Evanán como un producto del temor que generaba entre los artistas el hacer arte que expresara el conflicto. Los artistas, temerosos de poder ser víctimas de represalias por parte de alguno de los actores armados, perdían su propia subjetividad, cómo explica Van Alphen. A su vez, este temor a las represalias durante el periodo del CAI se trasladó a un temor a ser estigmatizado y relacionado al PCP-SL, cosa que explica Jiménez, lo cual se vincula a lo propuesto por Ricœur cuando argumenta que el proceso de destigmatización de un periodo de violencia puede ser sumamente lento o incluso inexistente, lo cual genera entre los artistas la sensación de que es necesario guardar distancia de la producción artística que exprese lo vivido durante el CAI en Ayacucho, dándole carácter “privado” a estas memorias propias de los artistas. Esto último margina estas memorias de la posibilidad de ser incluidas en los procesos de negociación de la memoria colectiva del CAI, dando a entender la posibilidad de que existan más narrativas que, producto de la pérdida de subjetividad o la simple

lentitud de los procesos de destraumatización, no han podido ser presentadas por sus portadores ante la “arena” pública.

Finalmente, la reproducción de la Memoria Colectiva del CAI se observa de maneras diversas. Hemos descrito el caso del ANFASEP, así como la presencia de diversos elementos conmemorativos en la ciudad de Huamanga. Estos monumentos cumplen con lo explicado por Pierre Nora, dado que estos monumentos confrontan directamente al ciudadano con los eventos del pasado y las narrativas existentes sobre ello. De esta manera, tienen una función directa al reproducir y difundir las narrativas de hechos pasados y así, aportar a la construcción de una memoria colectiva. Adelina García, vicepresidenta del ANFASEP reconoce que el rol del museo de la memoria de la asociación cumple con este rol de confrontación física con la memoria del CAI, ya que no solo sirve para seguir reuniendo a los familiares de las víctimas, dándole, vitalidad orgánica a la asociación, pero también permite desarrollar actividades, tales como exposiciones y congresos, que facilitan al trabajo de difusión de la memoria del CAI.

De similar manera, cuando se hace el balance sobre la reproducción de la memoria del CAI a través del arte, es importante recordar lo dicho por Gamarra al ser entrevistado para esta investigación; “lo que no puedes expresar con palabras, lo expresas a través del arte”. De esta manera, la producción artística mencionada en esta investigación ha logrado representar la violencia vivida en Ayacucho durante el CAI, narrando lo vivido por comunidades en particular, como el caso de lo expuesto por la serie de tablas de Sarhua *Piraa Kausa*, así como comunicar las sensaciones de angustia y dolor que los retablos de Edilberto Jiménez intentan difundir, a través de la presencia de tonalidades oscuras en los retablos que él mismo hace, cuando incluye en ellos alegorías al periodo de violencia. De esta manera, el arte, según el mismo Jiménez, no difunde necesariamente una narrativa explícita, pero sí tiene la capacidad de transmitir emociones, logrando así que aquel que consume el arte pueda empatizar con lo sufrido en Ayacucho durante el CAI. Sin embargo, la capacidad de reproducción de la memoria colectiva del CAI está todavía sujeta al temor que el conflicto ha generado entre la población de Ayacucho. En el caso de los artistas, esto es visto por el temor a la estigmatización y posterior vinculación de su obra con una aparente simpatía hacia el PCP-SL, mientras también se ha mencionado las complicaciones ligadas al factor generacional, dado que las nuevas generaciones, al no haber vivido el conflicto, carecen de la capacidad de

comprender lo que este significó. De esta manera, la reproducción de la memoria del CAI es vulnerable a que la difusión de esta solo sea un trabajo que pueda ser hecho por aquellos que lo sufrieron directamente, representado por una generación cada vez más anciana y como tal limitada a poder continuar con el trabajo de proteger las narrativas sobre lo ocurrido en Ayacucho en la década de 1980.

Esto último abre la posibilidad de poder seguir investigando el tema de esta investigación, dado que será relevante, a manera de continuación de lo propuesto en ella, saber de qué manera se seguirá (o no seguirá) reproduciendo la memoria del Conflicto Armado Interno en Ayacucho, una vez tengan que ser las nuevas generaciones de Ayacuchanos, nacidos luego del conflicto, los que tengan la responsabilidad de hacerlo. Esto, sumado a la potencialidad que nueva información sea hecha pública y la manera en la que esta sea aceptada, también da a entender que los procesos de negociación de la memoria continuarán. Finalmente, ello también podrá afectar la subsistencia de la memoria del CAI, la cual será vulnerable al inevitable paso del tiempo.

Bibliografía

- Anderson, Tammy. 2005. "Dimensions of women's power in the illicit drug economy." *Theoretical Criminology* 9(4) 371-520.
- Assman, Aleida. 2008. "Transformations between History and Memory." *Social Research* 75(1) 49-72.
- Benjamin, Walter. 2008. *El Narrador*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Chati, Guido. 2015. "Historia y memoria campesina: silencios y representaciones sobre la lucha por la tierra y la represión en Ongoy." *Anthropologica* 34 35-62.
- Cohaila, Edwin. 2007. "las vicisitudes de la memoria en el Perú." *Debates en Sociología* 32 19-30.
- Coronel, José. 1996. "Violencia política y respuestas campesinas en Huanta." En *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, por Carlos Iván Degregori, José Coronel, Ponciano Del Pino y Starn Orin, 29-116. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cotler, Julio. 1994. *POLÍTICA Y SOCIEDAD EN EL PERÚ. cambios y continuidades*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cotler, Julio. 1978. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CNDDHH. 2008. *La desaparición forzada en el Perú. Problemática y desafíos en el proceso de justicia post Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.
- Cruz, María Angélica, y Camilo Ramírez. 2015. "Memorias Subalternas sobre la Dictadura Militar en Chile: El Caso de la Corriente Liberadora de la Iglesia Católica." *Archives de sciences sociales des religions* 170 17-35.
- CTIM. 1973. *ESQUEMA PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI*. Lima: Ediciones Bandera Roja.
- CVR. 2004. *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: IDEHPUCP.
- CVR. 2003. "1.1 El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso." En *Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, por Comisión de la Verdad y Reconciliación, 13-27. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

- CVR. 2003. "1.1.2 Los inicios de la denominada «guerra popular» del PCP-SL." En *Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, por Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 29-41. Lima : Comisión de la Verdad y la Reconciliación.
- CVR. 2003. "1.1.4. La expansión del conflicto armado." En *Informe Final de la Verdad y Reconciliación*, por Comisión de la Verdad y Reconciliación, 61-108. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- CVR. 2003. "1.5 COMITÉS DE AUTODEFENSA (CAD) ." En *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, por Comisión de la Verdad y Reconciliación, 437-462. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- CVR. 2003. "2.1. LAS EJECUCIONES EXTRAJUDICIALES EN EL HOSPITAL DE AYACUCHO (1982) ." En *Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, por Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 15-19. Lima: Comisión de la Verdad y la Reconciliación .
- CVR. 2003. "2.7. LAS EJECUCIONES EXTRAJUDICIALES EN SOCOS (1983) ." En *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, por Comisión de la Verdad y Reconciliación, 53-63. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- CVR. 2003. "2.9. DESAPARICIONES, TORTURAS Y EJECUCIONES EXTRAJUDICIALES EN LA BASE MILITAR DE LOS CABITOS (1983-1985) ." En *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, por Comisión de la Verdad y Reconciliación, 71-87. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Degregori, Carlos Iván. 2005. "Ayacucho 1969-1979: El surgimiento de Sendero Luminoso." En *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980 – 1999.*, por Carlos Iván Degregori, 139-178. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Degregori, Carlos Iván. 1996. "COSECHANDO TEMPESTADES. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho." En *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, por Carlos Iván Degregori, 186-215. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, Carlos Iván. 1988. "SENDERO LUMINOSO": *Parte I: LOS HONDOS Y MORTALES DESENCUENTROS Parte II: LUCHA ARMADA Y UTOPIA AUTORITARIA*. Documento de Trabajo, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Del Pino, Ponciano. 2023. "Tikrakuy: Violencia y formación de una comunidad de guerra." En *Una Revolución Precaria: Sendero Lumuinoso y la guerra en el Perú; 1980-1992.* , por Ponciano Del Pino and Renzo Aroni Sulca, 145-177. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- El Diario . 1982. "Estudiantes secundarios expresan pesar por la muerte de Edith Lagos ." *El Diario*. Ayacucho: El Diario, 23 de septiembre.
- Gamarra, Jeffrey. 2023. "Actores silenciosos y estados de excepción: Ayacucho durante el conflicto armado interno en Perú (1980-2000)." *Anthropologica* 51 39-61.
- García, Alan. 1985. *Mensaje a la Nación de 1985*. Realizado por Alan García. Congreso de la República del Perú, Lima. 28 de julio.
- Gavilán, Lurgio. 2023. "Cómo se construye el enemigo en Ayacucho, Perú." *Anthropologica* 51 2-38.
- González de Olarte, Efraín, y Cecilia Lévano. 2001. "El modelo centro-periferia en los Andes." *ECONOMIA Revista del Departamento de Economía Pontificia Universidad Católica del Perú* 24(47) 69-90.
- González, Olga. 2011. *Unveiling secrets of war in the peruvian Andes*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Guzmán, Abimael, y Elena Iparraguirre. 2014. *Memorias desde Némesis*. Callao.
- Guzmán, Abimael, entrevistado por El Diario. 1988. *LA ENTREVISTA DEL PRESIDENTE GONZALO*.
- Halbwachs, Maurice. 1925. *Les cadres sociaux de la Mémoire*. Paris: Presses universitaires de France.
- Huber, Ludwig. 2003. *CENTRALISMO Y DESCENTRALIZACIÓN EN AYACUCHO*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- IDEHPUCP. 2009. *El sistema político durante el proceso de violencia*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú .
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la Memoria*. Madrid: SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A. .
- Jiménez, Edilberto. 2020. *CHUNGUI. Violencia y trazos de memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Loarte, Roxana. 2020. "Memorias incómodas en la sociedad peruana de postconflicto. Censura y persecución en el arte por la memoria histórica entre los años 2000 a 2018." *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea* 12 1-20.
- Milton, Cynthia. 2018. "Introducción: El arte desde el pasado fracturado." En *El arte desde el pasado fracturado peruano*, por Cynthia Milton, 15-52. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Milton, Cynthia. 2018. "Imágenes de la verdad: Rescatar las memorias del conflicto interno peruano a través del arte testimonial." En *El arte desde el pasado fracturado peruano*, por Cynthia Milton, 53-94. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Milton, Cynthia. 2015. "Desfigurando la memoria: (des)atando los nudos de la memoria peruana." *Anthropológica* 34 11-33.
- Pedersen, Duncan, Jacques Tremblay, Consuelo Errázuriz, and Jeffrey Gamarra. 2008 . "The sequelae of political violence: Assessing trauma, suffering and dislocation in the Peruvian highlands." *Social Science & Medicine* 67 205-217.
- Pollak, Michael. 2006. "MEMORIA, OLVIDO, SILENCIO ." En *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite.*, por Michael Pollak, 17-32. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Ricœur, Paul. 2000. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Robin, Valérie. 2015. "Memorias oficiales, memorias silenciadas en Ocros (Ayacucho, Perú). Reflexiones a partir de la conmemoración de una masacre senderista ." *Anthropologica* 34 147-164.
- Sangari, Kumkum. 1995. "The Politics of the Possible." En *The Post-Colonial Studies Reader*, por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, 143-147. London: Routledge.
- Slemon, Stephen. 1995. "Unsettling the Empire. Resistance Theory for the Second World." En *The Post-Colonial Studies reader*, por Bil Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, 104-110. Londres: Routledge.
- Stern, Steve. 1999. "INTRODUCCIÓN Más allá del enigma: una agenda para interpretar a Sendero y el Perú, 1980-1995 ." En *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, por Steve Stern, 17-28. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

- Ulfe, María Eugenia. 2018. "Narrando historias, representando memorias: Retablos y violencia en el Perú." En *El arte desde el pasado fracturado peruano*, por Cynthia Milton, 125-148. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Van Alphen, Ernst. n.d. "EXPERIENCIA, MEMORIA Y TRAUMA: SÍNTOMAS DE DISCURSIVIDAD."
- Valladares, Manuel. 2007. "La experiencia política del Paro Nacional del 19 de julio de 1977." *INVESTIGACIONES SOCIALES* 18 243-276.
- Velázquez, Tesania, Evelyn Seminario e Iris Jave. 2015. "Imágenes de la violencia. Los retos de la justicia transicional y su costo emocional." *Anthropologica* 34 203-225.
- Yanhong, Huang. 2020. "'Les lieux de mémoire' and Pierre Nora's writing of French national history." *CHINESE STUDIES IN HISTORY*, Vol. 53, No. 2 150-170.