

ISSN: 2523-112X



LUM LUGAR DE LA MEMORIA
LA TOLERANCIA
Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

REVISTA ACADÉMICA DEL LUGAR DE LA MEMORIA,
**+MEMO
RIA(S)**

LA TOLERANCIA Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

Año 6 / 2025

ISSN: 2523-112X



PERÚ

Ministerio de Cultura

LUM LUGAR DE LA MEMORIA
LA TOLERANCIA
Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

REVISTA ACADÉMICA DEL LUGAR DE LA MEMORIA,
LA TOLERANCIA Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

+ MEMO RIA(S)

Año 6 / 2025



PERÚ

Ministerio de Cultura

Alfredo Martín Luna Briceño
Ministro de Cultura

Moira Rosa Novoa Silva
Viceministra de Patrimonio Cultural
e Industrias Culturales

Moira Rosa Novoa Silva
Directora del Lugar de la Memoria,
la Tolerancia y la Inclusión Social

+MEMORIA(S)

Revista Académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social

N.º 6 - Año 2025

Lima, noviembre de 2025

<https://revistas.cultura.gob.pe/index.php/memorias>

© Ministerio de Cultura
Av. Javier Prado Este n.º 2465, San Borja - Lima, Perú
Teléfono: 618-9393
www.cultura.gob.pe

© Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social - LUM
Bajada San Martín n.º 151, Miraflores - Lima, Perú
Teléfono: (+511) 719-2065
Lum.publica@cultura.gob.pe
www.lum.cultura.pe

Primera edición virtual: noviembre de 2025

Fotografía de carátula: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, 2025

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-01573
ISSN: 2523-112X



EQUIPO LUM

Coordinación de edición
Centro de Documentación
e Investigación del LUM

Equipo editorial
Centro de Documentación
e Investigación del LUM

Cuidado de edición
Julio Abanto

Diseño y diagramación
Manuel Espinoza

COMITÉ EDITORIAL

Félix Reátegui
Pontificia Universidad
Católica del Perú

Mario Meza
Universidad Nacional
Mayor de San Marcos

Natalia Sobrevilla
Pontificia Universidad
Católica del Perú

Charles Walker
Universidad of California,
Davis

UN PUEBLO, MUCHOS PUEBLOS

LA VIOLENCIA AFECTÓ A TODO EL PERÚ PERO SU IMPACTO FUE DESIGUAL

El 79% de los afectados viven en zonas rurales y el 75% tiene al ejército como larga materna. Se trata de las poblaciones más pobres del país que, sin embargo, siempre lucharon para lograr su reconocimiento como ciudadanos.

La vida comunitaria se vio interrumpida. Muchos pueblos fueron sistemáticamente arrasados y sus miembros sufrieron reclutamientos forzados, detenciones arbitrarias, juicios selectivos, torturas, violencia sexual, daños económicos y ataques contra la institucionalidad democrática.

En esta sala podremos ver tres casos a través de los cuales se intenta simular aquello que ocurrió en muchas comunidades del país.



EL PERÚ ESTÁ COMPOSTO POR DIFERENTES
CULTURAS CON DISTINTAS HISTORIAS DE
CONSEJO LA RELACIÓN CON EL EJÉRCITO
Y DE ORGANIZAR SU VIDA CIVIL

La historia de la violencia ha sido una constante en el Perú. La memoria colectiva, que incluye el conflicto armado, es un tema que sigue siendo relevante hoy en día. La presencia del ejército en las zonas rurales ha sido una constante a lo largo de la historia del país.

DEDICATORIA

*El sexto número de +MEMORIA(S),
Revista Académica del Lugar de
la Memoria, la Tolerancia y la
Inclusión Social es una edición
conmemorativa por los 10 años de
trabajo del LUM (2015-2025) y en
reconocimiento a la búsqueda de
justicia que realizan las víctimas
del periodo de violencia y sus
familiares.*

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11
EDITORIAL	14
ARTE Y PROCESOS DE MEMORIA	20
• Emily Fjaellen Thompson	21
<i>Lo cotidiano como contra-archivo: Visualidades espetrales desde Ayacucho</i>	
• Denisse Gabriela Vera García	45
<i>La arpillería es una terapia: testimonios de una asociación de mujeres desplazadas por el conflicto armado interno</i>	
• Luis Alberto Ángeles Loaiza	69
<i>Violencia, memoria y percepción geográfica del paisaje de Sacsamarca en el Conflicto Armado Interno (1980-2000)</i>	
• Renzo Rivas Echarri	93
<i>"Senderistas del montón" y las trampas del lenguaje del Perú de posconflicto en Los rendidos (2015) de José Carlos Agüero</i>	
• Kevin Aarom Rivera Rodríguez	119
<i>Mito, memoria y contranarrativa: la propuesta de un pachacuti intercultural en Rosa Cuchillo</i>	
ACTORES Y PERÍODO DE VIOLENCIA (1980-2000)	144
• Carmen Mercedes Delgado Jara	145
<i>"Nuestras historias de valentía": Historias de participación comunitaria de mujeres en los CADs formalizados durante el conflicto armado interno en Cabana, Ayacucho</i>	
• Miguel Ángel Aguilar Bardales	165
<i>Imaginarios sociales y disputa electoral: La estrategia comunicacional del Frente Democrático en 1990 y su derrota.</i>	
• José Luis Franco Meléndez	193
<i>La Iglesia católica frente a las esterilizaciones forzadas de mujeres pobres en el Perú (1996-2000)</i>	

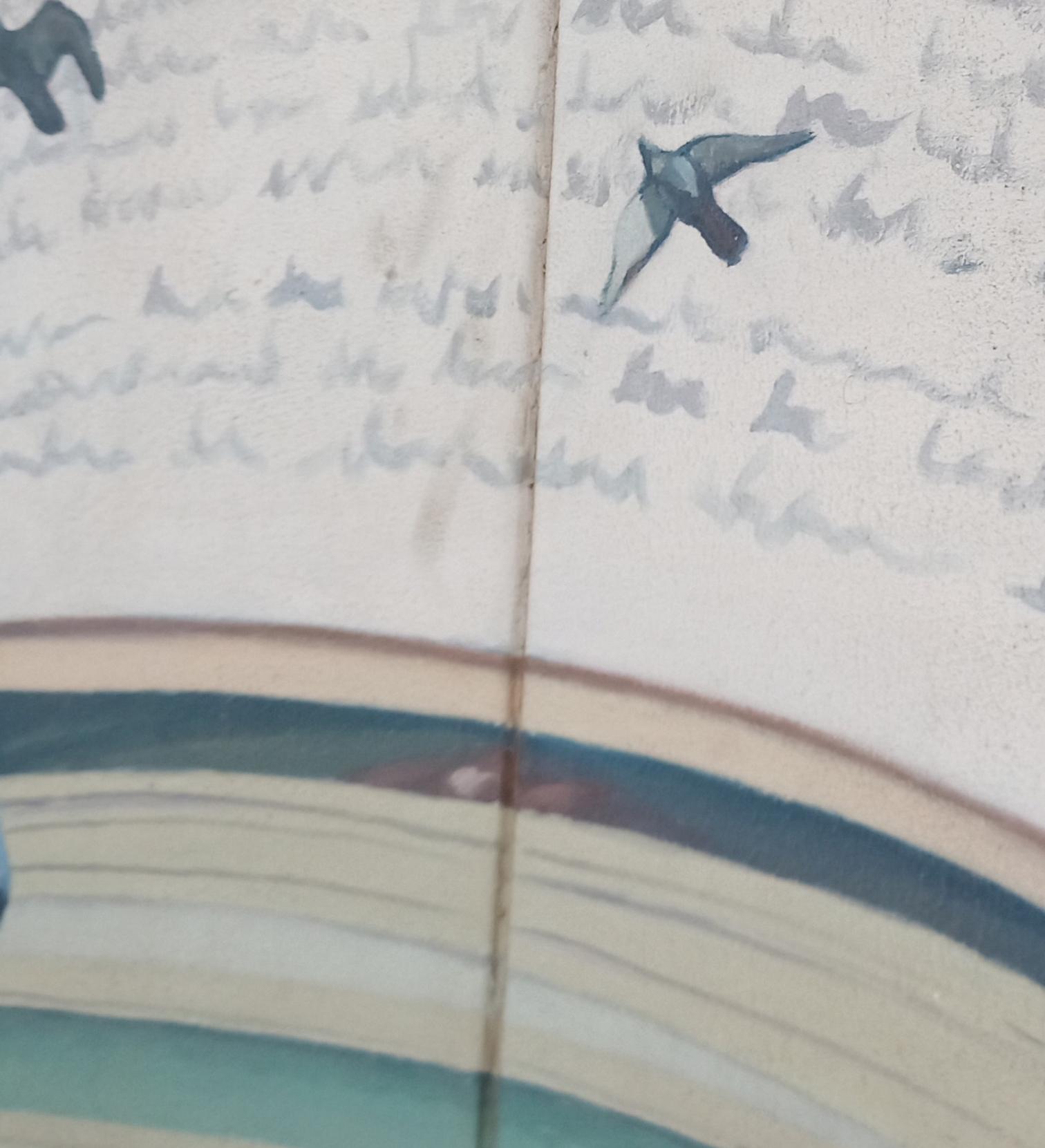
POSCONFLICTO Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN PERÚ Y AMÉRICA LATINA	220
• Marita Gabriela Gutarra Alburqueque	221
<i>Fronteras y puentes entre memorias: la comunicación educativa y la pedagogía de la memoria para la enseñanza del Conflicto Armado Interno (CAI) peruano</i>	
• Brigitte Carmen Córdova Candiotti	247
<i>Construir un marco para reparar: el caso del Instituto de Defensa Legal (IDL) y el Registro Regional de Víctimas de Huancavelica (2003-2007).</i>	
• Estephany Ximena León Rodríguez	275
<i>Reconocer, reparar, transformar: El potencial de la justicia transicional frente al caso peruano de esterilizaciones forzadas</i>	
• Martín Alfredo León Espinosa	295
<i>Del exilio al Congreso: Alberto Fujimori y la recomposición del fujimorismo en las elecciones del 2006</i>	
SOBRE LOS AUTORES	322
CONVOCATORIA PARA LA REVISTA +MEMORIA(S) N.º 07	326

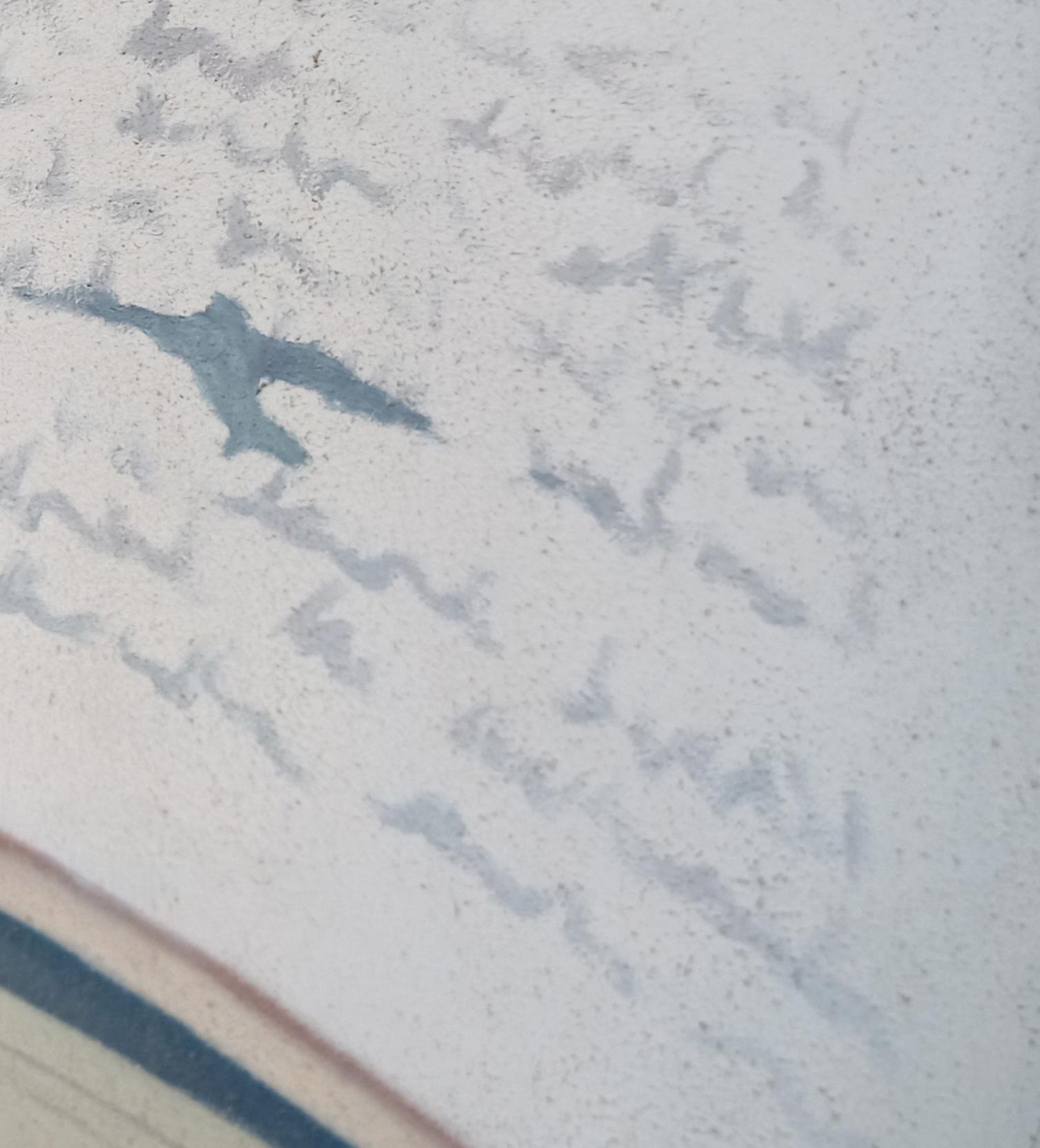
PRESENTACIÓN

+MEMORIA(S) es la Revista Académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) del Ministerio de Cultura del Perú. Ha sido concebida como un espacio dedicado a difundir investigaciones sobre memoria y derechos humanos en el Perú y América Latina. Se trata de una revista anual cuyo primer número fue publicado en el 2018.

Los artículos y reseñas originales presentados en +MEMORIA(S) son de responsabilidad exclusiva de los autores y no reflejan la opinión del LUM.

**Lugar de la Memoria,
la Tolerancia y la Inclusión Social**





EDITORIAL

El Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) es un espacio de memoria nacional sobre los hechos de violencia sucedidos durante el periodo de 1980-2000. En cumplimiento de su misión, el LUM reconoce la necesidad de impulsar mecanismos que fomenten el diálogo y la reflexión entre académicos que desarrollan estudios sobre memoria, violencia y posconflicto. En ese sentido, la investigación académica, desde una mirada integral e interdisciplinaria, permite acercarnos a la complejidad de este proceso histórico por el que atravesó el Perú en las décadas de 1980 y 1990.

+MEMORIA(S) es la Revista académica del LUM y su objetivo es promover la investigación y difundir los trabajos de especialistas de diversas trayectorias. Esta edición cuenta con tres secciones de artículos. En ese sentido, la

publicación del sexto número de **+MEMORIA(S)** es significativa para el equipo del LUM por la conmemoración de los 10 años de trabajo del LUM (2015-2025), una experiencia que nos ha permitido establecer un diálogo necesario entre la historia y la memoria en el Perú y América Latina; permitiéndonos visibilizar con mayor nitidez el impacto de la época de violencia (1980-2000).

La sección **Arte y procesos de memoria** presenta cinco artículos. En primer lugar, Emily Fjaellen Thompson analiza el archivo fotográfico de Hugo Ned Alarcón, el cual retrata lo cotidiano de la vida en Ayacucho, alejándose de una mirada episódica de la violencia, por lo que representa un “contra-archivo”. Luego, Denisse Gabriela Vera García estudia el caso de la Asociación de Mujeres Desplazadas “Mama Quilla” y la arpillería como una respuesta

artística, comunitaria y reparadora que beneficia a las víctimas del periodo de violencia. Posteriormente, Luis Alberto Ángeles Loaiza examina el periodo de violencia a partir de una nueva perspectiva: las transformaciones paisajísticas de Sacsamarca (Ayacucho) y plantea que estos cambios se producen en la forma como se relacionaba la población con el espacio. A su turno, Kevin Rivera Rodríguez realiza un análisis literario del libro Rosa Cuchillo (2005) de Óscar Colchado y reconoce su relevancia como obra sobre el periodo de violencia; mientras que Renzo Rivas Echarri realiza una crítica literaria del libro *Los Rendidos* (2015) de José Carlos Agüero y ofrece la posibilidad de comprender la agencia de los senderistas de base.

La sección **Actores y periodo de violencia (1980-2000)** está compuesta por tres artículos. El primer trabajo es de Carmen Mercedes Delgado Jara, quien aborda el rol de las mujeres en los comités de autodefensa, resaltando su participación y discutiendo lo poco representadas y celebradas que se encuentran en

el imaginario peruano del posconflicto. Por su parte, Miguel Ángel Aguilar Bardales analiza las estrategias de marketing político utilizadas por el Fredemo en las elecciones de 1990 y coloca tres estudios de caso de spots televisivos que fracasaron en su objetivo de lograr incrementar los votos para Mario Vargas Llosa. Por último, José Luis Franco Meléndez aborda el rol de la Iglesia Católica frente al Programa de Salud Reproductiva del Estado peruano en los años noventa y ahonda en el papel de los agentes pastorales en defensa de las afectadas, articulando la fe cristiana en su compromiso con la justicia.

La sección **Posconflicto y políticas públicas en Perú y América Latina** cuenta con 4 artículos. Marita Gabriela Gutarra Alburqueque reflexiona sobre los usos de recursos multimedia para la enseñanza sobre el periodo de violencia y se enfoca en hallar los puentes teóricos entre la comunicación educativa y la pedagogía de la memoria. Seguidamente, Brigitte Córdova analiza la historia del proceso de reparaciones en el Registro Regional de Víctimas de Huancavelica,

siendo una experiencia previa al Registro Único de Víctimas (RUV). Por su parte, Estephany Ximena León Rodríguez propone comprender el caso de esterilizaciones forzadas en el Perú, en el marco de la perspectiva de la justicia transicional. El último artículo corresponde a Martín Alfredo León Espinosa, quien indica que el viaje de Alberto Fujimori a Chile en 2005 fue crucial para la unificación de los partidos fujimoristas en las elecciones generales del 2006; mostrándonos los planes originales y su modificación según se desenvolvió el proceso electoral.

Con la entrega del sexto número de la Revista **+MEMORIA(S)** buscamos poner a disposición de los investigadores, estudiantes y de la ciudadanía los artículos que nos muestran la complejidad del periodo de violencia, desarrollados desde disciplinas y perspectivas distintas que exploran el proceso de violencia que sufrió nuestro país.

Por último, queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a los miembros del Comité Editorial (Félix Reátegui, Natalia Sobrevilla,

Charles Walker y Mario Meza), a los investigadores que colaboraron con sus artículos en este número y a los miembros del equipo del CDI LUM: Julio Abanto y Cindy López. Una mención especial por su apoyo a Carlos Luis Paredes, de la Universidad de Davis, California. La Revista **+MEMORIA(S)** espera consolidarse en los siguientes años como una plataforma para la difusión de investigaciones sobre el periodo violencia, memoria y posconflicto; por lo que los invitamos a seguir participando en las siguientes convocatorias.

Equipo Editorial
Revista +MEMORIA(S)





ARTE Y PROCESOS DE MEMORIA

LO COTIDIANO COMO CONTRA-ARCHIVO: VISUALIDADES ESPECTRALES DESDE AYACUCHO¹

The Everyday as Counter-Archive: Spectral Visualities from Ayacucho

EMILY FJAELLEN THOMPSON
ethompson@berkeley.edu

RESUMEN

Este artículo explora el archivo fotográfico de Hugo Ned Alarcón, periodista en Ayacucho, Perú, cuyas imágenes documentan los contornos de la vida cotidiana en el epicentro del conflicto armado interno. A través de una lectura crítica de sus fotografías y del proceso colaborativo de recuperación, el texto plantea *lo cotidiano* como una forma de contra-archivo. Desde la antropología visual y los estudios de la memoria, se cuestiona el poder de las imágenes emblemáticas que tienden a aplanar las experiencias vividas. En su lugar, se propone el contra-archivo como marco para una memoria íntima, ambigua y resiliente. Las imágenes no buscan resolver, sino relacionar, exigiendo una forma de mirar más lenta, ética y situada frente a las huellas de la violencia.

Palabras claves: Contra-archivo, Memoria visual, Fotografía, Lo cotidiano.

ABSTRACT

This article explores the photographic archive of Hugo Ned Alarcón, a local journalist in Ayacucho, Peru, whose images document the contours of everyday life in the epicenter of the internal armed conflict. Through a critical reading of the photographs and the collaborative process behind their recovery, the article argues for understanding lo cotidiano (the everyday) as a form of counter-archive. Drawing on visual anthropology and memory studies, it challenges the dominance of emblematic images that often flatten experience into symbols. Instead, it proposes the counter-archive as a framework for memory grounded in intimacy, ambiguity, and resilience. The images offer not resolution but relation, demanding a slower, more ethical engagement with the afterlives of violence.

Keywords: Counter-archive, Visual memory, Photography, The everyday.

¹ Este artículo se basa en investigación doctoral realizada con el apoyo de la beca Fulbright-Hays DDRA, becas FLAS (Foreign Language and Area Studies), y Tinker Field Research Grant, en el marco de una tesis doctoral en Antropología Sociocultural en la University of California, Berkeley.

INTRODUCCIÓN

Este artículo explora lo cotidiano como una forma de testimonio visual en el archivo fotográfico de Hugo Ned Alarcón, reportero gráfico ayacuchano que vivió y trabajó durante el conflicto armado interno en el Perú (1980-2000). A diferencia de las imágenes más canónicas, enmarcadas institucionalmente y convertidas en emblemas del periodo, las fotografías inéditas de Alarcón revelan otro tipo de memoria visual. Sus rollos de película, largamente ocultos, ofrecen un contra-archivo fragmentario, no lineal, y profundamente íntimo, que desdibuja las fronteras entre la guerra y la rutina, entre el trauma y la continuidad. En ellas, escenas de muerte y duelo aparecen junto a matrimonios, campeonatos de fútbol y desfiles escolares. Esta yuxtaposición nos invita a repensar qué constituye el objeto de la memoria y qué violencias operan en su representación.

Propongo una mirada crítica al archivo visual desde lo cotidiano, entendiendo el contra-archivo como una práctica que desafía las formas dominantes de recordar, clasificar y visibilizar el pasado, especialmente aquellas impuestas por el Estado o los medios oficiales. Uso el término visualidades espirituales para nombrar aquellas imágenes que, como presencias fantasmales, insisten en aparecer desde los márgenes del archivo, convocando lo no resuelto, lo silenciado y lo ausente. En un lugar como Ayacucho, territorio marcado por la desaparición forzada, el duelo no cerrado y las memorias en disputa, estas visualidades no sólo documentan, sino que entrelazan una forma de memoria encarnada que irrumpen en el presente y sostienen el argumento central de este trabajo. A partir de teorías sobre el espectro y lo fantasmático² (Gordon, 2008 [1997]), los archivos sensoriales (Campt, 2017; Edwards, 2012) y las visualidades vernáculas (Strassler, 2010),³ sostengo que las fotografías de Alarcón no se limitan a documentar la violencia, sino que habitan el espacio irresuelto entre la presencia y el borrado, configurando un contra-archivo de la supervivencia: silencioso, plural y profundamente situado. En ese gesto, nos invitan a tomar en serio lo cotidiano, no como algo dejado al margen del conflicto, sino como su terreno más persistente.

En el techo de su casa, a pocas cuadras de la Plaza de Armas de Huamanga, Ayacucho, Hugo Ned Alarcón guardaba un baúl de cartón grande, lleno de sobres con negativos fotográficos. Los rollos estaban almacenados con cuidado, aunque sin ceremonia, contradiciendo la intensidad de aquello

2 Traduzco el término *haunting* de Gordon como *fantasmático* para preservar sus dimensiones espirituales, afectivas y epísticas. Aunque fantasmal sería una traducción más directa, fantasmático permite captar con mayor precisión la densidad teórica del concepto: la presencia de una violencia social no resuelta que persiste y desestabiliza el tiempo lineal.

3 Karen Strassler conceptualiza las imágenes vernáculas como formas visuales cotidianas y producidas localmente que circulan dentro de mundos sociales y adquieren una significación política. Es importante destacar que el uso del término vernáculo no resta importancia a estas imágenes, sino precisamente subraya cómo, desde su cotidianidad, portan significados profundos, afectivos y políticos que desafían las narrativas hegemónicas.

que habían presenciado. Alarcón, periodista de oficio y ayacuchano de nacimiento, atravesó el conflicto armado interno con la cámara en mano. Las imágenes, conservadas por más de cuarenta años y algunas publicadas por primera vez en la exposición de 2023 en el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM),⁴ ofrecen un acceso distinto: no desde las representaciones icónicas, sino desde la vida cotidiana que persistió en medio de una agresión abrumadora.

Este artículo se nutre de una rica tradición de trabajo de campo fotográfico en los Andes, donde la cámara ha sido desde hace tiempo una herramienta tanto de indagación etnográfica como de intervención política (Poole, 1997; Oré Cárdenas, 2001; Cánepe Koch, 2015; Figueroa Espejo, 2019; Ulfe y Málaga, 2021). Diversos estudios han demostrado cómo la fotografía en el Perú ha moldeado tanto el conocimiento antropológico como la memoria colectiva, negociando constantemente las tensiones entre visibilidad, poder y representación. El arte visual en un sentido más amplio —instalaciones, murales comunitarios, intervenciones activistas— también ha sido clave para construir contra-narrativas y abrir espacios de confrontación pública con la violencia y sus huellas (Vich, 2015; Bernedo et al., 2023; Museo Itinerante Arte por la Memoria, 2023). En Ayacucho en particular, expresiones como los dibujos, los retablos, las tablas de Sarhua y la performance han sido vehículos para representar el trauma y hacer memoria (Jiménez Quispe, 2020; González, 2011; Aroni Sulca, 2016). Como ha demostrado la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), el proceso testimonial en Ayacucho no es solo política, sino también encarnada, inscrita en los cuerpos y en la tierra misma (Rojas Pérez, 2017; Romero Barrios y ANFASEP, s.f.).

Este legado artístico y afectivo constituye el contexto de la práctica fotográfica colaborativa que aquí se examina. Las imágenes de Alarcón nos invitan a considerar no solo lo que las fotografías muestran, sino también cómo circulan, a quién interpelan y qué formas de memoria hacen posibles. Propongo, en este sentido, un marco ampliado para pensar el archivo: uno que tome en serio la experiencia común como un lugar de producción histórica. Lo cotidiano, en este contexto, no es la ausencia de política, sino una forma afectada por la violencia estructural, la resiliencia y la ambigüedad. Al situar la colección de Alarcón en ese espacio, busco ofrecer una intervención teórica sobre cómo entendemos la fotografía, el testimonio y la memoria en el Perú postconflicto.

El análisis que sigue se base en la etnografía colaborativa, la antropología visual, y los estudios críticos de la memoria. A lo largo de más de 20 meses de trabajo de campo en Huamanga, compartí un proceso cercano con Alarcón, hasta su fallecimiento en 2024, para localizar, digitalizar, y narrar

4 “Una mirada a lo cotidiano. Hugo Ned Alarcón. Fotografías de Ayacucho (1980-1990)”, noviembre 2023 – marzo 2024.

su archivo personal. Fue un proceso marcado por la reciprocidad y el cuidado, modelado tanto por conversaciones compartidas con pan chapla como por la labor concreta de escanear y clasificar negativos. Inspirada en metodologías feministas y decoloniales, sigo a autoras que nos instan a atender las dimensiones afectivas, sensoriales, y espectrales de la elaboración del pasado (Campt, 2017; Gordon, 2008 [1997]; Caswell, 2014).

Diversos marcos teóricos fundamentales estructuran el enfoque de este trabajo. El estudio de Avery Gordon (2008 [1997]) sobre el concepto de “espectro” ofrece una clave para entender cómo los daños del pasado persisten en el presente, no solo a través de ausencias, sino también mediante presencias inquietantes. Por su parte, la noción de Tina Campt de “escuchar las imágenes” (2017) nos anima a prestar atención a lo que hacen las fotografías, cómo comunican hápticamente, más allá de lo que representan en el encuadre. El archivo de Alarcón está lleno de lo que Campt llamaría “imágenes silenciosas”: no gritan, pero si vibran. También me apoyo en una literatura que reconfigura las políticas del archivo. Desde la idea del “grano del archivo” de Ann Stoler (2002) hasta el concepto de “contra-archivos” propuesto por Michelle Caswell (2014), exploro cómo colecciones no oficiales, como la de Alarcón, desafían las narrativas dominantes no mediante una oposición directa, sino redirigiendo sus términos. El trabajo de Karen Strassler (2010) resulta particularmente útil aquí, al recordarnos que la fotografía no es solo registro, sino también una práctica social y política, arraigada en formas locales de ver, recordar y relacionarse.

En el caso peruano, este debate dialoga con una amplia tradición de estudios sobre la memoria. Más allá del trabajo fundacional de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003), autoras como Theidon (2013), Gavilán Sánchez (2017), Agüero (2015) y del Pino y Aroni Sulca (2024) han demostrado que la memoria en el Perú es disputada, fragmentaria y profundamente regional. Ayacucho, epicentro del conflicto armado, ha sido desde hace décadas un lugar donde el reconocimiento oficial ha sido desigual, y donde las narrativas alternativas muchas veces circulan al margen de los marcos estatales. Las fotografías de Alarcón constituyen una de esas formas. No buscan condensar una verdad única, sino expandir la capacidad del archivo para registrar y testimoniar la tensión entre la visibilidad y el borrado.

En las páginas que siguen, propongo entender las fotografías de Hugo Ned Alarcón no solo como una contribución vital a la memoria peruana, sino como una invitación a repensar lo cotidiano como una forma archivística en sí misma. A través de una lectura detallada de sus imágenes y del proceso colaborativo que permitió su reaparición, sugiero que el trabajo de memoria no se trata únicamente de recuperar lo perdido. Se trata también de atender a aquello que siempre estuvo ahí, esperando ser visto.

MÁS ALLÁ DEL CANON: LO QUE SE CONSIDERA SIGNIFICATIVO

Para comprender el paisaje de la memoria visual en el que hoy circulan las imágenes de Hugo Ned Alarcón, es necesario volver a *Yuyanapaq: Para recordar*. Desde su inauguración en 2003, esta muestra ha sido el archivo visual más visible y legitimada institucionalmente sobre el conflicto armado interno en el Perú. Creada por la CVR y curada por fotógrafos e intelectuales limeños (en particular Mayu Mohanna y Nancy Chappell), *Yuyanapaq* desempeñó un papel fundamental en hacer visualmente legible la violencia del conflicto ante el público peruano. Para muchos, fue la primera vez que las víctimas campesinas ocuparon un lugar central en una narrativa histórica de alcance nacional (CVR, 2003; Mohanna y Chappell, 2003). La fuerza visual, ética y pedagógica de la muestra ha cimentado su lugar en el canon de los estudios sobre memoria en el Perú. Como la primera colección fotográfica en acompañar un proceso de verdad y reconciliación en el mundo, *Yuyanapaq* sentó un precedente global sobre cómo la fotografía puede contribuir con los procesos de duelo, reflexión y reparación. Sin embargo, el mismo poder de *Yuyanapaq* consolidó también un canon visual que, si bien fue innovador, reflejaba las asimetrías políticas y espaciales de su tiempo. Con algunas excepciones, la mayoría de las imágenes que conforman la muestra fueron tomadas por fotógrafos de Lima o agencias de prensa nacionales e internacionales. En consecuencia, otras prácticas visuales, particularmente aquellas de provincia o no institucionalizadas, fueron marginadas o excluidas.⁵

Esto no constituye, de ninguna manera, una crítica a *Yuyanapaq*. Por el contrario, siento una profunda admiración por el trabajo y la visión de sus curadoras, así como por la generosidad que han mostrado hacia mí en el transcurso de mi investigación. Cualquier limitación que pueda percibirse en la muestra no se debe, en mi opinión, a decisiones o faltas individuales, sino a las condiciones históricas y políticas específicas en las que fue concebida, así como a las restricciones estructurales del archivo como forma. Como recuerda Nancy Chappell, durante su trabajo en Huamanga a inicios de los años 2000, llegó a conversar con Hugo Ned Alarcón. Sin embargo, por una confluencia de factores logísticos, políticos, y temporales, su colección permaneció fuera de vista. Sostengo que su inclusión no fue posible en ese momento, no por descuido de Chappell ni falta de reconocimiento, sino por las limitaciones propias del proyecto: la escasez de tiempo y recursos, la proximidad temporal, y la imposibilidad estructural de que cualquier archivo lo contenga todo. Como bien advierte la teoría archivística, los archivos registran tanto la presencia como la ausencia; reflejan el poder no solo en lo que contienen, sino también en lo que excluyen (Trouillot, 1995).

5 Como ocurre con toda generalización, existen excepciones significativas entre ellas, destaca el trabajo excepcional de Óscar Medrano.

En este caso, las condiciones políticas del momento imposibilitaron la inclusión del trabajo de Alarcón, mientras se definían cuáles formas de violencia eran legibles o reconocibles, moldeadas por casos emblemáticos y sus correspondientes imágenes icónicas. Solo ahora, gracias al paso del tiempo, a los cambios en la política nacional, y a la propia trayectoria de vida de Hugo Ned, ha sido posible que vea la luz.

Este artículo, por tanto, se construye a partir del legado de *Yuyanapaq*, pero busca ampliar el marco para ir más allá de esa visión emblemática. Las fotografías inéditas de Alarcón ofrecen otra óptica: la mirada de alguien que permaneció en Ayacucho durante todo el conflicto, y que capturó tanto lo público como lo íntimo. Su práctica como reportero gráfico estuvo marcada no solo por la obligación profesional, sino también por la proximidad: era un huamanguino documentando su propia ciudad. No era un observador distante ni un testigo oficial; vivía las mismas condiciones que fotografiaba.

Las imágenes de Alarcón no responden a la estética sobria e icónica que terminó por definir a *Yuyanapaq*. No centran a víctimas anónimas ni monumentalizan el sufrimiento. Más bien, muestran el conflicto atravesando los ritmos de la vida cotidiana: un velorio, una boda, un cadáver en la calle, una comida familiar, todo en el mismo rollo de película. Estas tensiones resisten la compartmentalización. Se niegan a separar la violencia de la “normalidad”, ofreciendo en cambio una mirada compleja sobre lo que significó resistir, presenciar y sobrevivir en Ayacucho durante las décadas de 1980 y 1990. Reflejan la saturación de la vida diaria por el conflicto y la persistencia de la vida en medio de la muerte. Como ha señalado Kimberly Theidon (2006), lo doméstico y lo violento nunca fueron completamente separables; la violencia se filtró en cocinas, aulas y rutinas de cuidado. La cámara de Alarcón permaneció anclada en esos espacios —calles, casas, barrios— y su archivo da testimonio del entrelazamiento entre lo íntimo y lo atroz.

Es importante subrayar que la ausencia de este tipo de registros en las colecciones oficiales no es incidental. Como argumentan Ghaddar y Caswell (2016), las ausencias así no son neutras, sino producidas por estructuras de exclusión epistémica y política. En el Perú, la marginalización de fotógrafos provincianos como Alarcón refleja dinámicas más amplias de desposesión racializada y desconfianza institucional (Theidon, 2013). Estas exclusiones no son solo logísticas: también son narrativas.

La gramática visual de *Yuyanapaq* convoca una forma particular de duelo, al mismo tiempo que clausura otras posibilidades. La imagen emblemática de Edmundo Camana (frecuentemente identificada erróneamente como Celestino Ccente), por ejemplo, se ha convertido en uno de los

símbolos más reproducidos del conflicto. Aparece en portadas de libros, pancartas y afiches conmemorativos (Ulfe, 2014). Pero este tipo de íconos, como advierte Saidiya Hartman (2008), corre el riesgo de aplanar vidas individuales en alegorías. Hartman nos invita a practicar lo que denomina fabulación crítica: una metodología que trabaja con fragmentos y silencios, resistiendo el cierre narrativo fácil y buscando imaginar las vidas que exceden la captura archivística.

El trabajo de Alarcón está lleno de estos fragmentos: fotogramas sobreexpuestos, rostros no identificados, escenas cotidianas que resisten el melodrama. No siempre “hablan” en los términos esperados de las imágenes de la guerra. Pero es precisamente esa resistencia la que abre espacio para la especulación, la intimidad y otras formas de testimonio.



Imagen 1. Asamblea de ronderos y comuneras en el valle de Quinrapa, Huanta, Ayacucho. 1990. Fuente: Archivo personal de Hugo Ned Alarcón.

En esta fotografía de Alarcón, una joven con un bebé lactante en brazo ocupa el primer plano. Si observamos con atención, a diferencia de muchos de las personas que están sentadas detrás de ella, su mirada no se dirige hacia nosotros. Su postura erguida y su mirada indirecta contrastan de

manera marcada con la multitud del fondo, llamando la atención sobre las complejas dinámicas de género, poder y visibilidad. No se trata del sufrimiento anonimizado que a menudo domina las imágenes canónicas de la memoria. Por el contrario, su presencia irrumpen en el encuadre colectivo, marcándola tanto como sujeto como centinela. La fotografía rehusa toda legibilidad inmediata: ¿está siendo observada o es ella quien observa? ¿Es testigo o protagonista? Esta ambigüedad es precisamente lo que permite que esta imagen funcione como parte de un contra-archivo, desestabilizando los tropos formales de la victimización e invitando a nuevas lecturas sobre la participación femenina, la resistencia y la autoridad en tiempos de conflicto.

De esta manera, el archivo de Alarcón desplaza la conversación desde el reconocimiento hacia la relación. Si *Yuyanapaq* ofreció un marco institucional emblemático necesario para la memoria nacional, colecciones regionales como la de Alarcón nos obligan a repensar sus términos: ¿quién es recordado?, ¿cómo?, ¿y por quién? Como ha mostrado Olinda Quispe Chávez (2023), las prácticas comunitarias de recuerdo en Ayacucho con frecuencia exceden los marcos estatales, y se sostienen en prácticas afectivas, estéticas y territoriales que permiten la transmisión intergeneracional. Estas formas pueden ser efímeras, fragmentarias o no documentadas, pero no por ello menos reales ni necesarias. Asimismo, investigadoras como Gabriela Zamora Castellares *et al.* (2025) han analizado las disputas en torno a la autoridad narrativa en el Perú, especialmente cómo ciertas voces han sido históricamente excluidas de los relatos dominantes. Las fotografías de Alarcón interrumpen esta asimetría, no a través del espectáculo, sino mediante una insistencia opaca. Ofrecen una mirada desde adentro: una visualidad que rehusa separar lo político de lo doméstico, lo violento de lo banal. No se trata de imágenes forenses, sino vividas. También son prueba - no legal, sino vital - de que la vida, a pesar de todo, continuó.

Al abordar la colección de Alarcón como un contra-archivo, este artículo abre espacio para una multiplicidad de prácticas de memoria que emergen no desde el centro, sino desde los márgenes. Este gesto es a la vez ético y epistemológico. Como señala Elizabeth Jelin (2002), las políticas de la memoria son también políticas del reconocimiento: ¿quién tiene la autoridad para narrar el pasado, y quiénes son condenados al silencio? Tomar en serio las colecciones alternativas como la de Alarcón implica entonces reimaginar el archivo mismo: no solo como repositorio, sino como contrato social modelado por la complicidad, la negación y la persistencia obstinada de la esperanza.

HUGO NED ALARCÓN: ARCHIVO VIVO

Conocí a Hugo Ned Alarcón en 2022, después de varios meses preguntando en Huamanga por fotógrafos locales que hubieran documentado los años del conflicto armado interno. Su nombre

aparecía una y otra vez, pronunciado con una mezcla de admiración y respeto, pero me tomó tiempo conseguir un número de teléfono, que finalmente obtuve a través de un amigo de una amiga. Hugo Ned había trabajado durante décadas como periodista y fotógrafo en Ayacucho, y aunque era conocido en los círculos de prensa local y colaborador activo de varias agencias nacionales, la gran mayoría de su colección fotográfica seguía siendo inédito.

Cuando lo llamé por primera vez, me respondió con brusquedad: si quería conversar, tenía que ir de inmediato; tenía un día ocupado y poco tiempo disponible. Al llegar a su casa, me recibió con cautela y curiosidad, reacciones que, como antropóloga gringa en Huamanga, había aprendido a esperar. Pero también me sorprendió él. Casi octogenario, no tenía una sola cana; en cambio, una cabellera teñida de rubio platínado contrastaba con su pelo castaño oscuro. Al extender el brazo para abrir la puerta, alcancé a ver un tatuaje en su antebrazo y el brillo de un anillo dorado con una cabeza de león. Mientras subíamos los tres pisos de escaleras hasta su sala, se movía con agilidad, deteniéndose en la cima para esperarme. Costaba creer su edad.

Me escuchó con cortesía mientras le explicaba mi proyecto. Al inicio se mantuvo reservado; dijo no saber dónde estaban sus negativos, o si quiera habían sobrevivido. Pero con el paso de las visitas, nuestras conversaciones se fueron profundizando. Poco a poco, comenzó a compartir no solo sus historias, sino también su archivo. El material estaba guardado en condiciones frágiles, almacenado en un depósito sobre el techo de su casa, protegido del clima por una lona negra. Los negativos, cubiertos de polvo, habían resistido décadas de lluvias y soles andinos, pero seguían ahí.

Nuestra colaboración se fue dando de manera paulatina, marcada no solo por las exigencias del archivo mismo, sino también por los ritmos de vida de Hugo Ned; vivía con cáncer, y su energía variaba día a día. A veces hablaba durante horas con entusiasmo y detalle; otras veces me pedía posponer las reuniones sin mucho aviso. Con el tiempo, comenzó a dejarme sacar mis propios lotes de negativos y continuar el trabajo mientras él descansaba o salía a hacer mandados. Eventualmente, nos ganamos la confianza mutua. Me entregó un juego de llaves de su casa para que pudiera seguir escaneando cuando él no estuviera. Me pidió que asistiera a la misa de su esposa fallecida, y recibió a mi madre en su casa con una calidez genuina, más allá de la barrera del idioma.

En este sentido, nuestra relación etnográfica pasó a formar parte de la vida posterior del archivo, no solo como una vía de acceso, sino como una extensión de su devenir. El archivo ya no era un registro congelado del pasado. Se reanimaba en nuestra labor compartida; en los gestos, en las

conversaciones, silencios y cuidados mutuos. Allí también, el trabajo de la memoria no era únicamente una labor de recuperación ni de rescate, sino de relación; un archivo vivido, no simplemente conservado. La colección también habla a través de su materialidad. Muchos de los negativos estaban rayados y algunos muestran señales de daño por agua o degradación química. Estas huellas no son defectos por eliminar, sino parte integral de la historia que las imágenes narran. Como recuerda Elizabeth Edwards (2012), las fotografías no son solo representaciones visuales, sino objetos afectivos marcados por el tacto, el tiempo y la emoción. Las decisiones sobre cómo almacenar, desechar, ocultar o mostrar las imágenes son en sí mismas prácticas de memoria y de testigo.

En el caso de Hugo Ned, estas decisiones estuvieron guiadas por la prudencia. En los años más duros del conflicto, poseer imágenes así podía despertar sospechas, o algo peor. Muchos fotógrafos destruyeron o escondieron sus propios archivos; otras colecciones fueron llevadas o quemadas. Que Hugo Ned haya conservado sus negativos ya es significativo; intuía su valor, aunque no supiera aún cómo ni cuándo podrían mostrarse. Su decisión de compartirlos conmigo, cuatro décadas después, no fue solo un gesto de generosidad, aunque sin duda lo fue, sino también un acto de retorno: un reencuentro con imágenes que le habían estado esperando.

El proceso de digitalizar y organizar los negativos fue tanto técnico como emocional. Algunas imágenes venían acompañadas de relatos; otras surgían en el silencio. A veces, Hugo Ned se asomaba detrás de mí y se reía ante una escena olvidada; un autorretrato con su hijo Gustavo de bebé, hoy un adulto con su propio hijo universitario, o una toma de mujeres jóvenes desfilando sobre mesas en un certamen local de belleza. En ocasiones callaba de golpe, mirando una imagen con una expresión distante, sin querer o sin poder hablar. Otras veces me decía que ya no quería mirar, que nomás siguiera yo. En esos momentos, la disyunción temporal se emergía con claridad: las fotografías no son solo huellas del pasado, sino agentes del presente. Interpelan, abren heridas, invitan a la reflexión. En este sentido, el archivo de Alarcón es tanto situado como especulativo. Está enraizado en tiempos y lugares específicos: las calles, casas y chacras de Huamanga, pero también apunta más allá. Nos invita a reconsiderar qué cuenta como objeto de memoria, qué formas de mirar y recordar han sido ignoradas.

La última vez que hablamos, lo llamé desde California para saludarlo por su cumpleaños. Me agradeció con cariño, preguntó por mi madre y, sin perder el ritmo, pasó de inmediato a enumerar las tareas pendientes: cómo íbamos a llevar la muestra que armamos en LUM de vuelta a Huamanga. Siempre fue sumamente importante para él que las imágenes regresaran a casa. Tres días después, recibí la llamada de Gustavo. Hugo Ned había fallecido.

Hoy sus fotografías viven no solo como documentos ni testimonios históricos, sino como participantes activos en la producción del recuerdo. Nos muestran que la memoria no siempre llega en forma de narrativas claras ni de símbolos heroicos. A veces llega desvaída, rayada o tardía en revelarse. Y, a veces, justamente ahí radica su poder. Este trabajo inicial de escaneo sentó las bases para lo que será, con el financiamiento del Modern Endangered Archives Program de UCLA Library (Arcadia), una preservación y digitalización profesional del archivo completo. El archivo físico permanece bajo el cuidado de la familia de Hugo Ned.

APARICIONES VISUALES Y ESPECTRALIDAD COTIDIANA

¿Qué significa ser acechados por lo cotidiano? Tras el trauma político, el residuo del pasado a menudo se niega a asentarse. En Ayacucho, las huellas del conflicto armado interno persisten no solo en monumentos, memoriales o archivos formales, sino en las formas sensibles de la vida común; en expresiones, silencios y gestos fugaces. Su potencia no reside en el espectáculo, sino en su capacidad de interrumpir, ralentizar o acelerar el flujo del tiempo, llamando la atención sobre violencias no resueltas y ausencias que no pueden ser conciliadas por los relatos oficiales.

En esta sección, exploró la carga afectiva de las fotografías de Alarcón como documentos espirituales - imágenes que contienen en sí mismas los asuntos inconclusos del conflicto; los “fantasmas” de vidas interrumpidas y la presencia de quienes fueron perdidos, pero nunca del todo ausentes. Estas imágenes, unidas por la cámara, pero más allá de cualquier género singular, conforman lo



Imagen 2. Hugo Ned, siempre presente, en la inauguración póstuma de su exposición en Huamanga, 2024. Fuente: Emily Fjaellen Thompson.

que llamo una espectralidad cotidiana: un archivo habitado por la contradicción y la simultaneidad. Vida y muerte, resistencia y rutina, alegría y miedo: no son binarios en su trabajo, y sostengo que tampoco lo son en la vida misma, sino verdades coexistentes.

Esta superposición resuena con la reformulación que hace Lisa Blackman (2012) de la *hauntología* de Derrida (1994) como marco afectivo. La acechanza, argumenta Blackman, no se refiere a fantasmas en el sentido tradicional, sino a cómo la ausencia configura la presencia, cómo lo que no está aún sigue ejerciendo fuerza. En el contexto andino, sin embargo, la ausencia y la presencia - lo que acecha y lo que está - no son opuestos, sino dimensiones entrelazadas de la experiencia. Como muestran Theidon (2013) y Quispe Chávez (2023), muchas personas en Ayacucho interpretan las reverberaciones del pasado desde marcos que no requieren visibilidad material. Los muertos y desaparecidos regresan no de forma metafórica, sino literal - en sueños, en olores, en sensaciones corporales. La acechanza aquí no es solo una teoría, sino una ontología donde el trauma no siempre se nombra directamente. En estos relatos, lo callado no es ausencia de memoria, sino su reconfiguración. Como plantea Jelin (2002), el silencio es una práctica social. Marca aquello que no puede decirse en público, lo que es demasiado peligroso, doloroso o cargado de sentido para ser pronunciado en voz alta. En este sentido, las fotografías de Alarcón funcionan como contrapartes visuales de esos silencios. No buscan resolver. No son declaraciones, sino iniciaciones. Mirarlas implica aceptar una forma de vulnerabilidad ética, ser arrastrados hacia historias que resisten la narración lineal. Sus imágenes no son las fotografías "emblemáticas" que suelen reproducirse en los proyectos oficiales. Sin embargo, precisamente por eso, nos interpelan a considerar qué narrativas importan y qué formas de visualidad resultan legibles.

La imagen 3 muestra un aula universitaria densamente ocupada por estudiantes jóvenes, en su mayoría mujeres, encorvadas sobre sus pupitres, rindiendo un examen. Sus posturas son casi uniformes: cabezas inclinadas, manos sobre la frente o en movimiento, inmersas en una concentración intensiva. Las hileras de mesas y la repetición de los gestos evocan disciplina y contención, un espacio social regulado de trabajo intelectual. Pero ese orden callado se ve alterado por la frase gigantesca y garabateada en la pared que está detrás de ellas. La Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga no solo fue un blanco de vigilancia estatal y militarización; también fue un sitio clave para el reclutamiento y la formación ideológica de Sendero Luminoso. La fotografía se niega a permitirnos separar esos legados. Esta yuxtaposición, de cuerpos estudiados y ordenados junto a un graffiti militante, produce una disonancia inquietante. Lo que podría parecer una escena académica ordinaria está saturada de un peligro latente. Pulsa con tensión política. Es una forma de acechanza visual: la violencia no se manifiesta a través del espectáculo, sino a través de la atmósfera, de la contradicción.



Imagen 3. Aula de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. 1990.

Fuente: Archivo personal de Hugo Ned Alarcón.

Al poner estas imágenes en diálogo con marcos teóricos sobre lo fantasmático y el afecto, busco subrayar sus implicancias teóricas y políticas. Como afirma Gordon (2008 [1997]), lo fantasmático también se refiere a un trabajo social no concluido. En el caso de Alarcón, ese trabajo es a la vez personal y colectivo: su propio intento de confrontar la violencia que presenció, y el esfuerzo más amplio de construir memoria en Ayacucho. Nuestra colaboración se volvió parte de ese trabajo: activando el archivo no solo como un repositorio de imágenes, sino como un espacio de encuentro. Cada vez que revisábamos juntos un rollo de negativos, nos preguntábamos quién aparecía en una foto, o debatíamos si debía incluirse en la muestra, estábamos participando en un proceso de reconocimiento y relación. Ese acto continúa, incluso ahora, en nuestro presente y hacia el futuro, sobreviviendo al propio Hugo Ned, mientras lectores se enfrentan a las imágenes incluidas aquí y reaccionan ante ellas.

LA VIOLENCIA DE LO EMBLEMÁTICO

No todas las imágenes tienen el mismo peso. Algunas se convierten en símbolos, circulan ampliamente, y adquieren un significado nacional. Otras son olvidadas, descartadas o vueltas ininteligibles. El proceso por el cual ciertas fotografías se tornan emblemáticas no es ni natural ni neutral; es político, epistémico y, en ocasiones, violento. En el contexto del conflicto armado interno en el Perú, las fotografías emblemáticas han desempeñado un papel central en la configuración del archivo visual de la memoria. Pero ¿qué se pierde en la construcción de esos íconos? ¿Cuáles son los costos de convertir vidas complejas y situadas en símbolos que representan el trauma de una nación?

La designación de una fotografía como “emblemática” no implica simplemente un reconocimiento de su valor estético o histórico; constituye una forma de disciplina narrativa. Como han mostrado María Eugenia Ulfe (2014) y Pablo Rojas (2009), el proceso de elevar ciertas imágenes puede implicar anonimizar o desfigurar la identidad de quienes aparecen en ellas. El cuerpo campesino, en particular, se transforma en un marcador simbólico, y su historia singular es borrada en nombre de una gramática visual más amplia de la victimización. Esta transformación no es inocua. Involucra lo que Allen Feldman (2004) denomina la “espectacularización del sufrimiento”, en la que tanto el Estado como sus críticos utilizan imágenes de víctimas con fines políticos, muchas veces sin el consentimiento ni la agencia de los propios retratados. Las imágenes emblemáticas circulan como prueba, pero al mismo tiempo corren el riesgo de aplanar las experiencias que intentan honrar.

De hecho, parte del daño de la emblematicidad reside en su exigencia de coherencia. La imagen debe ser legible para públicos amplios a fin de circular. Esa legibilidad puede requerir el vaciamiento de matices de clase, lengua, o geografía. Como señala Carlos Iván Degregori (2011), los relatos dominantes sobre el conflicto armado interno han tendido a representar a las víctimas, frecuentemente indígenas, rurales y pobres, de manera pasiva o descontextualizada, sin abordar suficientemente las condiciones históricas y estructurales que hicieron a estas poblaciones vulnerables y, a la vez, capaces de tomar decisiones en contextos extremos. De este modo, el campesino se convierte en un tropo visual, desligado de la especificidad política e histórica de su vida.

Las fotografías de Alarcón cuestionan esta simplificación. Nos recuerdan que la guerra se desarrolló en medio de la vida cotidiana, no fuera de ella. El contra-archivo, entonces, no es un contenedor estático de imágenes espectaculares, sino un registro en movimiento de cómo las personas vivieron y dieron sentido a lo extraordinario desde lo ordinario. Sus fotografías, enraizadas en la vida diaria y en relaciones locales, resisten convertirse en emblemas. Las imágenes emblemáticas

dependen de cierta legibilidad: víctimas anonimizadas, símbolos claros del sufrimiento, narrativas que se pueden condensar en un solo encuadre. El aparato institucional —museos, comisiones estatales, medios— selecciona y consagra imágenes que cumplen con esta gramática visual.

Pero las fotografías de Alarcón, con su mezcla de lo mundano y lo violento, sus contextos locales específicos, y su negativa a separar la guerra de la vida cotidiana, no ofrecen esa claridad. Son demasiado contingentes, demasiado situadas, demasiado opacas para funcionar como íconos nacionales, demasiado fragmentarias, demasiado marcados por contextos específicos. Incomodan la lógica de la imagen única como significante totalizador y, en cambio, ofrecen lo que Ariella Azoulay (2008) llama un “contrato civil de la fotografía”: un espacio visual compartido en el que existe la posibilidad de que la persona fotografiada y quien mira están vinculados por una relación de responsabilidad, no de consumo. Sus fotos no aíslan una figura para representar el todo. Operan, más bien, como constelaciones. El efecto es desigual, contradictorio: estos contrastes socavan la posibilidad misma de una narrativa visual limpia. Nos convocan a ver de otro modo.

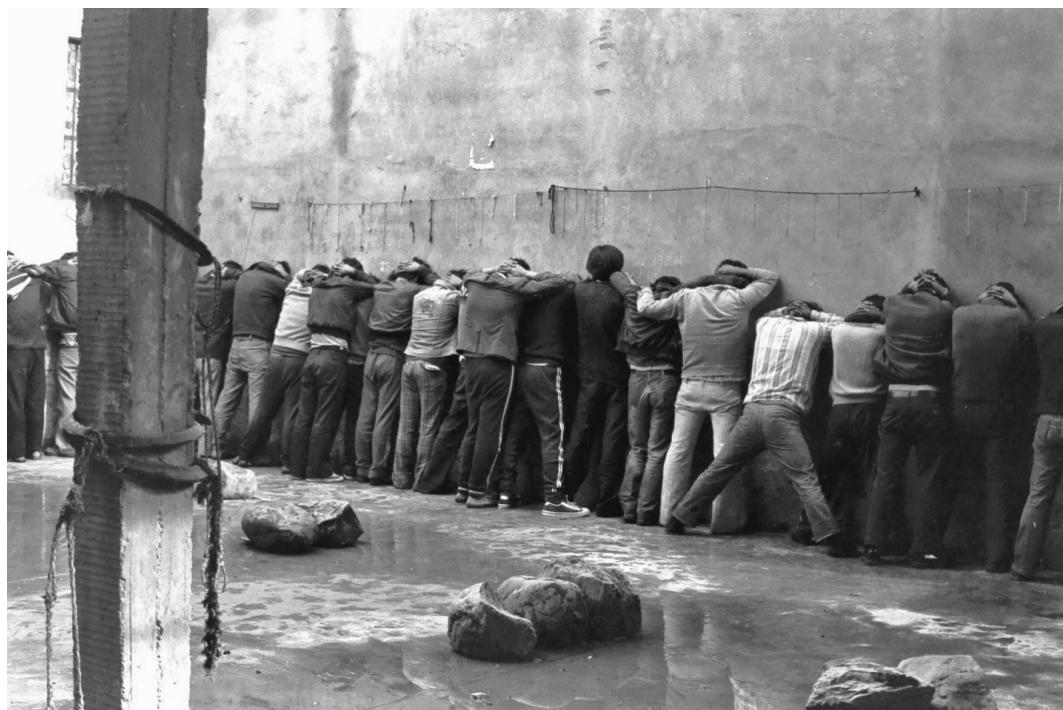


Imagen 4. Detenidos adentro de la comisaría de 28 de julio, Ayacucho. 1989. Fuente: Archivo personal de Hugo Ned Alarcón.

En la imagen 4, una fila de jóvenes se encuentra alineada contra una pared, con las manos entrelazadas detrás de la cabeza, en la postura familiar de la detención. A primera vista, parece ajustarse a la gramática visual de la violencia estatal. Y, sin embargo, esta toma resiste volverse emblemática. A diferencia de las fotografías ampliamente difundidas que aíslan un cuerpo sufriente para simbolizar el trauma colectivo, esta escena no ofrece un punto focal claro ni un arco narrativo definido. Los rostros están vueltos, la historia es opaca. No hay un sujeto icónico, ninguna figura singular que represente al resto. En su lugar, quedamos con la duda: ¿quiénes son?, ¿qué les ha pasado?, ¿qué les espera? La fotografía presenta un *tableau* de suspensión. Los cuerpos han sido capturados, pero no (aún) golpeados, no (aún) desaparecidos. El marco retiene, invita al espectador a quedarse en la incertidumbre. Lo que ofrecen las imágenes de Alarcón es una negativa; no a la memoria, sino a la claridad inmediata. Exigen tiempo, contexto, conversación. Nos invitan a sentarnos con la incomodidad, a habitar los vacíos. Cuestionan la noción de que la visibilidad es siempre liberadora. Y, de forma crucial, desafían la idea de que recordar es identificar lo que se ve, proponiendo en su lugar una relación con aquello que resiste ser plenamente conocido.

LO COTIDIANO COMO CONTRA-ARCHIVO

Aproximarse a lo cotidiano como una categoría archivística es insistir en que los ritmos de la vida diaria —sus repeticiones, gestos, banalidades y afectos— no constituyen un mero telón de fondo frente a la violencia política, sino que son fundamentales para comprender cómo se sobrevive y se habita. En el contexto peruano, donde los discursos de justicia transicional suelen trazar límites tajantes entre el “antes” y el “después” del conflicto, las fotografías de Alarcón proponen una lógica temporal distinta. Disuelven esas distinciones.

La imagen 5 retrata a una pequeña multitud intergeneracional reunida en la calle. La luz arqueada del fondo y las piedras de la pared sugieren que están bajo los portales de la Plaza de Armas, con la mirada mayormente fija en un pequeño televisor posado sobre una mesa de madera. Algunas miran de vuelta, exponiendo nuestra mirada voyeurista, negándose a dejarla pasar sin respuesta, haciéndonos parte del momento, del pasado y del presente. Es una escena ordinaria, la de ver el Mundial, pero también carga con la densidad de su momento histórico. Aquí, la imagen se convierte en un registro no de la violencia, sino de su suspensión; una breve inclinación colectiva hacia otra cosa. El ocio en medio de la incertidumbre, la vida pública vivida a pesar del miedo. Insiste en el derecho a reunirse, a mirar, a alegrarse, incluso cuando el mundo se desmorona.

En conjunto, estas imágenes nos invitan a repensar qué es un archivo y qué puede hacer. Lo cotidiano aquí no es simplemente un tema, sino una metodología: una que se rehusa a reducir lo



Imagen 5. Ayacuchanos viendo un partido de fútbol de la Copa Mundial de la FIFA España en la calle. 1982. Fuente: Archivo personal de Hugo Ned Alarcón.

extraordinario a momentos singulares de ruptura. No son imágenes icónicas en el sentido tradicional; son invitaciones a habitar la ambigüedad y a sintonizar con lo que resiste la reconciliación.

Hoy, la urgencia de estos contra-archivos se vuelve aún más evidente tras la masacre de diciembre de 2022 en Ayacucho, donde el ejército peruano disparó contra manifestantes civiles, matando a diez personas (Quispe, 2023). La agresión repitió patrones conocidos del conflicto armado: la criminalización de la protesta, la racialización de la amenaza y el brutal poder estatal en los Andes. Lo que el Estado apresuradamente enmarcó como una excepción, fue, para muchos, una repetición. Recordó a los ayacuchanos que la violencia del pasado no ha quedado del todo atrás, y que los mismos cuerpos siguen siendo vulnerables. En este contexto, lo diario no es solo un sitio de memoria, sino también de crítica. Las fotografías de Alarcón insisten en que la violencia nunca está contenida de forma ordenada, ni en el tiempo ni en la forma. Nos exigen atender a cómo persiste; en las miradas, en las rutinas, en la arquitectura de la vida diaria. La tarea, entonces, no

es solo recordar lo que ocurrió, sino mantenerse alerta ante cómo ese pasado sigue configurando el presente. Leer la experiencia común como contra-archivo es tomar en serio cómo las escenas ordinarias contienen historias extraordinarias. Es valorar la opacidad, como nos recuerda Glissant (1997), por encima del deseo de claridad. Es un llamado a rechazar las clasificaciones y cronologías ordenadas que pretenden relegar el daño al pasado, y a reconocer, en lo cotidiano, el trabajo constante de la supervivencia, la resistencia y la memoria.

CONCLUSIONES

¿Qué queda después de la fotografía? ¿Existe realmente un “después”? Al igual que el conflicto, los comienzos y finales rara vez son tan claros. Quizás una mejor pregunta sea: ¿Qué pueden hacer estas imágenes ahora? ¿Cómo pueden seguir actuando?

Como he sostenido, las fotografías de Hugo Ned Alarcón resisten el desenlace emocional. No son meros documentos de una época pasada ni reliquias estáticas destinadas a la preservación institucional. Insisten en la presencia: persisten no como historia lejana, sino como asunto inconcluso. Su colección está viva: con cada nuevo encuentro, cambia, respira, incomoda. Aquí, la memoria no es algo que se posee, sino algo que se habita. Tanto que lo cotidiano, no es un trasfondo, sino un método. Se convierte en un medio de supervivencia, un terreno donde la memoria política toma forma; no solo en oposición a la violencia, sino a través de ella. Al detenerse en bodas y entierros, en el duelo y lo mundano, estas imágenes abren un espacio para una versión del pasado que resiste la claridad y abraza la contradicción. Son construidos desde el cuidado, la pérdida y la relación cotidiana; íntimos, frágiles, duraderos. Crucialmente, no ofrece sanación ni superación. Lo que ofrece es un vocabulario para la resistencia: para convivir con la tensión, para reconocer la coexistencia de la alegría y el dolor, del recuerdo y el olvido. Como muchas personas sobrevivientes en Ayacucho han sabido desde hace tiempo, el cierre no es un proceso lineal o sencillo, y a veces ni es posible. Lo que importa es el derecho a narrar de otro modo, a rechazar cronologías impuestas y resoluciones ordenadas. En este sentido, relacionarse éticamente con las fotografías de Alarcón no es solo mirar, sino quedarse. Afectarse por lo que escapa a la interpretación. Reconocer lo no dicho y las opacidades no como limitaciones, sino como prácticas necesarias. Estos trabajos visuales, especialmente aquellos formados fuera de las instituciones oficiales, exigen otras formas de encuentro: una ética archivística anclada en el reconocimiento situado, en el compromiso afectivo, e incluso en el rechazo a ser plenamente legibles.

En este sentido, el trabajo de Alarcón no es un suplemento del archivo nacional, ni una nota local al pie. Es un resto crítico: lo que no encaja, lo que desestabiliza, lo que insiste en otra forma de

recordar. Da testimonio no solo de lo que ocurrió en Ayacucho, sino de cómo se vivió, se sostuvo y se presenció. Pero sin pedir convertirse en un símbolo digerible. Al volver estas imágenes, a través de exposiciones, conversaciones y este mismo texto, no regresan solo como evidencia. Regresan como compañía. Como recordatorios de que la memoria no solo se ve: se comparte, se sostiene, se llora, se interroga y se vive.



Imagen 6. Mamá Angélica Mendoza de Ascarza y familiares de ANFASEP en la Plaza de Armas de Ayacucho a raíz de la visita del ganador del Premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel en 1985, a pocos años de su fundación. Fuente: Archivo personal de Hugo Ned Alarcón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agüero, J.

(2015). *Los rendidos: Sobre el don de perdonar*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Aroni, R.

(2016). Coreografía de una matanza: memoria y performance de la masacre de Accomarca en el carnaval ayacuchano en Lima, Perú. *Revista Anthropologica*, 33, 119-146.

Azoulay, A.

(2008). *The civil contract of photography*. New York: Zone Books.

Bernedo, K., Bedoya Forno, R., Delacroix, D., Robin Azevedo, V., & Romero, T.

(2023). Resistencias colaborativas e itinerantes entre artistas de la imagen: Una estética “todo terreno” (entrevista con Karen Bernedo). En R. Bedoya Forno, D. Delacroix, V. Robin, & T. Romero (Eds.), *La violencia que no cesa: Huellas y persistencias del conflicto armado en el Perú contemporáneo* (pp. 308-321). Lima: Instituto de Altos Estudios sobre América Latina.

Blackman, L.

(2012). *Immaterial bodies: Affect, embodiment, mediation*. London: SAGE Publications.

Camp, T.

(2017). *Listening to Images*. Durham: Duke University Press.

Cánepa, G. (Ed.)

(2015). *Miradas desbordadas: Fotografía y antropología en América Latina*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Caswell, M.

(2014). Seeing yourself in history: Community archives and the fight against symbolic annihilation. *The Public Historian*, 36(4), 26-37.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

(2003). *Informe final*. Lima, Perú: Comisión de la Verdad y Reconciliación. En: <http://www.cverdad.org.pe>

Degregori, C.

(2011). *Qué difícil es ser Dios: El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú, 1980-1999*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Del Pino, P., & Aroni, R. (Eds.)

(2024). *Una revolución precaria: Sendero Luminoso y la guerra en el Perú, 1980-1992*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Derrida, J.

(1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International* (P. Kamuf, Trans.). New York: Routledge.

Edwards, E.

(2012). Objects of affect: Photography beyond the image. En E. Edwards (Ed.), *Anthropology and photography, 1860-1920* (pp. 221-236). New Haven: Yale University Press.

Feldman, A.

(2004). Securocratic wars of public safety. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 6 (3), 330-350.

Figueroa Espejo, I. M.

(2019). “Fue así como se fue”: Álbum fotográfico familiar como espacio para representar y reconocer a las víctimas de la violencia en el Perú. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gavilán Sánchez, L.

(2012). *Memorias de un soldado desconocido: Autobiografía y antropología de la violencia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ghaddar, J., & Caswell, M.

(2016). To go beyond: Towards a decolonial archival praxis. *Archival Science*, 16(4), 373-390.

Glissant, É.

(1997). *Poetics of relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

González, O.

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

Gordon, A.

(2008[1997]). *Ghostly matters: Haunting and the sociological imagination* (2nd ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hartman, S.

(2008). Venus in two acts. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, 12(2), 1-14.

Jelin, E.

(2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Jiménez, E.

(2020). *Chungui: Violencia y trazos de memoria* (2nd. ed.). Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Mohanna, M., & Chappell, N.

(2003). *Yuyanapaq. Para recordar*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación & Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Museo Itinerante Arte por la Memoria

(2023). *Museo Itinerante Arte por la Memoria*. Lima, Perú: Pakarina Ediciones.

Oré, E.

(2001). *Ayahuancó: Bajo la sombra del Sendero. Un testimonio de parte sobre la violencia*. Huancayo: PAR Junín

Pool, D.

(1997). *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image*. New Jersey: Princeton University Press.

Quispe, L.

(2023, 15 de diciembre). Masacre de Ayacucho: un año de dolor e impunidad. *Noticias Asociación Servicios Educativos Rurales*. En: <https://www.noticiassaser.pe/masacre-de-ayacucho-un-ano-de-dolor-e-impunidad>.

Quispe, O.

(2023). Mujer, poder y guerra: Las artes de la política de género en comunidades andinas posguerra de Ayacucho. [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Rojas, P.

(2009). *Edmundo Camana Sumari, sobreviviente de la masacre de Lucanamarca. Una historia detrás de su muerte*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

Rojas, I.

(2017). *Mourning remains: State atrocity and exhumations in postwar Peru*. Stanford: Stanford University Press.

Strassler, K.

(2010). *Refracted visions: Popular photography and national modernity in Java*. Durham: Duke University Press.

Stoler, A.

(2002). Colonial archives and the arts of governance. *Archival Science*, 2(1-2), 87-109.

Theidon, K.

(2006). Justice in transition: The micropolitics of reconciliation in postwar Peru. *Journal of Conflict Resolution*, 50(3), 433-457.

Theidon, K.

(2013). *Intimate enemies: Violence and reconciliation in Peru*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Trouillot, M.

(1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.

Ulfe, M.

(2013). The politics of making cultural memory: The commemorative exhibition Yuyanapaq. En K. Bilbija & L. Payne (Eds.). *Accounting for violence: Marketing memory in Latin America* (pp. 157-182). Durham: Duke University Press.

Ulfe, M.

(2014). Dos veces muerto: la historia de la imagen y vida de Celestino Ccente o Edmundo Camana. *Memoria y Sociedad*, 17(34), 81-90.

Ulfe, M., & Málaga, X.

(2021). *Reparando mundos: Víctimas y Estado en los Andes peruanos*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vich, V.

(2015). *Poéticas del duelo: Ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Warmikuna

(s.f.). *Warmikuna - voces, rostros y memorias*. En: <https://warmikuna.hypotheses.org/>

Zamora, G., Quispe, O., Thompson, E., Torres, S., & Uriol, M.

(2025). *Terrenos sensibles: Investigar y trabajar sobre las secuelas del conflicto armado peruano*. Ponencia presentada en el Congreso de la Latin American Studies Association, San Francisco.

LA ARPILLERÍA ES UNA TERAPIA: TESTIMONIOS DE UNA ASOCIACIÓN DE MUJERES DESPLAZADAS POR EL CONFLICTO ARMADO INTERNO¹

Burlap is a therapy: testimonies from an association of women displaced by the internal armed conflict

DENISSE GABRIELA VERA GARCÍA
denisse.vera@pucp.edu.pe

RESUMEN

El fortalecimiento comunitario es el proceso mediante el cual una comunidad adquiere, potencia y administra sus recursos y capacidades para promover y lograr un cambio en relación con una circunstancia que les perjudica. Este artículo sintetiza una investigación mayor que analiza el proceso de fortalecimiento comunitario en la Asociación de Mujeres Desplazadas “Mama Quilla”. En base a una metodología cualitativa, se concluye que la arpillería es el principal recurso para promover el fortalecimiento comunitario de las mujeres de la asociación porque las beneficia emocionalmente, a través de la externalización común de sus vivencias, y les permite participar en los espacios públicos para reclamar sus demandas colectivas, resistir en comunidad y protestar por sus derechos con el fin de cambiar las circunstancias que les afectan a consecuencia de la violencia política, como la falta de reparaciones y justicia.

Palabras clave: Fortalecimiento comunitario, Conflicto armado interno, Violencia política, Asociación de desplazadas, Psicología comunitaria.

ABSTRACT

Community strengthening is the process through which a community acquires, empowers, and manages its resources and capacities to promote and achieve change in circumstances that harm them. This article summarizes a larger study that analyzes the process of community strengthening in the Association of Displaced Women “Mama Quilla”. Using a qualitative methodology, concluded that arpillería is the main resource to promote community strengthening of the arpilleristas because it benefits them emotionally, through the externalization of their experiences, and allows them to participate in public spaces to claim their collective demands and protest for their rights to change the circumstances that affect them as a result of political violence, such as the lack of reparations for the political violence.

Keywords: Community strengthening, Non-international armed conflict, Political violence, Association of displaced persons, Community psychology.

¹ Este artículo surge a partir de mi tesis de grado “Fortalecimiento comunitario en una Asociación de Mujeres Arpilleristas Desplazadas por el CAI” para obtener el título profesional de licenciada en Psicología. Lima: PUCP.

INTRODUCCIÓN

FORTALECIMIENTO COMUNITARIO

El fortalecimiento comunitario se concibe como un proceso por el cual las y los integrantes de una comunidad adquieren, administran y potencian conjuntamente recursos y capacidades, mediante un actuar crítico, consciente y comprometido, para promover y lograr un cambio en relación con una circunstancia que les perjudica (Montero, 2009, 2010). Este proceso considera las necesidades y aspiraciones de las y los involucrados al momento de transformar las condiciones del entorno, y al mismo tiempo, produce una transformación a nivel individual y colectiva. Asimismo, estas transformaciones están dirigidas al bienestar de la comunidad y a la superación de expresiones de opresión que les impide vivir una vida digna (Montero, 1984, Rappaport, 1987; Serrano-García, 1984, Zambrano, Garcés *et al.*, 2021).

Asimismo, el fortalecimiento prioriza la colectividad mediante un carácter liberador, promoviendo la agencia de la comunidad, mediante el control y poder centrado en la organización de sus miembros, y en su potencialidad como actores sociales capaces de construir y modificar su realidad. Ello implica que la comunidad genere conciencia de las dinámicas de distribución de poder que denotan las opresiones sociales con el objetivo de reconocer las desigualdades estructurales y generar un cambio en estas. Todo ello para fomentar la participación de la comunidad para su beneficio, desarrollo autónomo y libertad (Montero, 2004, 2009, 2010; Rivera & Velázquez, 2015).

Como se ha mencionado anteriormente, el fortalecimiento comunitario es un proceso, y como tal, cuenta con tres estadios propuestos por Kieffer (1982). El primero comprende la importancia de tener sentido de ser un individuo en relación con el mundo, lo cual implica la ruptura de la percepción de aislamiento. Esta relación con el mundo implica la pertenencia, para ello es necesario que el individuo tenga un marco de referencia colectivo, el cual es provisto por la comunidad. La comunidad es un grupo social constituido y desarrollado de forma dinámica, histórica y cultural que se encuentra en constante evolución y transformación. Mediante el vínculo constante caracterizado por la acción, conocimiento, afectividad e información, se produce un sentido de pertenencia a esta colectividad que permite que se establezcan y compartan objetivos, en base a la consideración y confrontación de necesidades, problemáticas y/o circunstancias que se desean modificar (Montero, 2003, 2009; Heras *et al.*, 2008). Este sentido de pertenencia es la experiencia subjetiva de ser parte de una estructura colectiva mayor y estable, en donde existen vínculos de apoyo mutuo y lazos afectivos. Esta experiencia implica una bidireccionalidad, en donde la comunidad influye en sus miembros y viceversa. En ese marco, es importante que el colectivo reconozca, valore y apoye, en ocasiones, las necesidades individuales, puesto que es importante considerar la tensión

que existe entre lo individual y lo comunitario. Así, el sentido de comunidad cuenta con cuatro componentes: membresía, influencia, integración y satisfacción de necesidades, y conexión emocional (Sarason, 1974; McMillan y Chavis, 1986; Maya, 2004; Távara, 2012). Sentirse parte de una comunidad da paso a la participación comunitaria, en tanto se desarrolla en situaciones en las que los sujetos controlan y pueden influir en los espacios que habitan y en las decisiones del colectivo (Cueto *et al.*, 2015). La participación comunitaria, en donde coexisten diversos actores, actividades y grados de compromiso, refiere a la acción colectiva de los integrantes de una comunidad dirigidas a cumplir objetivos basados en la solidaridad y el apoyo social, sostenidos en ocasiones en los liderazgos comunitarios (Montero, 2003, 2009; Calderón & Bustos, 2007; Cueto *et al.*, 2015).

Ello da paso al segundo estadio, el cual implica la comprensión de la existencia de fuerzas sociales y políticas que dan sentido a nuestro mundo de vida, al ámbito de la realidad asumido como normal. Esto supone que, la aprehensión de una postura crítica y consciente sobre las fuerzas sociales y políticas que actúan en nuestro mundo se lleve a cabo mediante el proceso de concientización (Kieffer, 1982). Para ello, es importante considerar los procesos previos de problematización y desnaturalización. La problematización es un proceso crítico que implica cuestionar el carácter natural y esencial de los hechos y fenómenos, reflexionando sobre sus causas y sus consecuencias (Montero, 2004); de manera que se genere una “movilización del campo cognoscitivo” (Montero, 2004, p. 126). En otras palabras, la problematización (en el campo comunitario) consiste en que las comunidades analicen críticamente o contradigan el carácter natural de los fenómenos sociales.

Este proceso previo conduce a la desnaturalización, definido como el proceso por el cual se revela la naturaleza de los fenómenos que se encuentra ligada a los intereses o fuerzas sociales, políticos o económicos, junto a sus contradicciones y limitaciones. Esto permite comprender las limitaciones que obstaculizan estructuralmente la transformación de alguna circunstancia que vulnera a la comunidad. En esta instancia, se identifican, jerarquizan y evalúan las necesidades y recursos de la comunidad (Freire, 1970; Montero, 2004). Ambos procesos previos se plantean con carácter crítico, mediante la revisión, discusión y análisis, que se desarrolla en la acción y en la reflexión con otros miembros de la comunidad (Montero, 2004, 2009, 2010; Rivera & Velázquez, 2015).

Estos procesos dan paso a la concientización, definida como el proceso que permite la acción para modificar alguna situación negativa y dar paso a una circunstancia deseada, denotando que existe una situación de opresión (Freire, 1970). Este es un proceso continuo, presionado por la influencia de las tendencias dominantes que surgen desde los grupos de poder. Por ello, la concientización y el compromiso con ella no son inmutables, sino que evolucionan con la

comunidad para lograr una acción transformadora en la sociedad (Freire, 1970; Montero, 2004, 2010). En esta instancia, es importante que se reconozcan las particularidades del poder. Por un lado, existe una expresión asimétrica del poder que subyace a las desigualdades estructurales que oprimen a las comunidades. Por ello, para que una comunidad logre las transformaciones sociales deseadas, un aspecto importante a modificar son las relaciones de poder (Prilleltensky, 2008, Montero, 2004).

Por otro lado, existe otra forma de expresión del poder que permite que se lleven a cabo los cambios requeridos por los actores sociales. Especialmente en Latinoamérica, en ocasiones se considera erróneamente que las comunidades socialmente excluidas carecen de poder. Ello influye en que la comunidad se autoperciba como un grupo sin agencia, es decir, como un colectivo que no se siente en la capacidad de lograr cambios y que, por el contrario, depende de ayuda externa para lograrlos. Se debe tener en cuenta que esta es una perspectiva asistencialista errónea, ya que las comunidades cuentan con recursos que les permiten producir transformaciones, a pesar de estar subordinadas a las estructuras socioeconómicas (Prilleltensky, 2008, Montero, 2004). Ello conlleva a que las comunidades sean conscientes de las circunstancias que les afectan, para luego, en base al tercer estadio generar un cambio “mediante acciones que ejercen formas de poder que no corresponden a la lógica del opresor” (Montero, 2010, p. 53).

En el punto en el que la comunidad es consciente del compromiso que tiene con la sociedad y es agente activo en ella, se da paso al tercer estadio, donde se diseñan estrategias y recursos funcionales para la consecución de roles sociopolíticos personales o colectivos (Kieffer, 1982). Esto supone que es necesario el compromiso, la organización y la participación de la comunidad en la esfera pública para plantear estrategias y recursos que logren el desarrollo de roles sociopolíticos personales o colectivos. Ello implica ocupar el espacio público mediante procesos de movilización y denuncia que generen conciencia y exijan las demandas previamente identificadas (Montero, 2003; Carrasco, 2019). Aquí se comprende que la participación comunitaria es decisiva, puesto que está guiada por valores compartidos que pueden determinar y producir cambios en las situaciones necesarias. Por ello, este proceso es la base de las estrategias que permiten lograr las transformaciones deseadas. Aunque la participación está presente durante el fortalecimiento, en esta instancia se dirige a lograr un rol participativo en la esfera pública (Calderón & Bustos, 2007; Cueto *et al.*, 2015, Montero 2009).

Por ello, la participación implica que se lleven a cabo diversas acciones que se evidencien en el espacio colectivo y público en el que se desarrolla la comunidad. Es así como, conforme la comunidad hace oír sus voces y demanda sus derechos sociales y políticos en diversos espacios públicos,

se trabaja y actúa desde, para y con la comunidad. En esa instancia, se realizan acciones políticas que tienen resultados para la comunidad y la sociedad en general, especialmente en los espacios que carecen de bienestar (Mayol & Azócar, 2011). En ello recae la importancia de la politización, puesto que el fortalecimiento comunitario, y los procesos que lo componen conllevan al avance de las comunidades y de la ciudadanía a través de la reconstitución del tejido social (Mayol & Azócar, 2011; Montero, 2003, 2009). Para consolidar las acciones políticas surgidas desde la comunidad, es importante generar una organización comunitaria (proceso de interacción entre los miembros de una comunidad que coordinan para solucionar problemáticas colectivas), basada en los procesos de desarrollo y autogestión (Montero, 2004). En ello, es relevante que la comunidad identifique una forma de organización que pueda armonizar los intereses, canalizar los recursos y orientar el trabajo hacia proyectos que fortalezcan a la comunidad con miras de transformar las circunstancias que les perjudican. La organización comunitaria implica que se involucren los vínculos sociales más cercanos como las redes de apoyo y la participación comunitaria para desarrollar estrategias y herramientas que permitan la transformación social (Saldarriaga & Quintero, 2002; Urrego & Rodríguez, 2019).

FORTECIMIENTO COMUNITARIO, ARTE Y VIOLENCIA POLÍTICA

Existen diversas investigaciones que resaltan el papel de las técnicas artísticas en el proceso de fortalecimiento comunitario en contextos de violencia política. Las expresiones artísticas valoran los saberes previos de la comunidad, un potencial transformador al reelaborar vivencias y significados, en la medida que se reconocen las emociones. Ello se comparte en los vínculos comunitarios, lo que propicia la participación e integración colectiva para afrontar las secuelas de fragmentación de las comunidades y el resquebrajamiento del tejido social derivadas de la violencia (Lykes & Crosby, 2014; Arenas & Custodio, 2015) Asimismo, permite sobrelyear y expresar los episodios difíciles de violencia y represión, los cuales son complicados de compartir ya sea de manera escrita u oral; y en el ello, se resignifica el dolor (Bernedo, 2011; Bacic, 2008; Lykes & Crosby, 2014; Narvaja, 2015; Soriano & Silveira, 2018). En esa línea, el arte y sus expresiones activan la memoria colectiva, es decir, “movilizan al público e inspiran solidaridad hacia las víctimas de la violencia” (Saona, 2017, p.11). Ello es relevante en la medida que aporta información y activa diversas maneras de generar empatía, incluso en las personas que no han sido directamente expuestas a los eventos de la violencia, puesto que permite que estas personas pueden entender e identificarse con lo que han sufrido las víctimas y sobrevivientes de eventos derivados de la violencia política (Saona, 2017). Finalmente, las intervenciones con técnicas artísticas son herramientas importantes para la lucha, la resistencia política, la transformación social y el empoderamiento (Soriano & Silveira, 2018; Ocampo, 2010).

Según Bernedo (2011), la arpillería “es una técnica textil que utiliza restos de telas y lanas para crear y recrear imágenes que, luego, se cosen sobre una tela rústica empleada para empacar papas” (p. 25). Aunque en un inicio su uso fue exclusivamente textil, debido a los sucesos de violencia ocurridos en Chile durante los años de dictadura militar (1973-1990), se descubre el potencial político de las piezas de arpillería, debido a que la técnica permitió representar acontecimientos históricos, costumbres y creencias, lo cual derivó en que las piezas se usen como canal de denuncia, protesta y resistencia (Bernedo, 2011). Además, permite que el textil sea un vehículo para narrar su memoria colectiva. Según Ramos (2018), esto supone comprender la narrativa como una forma de expresión social y experiencial, más que teórica, en la que, a través de cada puntada, estas mujeres dan testimonio de aquello que no pueden expresar con palabras, y generan acciones colectivas que funcionan como metáfora y analogía del acto de tejer.

A diferencia de otras técnicas artísticas, la arpillería nace y se focaliza como una actividad que cuenta con una función explícitamente testimonial y política, surgida desde colectivos de mujeres en contextos de violencia política y estructural, la cual busca elaborar duelos, generar ingresos y promover denuncias. A pesar de que comparte esta cualidad política con otras expresiones artísticas como murales, poesía y teatro testimonial, la arpillería se diferencia en su materialidad (superposición de telas) y técnica (contacto táctil y repetitivo); asimismo, frente a técnicas individualizadas, prioriza la colectividad manejando una narrativa común (Gana & Jenkins, 2016; Ochoa, 2025).

ARPILLERÍA Y DESPLAZAMIENTO FORZADO

Una de las secuelas sociopolíticas más resaltantes del conflicto armado interno (CAI) fue el desplazamiento forzado, definido como la obligación a escapar o huir de la residencia habitual, como resultado o para evitar los efectos de la violencia generalizada y/o violaciones a los derechos humanos. Aunque los desplazamientos se produjeron en una búsqueda de protección y seguridad, hubo pérdidas culturales y materiales que generaron complicaciones adaptativas, ya que el cambio de espacio exigió que las personas usaran estrategias para acomodarse a un contexto distinto, tanto geográfica como socioculturalmente. El desplazamiento tuvo un carácter involuntario, desintegrador y extendido en las comunidades campesinas, rurales e indígenas. En esa línea, Ayacucho, Junín, Huancavelica y Apurímac fueron los lugares en donde reportaron más desplazamientos. Cabe resaltar que el 62.6% de familias desplazadas, estuvieron lideradas por mujeres, puesto que el asesinato de los esposos y padres de familia conllevaron a que ellas asumieran el rol principal en el ámbito emocional y económico de las familias (CVR, 2003, tomo VI; Ramírez, 2013; Pacheco, 2021).

Las mujeres desplazadas iniciaron sus acciones buscando a sus familiares detenidos/as o desaparecidos/as, y por el apoyo entre ellas, surgen las primeras iniciativas de las mujeres en defensa de los derechos humanos (Reynaga, 2008; Lagarde, 2009; Pacheco, 2021). Por el impacto del desplazamiento, las mujeres desarrollaron actividades económicas y políticas, enfrentando obstáculos para adaptarse a una nueva realidad social, por lo que asumieron roles en las labores dentro del espacio público y privado (CVR, 2003, tomo VI).

En ese contexto, la potencialidad de hacer frente a los obstáculos las impulsa a vincularse con otras personas que tienen experiencias similares. En ese marco surgen las asociaciones de mujeres desplazadas, las cuales reúnen esfuerzos por organizarse colectivamente y emprender distintas estrategias desafiando la represión de las autoridades por demandar sus derechos. En esa línea, las mujeres desplazadas generan espacios de representación para participar activamente en las reparaciones y ser agentes en los procesos de inclusión, lo cual, a su vez, refuerza el fortalecimiento y liderazgo en sus comunidades (Reynaga, 2008; Lagarde, 2009, Pacheco, 2021).

Sin embargo, no solo impulsan las demandas de sus derechos, también desarrollan diversas estrategias para hacer frente a las secuelas derivadas de la violencia. Por ejemplo, la socialización del dolor ha permitido que conecten y fortalezcan los lazos desde la construcción de espacios para hablar de sus memorias (Jelin, 2003; Rozas & Arredondo, 2006). En ese sentido, las mujeres se reunían para compartir y dialogar sobre las vivencias que habían experimentado antes de desplazarse, lo cual les ayudó a generar una red social de soporte emocional que les permitió fortalecer sus recursos para afrontar las situaciones traumáticas que han vivido (Pacheco, 2021). Además, utilizaron diversas estrategias, como la búsqueda de sus redes sociales básicas, como la familia, amigos/as y vecinos. Asimismo, desarrollaron diversas actividades como el tejido, bordado, cocina, entre otras, las cuales permitieron que se conecten con sus raíces culturales, y que construyan un espacio en base a la igualdad y las relaciones filiales (Cárdenas *et al.*, 2005, Pacheco, 2021).

Es importante retomar la discusión sobre la arpillería, debido a que, el primer movimiento de arpilleras en Chile surge de esta forma. En esta comunidad las mujeres se conocen en la búsqueda de sus familiares en cárceles y centros de detención, en ese contexto, se reúnen y organizan para compartir información y facilitar la búsqueda de sus esposos, hijas e hijos desaparecidos (Bernedo, 2011; Hernández & Berenguel, 2010). Allí empiezan a compartir sus emociones mediante las piezas textiles de arpillería. En el Perú sucede un caso similar, aunque con una variación importante, dado que la técnica de arpillería es introducida por instituciones de derechos humanos

por encargo de la CVR y su programa de reconstrucción de memoria colectiva en la década del 2000. Es así como surgen las asociaciones de mujeres arpilleras desplazadas como *Kuyanakuy* y *Mama Quilla* (Bernedo, 2011).

Como se ha podido mencionar, por un lado, a nivel externo, las asociaciones de arpilleras han sido históricamente reconocidas por su resistencia y visibilización social de las violencias ocurridas. Por otro lado, a nivel interno, pertenecer a un colectivo de personas afectadas por la violencia política ayuda a afrontar las diversas secuelas producidas por el CAI, como el aislamiento, la dificultad en la reconstrucción de la vida comunal, la pérdida de las redes de protección social y el debilitamiento de lazos comunitarios. Ello repercutió en las identidades personales y colectivas, lo cual causó pérdida de costumbres, celebraciones y ritos comunitarios. Asimismo, se evidencian dificultades a nivel del proceso de duelo en las personas sobrevivientes, puesto que los recursos para afrontar las pérdidas se vieron afectados por diversas secuelas emocionales, como el miedo y la desconfianza derivados de las acciones abusivas y criminales realizadas tanto por los agentes del conflicto (CVR; 2003, tomo VIII; Kendall *et al.*, 2006; Snider *et al.*, 2004, Theidon, 2004). Por otro lado, sobre las secuelas emocionales, las personas afectadas han evidenciado tristeza, desesperanza, apatía, soledad, sentimiento de vacío, rabia, odio y culpa que perduran a pesar del paso de los años (CVR; 2003, tomo VIII; Kendall *et al.*, 2006; Snider *et al.*, 2004).

ASOCIACIÓN DE MUJERES DESPLAZADAS DE HUAYCÁN “MAMA QUILLA”

Está formada por mujeres que migraron a Huaycán (Ate, Lima), a consecuencia de la violencia producida en sus comunidades de origen. En el 2007, debido a un taller de derechos humanos, las integrantes de la asociación compartieron sus memorias, historias y paisajes mediante la técnica de la arpillería. En estos trabajos textiles, ellas narran su historia como comunidad vinculada con la etapa de violencia atravesada. Encontraron una forma de expresión que incentiva la memoria colectiva y la confianza compartiendo ideas y recuerdos en su lengua materna, el quechua (Bernedo, 2011; Gonzales, 2020; Hidalgo, 2021).

“Mama Quilla” nace cuando un grupo de 39 familias migra a Lima durante la década de los años 80 para escapar de la violencia generada en sus comunidades debido al CAI. Mama Quilla significa “madre Luna” en quechua, y su nombre evoca la luz que iluminaba desde los cielos despejados de los Andes peruanos, en tiempos y lugares donde aún no existía la electricidad. Durante la época del CAI, por la noche, la luna alumbraba el camino de las mujeres durante su desplazamiento a otras regiones (Bernedo, 2011; Hidalgo, 2021)

Inicialmente, estas familias se asientan en el Ate Vitarte, y se reunían en la parroquia Santa Cruz. Después, lograron reubicarse en la comunidad autogestionada de Huaycán el 11 de julio de 1989 (Bernedo, 2011). A través de 2 entrevistas participativas grupales realizadas en mayo del 2022 se recopila el testimonio de 6 integrantes de Mama Quilla, las cuales fueron analizadas bajo una metodología cualitativa.

“LA ARPILLERÍA ES UNA TERAPIA”

En los testimonios recogidos, las participantes conciben que la arpillería es el principal recurso que promueve su bienestar emocional y les permite lograr un cambio para afrontar las secuelas del CAI, a través de dos procesos importantes: la promoción del bienestar emocional y el reconocimiento social.

PROMOCIÓN DEL BIENESTAR EMOCIONAL

Las integrantes de Mama Quilla plasman sus experiencias pasadas, vivencias y emociones en su arte textil, lo cual les ayuda a afrontar las secuelas del CAI y promueve su bienestar a nivel emocional. En diversos momentos de la historia, las técnicas artísticas han sido utilizadas para sobrellevar y expresar episodios difíciles de violencia y represión en los que era complicado comunicar de manera escrita u oral experiencias traumáticas y dolorosas (Bacic, 2008; Bernedo, 2011). De manera específica, mediante la técnica de arpillería, las integrantes de Mama Quilla consideran que es posible poder plasmar sus vivencias y testimonios vinculados a sus experiencias durante y luego del periodo de violencia, las cuales son, principalmente, difíciles de expresar de forma hablada o escrita (Gonzales, 2020). Como se lee en el siguiente testimonio:

Una vez vino una señorita [...] nos dijo que había conseguido telas, y nos dijo “ya que ustedes no escriben, ¿por qué no trabajan con las telas?”. Así empezó como jugando [...] empezamos cortando, haciendo figuras. En vez de escribir, contábamos así. Nosotras no podíamos escribir. Yo soy más joven, pero he tenido problemas, mi papá y mamá murió a la vez cuando era niña, estaba muy traumada, para mí no ha sido fácil, para mí fue muy difícil la situación, yo estaba bien afectada, un día mi mente se quedaba en blanco, estaba escribiendo y no sé cómo se escribe con la “p” o “b”, o no puedo continuar escribiendo palabras. Mi dificultad más grande para mí es escribir (Entrevistada 2).

A través de la técnica de la arpillería, las participantes no solo pudieron retratar sus testimonios sin necesidad de recurrir a la oralidad o a la escritura, también conectaron con las prácticas culturales de sus lugares de origen. En la cultura andina, las actividades como el bordado y el tejido son parte de su bagaje cultural, y las Mama Quillas utilizaron esos conocimientos previos para aprender la

arpillera. Cabe resaltar que esta actividad también está relacionada estrechamente con el género de las participantes, pues el uso de las técnicas textiles se asocia a un espacio femenino (Bernedo, 2011).

Asimismo, en la experiencia de las participantes se denota que realizar un trabajo artístico permite que se reelaboren sus vivencias y significados. De la misma manera, es mediante un producto artístico que se comparten estas re-significaciones en los vínculos familiares y comunitarios que se producen durante el día a día. Así, el arte permite promover sentimientos de unión y familiarización entre la comunidad y compartir recuerdos en común (Narvaja, 2015; Arenas y Custodio, 2015). Tal y como lo mencionan dos de las participantes:

Es más divertido porque cuando nosotras hacemos arpillería para nosotras es una terapia porque una cuenta otra cosa y la otra dice “no, no, así es”. La opinión de todas sale. Entonces así avanzamos para trabajar, es bonito compartir; así como hemos sufrido también hemos aprendido muchas cosas, gracias a muchas personas que nos han ayudado y también por nuestro empeño de cada una. Reconozco que bastante nos ha ayudado, en todo sentido (Entrevistada 2).

Si bien es cierto hacer la arpillería nos ayuda por el momento, ocasionalmente económicamente, en cuestión personal, ya sea hablando psicológicamente, la arpillería o tejido nos ayuda en montón a parte que nos desestresamos, hacemos una convivencia emocional en el grupo (Entrevistada 1).

En esa línea, las participantes reconocen que, a pesar de las adversidades, la arpillería les brinda oportunidades para compartir, conectar y aprender. En ello se refuerza su conexión emocional, ya que al compartir exteriorizan sus emociones. Así fortalece el sentimiento de membresía a su comunidad, puesto que la “apuesta” por su comunidad se basa, además de otros aspectos, en la seguridad emocional que se siente al pertenecer a la comunidad (Sarason, 1974; McMillan y Chavis, 1986; Maya, 2004). Todo ese proceso evidencia que, gracias a la arpillería, se ha desarrollado la integración colectiva y se ha fortalecido el sentido de pertenencia a la comunidad.

Ello demuestra que, lo importante, además de la pieza textil, es lo que sucede en el proceso de su creación, en la participación colectiva, en el encuentro (Bernedo, 2011). De esa forma, el arte plasmado sirve como tejedor de colectividad e incluso como medio de transformación. Es mediante ello que el proceso de fortalecimiento comunitario se puede llevar a cabo, puesto que implica que este sentido de colectividad puede generar cambios en las situaciones que perjudican a la comunidad (Montero, 2006). En ese sentido, el arte, desde una perspectiva comunitaria, se distingue por generar redes y lazos que refuerzan el entorno comunitario para promover el desarrollo social considerando las necesidades de sus integrantes, por ejemplo, las necesidades económicas.

En este caso, el arte también es una ser actividad productiva que les ha ayudado a activar su economía (Bernedo, 2011). Así, se comprende cómo confluyen el arte y la participación colectiva para producir un cambio social (Méndez, 2020; Palacios, 2009). Ello es expresado por la siguiente participante:

El hecho de trabajar en grupo hace que uno se conozca más, conozca su fortalezas y debilidades. Al saber ese tipo de cosas nos ayudamos y eso hace por más que tengamos ciertos inconvenientes hace que nosotras volvamos a unirnos y a comprendernos más día a día. La arpillería nos ayuda mucho en el hecho de trabajar juntas, seguir compartiendo esas ideas y nuestros desencuentros, ese tipo de cosas nos fortalece (Entrevistada 1).

Así, las participantes identifican que en la praxis realizada en el marco de la arpillería puede reforzar su interacción y encuentro grupal, lo cual no solo refuerza su vínculo cercano, también refuerza la cohesión grupal. Es así como se evidencia que la arpillería como un recurso que fortalece a la comunidad, en tanto genera un potencial para lograr los cambios a nivel de reparaciones y reconocimiento, y permite que juntas las mujeres desplazadas sean actoras de sus mismas historias.

Otro aspecto por destacar es la relación de la arpillería con la memoria, y cómo esta conexión favorece al fortalecimiento de la comunidad. A través de la arpillería, las artesanas expresan sus memorias, historias, vivencias y paisajes reconocidos, lo cual incentiva la memoria colectiva y promueve confianza. Debido a que, en el compartir, las arpilleras trabajan en grupo mientras dialogan ideas y recuerdos; incluso, se puede identificar que las arpilleras tienen experiencias y recuerdos que las caracterizan (Gonzales 2020; Salas, 2016). Es así como, mediante la creación textil se recuperan experiencias del pasado, lo cual atenúa las consecuencias derivadas del CAI, por ejemplo, la pérdida de costumbres, celebraciones y ritos comunitarios (CVR, 2004). Tal y como lo señalan las siguientes participantes:

Me gusta hacer mayormente traducción del pueblo: la costumbre, mi carnaval, fiestas patronales. Siempre detallo ahí esas cosas, de la parte sierra (Entrevistada 3).

Nos gusta tejer nuestro pueblo, como hemos vivido, como nos ha pasado, recordar hemos pasado (Entrevistada 1).

El paisaje, los animales, porque cuando tú lo ves es como si fuera real, se ve hermoso, es un trabajo muy dedicado y bonito (Entrevistada 2).

En mis cuadros siempreuento lo que he pasado, mis recuerdos que yo viví, con los colores las plantas, como me cuentan también mis compañeras (...) plantas, yunza, recuerdos (Entrevistada 4).

En los testimonios anteriores, las participantes relatan la añoranza por sus lugares de origen y las costumbres que abandonaron debido al desplazamiento forzado. De esa forma, el uso de la arpillería les posibilita recordar su vínculo con la tierra mediante la recreación de sus vivencias, como las fiestas, costumbres, paisajes, colores, así como otras prácticas que realizaban en su lugar de origen (Bernedo, 2011) Así, la “práctica corporalizada de producir una pieza de arte les permitió conectar de manera física con esa memoria” (Bernedo, 2011, p. 69).

Por otra parte, la expresión de la memoria permite la creación grupal de las experiencias traumáticas y la socialización del dolor, especialmente en contextos pos-violencia política, en donde el tejido social sufre una disrupción, es difícil reconstruir la vida comunal y, en ocasiones, se convive con el miedo y desconfianza (CVR, 2003, tomo VIII; Reátegui 2009; Salas, 2016; Gonzales, 2020). En ese sentido, mediante el trabajo textil y las participantes consideran los significados y simbolismos que son significativos para la comunidad. Tal y como lo comenta la siguiente entrevistada:

[...] la arpillería me llamaba más la atención, porque tenía que ser colorido, algo como era en mis tiempos. En aquel tiempo, hasta las últimas hierbas allá florecen, es hermoso, no es como aquí, toda tierra. Para mí fue una decepción llegar y ver Lima, todo era basura, yo decía: “esto es Lima”, yo no estaba acostumbrada a eso. La familia de mi mamá estaba en Ate y la de mi papá estaba en Comas. (Entrevistada 2).

En ello se evidencia que la arpillería es un recurso que no solo permite afrontar los retos y potenciar las capacidades de las participantes, sino que también valora y tiene el potencial de plasmar las emociones y experiencias del pasado, lo cual suelen ser recuerdos que alegran a las arpilleras. En ese sentido, representar con diversos colores los recuerdos agradables de sus experiencias pasadas conecta emocionalmente con su presente. Es a través de la representación textil que ellas rememoran sus mejores experiencias, recrear sus recuerdos, y comparten su añoranza por las épocas pasadas.

Identificar los saberes previos de la comunidad coloca a las participantes en un lugar activo y propositivo que fomenta la transformación social. Por eso, se debe valorar el saber de la comunidad y el trabajo en red para reconstruir y establecer nuevas experiencias según lo vivido. Ello no solo genera participación y fortalecimiento (tanto individual como comunitario), sino que permite recuperar las prácticas de cooperación y solidaridad (Salas 2016; Rivera & Velázquez, 2015).

Además de ello, la propuesta artística basada en la memoria tiene implicancias en la salud mental, puesto que genera vínculos que promueven la agencia, el fortalecimiento y el sentido de comunidad partiendo de la creación de significados en común (Martín-Baró, 1990, 2000; Benjamín, 1996; Velázquez, 2007). Asimismo, la arpillería sirve como método de externalización y liberación de

lo vivido y facilita la convivencia de las emociones desagradables (dolor, tristeza, temor), lo cual permite a las mujeres “reencontrarse y tejer su pasado y a la vez, volcar ideales, favoreciendo la confianza y autoestima, y empezar a coser sus nuevas vidas”. (Sanfeliu & Bacic, 2007, p. 2). Es así como, según las participantes, el aporte que la arpillería les brinda es tan significativo que ellas lo consideran como su terapia. Tal y como lo expresa la siguiente participante:

[...] (con la arpillería) uno puede expresar lo que siente, lo que ha vivido y lo que está pasando cotidianamente. Para mí y para las señoras, yo siempre he dicho que la arpillería es una terapia, siempre lo he dicho, en cualquier conversación, exposición y en reuniones, y lo sigo manifestando que la arpillería es una terapia. Nos ayuda a expresar lo que nosotras no podemos expresar o conversar con la familia. El hecho de realizar ese tipo de trabajo a nosotras nos relaja que ayuda bastante emocionalmente. (Entrevistada 1).

Es así como se muestra que, para las participantes, la arpillería es un recurso de expresión de emociones, vivencias y recuerdos, e incluso de lo que no pueden expresar con palabras. En ello se evidencia como la arpillería ha contribuido a la recuperación emocional, más aún cuando las mujeres desplazadas no han recibido ayuda psicológica de profesionales. Como se lee: “deberíamos tener un buen psicólogo [...] la ayuda psicológica no fue suficiente, muy poca” (Entrevistada 6). Ello denota que, la arpillería, a pesar de no ser una técnica “científicamente” terapéutica, promueve el bienestar emocional. Como lo menciona Theidon (2004), “los procesos de reconstrucción y reconciliación son, en sí mismos, prácticas terapéuticas” (p. 22). Lo cual no implica negar la importancia de que las personas afectadas reciban servicios terapéuticos individuales (Theidon, 2004).

En base a lo mencionado, se evidencia que el beneficio de la arpillería es integral, es decir, individual (expresión de emociones y experiencias), grupal (afianza el vínculo, interacción y cohesión grupal) y comunitario (fortalece a la comunidad para realizar transformaciones de las situaciones identificadas). Ello demuestra la importancia de proponer intervenciones comunitarias basadas en la recuperación integral con el propósito de reconstruir el tejido social y las redes de soporte comunitario (Salas, 2016; Velázquez, 2007). Además de considerar la memoria colectiva y el fortalecimiento de los vínculos sociales mediante las técnicas artísticas que permiten la creación, expresión y comunicación de experiencias pasadas, lo cual beneficia a la exteriorización de emociones (Covarrubias, 2006; Klein, 2006; Pesce, 2006; Zurbano, 2007).

Asimismo, en base a las experiencias de intervención mencionadas, se rescata que es importante comprender cómo la “sanación” es posible en comunidad, alejado de un modelo individualista. En la cual, el bienestar está ligado a modificar las circunstancias que perjudican a la comunidad, una

expresión de justicia social y reparación adecuada. Por ello, se deben acompañar estrategias de intervención centradas en el fortalecimiento de nuevos escenarios de participación y organización para abandonar los modelos tradicionales y biomédicos (Theidon, 2004).

RECONOCIMIENTO SOCIAL

La arpillería les brinda a las integrantes de Mama Quilla la oportunidad de participar en la esfera pública y ser reconocidas, lo cual les permite reclamar sus demandas colectivas. Es en la participación en espacios públicos en donde las arpilleras han encontrado oportunidades para protestar por sus derechos y, de forma simultánea, han interiorizado el valor de su trabajo. No obstante, en el proceso de compartir el arte textil, las participantes comentan que al inicio no fue fácil difundir su trabajo. Como lo manifiestan las siguientes participantes:

La primera vez con las arpilleras teníamos que ir a exponer. Exponíamos cada cuadro, la gente tenía miedo de hablar, poco a poco pudimos hacerlo. (Entrevistada 3)

Al inicio cuando yo empecé a participar supuestamente iba a ser aniversario de Huaycán, iba a ver una feria, y nos llevaron, yo tenía vergüenza, y yo pensaba “¿a quién le va a gustar este trabajo tan feo?” yo tenía vergüenza. (Entrevistada 2)

Así, se denota que las emociones de temor y vergüenza de presentarse a exposiciones o eventos fueron parte de sus experiencias iniciales como arpilleras en el espacio público. Ello puede estar ligado a la falta de confianza que tenían ellas sobre su trabajo, lo cual puede estar vinculado a diversos factores, como sus experiencias de rechazo previas, la falta de formación artística “profesional” en la técnica textil, y al estigma reproducido hacia las personas migrantes de zonas rurales, las cuales eran etiquetadas como “terroristas”, especialmente si provenían de Ayacucho o lugares cercanos a ese departamento (CVR, tomo VIII, 2003). En ese sentido, existen diversas dimensiones de opresión social que influyen en que las arpilleras, en un inicio, no valoraron su trabajo ni sus capacidades como artistas.

Sin embargo, a medida que las arpilleras sintieron que su trabajo fue valorado, se produjo no solo un sentimiento de confianza, sino también de reconocimiento social. Como se mencionó anteriormente, se denota la falta de valía en su trabajo, y que, gracias al reconocimiento externo, las participantes pueden no solo aumentar su valoración personal, sino también brindarle el reconocimiento que su trabajo se merece. Tal y como lo menciona la siguiente participante:

Donde me di cuenta (que era valioso el trabajo de arpillera) [fue] cuando yo fui a Bellas Artes.
Había un profesor que dictaba a los estudiantes [silencio] César [...] no sé su apellido. Una persona

muy buena. Ese día fuimos con mis hermanas. Él nos valoró. Nos dijo ustedes son muy buenas, mi hermana había llevado su cuadrito. Luego nos volvieron a llamar, yo no sabía que hacer, mi hermana sabía un poco más. Ahí yo me di cuenta de que yo sí podía hacer algo, que era tan importante para mí este trabajo. Me di cuenta y me sentí aliviada (Entrevistada 2).

En ese sentido, el arte les brinda a las mujeres la oportunidad de que sus testimonios, vivencias y experiencias vinculadas a la época de violencia puedan “ser visibilizadas en la esfera pública; y con este ‘reconocimiento’, de alguna manera, convertirse en una reparación simbólica” (Bernedo, 2011, p. 29). Además, las piezas textiles permiten que las integrantes de Mama Quilla desarrollen su agencia para compartir en el espacio público (Bernedo, 2011), según sus necesidades colectivas identificadas anteriormente. En ese sentido, el arte textil es un medio por el cual las arpilleristas reproducen su voz, sin necesidad de acudir a organizaciones e instituciones, ya que pueden ser ellas narradoras de su propia historia, lo que les brinda agencia para modificar los cambios que desean (Montero, 2006). La creación textil permite narrar, comunicar e interpelar, y posibilita ser un agente entre la sociedad y la comunidad víctimas de la violencia política (Ulfe, 2005; Bernedo, 2011). Tal y como lo comentan las siguientes participantes:

Íbamos a Jesús María a otros lugares, a testificar. Vamos a dar nuestros testimonios. Hay muchas veces que regresamos bien mal porque llorábamos, a veces llevábamos nuestros choclitos para almorzar en los parques porque estábamos cansadas. A veces nos equivocamos de sitio. No ha sido fácil, ahora doy las gracias, ahora por ser arpilleristas y por nuestra historia nos conocen, ahora recién nos tocan la puerta y podemos ser libres (Entrevistada 3).

Nosotras como organización, ya que somos mujeres, por más de lo que haya pasado seguimos juntas luchando, para alcanzar la meta que nos terminen de reparar, y cumplir el anhelo de ver que la organización es reparada y ojalá que llegue a tener su propio taller, algo propio, con todas sus dificultades que pueda ver. (Entrevistada 1).

Todo este proceso de visibilización y reconocimiento de su arte, permite que las integrantes de Mama Quilla cuestionen y abandonen la etiqueta y rol pasivo que muchas veces se adjudica a la nomenclatura de víctimas, y, en ese proceso, reconocer sus recursos y capacidades; así como reforzar su agencia, con el fin de realizar diversos cambios y demandas previamente identificadas. Esto es posible a través del activismo centrado en el movimiento de derechos humanos en espacios públicos (Saona, 2017). Como lo menciona Carlos Iván Degregori “el mero hecho de declarar fue en sí ya un reclamo de agencia” (citado en Saona, 2017, p. 12).

Ello está vinculado a la estrategia de fortalecimiento comunitario titulada “desarrollo del poder político y del sentido de eficacia política de las comunidades interesadas en producir cambios dentro

de ellas” (Montero, 2004, p. 9). Puesto que, es en base al activismo que se ejerce el poder, pero no el que opprime, sino el que le permite llevar a cabo los cambios que se desea. En esa línea, el reconocimiento y valoración de su trabajo desarrollan recursos de poder que les permiten producir transformaciones y estar fortalecidas para poder generar cambios en sus vidas (Prilleltensky, 2008; Montero, 2004).

Después de tanto reclamar lo logramos (una placa de reconocimiento), para que vean donde nos hemos juntado, nuestro reconocimiento. Hay muchas cosas que la herida todavía no [...], hasta cuándo vamos a ser así pensamos. Juntas nos apoyamos para la inscripción, al menos estamos avanzando en nuestro trabajo de arpillería (Entrevistada 3).

Sin embargo, llevar a cabo las transformaciones deseadas implica que las participantes hayan desarrollado diversos procesos para reconocer que su lucha para el reconocimiento de sus derechos está influenciada por la fuerzas y agentes políticos. Ello se alinea con el segundo estadio del proceso de fortalecimiento comunitario, en el cual se problematiza lo que obstaculiza la transformación de una situación que afecta a la comunidad en base a la discusión y análisis que se tiene entre los miembros de una comunidad (Freire 1970; Montero, 2003, 2009, 2010; Rivera & Velázquez, 2015). En ese proceso, se reconoce que existe una expresión del poder que opprime y disminuye la posibilidad de obtener una correcta reparación. En esa línea, las participantes son conscientes de las circunstancias que les afectan y, como se mencionan, llevan a cabo acciones que ejercen formas de poder que no corresponden a la lógica del opresor. Sobre ello, una participante comenta: “Antes teníamos que ir a marchas, a eso, a lo otro, para ser reconocidas, íbamos al Ojo que llora, ahí teníamos varios familiares (...) Cada año, el 28 de agosto, llevábamos ofrendas, presentamos canciones, oraciones, y así pues (Entrevistada 3)”.

Como se menciona, las participantes asistían a espacios públicos en búsqueda de su reconocimiento. Como lo expresa Degregori (2003), estos espacios son necesarios, puesto que la memoria se materializa mediante lugares, monumentos, conmemoraciones y rituales. Los espacios de memoria aportan a un proceso complejo de restablecimiento de los lazos sociales, a través del reconocimiento de lo sucedido y de la dignificación de las víctimas. En esa línea, las técnicas artísticas alientan a que se retomen las calles y los escenarios políticos para reflexionar, discutir e intervenir diversos procesos y exigencias, debido a que facilita elementos para el encuentro y produce relaciones que aportan un enriquecimiento cultural en función del beneficio común, además de preservar las memorias colectivas (Méndez, 2020). Como se lee en el siguiente testimonio: “Tantos años han pasado, hemos recorrido, hemos ido a reclamar, yo recuerdo de la última vez que fuimos (a una marcha), estábamos con nuestra

banderola delante de un grupo. íbamos todos los años a las marchas, uyy [...] muchas veces (Entrevistada 4)".

Como vemos, la memoria colectiva permite proponer soluciones conjuntas a través de que otras personas (ajenas a los hechos) puedan identificarse y generar empatía con las demandas requeridas y solidarizarse con las víctimas; así, se promueve el fortalecimiento comunitario que permite reivindicaciones políticas que faciliten el cambio social, mediante la participación y movilización social (Beristain, 2000; Beristain, González y Páez, 1999; Villa, 2012; Saona, 2017). A través de la memorialización pública genera información y activan formas de empatía incluso entre aquellos que no tienen recuerdos reales de los eventos, pero que son capaces de entender y de identificarse con la pérdida que han sufrido las víctimas y sobrevivientes de un trauma social. (Saona, 2017, p. 11). En este caso, las prácticas artísticas están al servicio de los procesos de transformación social, puesto que aportan al desarrollo de la reconciliación y reivindicación mediante el reconocimiento del pasado, las experiencias, el testimonio y el dolor (Riaño, 2004; Salas, 2016).

Además de ello, el reconocimiento social de la memoria colectiva genera la creación de redes para promover prácticas colectivas que permitan el logro de metas y objetivos (Reátegui, 2009; Romero *et al.*, 2006). De manera específica, en contextos de violencia política es la actividad colectiva de hacer memoria permite la visibilización en la esfera pública de lo privado e incomunicable, lo que beneficia a la conformación de redes de soporte, las cuales regenera el tejido social en pro del desarrollo de una cultura de paz y justicia transicional (Reátegui, 2009; Salas, 2016; Saona, 2017). Gracias a todo ello, es posible generar propuestas que den paso al fortalecimiento social y la reparación del tejido social y nacional (Vich, 2015).

Así, exponer la propuesta visual de la arpillería representa una actividad performativa que se expone en lugares públicos, lo cual, de cierta forma, la convierte en una forma de reparación simbólica al ser reconocidas. El valor simbólico de las arpillerías como memoria no radica solo en el objeto en sí mismo, sino en el significado que se le brinda. La arpillería se convierte así en una respuesta que desafía las prácticas artísticas predominantes, principalmente urbanas, que son comúnmente reconocidas como válidas para la memoria (Bernedo, 2011).

Finalmente, la visibilización de aspectos de la memoria aporta a que se lleve a cabo el proceso de fortalecimiento comunitario, puesto que, según Montero (2006), la participación en los espacios públicos, es decir, la politización, sirve para que las transformaciones de las condiciones del entorno se lleven a cabo con el objetivo de promover el bienestar colectivo de las comunidades y superar las expresiones de opresión (Montero, 1984, Rappaport, 1987; Serrano-García, 1984,

Zambrano, Garcés *et al.*, 2021). Ocupar el espacio público es parte del estadio final del proceso de fortalecimiento comunitario, en el que se elaboran estrategias que mediante procesos de movilización y denuncia generen conciencia y exigen las demandas identificadas (Montero, 2003; Carrasco, 2019).

CONCLUSIONES

Gracias al trabajo de la arpillería, la asociación Mama Quilla ha podido organizarse para mejorar su calidad de vida desgastada por las consecuencias de la violencia política. Por un lado, a nivel emocional, a través de la producción del trabajo textil, las mujeres desplazadas han plasmado sus experiencias, costumbres, emociones y tradiciones, y en ese proceso comparten, expresan y exteriorizan sus emociones. Por ello, ellas mismas consideran que la arpillería es una terapia para ellas. Por otra parte, a nivel social y público, la exposición del arte textil promueve la participación en la esfera pública, lo cual brinda un reconocimiento social que permite protestar y exigir sus demandas y reparación colectiva. Debido a ello, las arpilleras han encontrado oportunidades de fortalecimiento comunitaria a través de la visibilización de sus trabajos, recibir validación externa como comunidad de mujeres desplazadas por el CAI, la valoración de su arte y lograr los cambios deseados respecto a la falta de reparaciones justas, en un proceso retador, influenciado por las estructuras y agentes de poder.

En síntesis, la arpillería es el recurso principal que promueve el bienestar emocional de las integrantes de la asociación Mama Quilla. Las arpilleras plasman y comparten sus vivencias pasadas, costumbres, sentimientos, recuerdos, entre otros elementos, en su arte textil. Además, con su trabajo como arpilleras, han podido participar en espacios públicos y, gracias a ello, ser reconocidas en la esfera social-política y exigir sus demandas. Por lo tanto, se evidencia que la arpillería es el medio principal por el cual integrantes de Mama Quilla pueden llevar a cabo el fortalecimiento comunitario que les permite llevar a cabo diversas transformaciones deseadas para afrontar las secuelas producidas por el CAI.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arenas, E., & Custodio, E.**
(2015). Experiencia de colores: Estrategias de intervención comunitaria en contextos post conflicto armado interno en Perú. *Eureka Revista de Investigación Científica de Psicología*, 12, 151-164.
- Bacic, R. (2008). Arpilleras que claman, cantan, denuncian e interpelan. *Hechos del callejón*, 42, 20-22.
- Benjamín, J.**
(1996). *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el poder de la dominación*. Buenos Aires: Editorial Paidós
- Beristain, C.**
(2000). Justicia y Reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia. *Cuaderno de trabajo HEGOA*, 27. En: https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/publications/120?utm_source=chatgpt.com
- Beristain, C., González, J. & Páez, D.**
(1999). Memoria colectiva y genocidio político en Guatemala. Antecedentes y efectos de los procesos de la memoria colectiva. *Psicología política*, 18, 77-99.
- Bernedo, K.**
(2011). *Mama quilla: los hilos (des) bordados de la Guerra–arpilleras para la memoria*. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/server/api/core/bitstreams/c941cedc-b2b9-47e7-a4ee-41aca35474e5/content>
- Calderón, M. & Bustos, J.**
(2007). Apropiación y conducta proambiental en un poblado periurbano de la Ciudad de México. *Revista Ulapsi*, 10.
- Cárdenas, N.; Crisóstomo, M.; Escribens, P.; Neira, E.; Ruiz, S.; Portal, D. & Velázquez, T.**
(2005) *Noticias, remesas y recados de Manta Huancavelica. El encuentro con Manta*. Lima: Demus.
- Carrasco, N.**
(2019). *Resiliencia comunitaria en personas víctimas de violencia política vinculadas a organizaciones sociales y comunitarias en Colombia 2019*. [Tesis doctoral]. Universidad de San Buenaventura Colombia. En: http://bibliotecadigital.usb.edu.co/bitstream/10819/7601/1/Resiliencia_Comunitaria_Personas_%20Carrasco_2019.pdf
- Comisión de la Verdad y Reconciliación**
(2003). *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. En: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación**
(2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Crisóstomo, M. (Ed.).**
(2018). *Género y conflicto armado interno en el Perú: testimonio y memoria*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cueto, R., Seminario, E., & Balbuena, A.**
(2015). Significados de la organización y participación comunitaria en comunidades vulnerables de Lima Metropolitana. *Revista de Psicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, 33(1), 57-86.
- Cueto, R., Espinosa, A., Guillén, H., & Seminario, M.**
(2016). Sentido de comunidad como fuente de bienestar en poblaciones socialmente vulnerables de Lima, Perú. *Psyche (Santiago)*, 25(1), 1-18.
- Covarrubias, T.**
(2006). *Arte terapia como herramienta de intervención para el proceso de desarrollo personal*. [Monografía]. Universidad de Chile. En: http://repositorio.uchile.cl/tesis/uchile/2006/covarrubias_t/sources/covarrubias_t.pdf

Degregori, C.

(2003). *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos & Social Science Research Council.

Freire, P.

(1970). *Pedagogía del oprimido*. Tierra Nueva, Uruguay.

Gana, C., & Jenkins, L.

(2016). Resilient Threads Telling Our Stories Hilos Resilientes Cosiendo Nuestras Historias. *Textile Society of America Symposium Proceedings*. 981. En:https://digitalcommons.unl.edu/tsaconf/981/?utm_source=digitalcommons.unl.edu%2Ftsaconf%2F981&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages

Gonzales, G.

(2020). Mapeo Artístico del Conflicto Armado. El caso de la organización de familias desplazadas Mama Quilla. *Espiral, revista de geografías y ciencias sociales*, 2(3), 103-122. En: <http://dx.doi.org/10.15381/espiral.v2i3.17691>

Heras, P., Fernández, E., Costa, S., Gil, E., Fernández, D., & Herreros, T.

(2008). *La acción política desde la comunidad*. Barcelona: Editorial GRAÓ.

Hernández, A. P., & Berenguel, M. V.

(2010). Las arpillerías, una alternativa textil femenina de participación y resistencia social. *¿Por qué tienen que decir que somos diferentes?*, 41-54.

Pérez, A. & Viñolo, M.

(2010). Las arpillerías una alternativa textil femenina de participación y resistencia social. En C. Gregorio (Dir.) *¿Por qué tienen que decir que somos diferentes? Las mujeres inmigrantes, sujetos de acción política* (pp. 41-54). En: https://www.researchgate.net/publication/299799059_Por_que_tienen_que_decir_que_somos_diferentes_las_mujeres_inmigrantes_sujetos_de_accion_politica

Hidalgo, D.

(2021). Mama Quilla: la espera por una urgente y necesaria reparación colectiva. *Revista Memoria*, 34. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/revista-memoria/reportaje/mama-quilla-la-espera-por-una-reparacion-colectiva-urgente/>

Jelin, E.

(2003). Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales. *Cuadernos del Instituto de Desarrollo Económico y Social*, 2, 1-27.

Kendall, R., Matos, L. & Cabra, M.

(2006). Salud mental en el Perú, luego de la violencia política: Intervenciones itinerantes. *Anales de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, 67 (2), 184-190.

Klein, J.

(2006). *Arteterapia. Una introducción*. Barcelona: Ediciones Octaedro.

Kieffer, J.

(1982). The development of empowerment: the development of participatory competence among individuals in citizen organizations. *Division 27 Newsletter*, 76(1), 13-15.

Lagarde, M.

(2009). La política feminista de la sororidad. *Mujeres en Red, El Periódico Feminista*, 11. <https://www.mujeresenred.net/spip.php?article1771>

Lykes, B., & Crosby, A.

(2014). Creative methodologies as a resource for mayan women's protagonism. En B. Hamber & E. Gallagher (Eds.) *Psychosocial perspectives in peace-building* (pp. 147-186). Cham: Springer International Publishing.

Maya, I.

(2004). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. *Apuntes de psicología*, 22(2), 187-211.

Mayol, A. & Azócar, C.

(2011). Politización del malestar, movilización social y transformación ideológica: el caso “Chile 2011”. *Polis. Revista Latinoamericana*, 30. (Falta páginas)

McMillan, D. & Chavis, D.

(1986). Sense of community: A definition and theory. *Journal of community psychology*, 14(1), 6-23.

Montero, M.

(1984). La psicología comunitaria: orígenes, principios y fundamentos teóricos. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 16(3), 387-400.

Montero, M.

(2003). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria: la tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.

Montero, M.

(2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Montero, M.

(2006). *Hacer para transformar*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Montero, M.

(2009). El fortalecimiento en la comunidad, sus dificultades y alcances. *Universitas psychologica*, 8(3), 615-626.

Montero, M.

(2010). Fortalecimiento de la ciudadanía y transformación social: Área de encuentro entre la Psicología Política y la Psicología Comunitaria. *Psykhé*, 19(2), 51-63.

Narvaja, A.

(2015, 26 de julio). Doscientes casas por crear identidad. *Algo Especial del presente: Medio ambiente, espiritualidad y cultura*. En: <https://algoespecialpresente.blogspot.com/2015/07/doscientas-casas-para-crear-identidad.html>

Ocampo, R.

(2010). La Paz como construcción ético-política de base. *Universidad Autónoma de Occidente, Cali, Revista Nova et Vetera, Políticas Públicas y Derechos Humanos*, 19(63), 49-59.

Ochoa, V.

(2025). *Bordando la memoria colectiva: memorias de trauma y acción colectiva de mujeres*. [Tesis de licenciatura]. Universidad de Chile. En: <https://share.google/CDXOs4v0uLADbjEU>

Palacios, A.

(2009). El arte comunitario: origen y evolución de las prácticas artísticas colaborativas. *Arteterapia: Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*, 4, 197-211.

Pacheco, B.

(2021). *Resiliencia comunitaria en mujeres que pertenecen a una organización de desplazadas de Pueblo Libre - Ayacucho*. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/server/api/core/bitstreams/b49cbf70-77ea-483b-8e97-bfab3c535b38/content>

Pesce, C.

(2006). Arteterapia y violencia. *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina*, 52(4), 257-263.

Prilleltensky, I.

(2008). The role of power in wellness, oppression, and liberation: The promise of psychopolitical validity. *Journal of Community Psychology*, 36, 116-136. En: doi:10.1002/jcop.20225

Ramírez, I.

(2013). *Una mirada a los desplazados por el conflicto armado interno: ¿qué se sabe de ellos a diez años del Informe Final de la CVR?* 80-87. En: https://www.researchgate.net/publication/305503090_Una_mirada_a_los_desplazados_por_el_conflicto_armado_interno_que_se_sabe_de_elllos_a_diez_anos_del_Informe_Final_de_la_CVR

Ramos, J.

(2018). Testimonios y repertorios de memoria de Mujeres Tejiendo Sueños y Sabores de Paz de Mampuján. *La manzana de la discordia*, 13(2), 59-71.

Rappaport, J.

(1987). Terms of empowerment/exemplars of prevention: Toward a theory for Community Psychology. *American Journal of Community Psychology*, 15(2), 121-145.

Reátegui, F.

(2009). *Las víctimas recuerdan. Notas sobre la práctica social de la memoria*. En M. Briceño-Donn, F. Reátegui, C. Rivera & C. Uprimny (Eds.). *Recordar en conflicto: Iniciativas no oficiales de memoria en Colombia* (pp. 17-42). Bogotá: Centro Internacional para la Justicia Transicional.

Reynaga, G.

(2008). *Respuesta de las mujeres ayacuchanas frente a los problemas de la violencia política*. [Tesis de doctorado]. Universidad Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/items/89c62c8e-74b0-4023-8f1c-1b1ba11680a2>

Riaño, P.

(2004). Encuentros artísticos con el dolor, las memorias y las violencias. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 21, 91-104.

Rivera, M. & Velázquez, T. (Eds.).

(2015). *Trabajo con personas afectadas por violencia política. Salud Mental Comunitaria y Consejería*. Lima: Maestría en Psicología Comunitaria PUCP, UARM, UKL

Romero, A., Querol, M., Torres, V., Villaronga, B. & Göbels, W.

(2006). *Memoria histórica y cultura de paz: Experiencias en América Latina*. Lima: Gráfica Fina EIRL. En: https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/505_digitalizacion.pdf

Rozas, G. & Arredondo, J. (Comps.)

(2006). *Identidad, comunidad y desarrollo*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. En: <https://www.desarrollosocialyfamilia.gob.cl/btca/txtcompleto/mideplan/identid-comunidad-des.pdf>

Salas, M.

(2016). *Memoria colectiva a través del arte en adolescentes de la agrupación Arenay Esteras*. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/server/api/core/bitstreams/e0363f60-a930-4c81-9ab1-5236a41311c9/content>

Saldarriaga, M. & Quintero, N.

(2002). *Proceso de organización comunitaria con desplazados: cómo intervenir psicosocialmente*. [Tesis de grado]. Universidad Nacional Abierta y a Distancia. En: <https://repository.unad.edu.co/bitstream/handle/10596/20595/msaldarriagal.pdf?sequence=1&isAllowed=true>

Sanfeliu, A., & Bacic, R.

(2007). *Conversando sobre la arpillera de la Asociación de Artesanas Kuyanakuy*. Lima, Barcelona: Escola de Cultura de Pau. <https://www.psicosocialyemergencias.com/wp-content/uploads/2011/07/12160304838kuyanakuy.pdf>

Saona, M.

(2017). *Los mecanismos de la memoria: recordar la violencia en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sarason, S. B.

(1974). *The psychological sense of community: Prospects for a community psychology*. San Francisco: Jossey-Bass.

Serrano-García, I. (Edit.).

(2009). *Dos décadas de desarrollo de la Psicología Social Comunitaria*. San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas.

Snider, L., Cabrejos, C., Huayllasco, E., Trujillo, J., Avery, A. & Ango, H.

(2004). Psychological assessment for victims of violence in Perú: The importance of local participation. *Journal of Biosocial Science*, 36, 389-400.

Soriano, L., & Silveira, S.

(2018). Construyendo la paz a través de técnicas creativas, artísticas y vivenciales: aproximaciones al caso colombiano. *INNOVA Research Journal*, 3 (10), 34-46.

Távara, M. G.

(2012). *Sentido de comunidad en un contexto de violencia comunitaria*. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/items/9731bc49-37d8-4d06-a81c-e32b95c55075>

Theidon, K.

(2004). *Entre próximos: el Conflicto Armado Interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ulfe, M.

(2005). *Representations of memory in peruvian retablos*. [Tesis de doctorado]. George Washington University.

Vich, V.

(2015). *Poéticas del duelo: ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Villa, J.

(2012). Horizontalidad, Expresión y saberes compartidos. Enfoque psicosocial en procesos de acompañamiento a víctimas de violencia política en Colombia. *Ágora.USB*, 13(1), 61-89.

Villa, G., Tejada, B., Sánchez, B. & Téllez, L.

(2007). *Nombrar lo Innombrable. Reconciliación desde las perspectivas de las víctimas*. Bogotá: Impresión Panamericana Forma e Impresos. En: [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/3192B663D476F19705257D0E0020906F/\\$FILE/Nombrar_lo_innombrable.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/3192B663D476F19705257D0E0020906F/$FILE/Nombrar_lo_innombrable.pdf)

Zambrano, A., Garcés, G., Chacón, S., & Soto, C.

(2021). Potencial de innovación social y su aporte en procesos de fortalecimiento comunitario: análisis de una organización comunitaria en el sur de Chile. *Puerto Rican Journal of Psychology/Revista Puertorriqueña de Psicología*, 31(2).

Zambrano, A., Henríquez, D., & Saldías, A.

(2021). Evaluación participativa de la dinámica psicosocial comunitaria desde la perspectiva del fortalecimiento comunitario. *Psicoperspectivas*, 20(2), 5-17.

Zurbano, A.

(2007). *El arte como mediador entre el artista y el trauma. Acercamientos al arte desde el psicoanálisis y la escultura de Louise Bourgeois*. [Tesis de licenciatura]. Universidad del País Vasco. En: <https://goo.su/HAKO>

VIOLENCIA, MEMORIA Y PERCEPCIÓN GEOGRÁFICA DEL PAISAJE DE SACSAMARCA EN EL CONFLICTO ARMADO INTERNO (1980-2000)¹

Violence, memory and geographical perception of the Sacsamarca landscape during the Internal Armed Conflict (1980-2000)

LUIS ALBERTO ÁNGELES LOAIZA
langelesloaiza@gmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza los cambios ambientales y ecológicos que ocurrieron en el paisaje altoandino de Sacsamarca, antes, durante y después del Conflicto Armado Interno (CAI) en Ayacucho. A través de una revisión de fuentes bibliográficas y uso de prácticas etnográficas, se pudo examinar cómo la violencia política alteró el espacio ganadero de la comunidad de Sacsamarca a través de sus prácticas agropastoriales y en la forma en que perciben su territorio. El artículo busca abordar el estudio de la memoria desde el enfoque espacial, a través de la geografía de la percepción. Este análisis brinda una nueva lectura sobre los cambios socioecológicos que afectaron a los paisajes y comunidades andinas durante el CAI.

Palabras claves: Memoria, Paisaje, Violencia, Percepción geográfica, Conflicto armado interno.

ABSTRACT

This article analyzes the environmental and ecological changes that occurred in the high Andean landscape of Sacsamarca, before, during, and after the Internal Armed Conflict (CAI) in Ayacucho. Through a review of bibliographical sources and the use of ethnographic practices, it was possible to examine how political violence altered the pastoral space of the Sacsamarca community, affecting their agro-pastoral practices and the way in which they perceive their territory. The article seeks to approach the study of memory from a spatial perspective, through the geography of perception. This spatial analysis offers a new interpretation of the socio-ecological changes that affected Andean landscapes and communities during the CAI.

Keywords: Memory, Landscape, Violence, Environmental perception, Internal Armed Conflict.

¹ Esta investigación forma parte de mi tesis para obtener la licenciatura en Geografía y Medio Ambiente: "La vida después de la violencia. Percepción y cambios en el paisaje de Sacsamarca post Conflicto Armado Interno" (Ángeles,2021). Lima: PUCP.

INTRODUCCIÓN. LA IMPORTANCIA DE UN ANÁLISIS ESPACIAL EN EL PERÍODO DE VIOLENCIA

El periodo del Conflicto Armado Interno (CAI) en el Perú (1980-2000) representa el capítulo más violento y traumático de la historia del país. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2003, tomo I) registró de manera exhaustiva la escala de la tragedia, su origen y el patrón de violencia que afectó de manera desproporcionada a las poblaciones rurales andinas y amazónicas. La región de Ayacucho, donde el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) inició su “guerra popular”, se convirtió en el epicentro de este acontecimiento. En las más de dos décadas transcurridas desde el fin del conflicto, una vasta producción académica ha abordado sus dimensiones políticas, las sistemáticas violaciones de derechos humanos, las profundas secuelas psicológicas y las complejas dinámicas sociales de la reconciliación (Starn, 1995; Degregori, 1996; CVR, 2003, tomo I; Theidon, 2009; Ulfe, 2013; Burt, 2017; Del Pino, 2017). Los resultados de estas investigaciones han permitido comprender con mayor claridad las causas y efectos de la violencia en la región andina. Sin embargo, el análisis del conflicto desde una perspectiva espacial y geográfica —que examine cómo la violencia se inscribe y transforma el paisaje— permanece como un campo muy poco estudiado, con una limitada literatura, pero valiosa para impulsar el análisis de la violencia desde una nueva perspectiva.

Entre ellas podemos destacar el trabajo de Puente, J (2017) que realiza un análisis sobre los efectos que produjo el Fenómeno del Niño de los años 1982 y 1983. El ambiente en los Andes fue alterado de forma drástica por condiciones atmosféricas que provocaron extensas e inusuales sequías, así como nevadas acumuladas que amenazaban la seguridad del ganado y los pastores. Esta situación fue estratégicamente utilizada por el PCP-Sendero Luminoso para controlar y debilitar a las comunidades andinas, trayendo como consecuencia un severo deterioro en la economía de comunidades altoandinas, cuyo sustento dependía de la ganadería (Puente, 2017a; Puente, 2017b). Asimismo, el trabajo de Kent (1993) ilustra la expansión territorial que realizó PCP-SL durante el periodo de insurgencia. Su análisis permite comprender la relación de los subversivos en diferentes espacios geográficos de ocupación, ya sea en la puna, en los Andes centrales, el valle del Huallaga o el área urbana de Lima. Por otro lado, en la propia CVR (2003, tomo IV), la información sobre las condiciones ambientales que atravesaban las comunidades y sus tierras, durante el periodo de violencia, es limitada. En este contexto, el presente artículo se centra en el estudio de caso de Sacsamarca, una comunidad altoandina ubicada en la provincia de Huanca Sancos, en Ayacucho, que se distinguió tanto por su tradición ganadera como por su resistencia al PCP-SL. A través de la memoria y la percepción de sus pobladores, se busca reconstruir los cambios ambientales y ecológicos que se produjeron en el paisaje de Sacsamarca antes, durante y después del

conflicto, y analizar cómo estos cambios influyeron en la vida de la comunidad. El CAI no solo representó una ruptura en la historia de Sacsamarca, sino que también generó una reconfiguración profunda de su paisaje, cuyas consecuencias se ven reflejadas hasta la actualidad.

Este artículo nace a partir de un trabajo de tesis de licenciatura llamada “La vida después de la violencia en Ayacucho. Percepción y cambios en el paisaje de Sacsamarca post Conflicto Armado Interno” (Ángeles, 2021). La información obtenida de esta publicación nutre al análisis realizado para este artículo, pero con mayor atención al análisis perceptual y geográfico que se produjo en Sacsamarca en sus diversos paisajes: el valle y la puna. Primero se discutirán algunos aspectos teóricos sobre el análisis del paisaje y la percepción ambiental, que servirán de ejes fundamentales para interpretar la imagen mental de los pobladores de Sacsamarca sobre el paisaje. Luego, se realizará un breve resumen históricos de la comunidad de Sacsamarca durante el CAI y finalmente, se presentarán los resultados y el análisis de las encuestas sobre los cambios y percepciones sobre el paisaje durante el periodo de violencia.

ENFOQUÉ TEÓRICO Y HERRAMIENTAS DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE SACSAMARCA

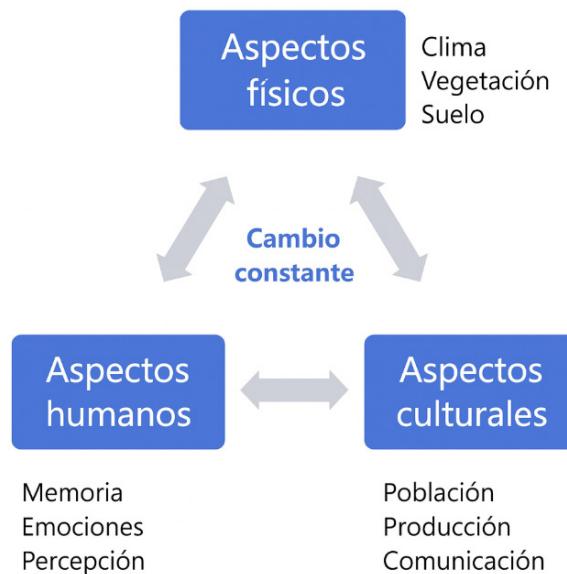
El análisis geográfico tiene como premisa fundamental de que el paisaje no es simplemente un escenario físico, sino un espacio socialmente construido, donde se entrelazan las relaciones de poder, las prácticas productivas, las creencias y los valores de una comunidad (Sauer, 1925; Tuan, 2007). La geografía cultural, impulsada por Carl Sauer, analiza el paisaje como la huella visible de la acción humana sobre la naturaleza. Sin embargo, este enfoque fue superado por la “nueva geografía cultural”, que entiende el paisaje como un proceso dinámico y cargado de significados sociales y culturales (Price & Lewis, 1993). En lugar de solo describir formas, esta nueva perspectiva busca entender cómo los paisajes son producidos y representados, en la cual se presta atención a la identidad, la memoria y las experiencias de las personas (Mitchell & Breibatch, 2011). Así, el paisaje se convierte en un espacio donde se manifiestan distintas narrativas, haciendo visibles conflictos y realidades que antes eran ignorados.

Desde esta perspectiva, la geografía de la percepción estudia cómo las personas se relacionan con su entorno, en la cual la memoria es un factor clave. La forma en que percibimos un paisaje está determinada tanto por sus características físicas como culturales. Los factores físicos son los elementos tangibles y existentes, como las rocas, plantas y el suelo, que nos dan una primera impresión concreta del lugar. Sin embargo, la percepción no se limita a lo material. Los sentimientos que cada individuo le asigna al paisaje, también juegan un papel crucial en su apreciación (Tuan, 2007).

De hecho, los grupos culturales no solo interpretan el paisaje, sino que también lo modifican activamente de acuerdo con su percepción. Esta dinámica lleva a proponer un esquema integral que considera no solo los factores físicos y culturales, sino también los “humanos”, poniendo en valor la percepción, la memoria y las emociones como elementos clave que las sociedades influyen en la producción de su paisaje (Van Heijgen, 2014; Ángeles, 2021).

En contextos de violencia, la memoria del trauma influye en el paisaje, lugares que antes eran cotidianos se convierten en “lugares de memoria”, capaces de generar tanto apego como rechazo. Estos lugares son reinterpretados constantemente por la comunidad que alberga recuerdos que a veces entran en tensión.

Figura 1
PROPUESTA DE ESTUDIO Y ANÁLISIS DEL PAISAJE CULTURAL



Fuente: Ángeles (2021)

Estas propuestas teóricas son, por tanto, cruciales para analizar paisajes marcados por la violencia, como los de la sierra de Ayacucho. Un enfoque integral, como el que se propone (ver figura1), es indispensable para desentrañar esta complejidad. El paisaje no solo muestra las cicatrices físicas del conflicto —andenes abandonados, cambios en la vegetación—, sino que también guarda

la memoria y el trauma colectivo, que corresponden a los aspectos humanos (percepción, emociones). A su vez, estos elementos influyen y son influidos por los aspectos culturales, como la alteración de las prácticas agropastoriles y las redes de comunicación (CVR, 2003, tomo III). La percepción de los pastores, alterada por la violencia, redefine su relación con el entorno y forma parte de este sistema interconectado. Analizar cómo estos tres ejes interactúan en un estado de “cambio constante” es clave para entender las dinámicas de adaptación y las transformaciones socioecológicas que la comunidad de Sacsamarca ha vivido.

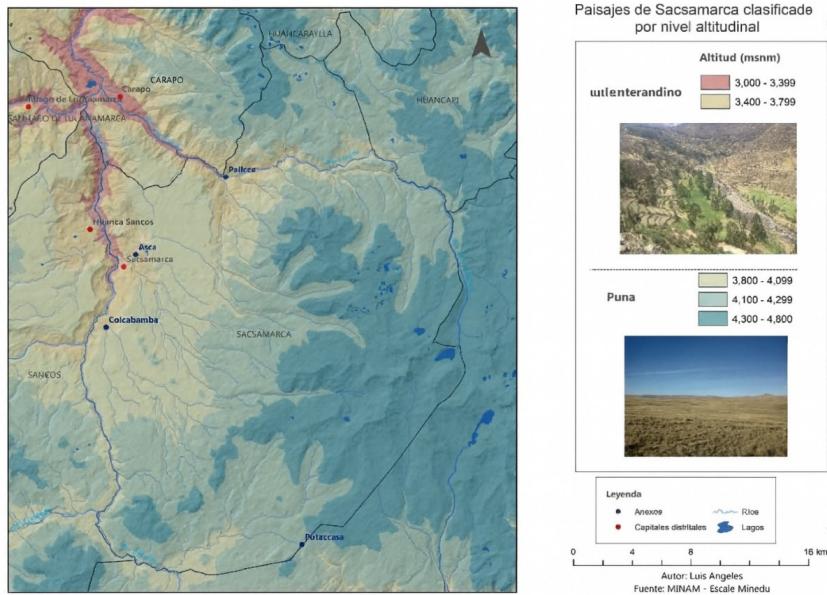
Estudiar el impacto de la violencia en el paisaje a través de la percepción, requiere el empleo de diferentes instrumentos y métodos de investigación. Herramientas que faciliten, en esencia, el estudio histórico y perceptivo del paisaje de Sacsamarca durante el periodo el CAI. Para esto fue importante desarrollar un trabajo etnográfico, compuesto por entrevistas y encuestas, visitas al archivo del municipio distrital y registros fotográficos del paisaje. La entrevista fue la herramienta primordial de esta investigación. Estas se realizaron en diferentes etapas durante los años 2016, 2017 y 2018. Se entrevistaron a cinco personajes claves de la comunidad y a esto se suman cuarenta personas más que formaron parte de las encuestas de percepción con entrevistas semi estructuradas (Ángeles, 2021). Gracias a ello, se pudo recoger información sobre el desarrollo agrícola en la comunidad y los efectos de la violencia en el espacio ganadero, a través de sus experiencias o anécdotas que vivieron durante el CAI. Para ello, fue necesario visitar los anexos del distrito de Sacsamarca, entrevistar las principales autoridades y personajes que estuvieron al mando institucional durante los años del conflicto.

Por otro lado, el análisis bibliográfico y de archivo permitió reconstruir y analizar la geografía histórica del paisaje de Sacsamarca a través de artículos y libros relevantes que describen el escenario de esa época. Se tuvo como referencia dos importantes fuentes bibliográficas que fueron esenciales para el análisis. El primero es el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2003) que describe el panorama detallado del campesinado peruano durante el inicio del periodo de violencia en Perú, la aparición de PCP-SL y los efectos sociales y económicos que produjo. A este documento, se suma los libros de investigación que analizan el impacto del CAI en la región de Ayacucho. Esta información beneficia a análisis estructurado del paisaje antes, durante y después del periodo de violencia en Sacsamarca. Finalmente, se tuvo como referencia el libro “Historia de la comunidad campesina de Sacsamarca. Dialogo, memoria y reconocimiento (Espinoza et al, 2018)”. Esta fuente describe el escenario de la comunidad en sus primeros años y la gestión de sus recursos en su territorio. Ambas fuentes fueron determinantes para describir el panorama histórico que se enfrentaba Sacsamarca antes del conflicto, el origen del PCP-SL en la comunidad y luchas constantes con los grupos subversivos.

EL PAISAJE ANTES DE LA VIOLENCIA

Para comprender la magnitud del impacto que supuso el CAI, es fundamental reconstruir las características del paisaje sacsamarquino en las décadas previas. El territorio de Sacsamarca se organiza en torno a dos pisos ecológicos principales que han dictado su historia productiva: el valle altoandino (aproximadamente entre 3000 y 3800 msnm) y la puna (por encima de los 3,800 msnm), tal como se ilustra en el mapa (ver figura2). Históricamente, este sistema dual se basó en el modelo andino de “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” (Murra, 1975). La puna, con sus vastos pastizales (*ichu*) y bofedales (humedales altoandinos), fue el dominio de la ganadería de camélidos (llamas y alpacas), actividad central desde tiempos prehispánicos y eje de la economía y cosmología local (Quichua, 2013; Flores Ochoa, 1977). El valle, por su parte, albergaba los asentamientos humanos, una agricultura de subsistencia en andenes (tubérculos, granos) y servía como centro ceremonial y de intercambio. La movilidad estacional del ganado entre estos dos pisos no era una simple práctica, sino la clave de la resiliencia del sistema: permitía un uso sostenible de los pastos, adaptándose a los ciclos de lluvia y sequía (Postigo, 2013)

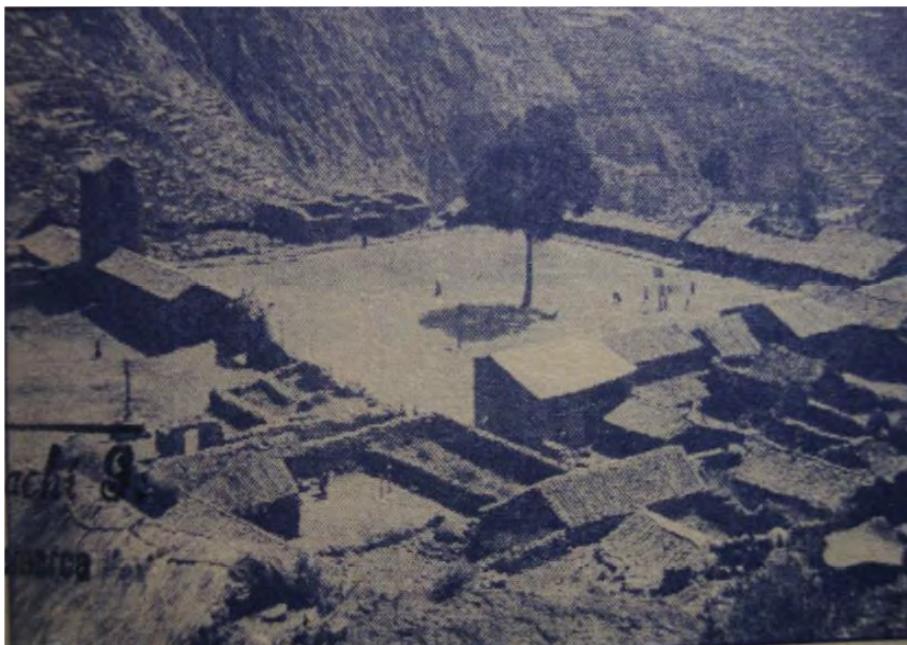
Figura 2
MAPA DE LOS PAISAJES DE SACSAMARCA



Fuente: Ángeles (2021).

La llegada de los españoles en el siglo XVI trajo consigo importantes transformaciones en el sistema productivo andino. La introducción del ganado ovino y vacuno, así como de nuevas técnicas agrícolas, alteró el equilibrio ecológico del territorio y modificó las prácticas ganaderas tradicionales (Gade, 1992). Sin embargo, a pesar de estas transformaciones, Sacsamarca logró mantener su identidad cultural. Durante la colonia, Sacsamarca fue reconocida como pueblo indígena, lo que le permitió fortalecer sus redes de comercio con otras comunidades y consolidar su posición como un importante centro de producción ganadera. Esta estabilidad se vio interrumpida a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, cuando una serie de crisis políticas y económicas afectaron la región, debilitando el comercio y la producción local (Urrutia, 2014; Zapata et al., 2008). Durante el siglo XX, y especialmente a partir de la década de 1960, este paisaje tradicional, experimentó una serie de transformaciones significativas. La creación oficial del distrito en 1961, con su primer mapa oficial representó un hito en la consolidación de su identidad territorial y su articulación formal con el Estado peruano, un proceso clave para entender las posteriores dinámicas de violencia y respuesta comunal.

Figura 3
PLAZA DE SACSAMARCA EN EL AÑO 1963



Fuente: Archivo Municipal de Sacsamarca, citado en Ángeles (2021)

Poco después, la Reforma Agraria de 1969, impulsada por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, reconfiguró el agro peruano. Aunque su impacto fue más drástico en las zonas de grandes haciendas del centro y norte del país, donde se crearon las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP) y las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS) (Mayer, 2009), su influencia también llegó a comunidades como Sacsamarca. Aquí, la reforma contribuyó a fortalecer la organización comunal y consolidó legalmente la propiedad colectiva sobre las tierras de pastoreo, un factor que sería crucial en la resistencia contra PCP-SL. Además, bajo este modelo de desarrollo, se establecieron granjas comunales que, administradas por la propia comunidad, se convirtieron en un motor económico importante, manejando el ganado de manera colectiva y reinvertiendo las ganancias en el desarrollo local (Espinoza et al., 2018).

Al mismo tiempo, el Estado promovió programas de reforestación con eucalipto. Esta especie exótica, de rápido crecimiento, fue introducida masivamente en los Andes peruanos con el fin de proveer madera y leña y combatir la erosión (Luzar, 2007). En Sacsamarca, los eucaliptos comenzaron a poblar las laderas del valle, alterando la cobertura vegetal, la composición del suelo, los ciclos hídricos y el paisaje visual de manera irreversible, una transformación cuyos efectos ecológicos y sociales son debatidos hasta hoy. Estos proyectos de Reforma agraria fueron valiosísimos para el desarrollo ecológico de la comunidad a través del manejo de pastos y los cambios en el paisaje del valle y la puna en Sacsamarca. La verdadera transformación del paisaje fue por medio de la destrucción y la violencia. Los proyectos agrarios que impactaron en Sacsamarca fueron significativos e importantes en el paisaje, pero no cambiaron la estructura y dinámica agropastoril, tal como lo hizo el PCP-SL (Ángeles, 2021).

Por tanto, antes del conflicto, el paisaje de Sacsamarca era un espacio dinámico, en un proceso de modernización tutelada por el Estado, pero que aún mantenía la ganadería y el sistema pastoril tradicional como su eje económico y cultural. Era un territorio con una sólida organización comunal, una economía local relativamente estable y una clara identidad territorial, factores que serían cruciales para entender tanto su vulnerabilidad como su extraordinaria capacidad de resistencia frente a la violencia que estaba por venir.

LA VIOLENCIA IRRUMPE EL PAISAJE (1980-2000)

La llegada del PCP-SL a la provincia de Huanca Sancos y, específicamente, a Sacsamarca en 1982, no fue un evento aleatorio; respondió a una estrategia deliberada de expansión desde sus bases en Cangallo y Huamanga hacia el sur de Ayacucho (Gorriti, 1990). La estrategia senderista consistía en desmantelar las estructuras del “viejo Estado” e imponer un nuevo poder a través de la

violencia selectiva y el control territorial. En las comunidades campesinas, esto se traducía en la eliminación física de autoridades locales (*varayosq*, presidentes comunales), la prohibición de las ferias comerciales, el cierre de escuelas y la desarticulación de las economías locales para crear dependencia hacia el partido (CVR, 2003, tomo I; Degregori, 1996). En Sacsamarca, la violencia se inscribió en el paisaje de manera específica, debilitando el sistema social y ecológico del valle y la puna.

La principal estrategia de PCP-SL fue tomar control de la puna. Este espacio, que representa un territorio de vida, abundancia y movilidad, fue resignificado por la violencia como un espacio de muerte, miedo y control militar. Para el sistema productivo de Sacsamarca, esto fue un golpe letal. Se prohibió a los pastores mover libremente su ganado, rompiendo el ciclo de rotación estacional que era esencial para la regeneración de los pastos y la salud de los animales. La puna dejó de ser un espacio de pastoreo para convertirse en un corredor estratégico para las columnas senderistas, cargados de espacio de violencia y terror. El testimonio de un comunero, recogido en la investigación de Ángeles (2021), es elocuente sobre la parálisis que generó el miedo:

[...] los temores había siempre y no se podía vivir en la puna, por miedo. Muchos que eran peones o empleados se fueron por miedo, porque algunos también abusaban, algunos estaban amenazados de muerte. Se perdió mucho ganado, un montón [...] no había nadie para que pastee". (Entrevista 01, en Ángeles, 2021).

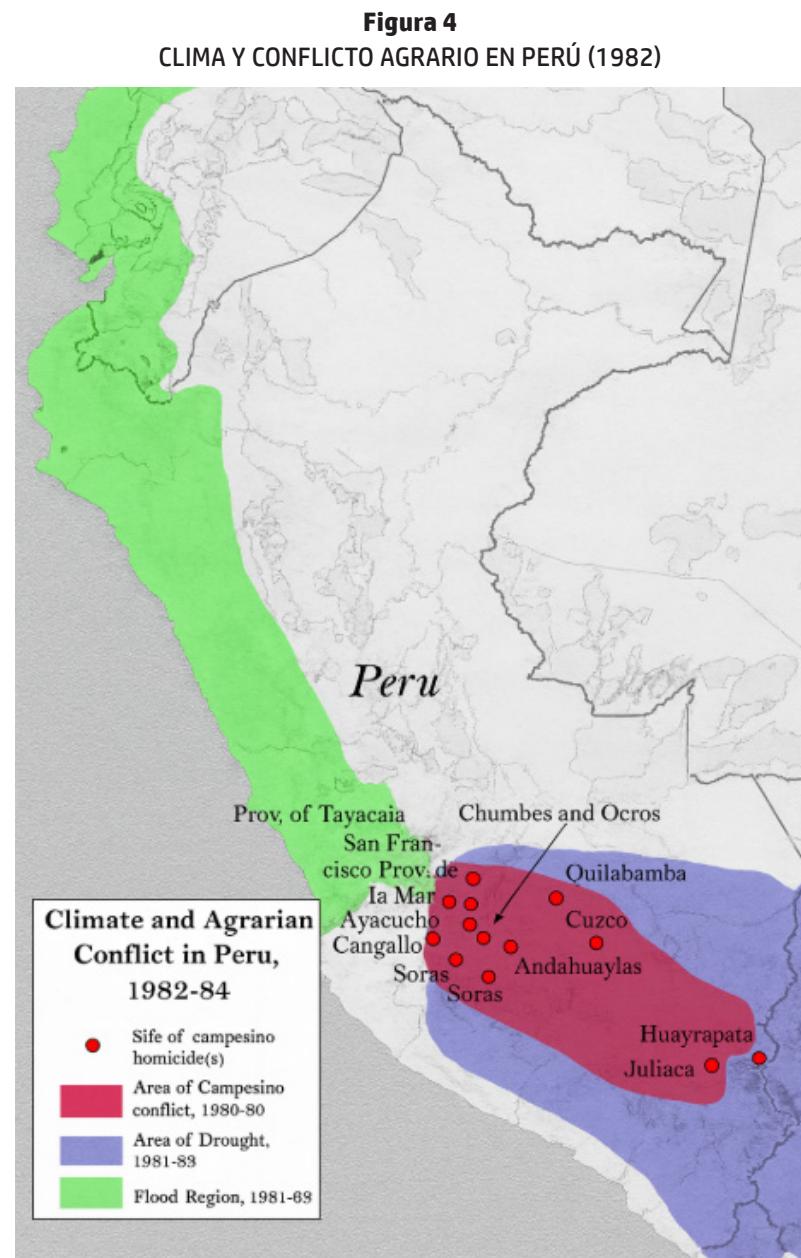
Las granjas comunales, símbolo de la economía de la comunidad, fueron un objetivo prioritario. El ganado, que representaba el capital familiar y colectivo acumulado durante generaciones, fue sistemáticamente saqueado para alimentar y repartir a las columnas senderistas, destruyendo la base económica local (Ángeles, 2021).

En el valle, la ausencia de campo de cultivos y el aumento de andenes en abandono fueron evidentes en el espacio geográfico. Debido a la violencia y el miedo hacia a los pastores de Sacsamarca, sus actividades agrícolas se vieron limitadas y, de igual manera, el funcionamiento de su economía local y subsistencia. La ausencia de un sustento y la falta de trabajo, motivó a que muchos pobladores de Sacsamarca migren a ciudades cercanas de la región como Ica o Lima (Ángeles, 2021). Un testigo relató a la CVR cómo esta estrategia buscaba quebrar la autosuficiencia comunal: "Cuando fui no tuve problemas, pero la gente me dijo que no exagerara el precio porque SL estaba controlando los precios del canje [...]" (Testimonio de Augusto, en CVR, 2003, citado en Ángeles, 2021, p. 79). Estos testimonios evidencian los cambios significativos que la violencia produjo en los distintos paisajes de Sacsamarca.

VIOLENCIA POLÍTICA, CRISIS CLIMÁTICA Y RESISTENCIA

El surgimiento del PCP-SL coincidió con uno de los Fenómenos de El Niño más severos del siglo: el de 1982-1983. Como ha estudiado el historiador Puente (2017a), esta superposición de crisis climática y violencia política fue catastrófica para el campesinado del sur andino. Mientras la costa sufría inundaciones devastadoras, la sierra sur, incluyendo a Sacsamarca, padeció sequías extremas que arrasaron los pastizales y arruinaron las cosechas (ver figura 4). Atrapados entre la violencia que les impedía mover su ganado a zonas de refugio con mayor humedad (como los bofedales más altos) y la sequía que eliminaba el forraje en las zonas accesibles, los campesinos vieron cómo su principal medio de vida se destruía. Este fenómeno climático creó un escenario de desesperación que PCP-SL aprovechó para apaciguar y tomar control de las comunidades alto andinas de Ayacucho. Con esto se produjo cambios en la estructura y funcionamiento de la economía local de Sacsamarca. Sin embargo, en la comunidad hubo un rechazo frontal al proyecto subversivo lo que aumentaba su vulnerabilidad (CVR, 2003, tomo IV y V; Puente, 2017b). Sacsamarca se encontraba expuesto ante un contexto de violencia, pero también a una crisis climática que se reflejaba en su paisaje: ausencia de pastos y extensas sequías.

Frente al control autoritario y la destrucción de su modo de vida, la comunidad de Sacsamarca organizó una de las primeras y más decididas rebeliones armadas contra el PCP-SL. El 15 de febrero de 1983, aprovechando la distensión de las fiestas de carnaval, los pobladores se levantaron y expulsaron a los militantes senderistas. Este acto de agencia, replicado en otras comunidades como la vecina Lucanamarca, provocó una respuesta genocida por parte de PCP-SL, que buscaba castigar la “traición” y reafirmar su dominio a través del terror (CVR, 2003, tomo IV). Meses después, la represalia en Sacsamarca ocurrió el 21 de mayo de 1983. Una columna senderista regresó con la intención de aniquilar a la población, pero se encontró con una comunidad organizada y dispuesta a defender su territorio. La batalla, que se libró en la puna —el mismo espacio que Sendero les había arrebatado—, duró todo el día y culminó con la victoria de los comuneros, quienes lograron repeler el ataque (CVR, 2003, tomo IV y V). Este evento se convirtió en un hito fundacional de la memoria local y en la historia, ya que se enmarca en el complejo proceso de las respuestas campesinas contra los subversivos. Con el paso del tiempo, este hecho daría lugar a la formación de las rondas y a la derrota estratégica del PCP-SL en el campo (Degregori, 1996; Starn, 1995; Coronel, 1996). Esta lucha antisubversiva fue reconocida por el Congreso de la República del Perú, en el año 2021, a través de la ley N° 31230, en la que se reconoció a Sacsamarca como pueblo benemérito por su lucha contra el terrorismo durante el CAI.



Fuente: J. Puente (2017a).

A pesar de la victoria, las secuelas fueron devastadoras. La violencia continuó, esta vez también con la intervención de las Fuerzas Armadas, cuya estrategia contrainsurgente a menudo no distinguía entre campesinos y subversivos (CVR, 2003, tomo I). El conflicto dejó un saldo de 482 víctimas directas en el distrito, entre muertos, desaparecidos y desplazados forzados (Eskenazi et al., 2015). El tejido social estaba roto y el paisaje productivo, completamente desmantelado.

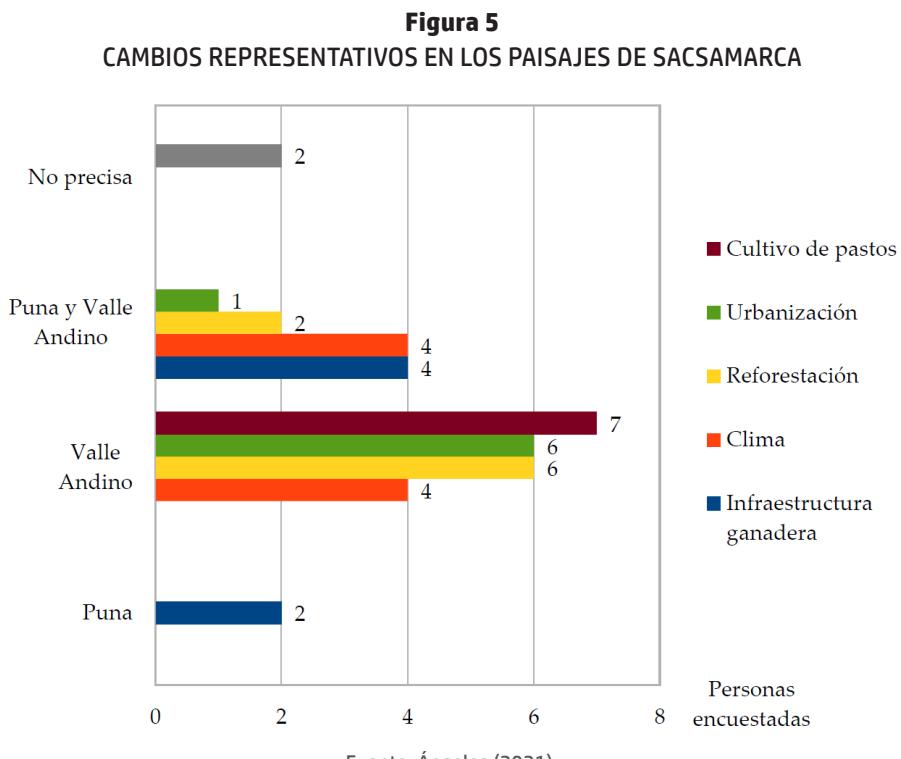
PERCEPCIÓN Y MEMORIA EN EL PAISAJE POST CONFLICTO

La percepción del paisaje, tal como se ha señalado anteriormente, no se limita a una apreciación visual, sino que involucra una experiencia multisensorial que está profundamente influenciada por la memoria y las emociones (Tuan, 2007). En el caso de Sacsamarca, el CAI dejó una huella imborrable en la memoria colectiva de sus habitantes, tiñendo su percepción del paisaje de una carga emocional intensa.

Las encuestas realizadas a los pastores de Sacsamarca revelan cómo el conflicto armado transformó su relación con el territorio. Los recuerdos de la violencia, la pérdida de vidas y ganado, y el desplazamiento forzado se entrelazan con su imagen mental del paisaje, generando una sensación de pérdida y desolación. Este proceso de memoria y duelo, como señala Jelin (2002), es fundamental para comprender cómo las comunidades afectadas por la violencia reconstruyen su identidad y su sentido de pertenencia al territorio.

Los pastores perciben que los cambios más significativos ocurrieron en el valle, donde se concentraba la actividad agrícola y ganadera antes del conflicto. El abandono de las tierras de cultivo, la destrucción de las infraestructuras productivas y la alteración de los sistemas de riego son recordados como eventos traumáticos que trastocaron su forma de vida y su relación con el entorno. La memoria de estos eventos se ancla en el paisaje, convirtiendo ciertos lugares en símbolos de dolor y pérdida, pero también de resistencia y supervivencia (ver figura 5).

La puna, aunque menos afectada directamente por los enfrentamientos, también experimentó transformaciones importantes. La disminución de la población ganadera, el cambio en la composición de la vegetación y la aparición de nuevas especies son percibidos como signos de un desequilibrio ecológico que amenaza la sostenibilidad de sus prácticas productivas. Los pastores, como agentes fundamentales en la configuración del paisaje andino, perciben estos cambios como una ruptura en el orden natural y social que regía sus vidas antes del conflicto (ver figura 5).

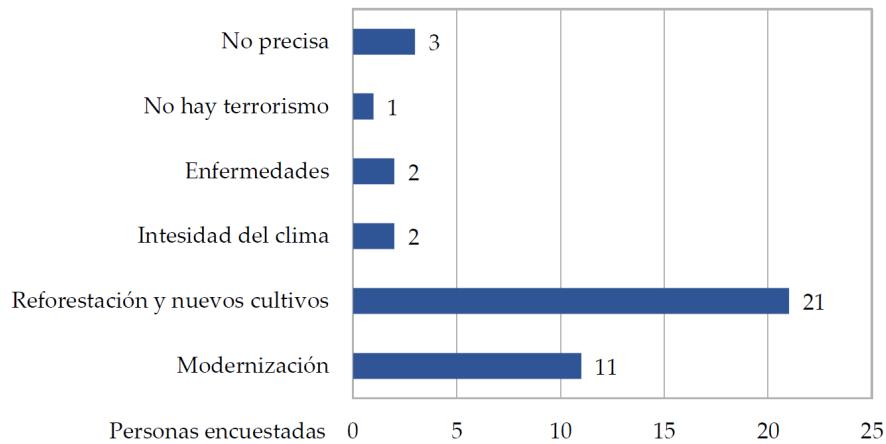


Un aspecto destacado de la percepción de los pastores es la importancia que otorgan a la vegetación como elemento clave del paisaje. Los cambios en la cobertura vegetal, la desaparición de especies nativas y la expansión de especies introducidas son interpretados como indicadores de una alteración profunda del territorio. Esta percepción se relaciona con el papel central que desempeñan los pastos en la actividad ganadera, base de la economía y cultura de Sacsamarca.

La introducción de pastos asociados, como el *rye grass*, el trébol, la alfalfa y la avena forrajera, es otro cambio significativo en el paisaje percibido por los pastores. Estos pastos, cultivados para mejorar la alimentación del ganado, han transformado las prácticas ganaderas y la organización del espacio productivo (CARE, 2011; Ángeles, 2021). Los pastores reconocen el beneficio de estos cultivos para la producción de leche y carne, pero también expresan su preocupación por la pérdida de los pastos naturales, que consideran más nutritivos y adaptados al ecosistema local. Esta valoración de los pastos nativos se relaciona con un conocimiento ecológico tradicional que ha sido

transmitido de generación en generación, y que se ve amenazado por la introducción de especies exóticas (ver figura 6).

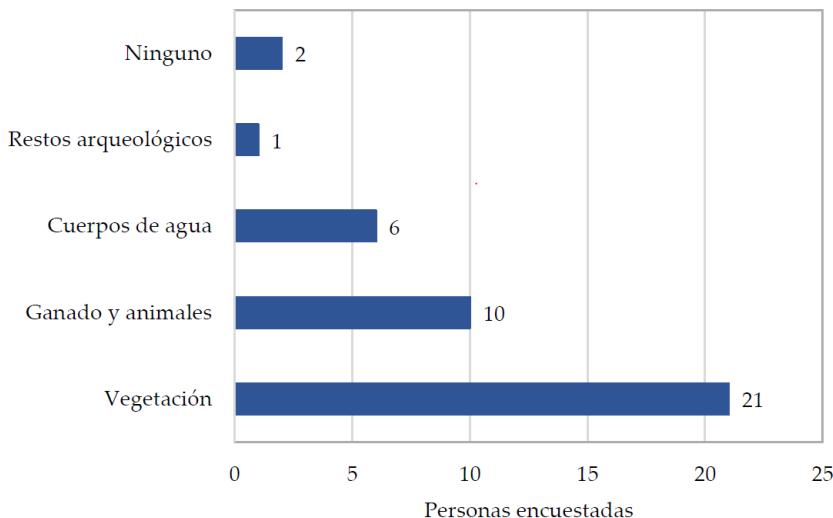
Figura 6
NUEVOS ELEMENTOS Y REPRESENTACIONES EN EL PAISAJE DE SACSAMARCA



Fuente: Ángeles (2021).

Por último, la figura 7 señala los elementos y procesos en el paisaje que alguna vez estuvieron presentes hace treinta y cinco años en Sacsamarca. El mayor número de encuestados percibe a la vegetación como uno de los elementos que constantemente ha generado transformaciones en el paisaje a través de la desaparición y aparición de nuevas especies. El surgimiento de los pastos cultivados y el proceso de reforestación son importantes en Sacsamarca. El ganado y los animales son otras respuestas con mayor presencia entre los encuestados. Esto se percibe a través de la posesión de ganado que controla cada familia (Ángeles, 2021). Además, se encuentran los cuerpos de agua, que hacen referencia a la escasez de los recursos hídricos como lagos y quebradas. Luego, los restos arqueológicos, se relacionan a la presencia de infraestructura antigua que existía en Sacsamarca (ver figura 7).

Figura 7
ELEMENTOS Y REPRESENTACIONES QUE HAN DESAPARECIDO EN EL PAISAJE DE SACSAMARCA



Fuente: Ángeles (2021)

En definitiva, la percepción del paisaje de Sacsamarca tras el CAI está marcada por una profunda ambivalencia. Los recuerdos de la violencia se entrelazan con la necesidad de adaptarse a las nuevas condiciones del territorio, generando una imagen mental compleja y contradictoria. Esta ambivalencia, que oscila entre el dolor por el pasado y la esperanza en el futuro, es característica de los procesos de memoria colectiva en contextos de postconflicto, como señala Aguilar (2008) al analizar las dificultades de la reconciliación en sociedades que han sufrido violencia política.

PASTOS Y PASTOREO: TRANSFORMACIONES EN EL SISTEMA AGROPASTORIL

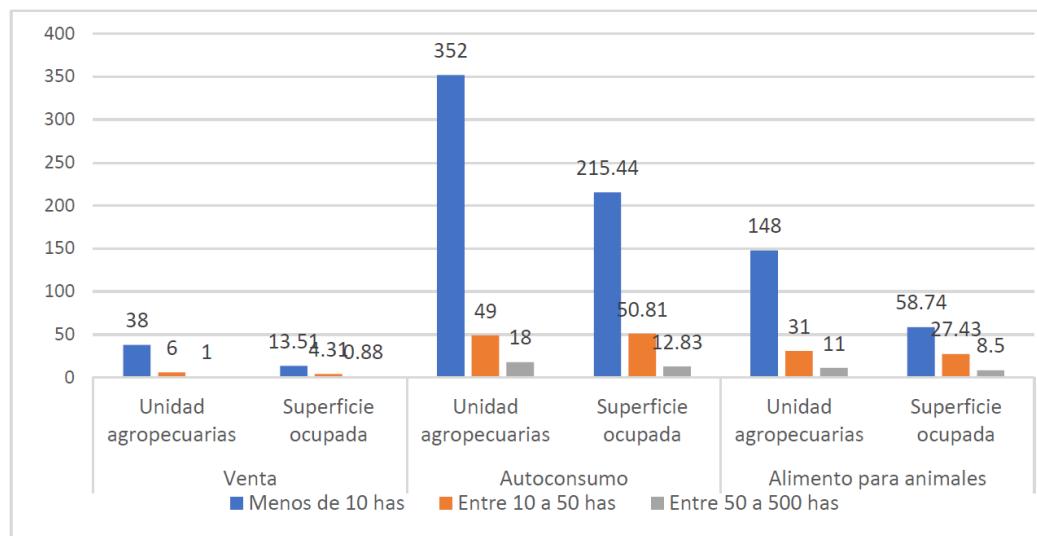
El CAI no solo dejó una huella imborrable en la memoria de los pobladores de Sacsamarca, sino que también transformó profundamente su sistema agropastoril. La pérdida de vidas humanas, la destrucción de infraestructuras y el clima de inseguridad alteraron las prácticas productivas tradicionales y obligaron a la comunidad a buscar nuevas estrategias de adaptación.

La aparente contradicción de que la “vegetación” sea a la vez el elemento que más ha aparecido y desaparecido es la clave para entender la lógica del paisaje post-conflicto. No se trata de un error

de percepción, sino de una aguda observación de un proceso de sustitución ecológica y productiva. Lo que ha desaparecido es la vegetación nativa, los pastos naturales (*ichu*) y la diversidad de plantas forrajeras de la puna que sustentaban el sistema pastoril tradicional. Lo que ha aparecido son especies introducidas: el eucalipto y el pino de los programas de reforestación (criticados por su impacto en el suelo y el agua), y, fundamentalmente, los pastos cultivados (*rye grass*, avena, alfalfa) en las parcelas cercadas del valle (Ángeles, 2021).

Una de las transformaciones más significativas en el paisaje de Sacsamarca es la introducción de pastos cultivados para la alimentación del ganado. Esta práctica, impulsada por programas estatales y proyectos de desarrollo, ha permitido aumentar la productividad ganadera y garantizar la disponibilidad de alimento para los animales, especialmente durante la época seca (CARE, 2011). Sin embargo, esta innovación técnica no está exenta de cuestionamientos sobre su sostenibilidad y su impacto en el equilibrio ecológico del territorio. Los resultados del censo agropecuario del 2012 visualizan las dinámicas respecto al uso y producción de la tierra en Sacsamarca (ver figura 8). Esta información evidencia una dinámica diferente en cuanto al uso y control de recursos del territorio de la comunidad: las familias que gestionan espacios pequeños se relacionan con el cultivo de cereales y pastos asociados en el valle. Por otro lado, otro grupo de familias gestionan una gran cantidad de espacio en la puna, ocupado exclusivamente por pastos altoandinos (Ángeles, 2021). Dicha información nos podría dar un acercamiento a los cambios en cuanto al uso de tierras y pastos en Sacsamarca.

Figura 8
PRODUCCIÓN AGRÍCOLA EN SACSAMARCA, SEGÚN LAS UNIDADES AGROPECUARIAS Y SUPERFICIE OCUPADA



Fuente: Ángeles (2021)

El cultivo de pastos asociados, si bien ha mejorado la producción ganadera, también ha generado cambios en el uso del suelo y en la organización del espacio productivo. Las parcelas dedicadas a estos cultivos, ubicadas principalmente en el valle, compiten con las tierras destinadas a la agricultura, lo que ha generado tensiones entre los diferentes sectores de la comunidad. Los pastores, ante la escasez de tierras y la necesidad de asegurar el alimento para sus animales, se ven obligados a elegir entre cultivar pastos o mantener los cultivos tradicionales, lo que pone en riesgo la diversidad de la producción agrícola y la seguridad alimentaria de la comunidad (Ángeles, 2021).

Asimismo, la introducción de pastos asociados ha modificado el sistema de rotación de pastoreo tradicionalmente utilizado por los pastores de Sacsamarca. La disponibilidad de pastos cultivados en el valle ha reducido la dependencia de los pastos naturales de la puna, alterando los ritmos de trashumancia y los circuitos de intercambio entre diferentes pisos ecológicos (Postigo, 2013). Esta alteración de los ritmos tradicionales de pastoreo puede tener consecuencias negativas en los ecosistemas altoandinos, adaptados a una dinámica de uso estacional y rotación de nutrientes.

El sistema de rotación de tierras, una práctica ancestral que permitía a los pastores aprovechar de manera sostenible los recursos de la puna, se ha visto afectado por la disminución de la mano de obra y la falta de inversión en infraestructuras ganaderas. La quema de pastos, una práctica tradicional utilizada para estimular el crecimiento de nuevos brotes, se ha reducido debido a las restricciones impuestas por las autoridades ambientales, que la consideran una práctica perjudicial para el ecosistema (Antezana et al., 2005). La pérdida de estas prácticas tradicionales, que forman parte del conocimiento ecológico local, plantea interrogantes sobre la capacidad de la comunidad para adaptarse a los nuevos desafíos ambientales y económicos. Con menos jóvenes dispuestos a continuar la labor, este sistema se volvió inviable para muchas familias. Un comunero mayor lo resume con preocupación:

[...] los jóvenes que avanzan ya salen profesionales y se dedican a otras actividades en las ciudades, ya no en el campo. [...] Volverán solo cuando haya fiesta [...] solo a visitar a sus familias, pero ya no con esa decisión con dedicarse al ganado en la puna". (Entrevista 05, en Ángeles, 2021, p. 110).

El abandono de los andenes es otra huella visible de este proceso. Durante el conflicto, muchas de estas terrazas agrícolas, antes dedicadas a la producción de una amplia variedad de tubérculos y granos para el autoconsumo, fueron abandonadas por la imposibilidad de trabajarlas. Hoy, muchas de ellas han sido invadidas por vegetación silvestre o reconvertidas, precisamente, para el cultivo de pastos, evidenciando un cambio de una agricultura de subsistencia a una ganadería más orientada al mercado.

Por otro lado, la percepción de la desaparición de “ganado y animales” es la memoria directa del despojo y la pérdida económica. La reconstrucción de los hatos ganaderos ha sido un proceso lento, desigual y doloroso. La comunidad aún no recupera el capital pecuario que poseía antes de 1980. El paisaje, por tanto, se convierte en un archivo de la memoria colectiva donde la ausencia —de ganado, de cultivos tradicionales, de personas— es tan significativa y elocuente como la presencia de los nuevos elementos. La tierra recuerda, y la percepción de esa tierra por parte de quienes la habitan es una forma de narrar la historia del trauma y la resiliencia (Theidon, 2009).

Estos cambios en las prácticas ganaderas han generado nuevas dinámicas sociales y económicas. Algunos pastores, ante la falta de recursos y mano de obra, han optado por arrendar sus tierras o vender su ganado, lo que ha generado una mayor concentración de la propiedad y una creciente desigualdad social. La figura del “pastor empresario”, que busca maximizar la producción y la rentabilidad de su ganado, comienza a emerger, desplazando al pastor tradicional, cuya actividad se

basaba en la reciprocidad y el intercambio. Esta transformación en las relaciones sociales de producción puede generar conflictos y tensiones dentro de la comunidad, amenazando su cohesión social y su capacidad para enfrentar los desafíos del futuro.

CONCLUSIONES

El estudio del paisaje de Sacsamarca, abordado desde una perspectiva que entrelaza la geografía, la historia y la memoria, revela que la violencia del CAI fue mucho más que una serie de eventos trágicos; fue una fuerza transformadora que reconfiguró de manera profunda y duradera el territorio y la relación de la comunidad con este. Por ello, la investigación demuestra que la violencia tuvo una lógica espacial deliberada. El PCP-SL no atacó a la comunidad de manera indiscriminada, sino que golpeó espacios estratégicos de su sistema socio-ecológico: interrumpió la movilidad pastoril en la puna, desarticuló la economía comunal al saquear las granjas y utilizó el terror para controlar los flujos de personas y recursos del territorio. La comunidad, a su vez, defendió su espacio vital en una batalla que fue, en esencia, la defensa de un modo de vida y de un territorio concebido como propio.

Asimismo, el paisaje actual es el resultado de un complejo proceso de adaptación forzada post-conflicto. Las transformaciones más visibles, como el avance de los pastos cultivados en el valle y el relativo abandono de la puna, no pueden entenderse sin sus causas históricas: la masiva pérdida de capital humano (muertos y migrantes) y el desmantelamiento del capital económico (ganado) durante la violencia. Las nuevas prácticas no son simplemente una “modernización” lineal, sino una respuesta resiliente, pero condicionada por un contexto de escasez y trauma. Este cambio representa una sedentarización parcial de una economía pastoril tradicionalmente móvil, con implicaciones ecológicas y culturales a largo plazo.

Finalmente, el análisis de la percepción de los habitantes confirma que el paisaje es un depositario activo de la memoria. Las respuestas de los pobladores, aparentemente centradas en cambios ecológicos (vegetación, agua), están intrínsecamente ligadas al recuerdo de la pérdida, el despojo y la violencia. Lo que ven o dejan de ver en su entorno diario está mediado por la experiencia histórica del conflicto. La ausencia de ganado recuerda el saqueo; la aparición de nuevos cultivos evidencia la necesidad de encontrar otras formas de subsistir tras el quiebre.

En definitiva, estudiar paisajes afectados por la violencia, como el caso de Sacsamarca, es fundamental no solo para comprender la historia multifacética de la violencia en el Perú, sino también para informar políticas de desarrollo rural y reparación simbólica. Dichas políticas deben ser

sensibles a las dimensiones espaciales y culturales de la reconstrucción, reconociendo que para comunidades como Sacsamarca, sanar las heridas del pasado implica, necesariamente, reconstruir y resignificar su relación con un territorio: su fuente de sustento, su identidad y su historia.

REFLEXIONES FINALES: HACIA UNA GEOGRAFÍA DE LA MEMORIA

El estudio de la memoria y la percepción ambiental, desde un enfoque geográfico, aporta aspectos valiosos a los estudios del conflicto armado en el Perú. Un análisis desde un enfoque espacial provee una nueva forma de análisis desde una perspectiva interdisciplinaria. Es importante reflexionar sobre los cambios del paisaje: la composición de la vegetación (pastos) y la actividad económica del pastoreo, y cómo estos elementos sirven como punto de correlación para entender cómo una estructura de poder puede debilitar todo un sistema pecuario, lo que se vio reflejado y proyectado en el paisaje de Sacsamarca

La memoria y la percepción son herramientas fundamentales para analizar las transformaciones del paisaje en contextos de violencia. El caso de Sacsamarca revela cómo el CAI no solo alteró la estructura ecológica del territorio, sino que también dejó una huella imborrable en la memoria colectiva de sus habitantes. Los recuerdos de la violencia, la pérdida y el desplazamiento se entrelazan con la imagen que los pobladores tienen de su entorno, influyen en su relación con el territorio y en sus prácticas productivas.

El análisis del paisaje a través de la percepción de los pastores permite visibilizar las complejas relaciones entre ser humano y medio ambiente. Los cambios en la vegetación, la disponibilidad de agua y la distribución de los recursos son percibidos no solo como alteraciones ecológicas, sino también como amenazas a la seguridad alimentaria, la identidad cultural y el bienestar emocional de la comunidad. Esta percepción del paisaje como un espacio vital, cargado de significados y emociones, es fundamental para comprender cómo las comunidades afectadas por la violencia reconstruyen su sentido de pertenencia y su identidad cultural.

En este sentido, la geografía de la percepción se presenta como un enfoque metodológico valioso para comprender las múltiples dimensiones del impacto de la violencia en el paisaje. Al integrar el análisis espacial con las experiencias y recuerdos de los pobladores, se puede construir una narrativa más completa y matizada de los procesos de transformación territorial, que tenga en cuenta tanto los aspectos objetivos como los subjetivos (Van Heijgen, 2014). Esta integración es crucial para superar las visiones reduccionistas que ven el paisaje como un mero escenario físico y para reconocer su papel activo en la configuración de la memoria colectiva y la construcción de la identidad.

Finalmente, es importante destacar la necesidad de seguir investigando los efectos del CAI en los paisajes peruanos. Identificar y comprender los cambios ecológicos, económicos y socioculturales que se produjeron en las diferentes regiones del país permitirá desarrollar estrategias de recuperación y desarrollo rural más efectivas y sostenibles, que contribuyan a buscar justicia para las comunidades afectadas por la violencia. Este esfuerzo de investigación debe basarse en un diálogo interdisciplinario que combine los aportes de la geografía, la historia, la antropología, la ecología y otras disciplinas, y que ponga en el centro las voces y experiencias de las comunidades locales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ángeles, L.

(2021). *La vida después de la violencia en Ayacucho. Percepción y cambios en el paisaje de Sacsamarca post conflicto armado interno*. [Tesis de licenciatura]. Universidad Pontificia Universidad Católica del Perú.

Aguilar, P.

(2008). *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso peruano en perspectiva comparada*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Antezana, O., Huisa, T. & Machaca, A.

(2005). *Praderas naturales altoandinas: Manejo y mejoramiento*. Lima: Programa Nacional de Manejo de Cuencas y Conservación de Suelos.

Burt, J-M.

(2017). *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CARE

(2011). *Cultivando Pastos Asociados Sistematización de la experiencia en el Proyecto Alli Allpa - Ancash*. Huaraz: Antamina.

CENAGRO

(2012). *IV Censo Nacional Agropecuario 2012. Cuadros estadísticos*. Lima: MIDAGRI

Comisión de la Verdad y Reconciliación

(2003). *Informe Final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. En: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Coronel, J.

(1996). Violencia política y respuestas campesinas en Huanta. En C. Degregori, J. Coronel, P. Del Pino & O. Starn (Eds.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (2da. ed., pp. 29-116). Lima: Instituto de Estudios Peruanos & Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Cosgrove, D.

(1985). *Social Formation and Symbolic Landscape*. London: Croom Helm.

Degregori, C.

(1996). Cosechando tempestades: las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho. En C. Degregori, J. Coronel, P. Del Pino & O. Starn (Eds.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (2da. ed., pp. 117-190). Lima: Instituto de Estudios Peruanos & Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Del Pino, P.

(2017). *En nombre del Gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La Siniestra Ensayos & Universidad Nacional de Juliaca.

Eskenzai, J., Mercado, L., & Muñoz, I.

(2015). Agencia, conflicto y desarrollo humano en Ayacucho: el caso de Sacsamarca post Sendero Luminoso. *Debates en Sociología*, 40, 93-126.

- Espinoza, J. (Ed.).**
(2018). *Historia de la Comunidad Campesina de Sacsamarca. Diálogo, memoria y reconocimiento*. Lima: Dirección Académica de Responsabilidad Social - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Flores, J. (Ed.).**
(1977). *Pastores de puna: Uywamichiq punarunakuña*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gade, D.**
(1992). Landscape, system, and identity in the post-conquest Andes. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 460-477.
- Gorriti, G.**
(1990). *Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo.
- Jelin, E.**
(2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Kent, R.**
(1993). Geographical Dimensions of the Shining Path Insurgency in Peru. *Geographical Review*, 83(4), 441-454.
- Luzar, J.**
(2007). The political ecology of a “forest transition”: Eucalyptus forestry in the southern Peruvian Andes. *Ethnobotany Research and Applications*, 5, 85-93.
- Mayer, E.**
(2009). *Cuentos feos de la reforma agraria*. Lima: IEP Ediciones.
- Mitchell, D. & Breibatch, C.**
(2011). Landscape part I. En J. Agnew & J. Duncan (Eds.), *The Wiley-Blackwell companion to human geography* (pp. 209-220). Chichester: Blackwell.
- Murra, J.**
(1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Puente, J.**
(2017, 27 de marzo). Making Peru's Sendero Luminoso: The Mega Niño of 1982-1983. *Blog Age of Revolution*. En: <https://ageofrevolutions.com/2017/03/27/making-perus-sendero-luminoso-the-mega-nino-of-1982-3/>
- Puente, J.**
(2017, 29 de marzo). Making Peru's Sendero Luminoso: The geography & ecology of civil war. *Blog Age of Revolution*. En: <https://ageofrevolutions.com/2017/03/29/making-perus-sendero-luminoso-the-geography-ecology-of-civil-war/>
- Postigo, J.**
(2013). Adaptation of andean herders to political and climatic changes. *Mountain Environments, Studies in Human Ecology and Adaptation*, 7, 275-301.
- Quichua, D.**
(2013). *Los pueblos de la cuenca de Quaracha (XV-XVII)*. [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. En: <https://share.google/qfnRsz3FcYBkQZLwf>
- Robbins, P.**
(2012). *Political ecology: A critical introduction*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Sauer, C.**
(1925). The Morphology of Landscape. En J. Leighly (Ed.). *Land and Life: A selection from the writings of Carl Ortwin Sauer* (pp. 315-350). California: University of California Press.
- Starn, O.**
(1995). Maoism in the Andes: The Communist Party of Peru-Shining Path and the Refusal of History. *Journal of Latin American Studies*, 27(2), 399-421.
- Theidon, K.**
(2009). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tuan, Y.-F.**
(2007). *Topofilia: Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. España: Melusina.

Ulfe, M.

(2013). ¿Y después de la violencia qué queda?: Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú. Buenos Aires: CLACSO.

Urrutia, J.

(2014). *Aquí nada ha pasado. Huamanga: Siglos XVI-XX*. Lima: Comisión de Derechos Humanos.

Van Heijgen, E.

(2014). *Human landscape perception*. Paises Bajos: Wageningen Univesity.

Zapata, A., Pereyra, N., Rojas, R., & Molina, M.

(2008). *Historia y cultura de Ayacucho*: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

“SENDERISTAS DEL MONTÓN” Y LAS TRAMPAS DEL LENGUAJE DEL PERÚ DE POSCONFLICTO EN LOS RENDIDOS (2015) DE JOSÉ CARLOS AGÜERO¹

“Senderistas del montón” and the traps of language in post-conflict Peru in Los rendidos (2015) by José Carlos Agüero

RENZO RIVAS ECHARRI
c.rivasecharri@wustl.edu

RESUMEN

El presente artículo analiza la representación de los senderistas en *Los rendidos. Sobre el don de perdonar* (2015) de José Carlos Agüero. En primer lugar, sostengo que la forma en que se representa a dichos sujetos en este ensayo-testimonial problematiza los maniqueísmos y estereotipos de la memoria cultural hegemónica. En segundo lugar, planteo que, por medio de aquella representación y de las estrategias argumentativas desplegadas en el texto, este libro indaga en las “trampas del lenguaje” y los binarios morales convencionales de nuestra sociedad de posconflicto. Finalmente, concluyo que esta obra nos lleva a reflexionar sobre las limitaciones de los discursos oficiales y las memorias emblemáticas sobre el período del conflicto armado interno en el Perú.

Palabras clave: Conflicto armado interno, Posconflicto, Memoria colectiva, Sendero Luminoso.

ABSTRACT

This article analyzes the representation of members of the Shining Path in Los rendidos. Sobre el don de perdonar (2015) by José Carlos Agüero. First, I argue that the way in which these subjects are represented in this testimonial-essay problematizes the stereotypes of the dominant cultural memory. Second, I argue that, through that representation and the argumentative strategies employed in the text, this book underlines the “traps of language” and the conventional moral binaries of our post-conflict society. Finally, I conclude that this work leads us to reflect on the limitations of official discourses and emblematic memories about the period of the internal armed conflict in Peru.

Keywords: Internal armed conflict, Post-conflict, Collective memory, Shining Path.

¹ Este artículo es una versión resumida del segundo capítulo de la tesis *“¿Y realmente, no se nos parecen?”: la representación de la figura del senderista en Los rendidos. Sobre el don de perdonar de José Carlos Agüero*, presentada por el autor para obtener el grado de licenciado en Lingüística y Literatura, con mención en Literatura Hispánica, por la PUCP (2018).

INTRODUCCIÓN

La articulación de una memoria colectiva es un proceso dinámico y muy complejo, en el que intervienen factores históricos, ideológicos y sociales². Como propone Elizabeth Jelin, la memoria colectiva puede interpretarse “en el sentido de memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y relaciones de poder” (2012, p. 55). Además, el plano de lo discursivo resulta importantísimo dentro de esta configuración, ya que, partiendo del lenguaje, “encontramos una situación de luchas por las representaciones del pasado, centradas en la lucha por el poder, por la legitimidad y por el reconocimiento”, circunstancia en la que estas pugnas implican “por parte de los diversos actores, estrategias para ‘oficializar’ o ‘institucionalizar’ una (*su*) narrativa del pasado” (Jelin, 2012, p. 68). En el caso del Perú, la memoria colectiva sobre el conflicto armado interno (1980-2000) se encuentra inmersa en una serie de polémicas y antagonismos propios de una sociedad en la que aún persisten las distintas desigualdades sociales y problemas estructurales que dieron origen a dicho conflicto.

La discusión acerca de cómo recordar lo sucedido durante aquella época está claramente dividida en lo que Steve J. Stern ha denominado como “memorias emblemáticas”: aquellos marcos o contextos de significación que, a la vez, son “una manera de organizar los argumentos culturales en torno al significado”. Estos marcos proporcionan “un amplio significado interpretativo y un criterio de selección para la memoria personal —basadas en experiencias vividas directamente por el individuo— o para el conocimiento relatado por familiares, amigos, camaradas u otras relaciones”. Sin embargo, el espectro de una “memoria emblemática” también define cuáles memorias sueltas “importan” y pueden incorporarse dentro de su marco y “qué tipo de memorias es mejor olvidar o empujar hacia los márgenes exteriores”, pues existen aquellas que “parecen captar una verdad poderosa, pero no encajan con comodidad dentro de marcos emblemáticos importantes” y hay otras “que flotan libremente, desprovistas de una circulación o de un significado social más amplios y condenadas a una especie de marginalidad cultural” (2009, pp. 147-155). A grandes rasgos, en el Perú las dos memorias emblemáticas que marcan el debate acerca del conflicto armado interno son las ligadas al discurso de la “seguridad nacional” y al del “giro ético”³.

2 La referencia al trabajo pionero de Maurice Halbwachs resulta ineludible. Este autor planteó que las memorias individuales dependen de una “memoria colectiva”, ya que se encuentran enmarcadas por estructuras sociales y culturales que transmiten los recuerdos, valores y tradiciones de una comunidad a las siguientes generaciones. Véase Halbwachs (2004).

3 El denominado “giro ético” es el horizonte ideológico que se ha instaurado como motor de movimientos progresistas, del discurso humanitario y de una gran parte de la producción cultural a lo largo de las últimas décadas. Como señala Rancière, este viraje remite a la “transformación de los esquemas interpretativos de nuestra experiencia” que afectan a la política y a la estética contemporáneas (2011, p. 139). Se trata de una forma de entender lo que es y no es “ético” que se encuentra profundamente influenciada por los desastres humanitarios del siglo XX y el desarrollo del paradigma de los derechos humanos en Occidente.

La primera de estas posiciones es promovida por partidos políticos de derecha (como los vinculados con el fujimorismo), las Fuerzas Armadas, los grandes empresarios, algunos medios de comunicación y gran parte de la población, quienes “asumen que el Estado tuvo que defenderse de un grupo de criminales o dementes” (por lo que se niegan o minimizan los crímenes cometidos por las “fuerzas del orden”). Por otro lado, la segunda posición es la que defienden “los colaboradores de la CVR (Comisión de la Verdad y la Reconciliación), el LUM (Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social), algunas ONG, así como muchos académicos, artistas e intelectuales «progresistas», quienes denuncian “la mala conducta humanitaria de Sendero Luminoso y el Ejército Peruano” y fomentan la defensa de los derechos humanos en el país (Ubilluz, 2021, p. 12)⁴. Esta polarización en el debate público sigue teniendo mucha relevancia dentro de la sociedad peruana y se agudiza durante distintas coyunturas políticas y sociales, como en los períodos electorales. Asimismo, esta también sigue configurando cómo es que se articulan los vínculos comunitarios en el contexto del posconflicto.

Dentro de la producción cultural peruana, se ha tematizado el período del conflicto armado y sus secuelas en diferentes películas, novelas, obras de teatro, retablos, etc. Si entendemos que la memoria colectiva puede promoverse mediante obras artísticas e intervenciones dentro del ámbito cultural, entonces se puede afirmar que en nuestro país “cultural forms of (re)presenting are the present-day battleground for memory narratives” (Milton, 2014, p. 23). Es por ello que resulta necesario el estudio de la producción cultural en el Perú para identificar las diferentes formas en las que la memoria sobre lo acontecido en esos años se ha venido discutiendo y reconfigurando. Asimismo, respecto de la influencia que ha tenido dentro de esta producción un documento tan importante como el *Informe final* de la CVR, Víctor Vich señala que este se convirtió en una “fuente discursiva” que ha llevado a la aparición de objetos simbólicos que funcionan como “dispositivos de memoria”: obras que intentan difundir, reformular, corregir y ampliar algunas de las conclusiones del Informe, aspirando así “a construir un nuevo relato sobre el Perú” (2015, p. 19). Propongo que una de esas obras, de las más relevantes producidas en la última década en el Perú, es *Los rendidos. Sobre el don de perdonar* (2015) de José Carlos Agüero⁵.

4 Para un mayor desarrollo acerca de los alcances de esta polarización en el contexto peruano y algunos ejemplos paradigmáticos de este debate, véase la introducción de Ubilluz (2021).

5 Esta obra se divide en 6 capítulos o secciones y está compuesta por 67 fragmentos de variada extensión. Se incluye además un prefacio y un colofón. Como señala Agüero, algunos de estos relatos fueron compartidos antes en un blog personal (<http://negloaguero.blogspot.com/>), pero en esa plataforma pasaron desapercibidos. La primera edición del libro fue publicada en febrero del 2015 por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y en ese mismo año salieron dos reimpressiones. La obra se ha publicado también en el extranjero, incluyendo una traducción al inglés que salió por Duke University Press en 2021. Además, a la fecha se ha anunciado una segunda edición del libro dentro del catálogo del IEP.

Los rendidos constituye un valioso objeto de análisis, ya que hablamos de una obra que reflexiona potente mente tanto sobre el periodo del conflicto armado interno como sobre el contexto del postconflicto, y que, además, ha tenido una gran difusión en el mercado editorial peruano desde su publicación. Además, Agüero ha producido, en estos últimos años, un conjunto de obras literarias y testimoniales de gran valor y con una poética muy personal, en las que el dolor, la memoria, la densidad reflexiva y el cuestionamiento de los grandes relatos han marcado el rumbo de una escritura tan íntima como necesaria. Tanto *Los rendidos* como el poemario *Enemigo*, el conjunto de relatos de *Cuentos heridos*, *Persona* y *Sombríti* (otros dos libros que, como su primer ensayo-testimonial, no son fáciles de clasificar), demuestran la significancia de este autor dentro del actual panorama literario peruano.

En este artículo, analizaré cómo la caracterización de los “senderistas del montón” en *Los rendidos* (realizada desde el singular lugar de enunciación que se construye en el texto) cuestiona abiertamente los estereotipos y maniqueísmos propios de la memoria cultural dominante, lo que se sostiene sobre la dimensión “subterránea” de la rememoración de Agüero. Asimismo, propongo que, por medio de aquella representación y de las estrategias argumentativas de la voz narrativa, este libro indaga en las “trampas del lenguaje” y los convencionalismos morales de nuestra sociedad de posconflicto. Finalmente, planteo que esta obra produce una verdad que problematiza, en diferentes niveles, los saberes instaurados por las memorias emblemáticas del Perú tras el conflicto armado interno (tanto la memoria del discurso de la “seguridad nacional” como la de corte humanitario).

Sobre el libro de Agüero se han publicado muchas reseñas y estudios críticos en los últimos años. Para aproximarse al análisis del libro y su lugar dentro de la memoria cultural en Perú, se recomienda especialmente dos fuentes citadas dentro de este artículo: Hibbett (2019) y Ubilluz (2021). Además, otra referencia significativa, también citada en este texto, es la de Salazar Jiménez (2016), quien además ha publicado otro artículo en el que aborda la obra de Agüero en su conjunto, además de la presencia de este autor en los medios de comunicación y redes sociales: “Constelación Agüero: construcciones de la autoría y la autoteoría en la obra de José Carlos Agüero” (2022). Por último, otro estudio importante es el de De Vivanco Roca Rey (2021), en donde se vincula a la producción de Agüero con la noción de “memoria restaurativa”. Dentro de este breve estado del arte, mi artículo aporta, desde los estudios literarios, un análisis detallado de la representación de los senderistas de base en *Los rendidos* y cómo es que ello se inscribe dentro del discurso crítico que desarrolla el libro acerca de la sociedad peruana en el contexto del posconflicto.

LUGAR DE ENUNCIACIÓN Y MEMORIAS SUBTERRÁNEAS

Los rendidos es un libro bastante heterodoxo en su constitución, al combinar el ensayo, el testimonio, la narración no-ficcional y algunos episodios de estilo más “literario”. En la sección “Sobre estos textos”, suerte de prefacio de la obra, Agüero afirma que “[...]a naturaleza de este documento es algo indefinida. Por su forma agrupa relatos cortos, a media carrera entre reflexiones y apuntes biográficos de una época de violencia. Llamémoslos textos de no-ficción, sencillos, para no enrarecer más el entreverado campo de la memoria”. Seguidamente, señala que, además, “su contenido no es arbitrario”, pues este trata “sobre diferentes dimensiones relacionadas con mi condición: ser hijo de padres que militaron en el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y que murieron en ese trance, ejecutados extrajudicialmente” (2015, p. 13). Desde un inicio el libro nos indica ciertos aspectos centrales acerca de su composición: que esta no se deja encasillar tan fácilmente, aunque se resalta su carácter no-ficcional, y que su temática remite a la memoria de un período de violencia nacional y a la dimensión autobiográfica del autor. Claudia Salazar Jiménez señala justamente que este libro no puede ser aprehendido dentro de un solo género discursivo, pues “es a la vez memoria, autobiografía y ensayo académico” (2016, p. 179).

El nexo con el ámbito ensayístico viene a ser otro de los aspectos que más singulariza a *Los rendidos*. El vínculo resulta notorio en el aparato paratextual de esta obra: se observa el uso pronunciado de pies de página a lo largo de sus secciones, así como de epígrafes; se menciona y discute tanto a académicos e investigadores peruanos y latinoamericanos (Carlos Iván Degregori, Elizabeth Jelin, Ponciano del Pino, Beatriz Sarlo, entre otros) como a textos ensayísticos relacionados al tema de la memoria (como los de Primo Levi, Tzvetan Todorov y Paul Ricoeur) y a obras literarias (como *Redoble por Rancas*, *La insopportable levedad del ser* y *Sin novedad en el frente*), además de al *Informe final* de la CVR; y se presenta incluso una sección bibliográfica ordenada según el prototipo de un texto académico. Además, como observa Sebastián Muñoz, lo determinante es que el uso del citado y de estas referencias no resulta anexo a la escritura central (no solo sirven para dar explicaciones contextuales o para proveer de mayor sustento a las reflexiones del narrador), sino que el diálogo intertextual suele trasladarse al relato principal, lo que revela que este testimonio fue pensado como académico, que “fue creado con ese fin” (2016, p. 48-49). Por todo ello, propongo que la designación híbrida de “ensayo-testimonial” resulta acaso la más adecuada para acercarse a *Los rendidos*, ya que alude tanto a su dimensión académica y reflexiva como a su tratamiento de una experiencia de vida singular, en la que los sucesos traumáticos involucran a la esfera de lo íntimo y de lo nacional.

Con respecto al lugar desde el que se enuncia en el texto, desde el prefacio se explicita dicha condición: la de ser hijo de militantes senderistas ejecutados de forma extrajudicial. Esto no quiere decir que se le conciba como una suerte de “esencia”, sino que se trata más bien de una dimensión vivencial que forma parte de la subjetividad del narrador y que sostiene su accionar como testimoniante. Cuando Agüero señala que ha vivido “largo tiempo buscando un lugar legítimo para escribir, para hablar y para actuar en el espacio público” y que esto “no ha sido ni es sencillo” (2015, p. 119), se refiere justamente a su difícil posicionamiento dentro del orden social del Perú de posconflicto a causa de su particular condición. Cuando se hace referencia a sus otras identidades, sea como académico o activista por los derechos humanos, se denota que aquello que problematiza o “desencaja” es justamente dicha filiación. Como afirma Salazar Jiménez, “la suciedad de Agüero y su familia instaura un nuevo lugar de enunciación que remueve las conciencias tranquilas” (2016, p. 180).

Por ejemplo, cuando se narra el contacto que ha tenido con víctimas del conflicto armado, luego de escucharlas y de compartir su indignación frente al accionar tanto de Sendero Luminoso como del ejército, Agüero se pregunta: “[y] si supieran que mis padres fueron senderistas? ¿Me seguirían contando sus cosas, seguirían siendo mis amigas?” (2015, p. 58). Se trata así de una dimensión subjetiva “problemática” dentro de la composición social tras ese período de violencia, dimensión que singulariza al narrador y que condiciona sus reflexiones, pero que, al mismo tiempo, funda su esfuerzo por testimoniar y dar a conocer los avatares de su experiencia. Cuando Agüero afirma que escribe “porque creo que a otros que han vivido situaciones parecidas, que son hijos de terroristas o que, más directamente, han militado en organizaciones subversivas y han sobrevivido, puede servirles que se hable de estos temas fuera de la intimidad de los hogares” (2015, p. 15), se está remarcando la inscripción del libro dentro de un espacio contencioso en el campo de la memoria: el que se encuentra relacionado con una visión “desde adentro” o con vínculos de (a) filiación con Sendero Luminoso.

Por ello, el ejercicio de memoria desplegado por Agüero se aleja claramente de la memoria emblemática de la seguridad nacional y mantiene una relación tensa con la defendida por las instituciones de derechos humanos, pues su contenido desestabiliza e incomoda al espectro hegemónico. Se aproxima así a lo que Michael Pollak ha designado como “memorias subterráneas”. Como observa Pollak, frente al encuadramiento de la memoria colectiva, podemos encontrar la oposición de estas otras memorias que “prosiguen su trabajo de subversión en el silencio y de manera casi imperceptible afloran en momentos de crisis a través de sobresaltos bruscos y exacerbados” (2006, p. 18). Así, enfrentándose

[...] a la memoria nacional, esos recuerdos son transmitidos en el marco familiar, en asociaciones, en redes de sociabilidad afectiva y/o política. Estos recuerdos prohibidos [...], indecibles [...] o vergonzosos [...], son celosamente guardados en estructuras de comunicación informales y pasan desapercibidos por la sociedad en general. Por consiguiente, hay en los recuerdos de unos y otros zonas de sombra, silencios, “no-dichos”. [...] Esa tipología de discursos, silencios, y también alusiones y metáforas, es moldeada por la angustia de no encontrar una escucha, de ser castigado por aquello que se dice, o, al menos, de exponerse a malentendidos. [...] La frontera entre lo decible y lo indecible, lo confesable y lo inconfesable, separa [...] una memoria colectiva subterránea de la sociedad civil dominada o de grupos específicos, de una memoria colectiva organizada que resume la imagen que una sociedad mayoritaria o el estado desean transmitir e imponer (Pollak, 2006, pp. 23-24).

Son varios los aspectos de esta categoría que se pueden relacionar con la obra de Agüero. En primer lugar, se puede observar cómo es que su indagación en la memoria parte de su experiencia autobiográfica, la que se articula a partir de su filiación, dimensión que se presenta como una “mancha” o “estigma” y que le ha dificultado anteriormente el poder expresarse (pues sus recuerdos serían “indecibles” o “vergonzosos” dentro del campo de la memoria cultural dominante). En segundo lugar, a lo largo del texto se menciona a personajes del entorno familiar o allegados que comparten también un pasado tormentoso por su relación con el movimiento senderista, con lo que se perfila a aquellas “redes de sociabilidad afectiva”. En tercer lugar, Agüero se refiere a otros “hijos de terroristas” y exsenderistas a los que su texto podría servir para “que se hable de estos temas fuera de la intimidad de los hogares”, con lo que se alude a la transmisión marginal y circunscrita al espacio de lo íntimo que han tenido estas memorias. Lo mismo sucede cuando en el libro se alude a aquellos “jóvenes de izquierda, anarquistas, estudiantes universitarios” que se juntaban en “un pequeño local al centro de la ciudad” para ver cintas independientes “que les ofrecieran un punto de vista alternativo al de las ONG o al de la televisión sobre el período de violencia política”, entre los que se encontraba una joven que afirma que sus padres participaron en la guerra “por el bien de los demás” (2015, pp. 21-24). Se recalca así la presencia de “redes de comunicación informales” para compartir esta clase de recuerdos o para comunicar el disenso frente al enmarcamiento de las “memorias emblemáticas”. No obstante, vale la pena recalcar que en el texto esto se lleva a cabo sin dejar de condensar frontalmente el accionar violentista de Sendero Luminoso.

RECORDANDO A LOS “SENDERISTAS DEL MONTÓN”

Como ya se ha mencionado, la experiencia autobiográfica de Agüero, sobre todo la que perfila su lugar de enunciación, es la que direcciona el carácter incómodo de sus memorias y de su proyecto de representación de algunos personajes afiliados a Sendero Luminoso. El libro inicia con la

dedicatoria “A la memoria de/ Silvia Solórzano Mendivil (1945 1992) y José Manuel Agüero Aguirre (1948-1986)”, con lo que se inscribe la presencia en el texto de aquellos padres ausentes desde un comienzo y es desde dicha filiación que se compone el ensayo-testimonial. Justamente, la desaparición de los padres de Agüero, “ausencia que constituye la piedra de toque de todo este relato, ordena la fragmentariedad del discurso. La presencia de los senderistas en este texto es, precisamente, producto de los vacíos y silencios que pueblan *Los rendidos*” (Salazar Jiménez, 2016, p. 180). A partir de esta ausencia es que se trazan las coordenadas para la representación de algunos de los personajes de Sendero Luminoso en este texto, sobre todo la de los padres del testimoniente, como se menciona en los agradecimientos finales del prefacio: “Y gracias a mis padres, que no son vindicados en este libro, que son recordados para los demás, casi como instrumentos para compartir preguntas y errores” (2015, p. 17). Resaltar así que no se les va a vindicar, sino que se les conjura para explorar el campo de la memoria en el Perú de posconflicto, adelanta entonces el espectro representacional en el que se movilizará el testimonio de Agüero y su contenido “subterráneo”.

El recuerdo que se presenta en *Los rendidos* sobre los padres del narrador se manifiesta como una experiencia dolorosa y complicada con la que este tiene que lidiar y que conduce a diferentes disquisiciones. Una de estas se desprende de la “mancha” que el accionar de ellos ha traído consigo para quien enuncia el testimonio, sobre todo por su dimensión violenta e injustificada: “¿A cuánta gente mató mis padres? Saberlo es innecesario. Solo que sea posible plantear esta pregunta en cualquier momento, y que sea válida, es lo que sostiene este tipo de vergüenza” (2015, p. 20). Se presenta, de nuevo, como negativo el daño que los senderistas han infligido sobre sus víctimas durante el período del conflicto armado interno, solo que esta vez ello se enfoca a partir de la afiliación de los padres de Agüero.

Esta reflexión, más adelante, se generaliza a lo difícil que resulta el ser poseedor de una condición como la de quien narra, pues esta requiere aceptar “[q]ue miembros de tu familia, que tus amigos más queridos, que tu círculo íntimo, cometieron actos que trajeron muerte, no que solo incurrieron en errores. Requiere aceptar que lo hicieron en uso de su voluntad y no solo como un mandato de su generación rebelde” (2015, pp. 24-25). No se deja de reconocer así la agencia de estos individuos, lo que los deja abiertos a una crítica moral si se posee un horizonte ético como el que tiene el testimoniente: “Hay que aceptar que sus decisiones implicaron asumir una teoría del daño colateral (sobre la propia familia, el entorno, el barrio, los vecinos, los inocentes que sí existen), y que como en toda guerra los consideraron costos aceptables en función de un bien superior” (2015, p. 25). El cuestionamiento alcanza también

a las consecuencias acarreadas por la actuación de sus padres durante el conflicto armado (que persisten hasta después de aquel período), sobre todo por el daño exponencial que se generó a partir de sus acciones.

Así, a lo largo del texto se realiza una crítica contundente y en distintos niveles a los perjuicios ocasionados por el rol de los padres de Agüero en favor del bando senderista: no solo se reprocha los asesinatos y atentados, sino también el que se haya provocado la adhesión de “gente sensible” a Sendero Luminoso, que se les haya hecho partícipes activos del conflicto⁶. A partir de ello es que, a continuación, se afirma que “[c]omo virus, así actuaban” (2015, p. 61), con lo que se desacredita simbólicamente su “trabajo de masas” al metaforizarlo a modo de una patología. Para concretizar esta crítica, se narra que “muchas señoritas sencillas de pronto se vieron enredadas en un juego de guerra que las superaba” e incluso se menciona casos particulares como el de la muchacha de izquierda “que se enamoró de mi padre preso, que luego fue su pareja, afectó a su familia, y acabó también en la cárcel” (y cuyos hijos sufrieron por dicha elección); a la señora Sara que, por ayudar a su madre, “tuvo que huir de nuestro barrio, sus hijos mal cuidados, uno de ellos, el Mellizo, metido a delincuente, ya ha muerto” (2015, pp. 61-62). La referencia a aquellos casos de vínculos familiares perjudicados se expresa con una fuerte carga afectiva que vuelve más emotivo el enjuiciamiento realizado.

Además, anticipándose a la crítica de que esta narración pareciese negar la agencia de las personas que se mencionan, se afirma que no es que se crea que estas “fueran títeres” que tan solo se dejaron manipular burdamente, sino que sus padres “sí intervinieron en sus vidas de modo decisivo. Eran como activadores, les daban un toque a quienes ya estaban con la piel sensible para recibirla” (2015, p. 62). De esta manera, Agüero confronta la responsabilidad de sus progenitores y se niega a romantizar o idealizar su actuación por el daño causado a sus próximos y por las secuelas que persisten tras dicho accionar. Como se propuso entonces en el prefacio, la búsqueda del libro no pasa por la vindicación ni tampoco por la justificación de aquella militancia tan criticada, lo que complejiza el discurso de *Los rendidos* y le permite rehuir de los límites propios de una “narrativa heroica”.

6 Como se sabe, la labor de captación y reclutamiento era de suma importancia para la agrupación senderista. Según Dynnik Asencios, el PCP-SL en Lima, “por medio de sus diferentes organismos generados y de fachada, infiltró diferentes espacios, como colegios, academias preuniversitarias, universidades, centros de estudiantes, comedores universitarios, barriadas y fábricas, entre otros, para la captación de simpatizantes y nuevos miembros para el Partido a través de un trabajo de movilización y formación política de los simpatizantes” (2016, pp. 68-69). El que Agüero se concentre en relatar los perjuicios de esta actividad resulta significativo, pues su crítica se puede direccionar no solo a sus padres, sino también a toda la maquinaria de Sendero Luminoso.

Sin embargo, la caracterización de la madre de Agüero y de otros “senderistas del montón” no se circunscribe tan solo a las críticas ya mencionadas, pues esta busca incorporar otros matices y complejidades propios de una “memoria subterránea”. Así, el retrato que se hace de ella es parte importante de la propuesta discursiva del libro, por todas las aristas que este esfuerzo trae consigo. A pesar de las críticas que se realizan al lado violento de su participación en el conflicto, se señala también que sus vecinos la estimaban y “la consideraban una luchadora social” (2015, p. 29). Así, en el texto no se deja de caracterizarla como a una mujer movida por el deseo de justicia y por el ideal de llegar a transformar la sociedad, pero cuya apuesta por el senderismo fue lo que resultó terriblemente desacertado. Sin embargo, su compromiso con Sendero Luminoso no la llevó a abandonar a sus hijos y a su hogar para centrarse en la militancia, sino que ella trató de balancear ambos roles, a pesar de las críticas que recibía: “A mi madre algunos compañeros del partido la acusaban de preferir atender críos que entregarse por completo a la revolución. Los problemas que tuvo por ello, por años, son bastante complejos y ya habrá ocasión de pensar en ellos” (2015, p. 53).

A pesar de que era una apuesta riesgosa, esta mujer no cejaba en su afán de proseguir con el cuidado de sus hijos, si bien el narrador confirma que aquello también resultaba peligroso para ellos: “Sé que con su decisión de no dejarnos y estar en su revolución a medias nos cuidaba, pero también nos exponía al peligro. No podía evitarlo. Ella creía que era necesario cambiar un mundo que la indignaba hasta el desasosiego. Pero no podía dejarnos simplemente, para ser más pobres aún de lo que ya éramos” (2015, p. 54). Se postula entonces que tanto sus vínculos afectivos como las difíciles condiciones materiales de su familia eran lo que motivaba a esta mujer para no dejar de lado su rol materno (ni tampoco irse del Perú), pero, ¿por qué no tratar de abandonar entonces la militancia, sobre todo cuando en el relato también se alude a que muchos le aconsejaban que así lo hiciese?

Agüero propone que no solo era por sus hijos que ella no abandonaba el país, sino también por aquello que había motivado su afiliación senderista y que la hacía persistir a pesar de los cuestionamientos (propios y ajenos):

Pero también creo que no se fue porque no podía hacerlo. No solo por nosotros. Por inercia en parte. Pero también porque no podía imaginarse una rendición de tal magnitud para su vida. La conocí profundamente. Sé que era transparente y que amaba a la gente, quizás en exceso si eso es posible. Que le dolía el dolor de los demás hasta hacerla sufrir. Ella sabía que el PCP-SL era ya a inicios de los 90 un terrible error. Pero no podía salirse por completo. Era la único que le daba sentido. Ella no estaba lista para rendirse (2015, p. 54).

En este fragmento, la forma en la que se procede a diseccionar la dimensión psicológica de la madre de Agüero resulta reveladora: se alude primero al lazo emocional que ella tenía con sus hijos, pero esto no agota su subjetividad. Además, se menciona que acaso ella no se iba por desidia o falta de voluntad, pero aquello tampoco era el motivo último que la (in)movilizaba. Lo que se plantea más bien es que su deseo de justicia social se había entreverado tan profundamente con su afiliación a Sendero Luminoso que dejar a aquella agrupación y la lucha le resultaba algo casi insostenible, a pesar de que para entonces ya se había desencantado del rumbo tomado por dicho movimiento. Así, a “contracorriente del sentido común que define al senderista como un dogmático totalitario que, incapaz en su sectarismo e intolerancia de ver las razones del otro, es capaz de cualquier cosa por defender su causa, Agüero describe a su madre como una persona que «no estaba segura de nada» pero para quien, salir de Sendero «era casi imposible»” (Denegri y Hibbett, 2016, p. 32). Esta densidad en el retrato de aquel personaje y de su encrucijada existencial impide que ella calce dentro de un guion fantasmático maniqueo y, además, interpela al lector y le hace preguntarse acerca de qué fue lo que hizo posible que el discurso senderista se entrelazara tanto con su deseo de enfrentarse a la injusticia más allá de la cerrazón ideológica, duda que puede extenderse no solo a ella, sino a la motivación que tuvieron otros senderistas de base.

Además de explicar que esta mujer no había permitido que sus hijos militen en Sendero Luminoso, pues decía que estaba metida en esa “maldita guerra” para que ellos ya no tuvieran que hacerla y puedan así “vivir en paz” (2015, p. 91), en el texto de Agüero se relata su muerte y las consecuencias de este terrible hecho con diferentes aproximaciones. En primer lugar, se narra el episodio en el que un amigo del barrio trajo un recorte de periódico con la noticia (ya pasada para aquel día) sobre el suceso y con una foto en la que aparecía “una mujer tendida en la arena de la playa”, con un cartel que decía “así mueren los traidores” (y con el nombre y el apellido cambiados ligeramente, de seguro “por negligencia del reportero al copiar el parte policial”). Es a partir de esto que Agüero explica que su madre “era una senderista desconocida”, una “terrorista de segunda”, cuyo asesinato parecía haber sido llevado a cabo por sus propios camaradas, por lo que no era una noticia que llamase la atención (2015, p. 31). Tras esto, se incluye un pie de página en el que se indica más bien que ella había sido ejecutada extrajudicialmente en mayo de 1992 y que, por las averiguaciones del narrador, este crimen había sido llevado a cabo por agentes del ejército peruano. Y, a continuación, luego de relacionar este suceso con acciones similares llevadas a cabo en los primeros meses de aquel año (con referencias tanto al *Informe final* como a *Muerte en el Pentagonito*), se relata a modo de crónica lo acontecido, sin ningún afán de dramatizar más aquel episodio.

Posteriormente, luego de aludir a la conflictiva relación del testimoniente con lo acontecido (pues llegó a sentir alivio por la desaparición de su madre, lo que, a su vez, le provocó también culpa) y referirse a que familiares, amigos cercanos, allegados de una ONG (“que la habían conocido desde sus años en la izquierda radical pero legal”) e incluso el mismo Agüero le habían pedido que saliera del país, se vuelve a aludir a aquel trágico final, aunque ya de forma más emotiva: “Al final no se fue. Se quedó paralizada frente a una playa de Chorrillos, de tres balazos. Su sangre uniéndose al mar, ese lugar donde puedo verla aún, serena. Repitiéndose” (2015, p. 53). Por último, el suceso se volverá a “narrativizar” confiriéndole al pasaje centralidad dentro de todo el entramado textual del libro:

Ella caminó por la playa. Serían las 12 de la noche. Pensó que sus hijos iban a esperarla en vano para cenar salchipapas de a sol cincuenta y discutir de política antes de dormir, como era costumbre. Le hubiera gustado avisarles que no llegaría, pero cómo. Miró hacia abajo, vio la arena, la espuma que llegaba y se iba, sus pies. Sintió los disparos, los tres en la espalda, como las palmadas de un amigo que te ha esperado mucho. Se tendió junto al mar, respirando fuerte, pensando en su mamá y en cuánto la extrañaba, con sus canciones y sus remedios de hierbas, respirando aún, mal, mal, una pantomima de respirar. Y en sus hijos. Y la angustia súbita. Y por primera vez ver la sangre corriendo hacia el océano, abandonándola. Desaguándola. Acabándola. Respiró más. Más. Como sea. Respiró apenas. “Los críe para esto”. Como si alguien le hubiera soplado el pensamiento en la oreja, bajito. “Ellos comprenden”. Y entonces de nuevo la calma. Y ver que su sangre no la abandonaba, que el océano la acogía, sereno. Para ser en la mirada de sus descendientes. Y no cerró los ojos para verlos también. Y por fin, no respiró más (2015, p. 92).

De esta manera, se representa de forma atípica (al menos dentro de las coordenadas de la memoria cultural dominante) el destino final de alguien afiliado a Sendero Luminoso. Las alusiones a la playa y a los tres disparos remiten a lo que ya se había indicado sobre lo acontecido, aunque ahora con una mayor carga afectiva. El conmovedor episodio se concentra en el rol materno y en la cotidianidad familiar del personaje, sobre todo por lo que se propone que ella pudiera haber estado pensando en los instantes previos a su ejecución y en sus últimos momentos. La narración es omnisciente, pero se encuentra focalizada en la madre de Agüero y la sigue en su recorrido final, sin dejar de reparar en su dimensión emocional y en sus lazos afectivos. Luego de que se le dispara, la narración se vuelve progresivamente más entrecortada, hasta que, después de que se le viene a la mente un pensamiento reconfortante (que sus hijos estarían preparados para aquel suceso, que comprenderían), la secuencia adquiere una serenidad melancólica y se termina con dos concisas oraciones que expresan de forma contundente lo trágico de dicho acontecimiento.

No obstante, cabe entonces preguntarse por qué se apela a este elevado nivel de narrativización para relatar la muerte de la madre de Agüero. Como plantea Slavoj Žižek, “la fantasía es la forma primordial de la narración con la que se disimula algún atolladero original”. Así, “la narración en cuánto tal aparece para erradicar algún antagonismo elemental reorganizando sus elementos en una sucesión temporal. En consecuencia, la propia forma de la narración pone de relieve la existencia de un antagonismo reprimido” (2011, p. 16). Si lo que Agüero realiza en el fragmento mencionado es la formulación de una narrativa fantasmática para relatar aquel terrible suceso, ¿qué es lo que se encuentra en el fondo de dicha decisión expresiva? Considero que, ya que quien testimonia no puede comprender por completo la motivación detrás del impulso militante de su madre y tampoco comparte ni justifica su apuesta por la lucha armada, lo que se simboliza con esta escena es el deseo mismo del narrador: resaltar su conexión afectiva con aquella mujer frente a la muerte trágica que tuvo por su vínculo con Sendero Luminoso (y así se palia, de alguna forma, aquella faceta con la que Agüero no se puede relacionar). Además, que se concentre esta experiencia en el daño recibido (sobre todo por su carácter extrajudicial, como ya había sucedido antes con el padre del narrador) transfigura a la mujer y la relaciona con la categoría de “víctima culpable” que quien rememora trata de formular. Por otro lado, que este episodio resulte tan llamativo destaca también su dimensión literaria (en especial si se le compara con la primera vez que se alude a la muerte de esta senderista, así como si se le contrasta con la escritura fragmentaria y autorreflexiva del resto del libro) y, al mismo tiempo, acentúa el soporte emocional que permea al campo de la memoria.

Lo que se busca entonces con la caracterización de la madre de Agüero es retratar, más allá de los estereotipos del senderista como fanático inhumano o “agente del Mal”, la complejidad de estos sujetos sin caer en esencialismos ni tampoco en la apología. Si en distintas obras literarias y filmicas peruanas se les presenta como seres violentos sin mayor individualidad o como entidades fantasmales y ominosas⁷, en el ensayo-testimonial analizado se problematiza dicha representación y se pone el acento más bien en su dimensión cotidiana y afectiva (sin dejar de lado el cuestionamiento a su accionar subversivo). Como plantea Agüero, sus padres no fueron monstruos, sino que “tuvieron sus motivos personales para luchar, tenían ideales, urgencias”, lo que, si bien no los exime de la culpa, quizás (en el “ejercicio incierto” conjurado por la voz narrativa) “les devuelve algo de significado a sus vidas. Los aproxima a la historia y no los expulsa como una pesadilla o enfermedad” (2015, p. 58). A pesar de que está de acuerdo en catalogar como “monstruosidades” a

7 Los diferentes modos en que esto se lleva a cabo dentro de la narrativa sobre el conflicto armado, a partir de novelas como *Lituma en los Andes* o *La hora azul*, es un tema que trabajo con más profundidad en el primer capítulo de mi tesis.

muchos de los actos cometidos por Sendero Luminoso, como señala que sus colegas suelen hacer, Agüero comenta que le cuesta recordar como “monstruosos” no solo a sus padres, sino también a muchos amigos a los que vio “vivir con plenitud y luego morir” (2015, p. 55) (aunque no deja de recalcar que todos ellos perpetraron atrocidades y las justificaron).

Por ello, en su testimonio se evoca a allegados senderistas como Benito, “muy querido por mi familia por su gentileza, el cariño con que trataba a los niños y por su timidez” (2015, pp. 28-29); Gerardo, “un muchacho de unos 25 años” que no hablaba mucho de política, pero “contaba cosas sencillas de la vida, de sus recuerdos, sus aventuras en el colegio” y que parecía “siempre en paz” (2015, p. 82-83); Pedro, quien “estaba casado con una antigua amiga de mi madre, pequeña, desordenada, nerviosa”, y que juntos eran “como unos tíos jóvenes” para Agüero y sus hermanos (2015, p. 85), etc. El cariño con el que se retrata fugazmente a estos personajes impera frente a las muertes trágicas de algunos de ellos (Benito es ejecutado, Gerardo muere en el motín de 1985 en el penal de Lurigancho) y acumula así breves semblanzas de las relaciones del narrador con estos individuos que, como sus padres, “eran senderistas del montón” (2015, p. 33).

Se sostiene, así, casi como imperativo ético, la necesidad de reconocer que “el monstruo senderista pudo haber tenido su motivación y esta pudo ser muy diversa y pudo cambiar con el tiempo, pudo haber tenido su padecer y este no haber sido banal”. Por el contrario, este monstruo “en realidad esconde a un monstruo de mil cabezas o toda una fauna o bestiario. Tantos senderistas con sus senderismos, en tensión con El Sendero institucional” (2015, p. 56). El planteamiento no pasa entonces por revisar “los hechos históricos para darles mayor sentido a los asesinatos, sino en revisitar el discurso de aquellos culpables desde una perspectiva moral, descentrando al terrorista y preguntándose por el sujeto que realizó actos de violencia extremos” (Muñoz, 2016, p. 96). Según Merino Obregón, “Agüero apuesta por acercarse a la singularidad del senderista”; en otras palabras, se intenta “pensar en los sujetos concretos que formaron parte de la organización, sujetos con íntimas y diversas motivaciones, con complejas relaciones familiares, amicales e intracomunales, con capacidad de agencia y de interpretación o cuestionamiento de la ideología” (2015, p. 140). El narrador propone así “[d]evolver densidad, darles contexto, recuperarlos en sus trayectorias de vida, de generación”, para así “[c]onocerlos, entonces, saliendo del estereotipo” (2015, pp. 56-57).

Lo que se busca entonces en el ensayo-testimonial es que, más allá de los estereotipos que demonizan a quienes formaron parte de Sendero Luminoso, se vislumbre la “dimensión del prójimo” que se encuentra presente en estos actores (sobre todo en aquellos senderistas de base): aquel “abismo de infinitud” que se relaciona con un sujeto al que se le reconoce como un otro “con una

rica vida interior llena de historias personales que se narran a sí mismas para adquirir una experiencia de la vida llena de sentido” (Žižek, 2009, pp. 61-62). Así, frente a la estética de deshumanización de los senderistas (cuyo sostén reposa en la (in)consistencia de los saberes dominantes) presente en otras producciones culturales, el texto de Agüero articula un mosaico de personalidades que revela más bien las limitaciones de aquel otro acercamiento e, incluso, el silenciamiento mayúsculo con el que este opera.

De esta manera, la caracterización de aquellos “senderistas del montón” en *Los rendidos* problematiza las coordenadas de representación de la memoria cultural hegemónica. Cuando Agüero alude al accionar violento de estos sujetos, pero luego cuestiona si es que ello los deshumaniza por completo, a todos, todo el tiempo, si es que acaso se les puede diferenciar por completo del resto de los peruanos (“¿En Sendero todos? ¿Y realmente, no se nos parecen?”) (2015, p. 67), se sugiere que el maniqueísmo con el que se ha abordado el tema puede resultar contraproducente para llegar a un mayor entendimiento del período del conflicto armado, así como que esto trae consecuencias que afectan a los vínculos sociales en el Perú contemporáneo. Por ende, la restitución de la complejidad para dichos actores, producto del acercamiento desde el terreno de la “memoria subterránea” de este ensayo-testimonial, se confronta con los discursos oficiales y permite una mayor reflexión acerca de la sociedad del posconflicto.

LAS “TRAMPAS DEL LENGUAJE” Y LA VERDAD DE *LOS RENDIDOS*

Según lo planteado por Francesca Denegri y Alexandra Hibbett, frente a un “buen recordar” que apunta tanto a la redención (desde un imaginario cristiano) como a la fidelidad y transparencia del recuerdo, el “recordar sucio” comprende el rol ético de la memoria como una dimensión en la que se insiste “en aquello que desestabiliza en cuanto puede llamar al cambio productivo en el presente”⁸. Se trata de una perspectiva que permite considerar al testimonio “como un espacio que pone en escena las disputas del «recordar sucio» e inestable de la «zona gris»”; es decir, aquella zona en la que los binarios morales habituales (por ejemplo, el de “lo bueno-lo malo” o “aliado-enemigo”) “no funcionan claramente, y por lo tanto es imposible condenar al villano o celebrar al héroe, imposible atribuir responsabilidades claramente delineadas a uno u a otro, a un afuera o adentro”.

8 Como señalan estas autoras, el caso del *Informe final* de la CVR resulta complejo en su relación con dichos paradigmas: este excede al discurso del “buen recordar”, si bien también lo promueve “en ciertas dimensiones de sus actividades o productos” (por ejemplo, en algunos de sus alcances relacionados con el problemático concepto de “reconciliación” o en la recepción modélica que se esperaba de la difusión de las audiencias públicas) (2016, p. 27). Esto resulta importante de resaltar, pues, como ya he comentado, el ensayo-testimonial de Agüero se encuentra en un diálogo tenso con la “memoria emblemática” promovida por la CVR y considero que se relaciona de forma productiva con algunas zonas del “recordar sucio” presentes en aquella fuente discursiva.

Así, si se lee al testimonio “más allá de la dicotomía entre «víctima pura» y «perpetrador» –central al «buen recordar»–, se accede a una mirada crítica capaz de visibilizar la «zona gris»” (2016, pp. 31-32). En el caso del libro de Agüero, lo testimonial (y su relación con la reflexión ensayística) apunta a subvertir tanto el esquematismo de las narrativas oficiales acerca del período del conflicto armado como el lenguaje instaurado en el Perú del posconflicto, sobre todo por el uso de categorizaciones simplistas y maniqueas. Así, el “recordar sucio” propugnado en este texto insiste en aquellas zonas grises que desestabilizan al ámbito simbólico, lo que permite también horadar algunas de las fantasías sociales acerca de los senderistas que persisten en el imaginario de la nación.

Acerca de la existencia de “trampas del lenguaje” que dificultan que uno se acerque con compasión a las memorias de los demás, Agüero apunta, en una nota a pie de página, dos casos que le permiten discurrir acerca de este problema: en el primero se refiere a la reseña de María Eugenia Ulfe y Carmen Ilizalde sobre el documental *Sibila*, mientras que en el segundo alude a *Tempestad en los Andes* y parte del discurso de una de sus protagonistas. Con respecto al texto, señala que a las autoras les extraña que una mujer senderista pueda ser, al mismo tiempo, “paloma y acero”. Sobre la película, se indica, por medio de una paráfrasis, que la joven sobrina de Augusta La Torre no comprende cómo es que su tía “era tan suave y al mismo tiempo dura”. El narrador entonces afirma que, en ambas apreciaciones, se está partiendo de un pensamiento dicotómico que es producto de las limitaciones de nuestro lenguaje. Así, él se termina por preguntar lo siguiente: “¿Quién no es duro y también dulce o sensible? ¿Por qué no partir de aceptar que estamos ante personas a las que podemos considerar si no iguales, muy parecidas a nosotras?” (2015, p. 38).

En los dos ejemplos seleccionados, se demuestra la persistencia de una conciencia ética constreñida por la dificultad de atravesar ciertos binarismos morales tradicionales, como el no llegar a comprender que alguien que acomete actos terribles puede desplegar también una cálida humanidad para con los suyos, dificultad que se presenta en distintos escenarios en los que han sucedido acontecimientos de violencia extrema (Žižek, 2009, p. 64). Resulta además sugerente que uno de los casos escogidos para dicha reflexión sea el de un texto con autoras que proceden del ambiente académico, mientras que el otro forme parte del sentido testimonio de la familiar de una senderista registrado en un documental: con esta selección, Agüero vuelve a singularizar su discurso, así como resalta lo difícil que resulta escapar de las restricciones del lenguaje que se han impuesto en una sociedad de posconflicto, a pesar de los distintos lugares de enunciación que se lleguen a ocupar en esta.

Sin embargo, el narrador tampoco deja de advertir, de manera autocrítica, que él mismo no se encuentra exento de caer en estas “trampas del lenguaje”. Luego de referirse a sus cuestionamientos a los jóvenes universitarios de izquierda, y mientras escuchaba los reproches que ellos le hacían, Agüero se pregunta si es que no había sonado represivo, si es que acaso no habría un modo de señalarles sus observaciones “sin que el lenguaje ya lleve en sí mismo una carga de condena. Un juicio”. A partir de esto, propone que existe el problema de arrogarse, sea o no a propósito, la careta de “guardián de alguna moral superior”, con lo que se dificulta “escuchar al que tiene algo diferente que decir, porque lo puedes estar obligando a callar o a decantarse por un discurso políticamente correcto con tal de que cualquier sospecha de terrorismo se aleje de él” (2015, pp. 23-24). Con ello, en su reflexión se presenta el imperativo ético de no ser tan simplista en el sojuzgamiento moral, lo que lo lleva indefectiblemente a cuestionar “los lenguajes que desde la vida pública nos condicionan a organizar las identidades y las relaciones de acuerdo con lo hegemónico” (Merino Obregón, 2015, p. 140). En especial, se puede observar que la autocrítica que realiza Agüero se remite al deseo de no replicar una censura alineada con el discurso oficial y su condena facilista de lo disidente, sobre todo con la amenaza siempre imperante del “terruqueo”.

Justamente, acerca del término “terruco”, en el texto se explica que se trata del “modo popular con que se llamó y se llama aún a los integrantes del PCP-SL”, así como que el vocablo se ha impuesto “de un modo tan hegemónico que sirve incluso para denominar no solo a los sujetos “terroristas” sino a todo el período de violencia como “la época del terrorismo” y adquiere mayor sentido como parte de un discurso autoritario-militar que buscó imponerse como memoria oficial en el Perú” (2015, pp. 29-30). La manera en la que se relaciona dicha terminología con la imposición de una narrativa dominante sobre el conflicto armado devela el vínculo entre lo discursivo y las dinámicas de la memoria colectiva, así como la centralidad del problema del lenguaje en lo que respecta a la representación de los diferentes actores tras aquella época de violencia. Por ello, más adelante, Agüero señala que decir “terruco” o “terruca” “es como decir “bruja” o “demonio”. Este rótulo fija a una persona como un horror-error. Un ser de espanto ajeno a la comunidad, que debe ser eliminado”, lo que lo lleva a concluir que “[d]esde este lenguaje es imposible un intento por recuperar a estas personas como sujetos políticos” (2015, p. 103). Esta práctica de estigmatización se presenta entonces como negativa para alcanzar una mayor compresión de lo acontecido en el conflicto, así como para la convivencia en la sociedad actual. La propuesta de Agüero no se circumscribe solamente al plano de la representación que se tiene de los senderistas, sino que también considera necesario cuestionar a la misma dimensión simbólica del Perú de posconflicto, pues se comprende que aquello también afecta considerablemente a la representación de estos

sujetos (lo que repercute en la interacción social) y a la manera en la que se ha llegado a constituir nuestra comunidad nacional.

En el caso peruano, sin negar el accionar violento de Sendero Luminoso durante el período del conflicto armado ni tampoco la necesidad de que los culpables de dicho bando paguen por sus terribles crímenes, la figura del senderista (y, más vagamente, la del “terrero”) ha venido a constituirse como un recurso que permite el oscurecimiento de las causas estructurales de algunos problemas sociales en el Perú de posconflicto, lo que lleva a su sobredimensionamiento en el imaginario colectivo contemporáneo. ¿Cuáles son entonces las consecuencias de que se siga sosteniendo esta clase de lógica? Además de su aprovechamiento político (y los graves efectos que ello acarrea), resulta necesario cuestionar la centralidad negativa que se le ha conferido a la figura del senderista para articular al Perú del posconflicto, puesto que dicha operación impide que se lidie de forma efectiva con los problemas reales que afectan a la sociedad peruana, así como permite que se mantenga una dinámica de confrontación que afecta tremadamente a los vínculos entre los ciudadanos, algo que le preocupa profundamente al narrador de *Los rendidos*.

Según lo formulado por Denegri y Hibbett, se debe evitar caer en el facilismo de pensar “que es posible erradicar las causas de la violencia emitiendo un juicio sobre alguien como víctima o perpetrador, o «expulsando» al violento de la sociedad, como si no fuera producto de ella” (2016, p. 37). Consciente de ello, Agüero considera que vale la pena “re-mirar a los culpables, a los traidores, a los criminales, a los terroristas, y por contraste también a los héroes, a los activistas, a los inocentes y quizás también a los que no son nada, a los espectadores, los que creen que son el público pasivo en este drama” (2015, p. 15), pues resulta beneficioso cuestionar la cerrazón de la identidades que los sentidos comunes dominantes han instaurado tras la violencia política, entre lo que se encuentra el desmontaje de la fantasía hegemónica del enemigo senderista.

A partir de todo lo anterior, planteo que el “recordar sucio” de *Los rendidos*, aquel que permite que el libro se posicione “como un dispositivo que incomoda las narrativas que se han elaborado sobre el conflicto armado” (Salazar Jiménez, 2016, p. 182), además de indagar en las tensiones que persisten en nuestra sociedad, produce una “verdad” que descompleta lo comúnmente aceptado acerca de los senderistas en el Perú contemporáneo. No obstante, ¿cómo es que un texto tan deconstrutivo, tan crítico de los esfuerzos totalizantes y de la fijeza de los significados, puede llegar a elaborar algo que se articule como “verdadero”? Lo que sucede es que estoy partiendo de la formulación lacaniana de que la verdad es aquello que agujerea “la totalidad del saber, que ella horada el saber aceptado”. Esto no significa que se esté formulando “una versión más exacta del mundo objetivo”, sino que, de esta manera, se “toca lo real que se hallaba oculto por el saber que

constituye la objetividad del mundo" (Ubilluz, 2009, p. 67). Entonces, por medio de una indagación en aquello que (aún) no resulta "decible" o "pensable", este ensayo-testimonial produce una elaboración novedosa que insiste en aquello que se encontraba velado. Se trata así de una obra que hace "the "unimaginable" imaginable" y que, como algunas otras producciones artísticas, sin necesariamente sostener una narrativa singular o incluso coherente, llega a inscribir y promover la multiplicidad de memorias y de significados, con lo que además contrarresta las tendencias homogeneizantes de los discursos oficiales (Milton, 2014, p. 18). Propongo entonces que *Los rendidos* horada el sentido común hegemónico de la "seguridad nacional" acerca de los senderistas, pero que, asimismo, problematiza ciertos aspectos del saber de la memoria emblemática afín a los derechos humanos (sobre todo en su dimensión más académica e "institucional").

A lo largo de la obra, Agüero se remite a la autoridad de la fuente discursiva de la CVR y su *Informe final* para explicar o contextualizar algunos de los acontecimientos históricos a los que se refiere. Asimismo, él comenta su participación en la toma de testimonios para dicha comisión y narra algunos episodios en los que reflexiona a partir de aquella actividad. Todo ello llevaría entonces a pensar que el discurso de *Los rendidos* comulga sin mayores tensiones con los parámetros de la memoria emblemática en la que se enmarcan la CVR y las agrupaciones de defensa de los derechos humanos, pero esto no es así. En el texto, se cuestiona la actuación de aquellos "activistas, artistas, promotores de memorias, intermediarios culturales" que, mediante su acercamiento a los familiares "inocentes" o a las víctimas "correctas", obtienen "ganancias" (con lo que se cuestiona el aprovechamiento simbólico realizado por aquellos "líderes de la memoria y la moral") (2015, p. 35-36). Por otro lado, también se critica directamente a la tecnocracia en el campo de los derechos humanos. Como expresa Agüero, al recordar una presentación en la Universidad Católica de técnicos de la justicia transicional: "veo una tecnología que comparto, pero que muy en el fondo, me parece envilecida. Toda una disciplina y sus expertos constituyéndose pulcra, para ir tras los pueblos que se han matado en exceso" (2015, pp. 109-110). De esta forma, se repreuba el posicionamiento demasiado "cómodo" alrededor de la memoria emblemática de los derechos humanos, ya que esto promueve la sedimentación de su discurso y que este se distancie de la complejidad del drama humano tras el período del conflicto armado.

Por otra parte, Agüero aborda otro aspecto de la institucionalidad humanitaria: la de la centralidad de la "víctima inocente" en el discurso y accionar de los actores relacionados con la defensa de los derechos humanos. Así, en el texto se señala que muchas de aquellas organizaciones abdicaron "de su mandado de defender a todos por igual", ya que, desde muy temprano en el conflicto, las oficinas o áreas legales "tomaron la iniciativa de no patrocinar a nadie que estuviera

militando en Sendero. Solo se ayudaría a víctimas inocentes". Para llevar a cabo dicha decisión (que se debió a la necesidad de poder maniobrar políticamente y al criterio de que era necesario conseguir "el máximo de bien posible en una situación desesperada"), se escogió identificar "inocentes" "de acuerdo a ciertos criterios de exclusión, defenderlos solo a ellos y abandonar a todos los demás, a los culpables, a la tortura segura, la cárcel, la desaparición y la muerte" (2015, pp. 76-77).

Esta resolución, así como las concesiones que, ya posteriormente, realizó el Consejo de Reparaciones (que aceptó que las víctimas vinculadas a Sendero Luminoso no formen parte del proceso de reparaciones)⁹, se circunscriben, como bien reconoce el texto, a la necesidad de "arrancar algún beneficio para los afectados por la violencia" y a un contexto bastante adverso en el que se vieron obligadas a maniobrar aquellas instituciones. Sin embargo, con la mención de varias personas que el narrador dice conocer que "por haber sido sindicadas como terroristas por otras, sin haber sido juzgadas por ello, se han quedado al margen de su registro" (como el sentido caso de un "dedicado líder de desplazados" al que se le tuvo que indicar por estas razones que ya no podía ser dirigente de su zona de Apurímac, a pesar de ser "el alma y motor de esa pequeña base activa") (2015, pp. 110-111), se subraya la limitación ética de aquel procedimiento que se sostiene sobre la exclusión sistemática de aquellos que no calcen con un concepto de "victima" demasiado reduccionista.

Se presenta esto entonces como un problema fundacional que atraviesa a las prácticas relacionadas con los derechos humanos en el Perú desde el período del conflicto armado interno, pero que también forma parte constitutiva del discurso instaurado tras el progresivo desarrollo de la memoria emblemática humanitaria en el posconflicto. Se encuentra en el legado de la CVR el imperativo ético político de la "memoria deber": enfrentar al negacionismo por medio de la ubicación y reivindicación de las víctimas que la comisión "visibilizó" "como al único sujeto al cual reconocer" (Salazar Borja, 2015, pp. 281-282). Esta formulación, si bien ha resultado muy importante para el reconocimiento de que un gran sector históricamente marginado de la población peruana fue el más afectado por los terribles crímenes cometidos durante el tiempo del conflicto (y para la siguiente búsqueda de justicia), también adolece por la necesidad de que el espectro de las víctimas se tenga que presentar necesariamente como "inmaculado".

9 Para analizar esto con mayor detalle, se puede revisar el documento de la Ley Nº 28592 (con la que se buscó crear el Plan Integral de Reparaciones (PIR)), en cuyo artículo 4 se indica: "No son consideradas víctimas y por ende no son beneficiarios de los programas a que se refiere la presente Ley, los miembros de organizaciones subversivas" (2005). Véase también el Reglamento de inscripción en el Registro Único de Víctimas de la Violencia a cargo del Consejo de Reparaciones (2018).

Agüero más bien deja entrever la idea de que acaso antes de dejar de lado aquella categoría, se debiera contemplar la necesidad de volverla menos excluyente, de que se tome en cuenta a esas “víctimas culpables” o “no-inocentes” dentro del panorama. Como él señala, cuando se pide “desmantelar” la centralidad o la función social de la víctima, ¿se está pensando en aquellas senderistas o exsenderistas que fueron torturadas (e incluso violadas) y que no buscaron ser víctimas? “¿[E]stamos pensando seriamente en personas como estas, ¿que ni siquiera han tenido el modesto consuelo de ser tratadas como víctimas por su comunidad?”. Si se tiene razón con lo del imperativo de “salir de la víctima”, “¿en qué páramo sin nombre quedan estos sujetos? ¿En qué lugar sin nombre dentro de nuestro mundo de memorias y derechos?” (2015, pp. 103-104). La idea es que estas personas, así como no debieran quedarse al margen de las políticas ni de los derechos de la memoria (Del Pino y Agüero, 2014, p. 80), tampoco debieran dejar de ser reconocidos como sujetos cuya humanidad también tiene que resguardarse¹⁰. Anteriormente, mediante la concepción maniquea de que un terrorista o subversivo era incapaz de insertarse dentro del marco de las leyes nacionales, se ha sostenido que este no tenía opción de “ser reconocido como víctima, como sujeto de derechos humanos ni tampoco como ser pasible de humanidad”, lo que además ha permitido “accionar con dureza, autoritarismo e inflexibilidad a un gran sector de la opinión pública” (Silva Santisteban, 2016, p. 206). Por el contrario, por medio de ese “saber endeble” presente en el libro de Agüero, de su “desposesión de la verdad”, se nos invita a “abandonar nuestras trincheras y sentir curiosidad por el padecer de los que nos son ajenos e incluso odiados” (2015, p. 17).

Como se aprecia, a partir tanto de las reflexiones críticas del narrador como de la representación afectiva y con matices que en esta obra se ha realizado sobre los “senderistas del montón”, con la que se desarticulan aquellas representaciones estereotípicas de los discursos oficiales, se invita a que, sin por ello excusar o justificar los crímenes de los que son culpables estos militantes (y mucho menos abogar por la impunidad)¹¹, no se siga sosteniendo una concepción tan limitada sobre la categoría de “víctima”, para así dejar de mantener un régimen de exclusión y de violencia simbólica que repercute negativamente sobre las bases de nuestra comunidad (así como sobre las coordenadas éticas de la memoria emblemática humanitaria).

10 Cabe resaltar que, si bien el Estado no reconoce que se les deban otorgar reparaciones a estas víctimas “incómodas”, pues concibe que dichos programas se deben enfocar principalmente en las víctimas de la sociedad civil, existe la posibilidad de que las primeras puedan presentar sus casos ante el Poder Judicial e instancias supranacionales.

11 Esto se diferencia mucho de la postura defendida por el MOVADEF, pues los miembros de esta agrupación plantean una noción de amnistía que busca justificar el accionar senderista y no asume ni la responsabilidad política ni moral por los delitos cometidos. Para profundizar más en este otro discurso y en cómo fue articulado dentro de la memoria de los jóvenes activistas de dicho grupo, véase Merino Obregón (2017).

CONCLUSIONES

Por medio de la representación que se hace de los militantes senderistas, así como también por el uso de estrategias retóricas y argumentativas ligadas al lugar de enunciación del texto, en *Los rendidos* se desconfiguran diversas fantasías hegemónicas sobre los senderistas y se cuestionan también las consecuencias que dicho imaginario ha tenido sobre nuestra configuración social. Una lectura detenida del texto nos permite comprobar que muchas de sus ideas sobre este tema siguen planteando preguntas necesarias y problematizando a la memoria cultural dominante.

El formato híbrido de “ensayo-testimonial” y la dimensión “subterránea” del libro de Agüero repercuten en el planteamiento de su discurso ético. A partir de esas coordenadas, la caracterización de aquellos “senderistas del montón” en esta obra cuestiona abiertamente los estereotipos y maniqueísmos propios de la memoria de la seguridad nacional. De esta manera, mediante un retrato que incide en las facetas cotidianas y afectivas de aquellos militantes (sin que ello signifique justificar su accionar violento) se llega a cuestionar los presupuestos de dicha memoria emblemática, así como se discuten algunas de las limitaciones de la puesta en práctica institucional del marco de los derechos humanos. Este libro indaga así en las limitaciones de nuestra dimensión socio-simbólica y, finalmente, produce una verdad que descompleta, en diferentes niveles, los saberes instaurados por las memorias emblemáticas en el Perú.

Frente al turbulento panorama sociopolítico contemporáneo, considero que *Los rendidos* sigue siendo una producción tremadamente relevante, ya que invita a los lectores peruanos a cuestionarse acerca de una gran cantidad de sentidos comunes que se propagan por intermediación de los medios de comunicación hegemónicos, los actores políticos actuales y los influencers conservadores. A pesar de las críticas que se le pueden hacer a la “politicidad” de algunas de las elaboraciones del libro¹², el horizonte ético y los argumentos que se desarrollan en esta obra no lo dejan a uno indiferente por su alto grado de interpelación e invitan a enfascarse en un diálogo complejo acerca de nuestros lazos comunitarios y nuestra constitución como sociedad de posconflicto.

12 Algunas de las limitaciones del discurso ético-político del libro son discutidas en el último capítulo de mi tesis. Asimismo, también véase Hibbett (2019) y Ubilluz (2021).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agüero, J.

(2015). *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Asencios, D.

(2016). *La ciudad acorralada. Jóvenes y Sendero Luminoso en Lima de los 80 y 90*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Congreso de la República

(2005, 20 de julio). Ley N.º 28592: Ley que crea el Plan Integral de Reparaciones (PIR). En: <https://www.gob.pe/institucion/congreso-de-la-republica/normas-legales/1496834-28592>

Consejo de Reparaciones

(2018). *Reglamento de inscripción en el Registro Único de Víctimas de la Violencia a cargo del Consejo de Reparaciones* (revisión 2018). En: <http://www.ruv.gob.pe/archivos/ReglamentoRUV2018.pdf>

De Vivanco Roca Rey, M.

(2021). *Dispare: violencia y memoria en la narrativa peruana (1980-2020)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Del Pino, P. & Agüero, J.

(2014). *Cada uno, un Lugar de Memoria. Fundamentos conceptuales del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*. Lima: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social.

Denegri, F. & Hibbett, A.

(2016). El recordar sucio: estudio introductorio. En F. Denegri & A. Hibbett (Eds.). *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)* (pp. 21-63). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Halbwachs, M.

(2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.

Hibbett, A.

(2019). La problemática centralidad de la víctima en la memoria cultural peruana. En L. De Vivanco y M. Johansson (Eds.). *Pasados contemporáneos. Aceramientos interdisciplinarios a los derechos humanos y las memorias en Perú y América Latina* (pp. 149-165). Madrid: Iberoamericana.

Jelin, E.

(2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Merino, R.

(2017). El MOVADEF y la memoria ambivalente. El papel de la responsabilidad en la memoria de los jóvenes del MOVADEF. En Centro de Documentación e Investigación del LUM. *Memorias del presente. Ensayos sobre juventud, violencia y el horizonte democrático* (pp. 194-210). Lima: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social.

Jelin, E.

(2015). Expresiones de lo íntimo y condiciones de lo público. Una lectura de Los rendidos. En J.C. Agüero. *Los rendidos. Sobre el don de perdonar* (pp. 137-153). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Milton, C.

(2014). Introduction. Art from Peru's Fractured Past. En C. Milton (Ed.). *Art from a fractured past. Memory and truth-telling in post-Shining Path Peru* (pp. 1-34). Durham: Duke University Press.

Muñoz, S.

(2016). *Victimología testimonial. Nociones de la víctima en la memoria peruana a través de la literatura testimonial en "Los Rendidos" de José Carlos Agüero y "Memorias de un soldado desconocido" de Lurgio Gavilán*. [Tesis de maestría]. Universidad Alberto Hurtado. En: <https://www.redvyral.com/single-post/2016/12/27/victimolog%C3%ADA-testimonial-nociones-de-v%C3%ADctima-en-la-posmemoria-peruana-a-trav%C3%A9s-C3%A9s-de-la-lit>

Pollak, M.

(2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen.

Rancière, J.

(2011). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Rivas Echarri, R.

(2018). “¿Y realmente, no se nos parecen?”: la representación de la figura del senderista en “Los rendidos. Sobre el don de perdonar” de José Carlos Agüero. [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Salazar Borja, G.

(2015). Sin debates no hay campo. Un acercamiento a los estudios sobre memorias de violencia política en el Perú (1998-2010). En C. Degregori & otros.

No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú (pp. 237-301). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Salazar, C.

(2022). Constelación Agüero: construcciones de la autoría y la autoteoría en la obra de José Carlos Agüero. *Visitas al Patio*, 16(1), pp. 196-219.

Salazar, C.

(2016). Escrituras del yo y políticas de la memoria: Recepción y circulación de los textos de Lurgio Gavilán y José Carlos Agüero. *Letras Hispanas*, 12, 172-183.

Silva Santisteban, R.

(2016). Mujeres, memoria y violencia: testimonios ante la CVR de dos participantes del conflicto armado interno. En F. Denegri & A. Hibbett (Eds.). *Dando cuenta: Estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)* (pp. 187-209). Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Stern, S.

(2009). *Recordando el Chile de Pinochet: en vísperas de Londres 1998*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Ubilluz, J.

(2021). *Sobre héroes y tumbas. Ensayos para superar la memoria del conflicto armado*. Lima: Taurus.

Ubilluz, J.

(2009). El fantasma de la nación cercada. En J. Ubilluz, A. Hibbett & V. Vich (Eds.). *Contra el sueño de los justos. La literatura peruana ante la violencia política* (pp. 19-85). Lima: Instituto de Estudios Peruanos

Vich, V.

(2015). *Poéticas del duelo: ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Žižek, S.

(2011). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal

Žižek, S.

(2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Planeta.

MITO, MEMORIA Y CONTRANARRATIVA: LA PROPUESTA DE UN PACHACUTI INTERCULTURAL EN ROSA CUCHILLO¹

Myth, memory and counter-narrative: the proposal of an intercultural pachacuti in Rosa Cuchillo

KEVIN AAROM RIVERA RODRIGUEZ
kevinaaromriverarodriguez@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo analiza la novela Rosa Cuchillo de Óscar Colchado Lucio como una contranarrativa a los discursos hegemónicos occidentales durante el Conflicto Armado Interno. A través de la apropiación y resignificación de los mitos de la diosa Cavillaca e Inkarrí, el texto propone un pachacuti intercultural: un retorno en espiral que no idealiza el pasado, sino que busca una transformación social desde la otredad andina. El personaje de Rosa es quien posibilita un diálogo plural y descolonizador, en contraste con el fracaso del modelo rígido que se articula en su hijo Liborio. Así, Rosa Cuchillo se constituye en un proyecto ético-político que imagina un Perú plural, reconciliado y verdaderamente intercultural.

Palabras clave: Inkarrí, Cavillaca, Subalternidad, Interculturalidad, Descolonización.

ABSTRACT

This article analyzes the novel Rosa Cuchillo by Óscar Colchado Lucio as a counter-narrative to Western hegemonic discourses during the Internal Armed Conflict. Through the appropriation and resignification of the myths of the goddess Cavillaca and Inkarrí, the text proposes an intercultural pachacuti: a spiral return that does not idealize the past, but seeks a social transformation from the Andean otherness. The character of Rosa is the one who enables a plural and decolonizing dialogue, in contrast to the failure of the rigid model that is articulated in her son Liborio. Thus, Rosa Cuchillo becomes an ethical-political project that imagines a plural, reconciled and truly intercultural Peru.

Keywords: Inkarrí, Cavillaca, Subalternity, Interculturality, Decolonization.

¹ Este artículo ha sido adaptado de mi tesis titulada *Hacia un pachacuti intercultural. Procesos de desubalternización y decolonialidad en Adiós, Ayacucho y Rosa Cuchillo*. La misma que fue defendida para optar por la licenciatura en Literatura Hispánica por la PUCP el año 2024.

INTRODUCCIÓN

Si existe una novela que se acerque a captar la totalidad del periodo de Conflicto Armado Interno (1980-2000), quizás esa sea *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado Lucio. Publicada en 1997, en sus páginas encontramos una multiplicidad de voces de distintos actores involucrados, aunque la narración, durante la mayor parte, se encuentra focalizada en los personajes de Rosa y su hijo Liborio. Esto resulta importante porque permite aproximar al lector a la época de la violencia política desde la perspectiva de uno de los principales afectados: el sujeto andino. Por este término, entiendo al conjunto de ciudadanos de zonas rurales y campesinas, mayoritariamente quechuahablantes, que representó el 75% de los muertos y desaparecidos, según el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación ([CVR], 2008). Mi interés no es reducir la diversidad cultural a una única identidad con esta categoría, sino utilizarla con fines metodológicos para plantear los mecanismos mediante los cuales la obra de Colchado Lucio construye un relato que se opone a los discursos hegemónicos occidentales constitutivos de la otredad.

Si bien en este trabajo no me centraré en ahondar en cada uno de estos discursos, es necesario que los presente para aclarar a qué se enfrenta en específico la novela. Estos son tres y provienen tanto del Estado como de la agrupación terrorista Sendero Luminoso. El primer discurso es el letrado-colonial originado en el encuentro en Cajamarca entre el cura Vicente de Valverde y el Inca Atahualpa. Su importancia radica en ser la representación del choque entre lo oral-andino y lo letrado-occidental, así como el inicio de la primacía de la escritura como fuente de poder capaz de subordinar a todos aquellos que no tuviesen este sistema². El segundo discurso es el moderno, representado en el informe de la Comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay³. Al constituirse como el primer documento oficial sobre el Conflicto Armado Interno, se reconoció como legítima su propuesta de comprensión de la población andina como perteneciente a un primitivismo opuesto a la modernidad que representaba el resto del país. El tercero y último se constituye

2 Sobre esto, Antonio Cornejo Polar (1994) señala que los cronistas hispanos consideraron que Atahualpa “fracasó” al rechazar la biblia ofrecida por Valverde. Su falta de comprensión del alfabeto era una prueba de su “ignorancia” y su pertenencia al mundo de la barbarie. Asimismo, el acontecimiento marca que “la escritura ingresa en Los Andes [...] dentro del horizonte del orden y la autoridad, casi como si su único significado posible fuera el poder” (p. 48).

3 El Informe sobre el caso Uchuraccay, publicado el 5 de marzo de 1983, fue el resultado de la investigación de una comisión presidida por Mario Vargas Llosa para indagar en las razones del asesinato de ocho periodistas, un guía y un comunero en el poblado de Uchuraccay el 26 de enero del mismo año. Convocada por el entonces presidente Fernando Belaunde Terry, concluyeron que los comuneros confundieron a los periodistas con militantes de Sendero Luminoso. La comunidad había sido una de las más violentadas por la agrupación terrorista y, a partir del asesinato de su Líder Alejandro Huamán en 1982, decidieron enfrentarlos. La relevancia de este documento es vital porque, acorde a Lucero de Vivanco Roca Rey (2021), “fue el discurso más influyente para la narrativa que se publicó durante el conflicto armado interno, especialmente en la década de 1980, ya sea para adherir a la interpretación de la violencia ofrecida en ese Informe o para detractar de ella” (p. 22). En esa línea, *Rosa Cuchillo* puede entenderse como inscrita en la vertiente detractora.

como el proveniente de Sendero Luminoso. Este es uno extremadamente vertical con una ideología occidental que desecha cualquier tipo de acercamiento a la cultura andina y cuya población es considerada una pieza más en la búsqueda de concretar la destrucción del Estado, pero también sujetos a los que es necesario educar en los valores de la revolución⁴.

La característica en común entre estos tres discursos es que posicionan todo lo no occidental, en este caso lo andino, en el lugar del atraso. Por ende, requieren de ser eliminados para asegurar el progreso del país. *Rosa Cuchillo* opta por oponerse a este intento de estructuración de subjetividades subalternas desde la aprehensión de una episteme distinta, específicamente una racionalidad mítico-religiosa. La forma en que ello ocurre es a través de la encarnación de sus protagonistas, Rosa y Liborio, en las figuras de Cavillaca e Inkarrí, respectivamente. Esto permite que los personajes escapen de su condición subalterna para proponer un nuevo ordenamiento de la vida social. En el caso de Rosa, su transformación en Cavillaca permite repensar el lugar de la mujer en la sociedad andina y en las posibilidades que tal formulación brinda para una reestructuración más global de los roles de género. En el caso de Liborio, la presencia del mito de Inkarrí a través de él cumple la función de ser el catalizador para imaginar una comunidad diferente regida por verdaderos vínculos interculturales. Para que ocurra, sin embargo, la intermediación de Rosa será indispensable, ya que es por medio de ella que se puede comprender el pachacuti por el que apuesta la novela.

Sobre el estado de la cuestión respecto a *Rosa Cuchillo*, quién ha hecho un mayor énfasis en la importancia y la encarnación del mito de Inkarrí en la novela es Hardy Rojas Prudencio (2016). Junto a él, Victor Quiroz (2011) ha señalado también la misma presencia y ambos coinciden en que funciona para tender puentes entre ambas culturas: la andina y la occidental. La racionalidad andina sería la que facultaría el establecimiento de un diálogo cuyo fin sea la construcción de una nación más inclusiva. Por su parte, Bethsabé Huamán Andía (2022) considera a Rosa una mediadora entre mundos. Empero, autores como Edith Pérez Orozco (2011) sostienen, más bien, que la novela evidencia la imposibilidad del diálogo entre ambas culturas y el insalvable abismo entre ellas. Por otro lado, Anne Lambright (2015) avanza hacia leer el texto de Colchado Lucio desde la teoría decolonial por su confrontamiento del mundo occidental desde una racionalidad otra. Juan Carlos Ubilluz (2009), finalmente, ha enmarcado a la novela dentro de la influencia de lo que

4 De acuerdo con Carlos Iván Degregori (2011), Sendero Luminoso se constituyó en una suerte de dios de una religión mono-teísta que los posicionaba como los únicos con la capacidad de ordenar el mundo rural (p. 247). De igual forma, a diferencia de otros movimientos izquierdistas nacionales que al adoptar el marxismo lo combinaron con una revaloración de lo andino, Sendero no optó por esta vía: “Sus documentos oficiales ignoran absolutamente la dimensión étnica o tienden a desechar de plano la revaloración cultural andina como ‘folclor’ o ‘manipulación burguesa’” (Degregori, 2011, p. 244).

denomina el fantasma de la nación cercada; es decir, en una concepción desde la urbe y la racionabilidad criollo-occidental de lo andino como incapaz de vincularse a la modernidad.

La novedad de mi artículo radica en ir un paso más allá de los trabajos que identifican una voluntad de diálogo entre el mundo andino y occidental en la obra. No solo se trata de reconocer la puesta en valor de la cultura andina y desubalternizar sus saberes, sino también de considerar sus limitaciones para avanzar hacia una sociedad intercultural. La novela de Colchado Lucio, desde mi lectura, apuesta por la necesidad de un verdadero relacionamiento horizontal entre epistemes distintas como única vía de solución a la guerra interna y a la fractura social más amplia que marca el devenir histórico del país. En ese sentido, es consciente de contemplar lo occidental y lo andino como diversos y no reducidos a una única identidad homogeneizante. Como consecuencia, el texto sí presenta una representación de la imposibilidad del diálogo marcado por un rechazo a la modernidad, pero solo para ser descartada al contraponerla a su verdadera apuesta política: lo que yo denomino un pachacuti intercultural. Este requiere de la aprehensión tanto de la diversidad cosmogónica de las culturas andinas como de los múltiples posicionamientos identitarios occidentales.

La estructura que seguirá este trabajo es la siguiente. En primer lugar, plantearé las maneras en que Cavillaca e Inkarrí se encarnan en Rosa y Liborio, respectivamente. En segundo lugar, profundizaré en los procesos de desubalternización que experimenta Rosa en el plano de ultratumba, en contraposición a su devenir en el plano terrenal. Su condición de mujer será crucial para pensar estas dinámicas. En tercer lugar, me centraré en Liborio y en su transformación en Inkarrí, así como su fracaso por concretar un pachacuti en la Tierra y los motivos detrás. Finalmente, explicaré cuál es el verdadero pachacuti que propone la obra de Colchado Lucio y la centralidad de Rosa para su efectiva realización.

LA RENOVACIÓN DE FIGURAS MÍTICO-RELIGIOSAS

Una de las principales figuras religiosas con la que dialoga *Rosa Cuchillo* es la diosa Cavillaca. Ella forma parte del *Manuscrito de Huarochirí*, narración quechua recogida por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila y cuya edición bilingüe a cargo de José María Arguedas titulada *Dioses y Hombres de Huarochirí* es la usada en esta investigación. Cavillaca se encarna en Rosa, lo que se revela hacia el final de la novela. En un punto en el que la protagonista empieza a sentir transformaciones en su cuerpo en medio de su viaje, Wayra, su fiel mascota, le comunica: “No te alarmes [...] estás volviendo a ser lo que en verdad eres: alguien que siempre habitó estos lugares y que sin embargo lo olvidó [...] Reconócete, ¿no eres acaso Cavillaca, la bellísima diosa que un tiempo

vivió en la tierra en la época de los incas?" (Colchado Lucio, 2018, p. 196). Aquí se observan dos características: la primera es el inicio del proceso de recuperación de la memoria establecido por Rosa que inicia con su reconocimiento como Cavillaca, mientras que la segunda es el detalle de su belleza que permite establecer un nexo directo con el manuscrito de Francisco de Ávila.

En efecto, la presentación de la diosa en *Dioses y Hombres de Huaro chirí* se lleva a cabo de esta manera: "Y así, ese tiempo, había una huaca llamada Cavillaca. Era doncella, desde siempre. Y como era hermosa, los huacas, ya uno, ya otro, todos ellos: 'voy a dormir con ella', diciendo, la requerían, la deseaban" (Arguedas, 2019, p. 23). El personaje es introducido destacando tanto su juventud como su belleza, elementos de enorme relevancia en la constitución de la figura religiosa, así como de su distinción y reconocimiento. Tal es su trascendencia que esos son los primeros rasgos que percibe Rosa en su transformación: "Al mismo tiempo, observaba cómo las arrugas de mi piel se iban estirando, llenándose mi cuerpo de lozanía" (Colchado Lucio, 2018, p. 196). Tanto la juventud como la belleza remiten al regreso a un estado idílico, donde los cuerpos no están marcados por el paso del tiempo ni por la violencia de la guerra interna. De esa manera, los recuerdos que Rosa va recuperando se articulan en un doble proceso en el que, como bien lo señala Victor Quiroz (2011), la recuperación de la memoria individual es el correlato de la reinscripción de la memoria sociocultural andina de la novela (pp. 91-92). Rosa, por medio de su transformación en Cavillaca, no solo está recuperando su estado previo de divinidad, sino que también está rescatando la memoria indígena violentada por los discursos hegemónicos sobre el sujeto andino.

La encarnación de Rosa en Cavillaca cumple también un rol de renovación de la subjetividad. La muerte de la protagonista por pena al conocer el asesinato de su hijo en medio del conflicto, así como también el reconocimiento de toda la violencia cometida contra sus pares, la llevan a buscar algún tipo de sentido, así sea solo mediante la muerte. Es solo en este otro plano, lejos del caos de la guerra, donde Rosa es capaz de articular sentido poco a poco a lo largo de todo su viaje. Al convertirse en Cavillaca, su cuerpo y conciencia son renovados en un cuerpo joven y bello, libres de padecimientos. Al conversar con otros dioses, les comenta que ellos también estuvieron antes en la Tierra, pero ninguno lo recuerda. Incluso se encuentra con Domingo, su esposo en vida, quien manifiesta no recordar muy bien este periodo. Ante ello, Rosa responde: "Le envidié, ya nada en su mente quedaba de sus padecimientos. Hoy era un espíritu libre convertido en música" (Colchado Lucio, 2018, p. 219).

Es así como este proceso de recuperación de la memoria que experimentan todos y en el que se encuentra Rosa se vuelve un medio de confrontación contra el horror vivido en el plano terrenal y de rescate de la cultura andina. La obra de Colchado Lucio, de esa manera, construye un relato

en el que la memoria es un punto vital para la restitución de las subjetividades violentadas. Por medio del personaje femenino, el lector puede identificar los efectos destructivos a nivel físico y epistémico del periodo de violencia en el sujeto andino, pero también la capacidad de agencia para resistir y comprender, desde su otredad, lo ocurrido.

La hegemonía a la que estos personajes hacen frente es a la que se refiere Elizabeth Jelin (2002) cuando menciona la existencia, en ciertos periodos, de un “libreto único” sobre el pasado, el cual contrasta con las memorias alternativas que habitan en las “catacumbas” (pp. 5-6). Es esta otra memoria, desplazada por los discursos hegemónicos, la que busca rescatar el texto por medio de Rosa para ordenar el mundo destruido desde un pensamiento-otro. Si la racionalidad occidental promueve la violencia, la racionalidad mítica ofrece una alternativa.

No obstante, este regresar propuesto por la obra no debe entenderse como una vuelta al pasado, sino como la búsqueda de un nuevo orden que parte desde la propia tradición. Es decir, contrario a interpretarlo como un retorno al pasado a la manera de un mecanismo de defensa ante la violencia occidental, aquí se compone algo distinto, un espiral que, desde Juan Carlos Ubilluz (2009), “a diferencia del movimiento giratorio del círculo, que acaba en el lugar donde comenzó, el movimiento giratorio de la espiral concluye en otro lugar (en la salida)” (pp. 38-39). La evocación a un regreso a cierto estado previo es, más bien, recurrir a la tradición andina y a su rescate de la violencia epistémica para, desde allí, proponer un nuevo estado de cosas donde la otredad juegue un rol central en el establecimiento de una sociedad más justa e igualitaria.

Asimismo, no se puede hablar de indiferencia u olvido por parte de la protagonista ante la violencia en curso. Cuando Rosa se pregunta por Liborio y por si cuando recupere su memoria podrá influir en los hombres que luchan en la Tierra, su acompañante le responde: “¿Alguna vez cuando estuviste acá te olvidaste acaso de ellos?” (Colchado Lucio, 2018, p. 212). La enunciación de esta otra memoria, desplazada y traída de vuelta por medio de la encarnación en Cavillaca, no se cierra en sí misma, ya que busca intervenir directamente en los acontecimientos de su presente. La recuperación de la memoria andina, llevada a cabo por Rosa, termina por vincularse con el mismo mito de Inkarrí en su conversación con Liborio, una vez que logran reencontrarse en el Janaq Pacha. Al preguntarle a dónde va, su hijo le contesta: “Estoy volviendo a la tierra, respondió, me envía el Padre a ordenar el mundo. ¿Un pachacuti?, dije. Sí, es necesario voltear al mundo al revés” (Colchado Lucio, 2018, p. 220).

Si bien es cierto que Liborio es quien realiza el pachacuti, la visibilización de su inminencia real se produce por el diálogo con Rosa. Puede proponerse, entonces, la materialización del anuncio de

un nuevo mundo que desafíe el orden hegemónico desde las coordenadas de un pensamiento otro. Así como Rosa recupera su juventud y belleza al transformarse en Cavillacá, así el mundo también puede regresar a un orden armónico, entendiendo este retorno como una repetición no cíclica, sino de carácter espiralado. Su conclusión natural sería en una salida donde se reestablezcan los lazos comunitarios entre los diversos sujetos sociales que conforman la sociedad (representados en las múltiples partes involucradas en el Conflicto Armado Interno) y se terminen los padecimientos por medio de la irrupción de la memoria andina en el discurso oficial.

Respecto al personaje de Liborio, es él quien cumple el papel de ser la encarnación de Inkarrí, el cual es un proceso que se va preparando también a lo largo de la obra. En un primer término, se observa el reconocimiento de la existencia del mito por parte del personaje y su creencia en el mismo: “Estos tiempos ya se estaban viviendo con el pachacuti: el gran cambio, la revolución. Solo que esta revolución era de mistis y no de naturales. Era urgente hacerla de estos entonces. Tal vez los dioses permitirían que tú pudieras conducirla” (Colchado Lucio, 2018, p. 144). Liborio, en su lectura del devenir de los acontecimientos, concluye que se encuentra en tiempos de cambios cruciales. Su interpretación se produce desde códigos míticos, dado que identifica tales cambios como señal de un pachacuti inmediato. El juicio que establece es que se debe redirigir esa revolución en favor de los naturales y puede ser él quien lo lleve a cabo. Aquí tiene lugar la primera manifestación del hijo de Rosa como Inkarrí, encargado de guiar adecuadamente la guerra y concluir la con un definitivo pachacuti.

Más adelante, los augurios sobre la llegada de la inversión del mundo continúan en otros personajes. Uno de los senderistas, creyente en la cosmovisión andina como Liborio, es un brujo llamado Antolino Páucar. Sobre él se cuenta:

Había dicho una noche observando tras un pañuelo las gradientes de la luna, que luego de quinientos años de dominación española se venía el pachacuti, correspondiéndoles esta vez a los naturales gozar plenamente de la edad venidera. Eso mismo les reafirmaba ahora, volviendo a observar las manchas en el cuerpo de la Mama Killa. (Colchado Lucio, 2018, p. 176)

Su anuncio de la revolución inminente y su favorecimiento de los naturales es tomado por verídico por parte los oyentes, entre quienes se encuentra Liborio. Tal lectura de la Mama Killa solo cobra sentido cuando se la entiende dentro de la racionalidad presente en los relatos míticos.

Sobre este tipo de relatos, Juan Ansión (1987) indica que expresan un lenguaje que visibiliza una filosofía explicatoria de aspectos como la vida, la muerte, el cosmos y la historia, además de que formulan normas para un comportamiento social ético (p. 189). Para Liborio, todo esto es real e

incuestionable. Es a través de la expresión de esta racionalidad mítica que el protagonista entiende de su mundo circundante y la manera de comportarse en el mismo. Es por medio de su conocimiento de estos códigos que logra salir de situaciones como la tormenta provocada por el robo de una vicuña bebé o interpretar los hechos caóticos que vive como la preparación hacia el pachacuti. No es el único. Otros como Antonlino Páucar, Mallga y Angicha creen en ello y se adhieren a su plan.

Este tipo de racionalidad se asocia con una verdad social porque su transmisión entre miembros de la comunidad permite aprender normas de convivencia y reciprocidad (Ansión, 1987, p. 191). Empero, en la obra ocurre que se transforma en una verdad objetiva cuando Liborio termina por convertirse en el Inkarrí. Para Anne Lambright (2015), la manera en que esto sucede resulta interesante, ya que la muerte de Liborio ocurre casi al mismo tiempo que su encuentro con su madre Rosa en el Janaq Pacha y el anuncio del pachacuti. Por lo tanto, se sugiere que la muerte de Liborio no marca el fin de la revolución, sino que su sacrificio anuncia para el advenimiento de una nueva era (p. 131). Así como en el caso de Rosa, solo a través de la muerte Liborio logra finalmente constituirse como el Inkarrí. Dentro de la novela, su final terrenal es necesario para que pueda cumplir el rol que se había anunciado en diferentes momentos del texto: invertir el mundo.

LA DESUBALTERNIZACIÓN DE ROSA Y LA CONDICIÓN FEMENINA

A lo largo de la novela, Rosa es construida como un sujeto subalterno en su condición de mujer andina cuya capacidad de enunciación ha sido vedada históricamente. Sobre este concepto, Gayatri Spivak (2003) señala lo siguiente: “Para el ‘verdadero’ grupo subalterno, cuya identidad es su diferencia, no hay sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo” (p. 324). En ese sentido, el subalterno es aquel oprimido a tal nivel que desconoce los medios de dominación que lo mantienen en esa posición y carece de la capacidad de “hablar”. Esto no debe entenderse en su sentido literal. El subalterno sí puede hablar físicamente, lo hace todo el tiempo, pero el sistema dominante en el que se encuentra inmerso carece de los medios para escucharlo.

Spivak (2003) agrega que fuera del circuito de la división internacional del trabajo, existen otras conciencias que no podemos aprehender si los pensamos desde el Yo homogéneo y hegemónico que el pensamiento occidental ha constituido (p. 330). El subalterno es por definición heterogéneo, atravesado por categorías de género, raza, clase, etc. Su incapacidad de aprehensión radica en su diferencia, constituida así a partir del sistema dominante, por lo que desde este posicionamiento no se cuentan con las coordenadas para entenderlo en toda su complejidad. De esa manera, los sujetos dominantes han “hablado por” él desde su propia visión del mundo, definiéndolo con relación a sí mismos y a su concepción del progreso.

La subalternidad de Rosa cobra especial importancia por su carácter femenino, dado que desde estas coordenadas se le define en el espacio terrenal como una madre abnegada cuya conciencia y vida se encuentran enfocadas en su hijo, mientras que en el espacio de ultratumba consigue afirmar una subjetividad propia capaz de enunciar una forma de narrar desde su condición como mujer andina. En el primer espacio, la protagonista es definida en torno a su preocupación por su hijo Liborio, así como por su búsqueda constante y fracasada. Aquí se le muestra siempre con pesar y agonizante por el rumbo que Liborio ha tomado como miembro de Sendero Luminoso. En un momento en que se encuentran luego de que el hijo regresa al hogar maternal, se señala: “Abrazándote, lloró tu vieja aquella vez que llegaste, todo rotoso, hambriento, lleno de espinas, Terruco te has vuelto, hijo diciendo” (Colchado Lucio, 2018, p. 72). Rosa es descrita en base al dolor de ver a su hijo convertido en un terrorista.

Con todo, sus esfuerzos por proteger a Liborio terminan siendo insuficientes, debido a que este es asesinado. Al conocer la noticia, queda por completo destrozada y se transforma en una especie de alma en pena:

Todo el día caminó la pobre, con los pies ampollados, por cerros, pampas y encañadas. No conversó con nadie por el camino. Como un alma, envueltita en su rebozo negro, los pastores de puna, los viajantes y hasta las mismas patrullas de soldados y policías la vieron pasar medio sonámbula, lejos lejos de los pueblos. (Colchado Lucio, 2018, p. 228)

Su completa persona se degenera en un espectro caminante por la geografía serrana tratando de encontrar el cuerpo de Liborio, lo que nunca consigue. Por ende, en el espacio terrenal, Rosa no adquiere otra manera de ser definida que la total abnegación hacia su hijo. Cualquier tipo de característica que pudiese escapar a eso no puede ser percibida.

En ese sentido, el carácter subalterno de la protagonista se encuentra en su carencia de subjetividad al estar sometida a su rol de madre, a saber, al rol tradicional ocupado por la mujer. Como bien lo señala Spivak (2003): “Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas” (p. 328). El sujeto sometido ha sido entendido como masculino a lo largo de la historia, mientras que el sujeto femenino no ha sido considerado, ya que, en el proceso de asimilación del otro radicalmente diferente en un Yo homogéneo en contraposición al sujeto europeo, la figura que ha ocupado el punto de comparación ha sido el hombre.

Ishita Banerjee (2014) complementa lo mencionado por su constatación de que, entre el auge del patriarcado y el imperialismo en conjunto, la mujer desaparece en un desplazamiento constante.

Su figura es sometida al hombre y termina atrapada entre la tradición y la modernización (p. 23). La mujer subalterna es percibida como un objeto móvil al servicio de los intereses masculinos de diversa índole. Su subjetividad se encuentra tan desplazada que es difícil percibirla fuera del control patriarcal e imperialista que se ejerce sobre ella. Si el subalterno ya de por sí no adquiere carácter dialógico debido a que el sistema dominante no cuenta con los mecanismos para escucharlo, el subalterno femenino se encuentra doblemente oprimido por su sumisión a la autoridad masculina que dispone de ella según su conveniencia.

Teniendo esto en cuenta, se puede afirmar que Rosa carece de voz durante su vida en la Tierra no solo por su condición de andina y su invalidez epistémica, sino sobre todo en su calidad de mujer. Veena Das (1997) enfatiza la necesidad de entender la subalternidad como una perspectiva múltiplemente situada; es decir, no como una identidad fija, sino como una posición dentro de estructuras jerárquicas que pueden ser muy diversas (p. 292). Dentro de la sociedad a la que pertenece la protagonista, se le asigna el rol típico femenino: la maternidad. Cualquier tipo de aspiración o agencia fuera de este marco se descarta al serle imposible manifestar una conciencia contraria a estos mandatos. Su subalternidad de sujeto andino se ve agravada por su condición femenina al no ser capaz de expresarse más allá de su preocupación por su hijo, por lo que queda encasillada y normada por los valores típicos esperados de una madre.

La situación resulta distinta en el espacio de ultratumba. Si durante su vida en la Tierra solo era representada en relación con Liborio y a su entrega total por este, aquí se le ve enunciar una subjetividad propia. En contraposición al final de la novela, cuya conclusión es la muerte física de Rosa, el texto inicia con su viaje a través del inframundo andino. La narración ocupa la primera persona y lo primero que se nos presenta es una evocación de su infancia y vida en su pueblo Illaurocancha:

Suspiré hondo antes de alejarme, recordando mi mocedad, cuando alegre correteaba entre los maizales jugando con mi perro Wayra [...] Me llegó también el recuerdo lejano de las cosechas de junio, de mis juegos en las parvas alumbradas por la luna, de mis años de pastora tras el ganado, soportando a veces el ardiente sol de la cordillera o mojadita por las lluvias suaves o las mangadas.
(Colchado Lucio, 2018, p. 10)

A diferencia de lo visto hasta el momento, la voz de Rosa no se encuentra mediada por su hijo ni atravesada por el dolor, sino que aquí logra manifestar sus propias experiencias como mujer andina campesina en una evocación alegre y nostálgica. Es solo en este nuevo espacio que aflora su subjetividad y su historia personal, a diferencia de su carácter unidimensional previo. No obstante, aunque prime la enunciación de la subjetividad de Rosa, la preocupación por Liborio sigue

ocupando un lugar importante. Al encontrarse con Wayra, este le comenta que ha sido Liborio quien le anunció de su llegada. Ella, emocionada, le pregunta sobre dónde ha visto a su hijo y, ante la respuesta de que se encuentra en el cielo, se llena de felicidad y tranquilidad (Colchado Lucio, 2018, p. 11). Su viaje, desde ese momento, tendrá también la finalidad de reencontrarse con Liborio en el Janaq Pacha.

De esta forma, la novela pone en el centro de enunciación a un sujeto como Rosa, una mujer campesina indígena, quien fue el tipo de persona más violentada durante el Conflicto Armado Interno. Sin embargo, como se muestra, el recorrido de Rosa va más allá de establecerla como un mero objeto de subordinación a los intereses de otros. Carmen Jhoana Díaz Atilano (2023), respecto al texto de Colchado Lucio, indica: “El cataclismo social que significó el CAI favorecería el despliegue de condiciones contingentes, que admite reinscribir la significación narrativa de la mujer” (p. 55). Es desde este contexto que la protagonista inicia su viaje por el inframundo como una manera de restituir aquello que le fue negado durante su vida en la Tierra: su identidad, su cultura y su reencuentro con su hijo. Esto último ocurre luego de alcanzado el Janaq Pacha y transformada en la diosa Cavillaca, es decir, luego de recuperar su subjetividad y superar el trauma de la violencia producida por la guerra interna, experimentada por Rosa desde su condición de madre.

Asimismo, este rol cobra un carácter particular. Como bien lo señala Bethsabé Huamán Andía (2022), el rol maternal que se destaca resulta semejante al de Cavillaca o al de la madre de Jesús, pero lo más relevante es que la maternidad adquiere un estatuto especial en el mundo andina asociado a la Pachamama; en otros términos, a la fertilidad y la capacidad de producir vida (p. 130). Es cierto que tanto en el plano terrenal como en el de ultratumba la maternidad tiene un papel central, pero sus efectos sobre la subjetividad y protagonismo del personaje son diferentes. Mientras que en vida el rol de madre es otra forma de subalternizar a Rosa al reducir su agencia a este único aspecto, en el Janaq Pacha, transformada por completo en la diosa Cavillaca, se convierte en un indicativo de su capacidad de generar una nueva vida donde la memoria, cultura e identidad andina posean un lugar central. Es Rosa-Cavillaca, en su condición de madre similar a la de Pachamama, la que puede trazar el camino hacia una sociedad más inclusiva y horizontal.

El encuentro entre Rosa y Liborio resulta significativo al ser propiciatorio del pachacuti. Tania Torres Oyarce (2017) señala que el duelo y el mito del eterno retorno constituyen dos temporalidades sucesivas, ya que, en el texto, solo después de finalizado el duelo es que puede ocurrir la proyección hacia el pachacuti (p. 195). No obstante, por eterno retorno aquí no habría que entender mero estancamiento en el dolor por parte de Rosa, una especie de repetición cíclica de lo mismo, sino cierta condición de espiralidad, entendiendo por este término lo que ya señalado anteriormente:

un movimiento giratorio que concluye en una nueva salida en lugar de regresar sobre sí mismo a un estado previo invariable. Por ende, contrario a lo que Torres Oyarce propone para el caso de *Rosa Cuchillo*, se puede interpretar el pachacuti de la novela como el retorno, paradójicamente, de una nueva vida, de un nuevo orden que se oponga a aquello que falló durante el tiempo terrenal de los personajes.

La centralidad de la voz de Rosa, de su cultura, su experiencia vital y su rol maternal renovador representan la materialización de una manera femenina de narrar la historia, lo que permite liberarla de su condición subalterna. Siguiendo a Claudia Salazar (2013): “Las representaciones literarias de diversas subjetividades femeninas abren el camino a su consideración en las construcciones de nuevas identidades nacionales que desestabilicen lo hegemónico e incluya los cuerpos y las voces de las mujeres” (p. 79). La mujer, específicamente la mujer andina, se convierte en un sujeto hablante, capaz de ser percibido en toda su corporalidad como un ser que existe y cuyo lugar importa dentro de la historia de las subjetividades de nuestro país, contrario a los discursos oficiales.

EL INKARRÍ Y EL PROYECTO DE LIBORIO

Para hablar de un accionar que pone en conjunción la episteme andina y occidental, resulta vital comprender la centralidad de la figura de Inkarrí encarnada en Liborio. La presencia del mito a lo largo de la obra es recurrente de diversas maneras, así como el inminente pachacuti propuesto como un suceso inevitable. Si destaco este mito por sobre otros analizados es porque en él radica el componente conciliador que la novela propone como vía de transformación de la sociedad.

Su manifestación en el protagonista no es casual, sino que responde a tendencias culturales de la época entre la comunidad letrada de la que Colchado Lucio podría entenderse como parte. Peter Elmore (2022) identifica que desde mediados de la década de 1950, este semidiós inició una trayectoria que lo extrajo de comunidades de campesinos quechuahablantes, donde su conocimiento también era reducido, al centro de la intelectualidad peruana (p. 55). Producto de su descubrimiento en los trabajos antropológicos desarrollados en la comunidad de Q'ero y la ciudad de Puquio, y de la lectura particular que se realizó del mito, la imagen de Inkarrí fue adoptada por los intelectuales del momento como un aspecto central de lo que desde entonces empezó a denominarse como pensamiento andino.

En esa línea, que su presencia sea tan explícita en *Rosa Cuchillo* puede comprenderse por la pertenencia del autor a esta corriente. Asimismo, esta apropiación del mito de Inkarrí cumplió la finalidad de imaginar una sociedad diferente. Elmore (2022) lo señala de la siguiente manera: “Por su

índole letrada y su particular inserción en el debate cultural peruano, tiene como marco la historia del país y como horizonte la identidad nacional” (p. 114). El impacto que tuvo en la segunda mitad del siglo XX fue porque en él se vio una manera de comprender el devenir histórico del país y un medio para trazar una identidad verdaderamente peruana que incluyera al sujeto andino subalterno junto a su cultura desplazada desde tiempos coloniales. La encarnación de Inkarrí cumpliría la finalidad de plantear un tipo de país distinto al que originó la violencia terrorista, la misma que fue un efecto de discursos subalternizadores sobre los sujetos andinos desde el primer encuentro entre la cultura occidental y la cultura andina.

La forma en que este mito traza el objetivo de plantear un país renovado en el texto de Colchado Lucio es por medio de una propuesta de interculturalidad particular. Esta puede pensarse desde el planteamiento de Catherine Walsh (2007):

La interculturalidad es un paradigma ‘otro’ que cuestiona y modifica la colonialidad del poder, mientras, al mismo tiempo, hace visible la diferencia colonial. Al añadir una dimensión epistemológica ‘otra’ a este concepto [...] la interculturalidad ofrece un camino para pensar desde la diferencia a través de la descolonización y la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta. (p. 57)

Por colonialidad del poder debe entenderse la propuesta de Aníbal Quijano (2000), quien la define como un patrón global de relaciones de dominación/explotación/confrontación en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad, todo ello articulado por diferencias raciales construidas. La interculturalidad cuestiona esta estructuración mundial y visibiliza otras formas de vida, históricamente subalternizadas, y fija un camino desde esas otras vidas hacia la construcción de un mundo diferente.

Respecto a la novela, el despertar revolucionario de Liborio en la forma de su reconocimiento como el Inkarrí, capaz de transformar la sociedad, sigue un proceso paulatino. A su constatación de que los tiempos que se viven son de revolución, próximos al pachacuti, junto a la interrogante de si él puede ser quien conduzca una verdadera revolución de naturales, se suma la relación que mantiene el personaje con Pedro Orcco, un poderoso Wamani. Cuando Rosa se encuentra transitando por el Uku Pacha, en una conversación con sus familiares confiesa haber tenido un encuentro con esta divinidad y que como resultado quedó embarazada de Liborio.

Sin embargo, es Liborio quien confirma este hecho. En un momento en el que es perseguido por una patrulla policial, pide ayuda al dios: “Taita wamani Pedro Orcco, rezas en tus adentros, ayuda pues, socorre a este tu hijo” (Colchado Lucio, 2018, p. 65). Acto seguido, el hijo de Rosa logra pasar

desapercibido gracias al movimiento de unas totoras que distraen a los policías: “Gracias, taita wamani [...] ¿quién sino tú pudo haber movido esas ramas con sus manos de viento?” (Colchado Lucio, 2018, p. 65). Liborio confía en que fue el Wamani quien lo salvó en su condición de padre protector. En otra ocasión, luego de haber sido herido en plena persecución, un misterioso hombre lo ayuda a llegar con el resto de senderistas. Este afirma que su nombre es Pedro y ninguno de sus demás compañeros lo reconocen como un miembro del pelotón. Ante tal asombro, Liborio se pregunta: “¿Sería Pedro Orcco?, El taita dios montaña?” (Colchado Lucio, 2018, p. 80). La existencia de este ser divino es tomada por una certeza por el personaje y es en su condición de hijo de una divinidad que refuerza su convicción de ser el elegido por los dioses para encaminar la revolución.

El carácter intercultural de la encarnación del mito en Liborio se refleja en el hecho de tomarlo por una verdad objetiva en lugar de ser solo una verdad social, que es lo que suele corresponder a los relatos míticos. Ello ocurre por parte del mismo personaje, pero también la novela lo plantea de esa manera. Los acontecimientos de índole mítico-religiosa son hechos que realmente ocurren y solo llegan a ser comprendidos como verdades por sujetos andinos como Liborio, mientras que sujetos de racionalidad occidental se mantienen incrédulos.

Así pues, lo intercultural se expresa en los términos planteados por Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010): “En el plano epistemológico la interculturalidad apunta a revertir los mecanismos que han subalternizado ciertos conocimientos marcándolos como folclore o étnicos en nombre de un conocimiento que se asume como universal” (p. 170). Ante la incredulidad de los miembros de Sendero Luminoso, con una mentalidad predominantemente occidental, sobre ciertos acontecimientos explicables desde la racionalidad andina, la novela plantea tales hechos como reales y a personajes como Liborio, poseedor de una episteme andina, como los únicos capaces de entenderlos en ese sentido. El protagonista en ningún momento duda sobre la veracidad de lo ocurrido, y busca que las creencias y costumbres andinas puedan profesarse sin ningún tipo de temor.

En consonancia con esta otredad epistémica, resulta relevante que el mismo alias que recibe el hijo de Rosa por Sendero Luminoso hace alusión a toda una tradición de resistencia andina en contra de la hegemonía española-colonial: Túpac. Para Hardy Rojas Prudencio (2016), este no es un dato menor y le permite afirmar que, si bien Liborio representa a Inkarrí, el personaje también contiene otros relatos históricos que invitan a pensar en una actitud de apertura del héroe al opresor (p. 135). En el nombre de Túpac se reúnen elementos del mito de Inkarrí que se terminan entremezclando con la historia andina. Recurrir a él como un alias de guerra para Liborio reafirma su posicionamiento otro frente a la hegemonía de la ideología senderista y la presencia de Inkarrí en su construcción.

En primer lugar, debe aclararse de dónde proviene la asociación existente entre Túpac Amaru I, inca de Vilcabamba; Atahualpa; y el mito. De acuerdo con Elmore (2022): “En los Andes coloniales, la extendida imagen del Inca decapitado se funda en la muerte del último monarca del Estado neoinca de Vilcabamba, al punto de que en la imaginación y la memoria colectivas el final de Atahualpa se representa también como una degollación” (p. 80). Si bien Atahualpa no murió degollado, que Túpac Amaru I sí lo experimentara y a la vez representara la última resistencia incaica en contra del control español llevó a que en el imaginario popular andino ambas muertes fueran establecidas de la misma forma. Con ello, el mito del dios-inca decapitado que anuncia su regreso futuro adquiría cierto asidero en la realidad. Es así como el alias de Túpac en Liborio lo asocia de una nueva forma con Inkarrí, así como con una tradición andina de resistencia ante el poder.

En segundo lugar, también se encuentra presente la asociación con Túpac Amaru II, tanto por su lugar histórico como revolucionario como por su aspecto conciliador. Al igual que el indígena rebelde, Liborio plantea un plan de gobierno de tinte tahuantinsuyano donde las relaciones entre ciudadanos se guíen por las reglas incas (*Ama Sua, Ama Llulla y Ama Quella*) y las diversas comunidades de todo tipo se organicen en forma de ayllus para posibilitar el intercambio. En este último aspecto puede verse la apertura de Liborio a un temprano diálogo “intercultural” que, de alguna manera (dados que no queda muy claro en la novela), proponga una solución desde la otredad epistémica.

La principal muestra de esto ocurre en una escena específica. En un momento en el que Liborio discute con un senderista llamado Santos sobre quién debe dirigir la revolución, este afirma que se necesita establecer un gobierno socialista para mestizos. Ante ello, Liborio responde:

Es cierto que la gran mayoría son mestizos dijiste, pero dentro de estos, más los hay con alma india, y estabas seguro que se hallarían gustosos de pertenecer a una nación de ayllus campesinos y obreros, donde se tienda al trabajo colectivista, como en tiempos de nuestros antepasados.
(Colchado Lucio, 2018, p. 97).

Es de este modo que el hijo de Rosa afirma la permanencia de cierta esencia indígena en los mestizos, como si estuviesen a la espera del regreso de costumbres prehispánicas, así sea adaptadas a las condiciones actuales. Desde una episteme andina, Liborio intenta elaborar un posible camino a seguir para articular una sociedad futura donde organizaciones de tipo occidental, como los obreros, e identidades como la mestiza (aunque al parecer subordinada a la indígena) puedan existir de acuerdo con su visión tahuantinsuyana.

Sin embargo, esta supuesta apertura no es tan real al considerarla en toda su magnitud y tampoco es permanente. Rojas Prudencio (2016) argumenta que, así como Túpac Amaru II, Liborio acepta

la posibilidad de convivir con el proletariado, lo que significa un viraje de una posición separatista a una de apertura (p. 140). Es sostenible que aquí puede verse cierta voluntad de diálogo con lo occidental y el reconocimiento de otras formas de existencia, pero ello ocurre siempre desde los códigos de lo indígena y teniendo como paradigma incuestionable la organización incaica. Al mismo tiempo, esta leve apertura a aceptar e incluir la diversidad de la modernidad bajo parámetros indígenas no se mantiene a lo largo de la novela. Liborio, más pronto que tarde, reconoce la hermeticidad del pensamiento senderista y decide llevar a cabo su plan por sus propios medios, siendo igual de hermético que sus opositores. La interculturalidad no llega a gestarse durante su vida porque la actitud de Liborio-Inkarrí, a pesar de reconocer las estructuras occidentales y partir de una episteme propia, no es capaz de articular ambas para moverse hacia una sociedad distinta que no represente un regreso al pasado. Por esta razón es que su plan fracasa.

En vida, Liborio es incapaz de llevar a cabo el pachacuti porque parece perder algo de vista y esa falta es la que incluso lo despoja de características que hasta el momento lo habían definido como el Inkarrí. Ya hacia el final, cuando el protagonista ha sido capturado por las fuerzas del orden y es conducido a su muerte, surge la siguiente duda: “El llullo torito de piedra, el illa que llevabas colgado en tu cuello, al parecer, se te ha caído, ya no está contigo. ¿Te estaba abandonando el taita Wamani? Quién sabe. Quizá su permisión sería así” (Colchado Lucio, 2018, p. 223). Liborio ha fracasado en su objetivo de implantar una sociedad incaica al ser apresado y se cuestiona si su padre, el Wamani Pedro Orcoco, lo ha dejado a su suerte. Con tal desenlace, la novela propone que la incapacidad del personaje para realizar su propuesta reside en esa visión unilateral e impermeable, cuyo efecto es la exacerbación de la episteme andina sin considerar lo occidental. En consecuencia, el relato de Colchado Lucio descarta el ideario de Liborio como una opción válida.

La imposibilidad de que los postulados de Liborio se concreten responde a su falta de un verdadero diálogo intercultural con la hegemonía occidental, pero también con otros tipos de pensamientos presentes en el texto. Para explicar mejor esto, resulta útil recurrir al concepto de posicionamiento crítico fronterizo de Walsh (2005), quien lo establece como indispensable para que la interculturalidad sea viable:

Para mí hablar de un posicionamiento crítico fronterizo permite hacer resaltar la agencialidad de los grupos subalternizados no solo para incidir en o para **fronterizar** el pensamiento hegemónico, sino también para moverse estratégicamente (incluyendo entre ellos) en una variedad de esferas [...] Su meta es **interculturalizar** críticamente a partir de la relación entre varios modos de pensar, incluyendo entre pensamientos-otros (en su pluralidad) [...] no tiene como principal fin pluralizar o

abrir el pensamiento eurocéntrico y dominante [...] sino también, y aún más importante, construir vínculos estratégicos entre grupos y conocimientos subalternizados. (p. 30)

Lo intercultural, desde este posicionamiento, radica en la necesidad de abrir el diálogo no solo con el pensamiento hegemónico, sino con conocimientos otros de grupos subalternizados diversos.

Liborio, en su condición de sujeto andino, rescata y actúa desde su racionalidad mítica y sus creencias andinas de índole incaica. Su plan de organización tahuantinsuyano no pareciera contemplar la diversidad cosmogónica de otras tradiciones andinas. Tampoco considera verdaderamente a la hegemonía occidental como un componente relevante en la construcción de la nueva sociedad. Por ende, la obra construye como fallido el pachacuti que el Inkarrí, encarnado en Liborio, intenta producir en el plano terrenal, lo cual se materializa en el abandono que sufre por Pedro Orcco y su consecuente muerte.

LA PROPUESTA DE PACHACUTI: HACIA UN MUNDO DISTINTO

La realización del pachacuti no queda anulado, sino que se anuncia desde el Janaq Pacha, en el plano de ultratumba, donde Liborio se encuentra con Rosa, transformada en la diosa Cavillaca. Es gracias a su conexión con ella que el pachacuti puede volver a materializarse como inminente. Respecto a este punto, Ubilluz (2009) ha argumentado: “El mismo fantasma sostiene en *Rosa Cuchillo el pachacuti*, el eterno retorno de lo mismo, de la misma esencia andina premoderna, prehispánica incluso” (p. 60). Aquel fantasma vendría a ser una concepción de lo andino contraria a la modernidad que considera que su pensamiento se halla petrificado a pesar del paso de los siglos y los distintos procesos históricos acaecidos.

Para el autor, la obra de Colchado Lucio propondría que este pensamiento andino inmutable sería un ideal al que se debería regresar para restablecer la armonía perdida por el proceso de conquista española. Liborio representaría tal propuesta de pachacuti según la que “todo lo que no es propio, todo lo que no es ‘alma india’, es ajeno, foráneo, extranjero, una amenaza” (Ubilluz, 2009, p. 56). Conuerdo con este postulado, ya que Liborio, efectivamente, encarna un deseo de regreso a los tiempos del Tahuantinsuyo que conlleve la restauración de las costumbres y creencias andinas, sobrevivientes en el tiempo sin modificación aparente. No obstante, creo que esta es solo una cara del asunto que necesita de su contraparte, es decir, de ese otro pachacuti que se anuncia en el Janaq Pacha gracias a la presencia de Rosa.

El asunto radica en comprender al verdadero pachacuti por el que apuesta la novela no como un retorno de lo mismo, sino de algo nuevo. Con anterioridad, se señaló que la encarnación de la diosa

Cavillaca en Rosa no busca ser un retorno a un pasado armónico, ideal, lo que iría en la misma línea del pachacuti que busca llevar a cabo Liborio durante su paso por el plano terrenal, sino un movimiento giratorio en espiral que concluye en una salida distinta. Ubilluz (2009) lo aplica a la danza del cuento *La agonía de Rasu-Ñiti* de José María Arguedas y lo contrapone a la danza de *La hora azul* de Alonso Cueto. Sobre esto menciona:

Mientras que la danza narrada por Cueto coloca al hombre andino en el eterno retorno de lo mismo [...] la danza en el cuento de Arguedas lo enfrenta al eterno retorno de lo diferente: en esta danza, lo que retorna, lo que podría retornar, lo que se espera que retorne, es una nueva vida. (2009, p. 39)

Considero que estos dos aspectos están presentes en la obra de Colchado Lucio. Aquí tenemos dos pachacutis: uno que fracasa, el de Liborio, y otro que puede resultar exitoso. El primero ya se señaló que sí es un retorno de lo mismo por proponer un modelo de gobierno y vida andinos idénticos al periodo previo a la conquista y enfrentado a lo ajeno-extranjero. Por esto es por lo que falla sin que Liborio termine de entender por qué, creyendo que es por la voluntad de su padre Pedro Orcco, quien lo ha abandonado. El segundo es el que involucra a Rosa y significa que este regreso a la tradición andina no niega lo occidental. En realidad, busca desde la diferencia colonial (la otredad andina) el establecimiento de nuevos vínculos sociales en vista del fracaso del discurso hegemónico que asocia esta cultura a la barbarie e intenta erradicarlo del proyecto de modernidad.

El verdadero pachacuti intercultural que propone la obra es aquel que desde la otredad, la diferencia colonial, establece vínculos con los sujetos occidentales y con otros grupos subalternizados. Para Walter Mignolo (1999), la diferencia colonial refiere a los saberes subalternizados, pero que no apuntan hacia la búsqueda de una identidad esencialista, sino a pensar críticamente la modernidad desde los márgenes creados por la colonialidad del poder. Es Rosa quien a través de su recorrido por el inframundo logra aproximar al lector a este proceso. Por un lado, su viaje es un tránsito por el amplio panteón andino tanto de diversas divinidades como de criaturas, personajes y experiencias vinculadas a la memoria indígena. Interactúa con seres mitológicos como condenados (Colchado Lucio, 2018, p. 13), jarjachas (Colchado Lucio, 2018, p. 24) y waqwas (Colchado Lucio, 2018, p. 99); dioses como los cerros Auquimarpa y Rausuhuilca (Colchado Lucio, 2018, p. 28), y los jirkas (Colchado Lucio, 2018, p. 37); personas pertenecientes a diversas comunidades andinas, sean parientes y paisanos (Colchado Lucio, 2018, p. 32-33) o de otros territorios; incluso su mascota Wayra es una representación de una tradición bastante extendida según la cual los perros negros guían a los recién fallecidos a través del río que separa el Kay Pacha del Janaq Pacha (Fourtané, 2015, p. 83).

Es en este otro plano en donde se manifiesta la vivacidad y variedad de la cosmovisión andina, conocible a través del recorrido de Rosa hacia el Janaq Pacha. La alternativa política de Liborio de restitución del Tahuantinsuyo idealiza el gobierno incaico desconociendo el sometimiento que esta tribu ejerció sobre otros grupos andinos. Por esto es por lo que un proyecto como el de Liborio no resulta viable para el establecimiento de una nueva sociedad. Además de la negación de lo occidental por su carácter foráneo, se niega la diversidad de las creencias y formas de vida andinas preexistentes a la dominación incaica. Cronistas indígenas como Guamán Poma de Ayala, de quien Liborio rescata su concepción de los períodos del mundo, visibilizan esa situación de opresión bajo los incas, cuestión que el hijo de Rosa no parece percibir al considerar que todos los sujetos andinos podrían profesar sus costumbres y creencias con plena libertad en su plan tahuantinsuyano. Rosa, en cambio, experimenta esa pluralidad, y la rescata del olvido y la sumisión tanto del pensamiento occidental como del pachacuti de Liborio.

Por otro lado, la protagonista recoge una serie de testimonios e historias de distintos personajes durante su paso por el plano de ultratumba. En un momento de la novela escucha las voces entremezcladas de actores de la guerra interna entre las que se encuentran terroristas, policías, políticos, civiles, entre otros:

Nos decían cachacos robagallinas, rateros, abusivos [...] se llenó de rabia: ahí mismo organizó una patrulla [...] dispara, compañera, dispara, le grité [...] dimos muerte a tres ingenieros y al chofer [...] su responsabilidad en la matanza de los penales [...] nosotros los yana unas con nuestro comandante Huayhuaco [...] primero contra Belaúnde, después contra García [...] en Uchuraccay luego de la masacre de los periodistas [...] aprista Melgar con lentes ahumados... Pércovich y Mantilla [...] no te rosquetees, decía el teniente, dispara [...] con lo de Lucanamarca, les dimos la lección, dijo. (Colchado Lucio, 2018, p. 114-116)

En todos estos fragmentos hay la manifestación de variadas perspectivas respecto al Conflicto Armado Interno provenientes de agentes de los bandos involucrados. Son verdades que, si bien fragmentarias, no pierden su valor testimonial por las vivencias, acontecimientos, subjetividades y lugares que esbozan.

Así como en este apartado, la novela muestra otras interacciones entre civiles armados, terroristas y policías que otorgan su versión de la guerra; en otros términos, su verdad. Es por ello que Lambright (2015) indica que el personaje de Rosa emerge como un vehículo de la memoria por medio de su recolección de testimonios. De esta manera, el texto de Colchado Lucio ofrece uno

de los primeros relatos extensos y detallados de las atrocidades ocurridas durante el Conflicto Armado Interno (p. 117). Es a través de Rosa que se visibilizan estas historias que llegan al lector antes de que se formara la CVR y entregara su Informe Final. Por lo tanto, la función de la protagonista no es solo la del rescate de la memoria indígena, sino de otras memorias pertenecientes a los distintos actores del conflicto. Resulta interesante que estas se encuentren en el inframundo andino. Si en el plano terrenal lo andino se encuentra subordinado, en el plano de ultratumba se permite la existencia de las voces de oprimidos y opresores entremezclados en posiciones de igualdad.

De esta forma, es posible argumentar que el pachacuti que posibilita Rosa en su encuentro con Liborio tiene un carácter intercultural por la carga dialógica que aporta. El contacto con la diversidad andina y la visibilización de las múltiples voces de los actores del conflicto en situación de horizontalidad son elementos y aspectos de los que dota a su hijo en el Janaq Pacha antes de que este parta a la Tierra para realizar el verdadero pachacuti. Este evento no representaría la destrucción total de la sociedad ni un regreso a un pasado prehispánico de corte tahuantinsuyano, sino un proceso de interculturalidad entendido desde el posicionamiento crítico fronterizo que propone Walsh como matriz para el alcance de la descolonización.

Es valioso notar que la obra de Colchado Lucio adelanta, en su propuesta de pachacuti, una de las conclusiones de la CVR (2008):

La reconciliación debe ocurrir en el nivel personal y familiar; en el de las organizaciones de la sociedad y en el replanteamiento de las relaciones entre el Estado y la sociedad en su conjunto. Los tres planos señalados deben adecuarse a una meta general que es la edificación de un país que se reconozca positivamente como multiétnico, pluricultural y multilingüe. (p. 465)

Es claro que este objetivo no se ha concretado y la novela tampoco busca retratar el alcance de esa meta en sus páginas. Por ello es por lo que solo se anuncia la realización del pachacuti en la partida de Liborio del Janaq Pacha a la Tierra. Lo que lleva a cabo el texto es trazar cuál es el camino por seguir para la constitución de lo que bien puede ser una sociedad descolonizada. No se propone entonces solo la vía para la solución del Conflicto Armado Interno, sino también la vía para la reconciliación social entre los diversos grupos étnicos que componen el Perú. La interculturalidad sería esa vía y el país al que la CVR aspiraba, reconocido como multiétnico, pluricultural y multilingüe, Colchado Lucio lo avizora unos años antes y lo proyecta en este pachacuti donde lo que retorna es una nueva vida: un efectivo proceso de descolonización.

CONCLUSIONES

Rosa Cuchillo representa una de las propuestas más potentes dentro de la narrativa peruana contemporánea por abordar las profundas heridas provocadas por el Conflicto Armado Interno (1980-2000). La mirada que propone configura al sujeto andino como agente epistémico capaz de proponer alternativas civilizatorias a los modelos hegemónicos impuestos históricamente. A través de una articulación entre literatura, mito y memoria, el texto plantea una contranarrativa que subvierte los discursos letrados-coloniales, modernos y senderistas, todos los cuales coinciden en considerar lo andino como sinónimo de atraso y barbarie. Frente a ello, la novela de Colchado Lucio imagina un nuevo horizonte desde la otredad mediante la movilización de los mitos de Cavillacá e Inkarrí para proponer una reestructuración profunda del tejido social, ético y simbólico del país.

La encarnación de Rosa en la figura de Cavillacá no solo permite recuperar la memoria individual y colectiva del mundo andino, sino que resignifica la condición subalterna de la mujer indígena campesina, especialmente afectada por la violencia. El viaje de Rosa por el Uku Pacha es un proceso de restitución de subjetividad, cultura e historia. Al otorgarle voz a quien fue históricamente silenciada, la obra rompe con los marcos interpretativos occidentales y ensaya una forma de narración desde una racionalidad otra, donde lo mítico no se opone a lo real, sino que lo configura y transforma.

Asimismo, la figura de Liborio como Inkarrí articula un intento de proyecto político desde una racionalidad mítica andina. Sin embargo, fracasa en el plano terrenal debido a su rigidez ideológica y a la exclusión tanto del pensamiento occidental como de la diversidad de otras culturas subalternizadas. Su propuesta tahuantinsuyana no logra consolidarse como una verdadera vía intercultural, pues no considera las múltiples otredades ni establece vínculos críticos con otros saberes subalternizados. Solo en el Janaq Pacha, a través del diálogo final con Rosa, el personaje reconecta con una propuesta de transformación más compleja. Esta, en lugar de pretender la restauración del régimen incaico, se abre a un porvenir posible desde la pluralidad, el diálogo y la memoria.

En este sentido, *Rosa Cuchillo* no plantea un eterno retorno a un pasado idealizado, sino un retorno en espiral: un pachacuti que propone una nueva salida desde la diferencia colonial. Este nuevo orden no se basa en la homogeneidad cultural ni en la imposición de un modelo único, sino en el reconocimiento de una sociedad pluricultural, multilingüe y multiétnica. La novela, escrita antes del Informe Final de la CVR, se adelanta en sus conclusiones al imaginar un proceso de reconciliación que debe ocurrir tanto entre el Estado y la sociedad como entre los distintos grupos sociales, étnicos y culturales que componen el Perú.

Por ello, más allá de solo ser una obra literaria de valor estético, *Rosa Cuchillo* constituye un proyecto étnico-político de memoria, justicia y descolonización. Desde la voz de Rosa, el texto recupera las múltiples memorias negadas, integra las voces de los distintos actores del conflicto y propone una racionalidad alternativa capaz de imaginar un país distinto. La interculturalidad, entendida como construcción activa desde los márgenes, se erige como el camino hacia una sociedad verdaderamente democrática e inclusiva. En este gesto, la novela transforma el pasado en una fuente de sentido y de posibilidad futura. El pachacuti que se anuncia es, en última instancia, una apuesta por la vida, la memoria y la justicia desde los márgenes del discurso oficial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ansión, J.

(1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Grupo de Estudios para el Desarrollo.

Arguedas, J. M.

(2019). *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila, (¿1598?)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Banerjee, I.

(2014). Mundos convergentes: Género, subalternidad, poscolonialismo. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 5, 39, 7-38.

Colchado Lucio, Ó.

(2018 [1997]). *Rosa Cuchillo*. Lima: Penguin Random House Grupo Editorial.

Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR]

(2008). *Hatun Willakuy: versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Cornejo Polar, A.

(1994). *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.

Das, V.

(1997). La subalternidad como perspectiva. En. S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán (Comps.). *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad* (pp. 279-292). La Paz: Sephis, Aruwiyiri.

Degregori, C. I.

(2011). *Qué difícil es ser Dios. El partido comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De Vivanco Roca Rey, L.

(2021). *Dispare. Violencia y memoria en la narrativa peruana (1980-2020)*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Díaz Atilano, C. J.

(2023). Narradoras femeninas y personajes empoderados en *Rosa Cuchillo y La sangre de la aurora. +Memoria (s)*. *Revista Académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*, 4, 47-63.

Elmore, P.

(2022). *Los juicios finales. Cultura peruana moderna y mentalidades andinas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Fourtané, N.

(2015). *El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Huamán Andía, B.

(2022). Mediadores de ambos mundos: Rosa Cuchillo y Alfonso Cánepa. *Lienzo*, 43, 123-137.

Jelin, E.

(2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Lambright, A.

(2015). Towards a Narrative Pachacutic. En *Rosa Cuchillo. Andean Truths: Transitional Justice, Ethnicity, and Cultural Production in Post-Shining Path Peru* (pp.107-133). Liverpool: Liverpool University Press.

Mignolo, W.

(1999). Diferencia Colonial y razón postoccidental. En S. Castro-Gómez (Ed.). *La reconstrucción de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-27). Bogotá: Instituto Pensar.

Pérez Orozco, E.

(2011). *Racionalidades en conflicto: Cosmovisión andina (y violencia política) en Rosa Cuchillo de Óscar Colchado*. Lima: Pakarina.

Quijano, A.

(2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Quiroz, V.

(2011). *El tinkuy postcolonial. Utopía, memoria y pensamiento andino en Rosa Cuchillo*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Restrepo, E. y Rojas, A.

(2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca e Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Rojas Prudencia, H.

(2016). El relato histórico y el mito en Rosa Cuchillo. *Tesis*, 9, 131-144.

Salazar, C.

(2013). Género y violencia política en la literatura peruana: *Rosa Cuchillo y Las hijas del terror*. *Confluencia*, 29, 1, 69-80.

Spivak, G.

(2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.

Torres Oyarce, T.

(2017). El duelo y el tiempo mítico en *Rosa Cuchillo y La hora azul*. *Lexis*, 41, 1, 181-202.

Ubilluz, J. C.

(2009). El fantasma de la nación cercada. En J. C. Ubilluz, A. Hibbett y V. Vich (Autores). *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política* (pp.19-85). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Walsh, C.

(2005). Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de) colonialidad. En C. Walsh (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial* (pp. 13-35). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala.

Walsh, C.

(2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una discursividad espistémica más allá del capitalismo global* (pp.47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.





ACTORES Y PERIODO DE VIOLENCIA (1980-2000)

"NUESTRAS HISTORIAS DE VALENTÍA": HISTORIAS DE PARTICIPACIÓN COMUNITARIA DE MUJERES EN LOS CADs FORMALIZADOS DURANTE EL CONFLICTO ARMADO INTERNO EN CABANA, AYACUCHO¹

Our Stories of Courage": Stories of Women's community participation in formalized CADs during the internal armed conflict in Cabana, Ayacucho

CARMEN MERCEDES DELGADO JARA
mercedes.delgadoj@pucp.edu.pe

RESUMEN

Esta investigación buscó conocer las formas de participación comunitaria de las mujeres de una comunidad ayacuchana afectada por el conflicto armado interno (CAI) y los factores que motivaron y obstaculizaron su participación. Se entrevistaron a ocho mujeres de la comunidad de Cabana (Ayacucho), quienes conformaron los comités de autodefensa (CAD) entre 1980 a 2000. Sus historias de participación comunitaria evidencian el rol fundamental que desempeñaron en la defensa de su comunidad. Si bien la situación de emergencia del CAI permitió una flexibilidad transitoria en los roles tradicionalmente asignados a las mujeres, luego no hubo cambios estructurales que impulsasen su participación comunitaria, estando esta limitada por jerarquías de raza y género.

Palabras clave: Participación comunitaria, Comités de autodefensa, Conflicto armado interno.

ABSTRACT

This research aims to understand the ways of community participation of women from a community in Ayacucho in the self-defense committees (SDC) during the internal armed conflict (IAC). In this qualitative study eight women from the campesino community of Cabana (Ayacucho) were interviewed. As results and conclusions, the stories of community participation of women during the IAC show the fundamental role they played in the defense of their community. Although the IAC allowed for a transitory flexibility in the roles traditionally assigned to women, after this period there were no structural changes to promote community participation of women and it is still restricted within limits of the racial and gendered hierarchies.

Key words: Community participation, Self-defense committee, Internal armed conflict.

¹ Este artículo surge a partir de mi tesis de Maestría en Psicología Comunitaria, "Nuestras historias de valentía". Participación comunitaria de mujeres durante el CAI y el posconflicto en una comunidad campesina ayacuchana (2024). Lima: PUCP.

INTRODUCCIÓN

Ayacucho constituyó la región más afectada por el conflicto armado interno (CAI), calculándose que casi el 40% de muertos y desaparecidos durante este período pertenecían a esta región (CVR, 2003, tomo I, p.53). La violencia afectó a las mujeres de manera particular; si bien ellas suman poco menos del 20% del total de muertes y desapariciones (CVR, 2003, tomo VIII, p. 48), un gran número de las sobrevivientes al conflicto sufrieron distintas formas de violencia, incluyendo violaciones sexuales, tortura física y maltrato psicológico (Boesten, 2014; Cárdenas et al., 2005; Theidon, 2004). Hay que precisar que de todas las mujeres afectadas por la violación de sus derechos humanos el 51% de ese total eran ayacuchanas (CVR, 2003).

Además de estas formas de violencia directa, sufrieron otras afectaciones. Una de ellas fue la pérdida de familiares y la asunción del rol de jefas de familia, que implicó no solo sortear la violencia directa contra ellas, sino el desafío de quedar a cargo de sus familias en condiciones de guerra (Macher, 2014; Reynaga, 2008). Otra afectación fue el desplazamiento forzado; al perder sus redes de soporte en sus lugares de origen y tener que hacerse cargo de sus familias, huyeron del escenario de violencia migrando a otras ciudades. Finalmente, fueron afectadas también por el empobrecimiento, pues por la acción de los grupos armados, muchas perdieron sus tierras y ganados, con lo que su condición de pobreza se agravó (CVR, 2003, tomo VIII, p. 78).

Concluido el CAI, se estableció la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR). Si bien el mayor número de declarantes fueron mujeres —54% a nivel de país y 64% en Ayacucho (CVR, 2003, tomo VIII, pp. 49-50)—, declararon predominantemente respecto a la violencia experimentada por los varones (Aroni, 2009). Cuando al fin las mujeres hablaban sobre sus propias vivencias, se las posicionaba principalmente como víctimas, al centrarse casi exclusivamente en sus historias de violencia sexual (Theidon, 2007), dejando en segundo plano sus historias de resistencia y liderazgo.

No obstante, las mujeres ayacuchanas ejercieron diversas formas de participación en la resistencia de sus comunidades ante la violencia durante el CAI. Una de ellas fueron los comités de auto-defensa (CAD), aunque la participación femenina en estos ha sido poco explorada.² Los CAD eran agrupaciones de comuneros organizados para la defensa de sus comunidades contra los ataques de los grupos subversivos (Eskenazi, Mercado y Muñoz, 2015; Reynaga, 2008). En sus inicios,

² Además del Informe final de la CVR, entre las escasas investigaciones que abordan el rol desempeñado por mujeres de comunidades andinas en los CAD durante el CAI destacan las de Boutron (2014); Eskenazi, Mercado y Muñoz (2015); y Reynaga (2008).

hubo una marcada división del trabajo en los CAD. Los varones se encargaban de hacer rondas o patrullas de defensa mediante el empleo de armas, mientras las mujeres tenían a su cargo la vigilancia diurna y nocturna desde lugares estratégicos. Cuando se acercaba un desconocido a sus comunidades, ellas avisaban a la población con señales previamente convenidas, como el sonido de un látigo o un canto. En algunos casos, las mujeres tenían la labor de llevar comida a las patrullas; en otros, se quedaban en la comunidad para cuidar de las familias y tierras de los miembros de las rondas (CVR, 2003, tomo II, p. 452).

Aunque en un inicio la labor de comando era considerada completamente un rol masculino, debido a la muerte de una importante proporción de los varones integrantes de las rondas, la participación se amplía posteriormente a las mujeres (Reynaga, 2008). La militarización de la vida cotidiana trajo consigo cambios importantes en las rutinas de las mujeres. La incorporación a las rondas implicaba enfrentarse a los grupos subversivos a través del uso de las armas, pero sin descuidar las tareas anteriormente asumidas, como la vigilancia, la cocina para las patrullas, el cuidado de las familias y las tierras de los miembros de los CAD, además de las propias (CVR, 2003, tomo II, pp. 452-453).

En algunos lugares las mujeres alcanzaron puestos de mando en los CAD, habiendo recibido entrenamiento en el manejo de armas por los ronderos o por las Fuerzas Armadas (FF.AA.). Esta militarización reforzó los estereotipos masculinos asociados a la fuerza y la agresividad, pues, a decir de las propias ronderas, las mujeres no solo “trabajaron como hombres” sino que se “hicieron macho” en el esfuerzo físico y en la solución de conflictos cotidianos. Un caso emblemático es el de la señora Tarcila Rojas Llactahuamán de la comunidad de Ticllas, en Huamanga, quien llegó a tener el cargo de comando en su comunidad, como Comanda Tarcila³(CVR, 2003, tomo II, p. 453). Otra historia, aunque menos conocida, es la de la Comanda “Irene”⁴de la comunidad de Tambo, en La Mar (Boutron, 2014).

En ese contexto, esta investigación busca analizar la participación comunitaria de las mujeres de Cabana en los CAD durante el CAI. Cabana es una comunidad campesina ubicada en Lucanas, Ayacucho, a donde el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) ingresó en 1984, obligando a los policías a retirarse y forzando a la comunidad a entregar cosechas, animales y

3 Tarcila Rojas Llactahuamán asumió el cargo de comanda en mayo de 1993, cuando los militares dieron instrucción a las mujeres de su comunidad en el manejo de armas y les entregaron escopetas para que se incorporen a las patrullas de los CAD, interviniendo en enfrentamientos contra los grupos subversivos.

4 Irene Avendaño Guachaca asumió el mando como comanda “Irene” en 1993, teniendo a su cargo una patrulla de quince mujeres madres, que fueron entrenadas por ronderos de las comunidades vecinas en el manejo de armas de fuego para la defensa de su comunidad ante los grupos subversivos.

víveres. Tras años de ocupación, la acción senderista se radicalizó con el asesinato de comuneros y la comunidad se declara en resistencia, iniciando acciones de defensa, conformando un primer CAD autoorganizado. Tiempo después, hacia 1993, los militares se instalaron en Cabana y junto a los comuneros formalizan el CAD, con el cual logran repeler al PCP-SL. Hay que resaltar que, a diferencia del CAD autoorganizado, conformado por iniciativa de los comuneros y las comuneras, quienes contaban casi exclusivamente con armas artesanales, los CAD formalizados se constituyeron por indicación de representantes de las Fuerzas Armadas, quienes asignaron roles específicos a los comuneros y comuneras, incorporando un uso extensivo de armas de fuego y brindándoles instrucción en su uso. Si bien hubo mujeres que integraron este CAD formalizado y que son identificadas dentro de su comunidad por su importante rol en la defensa de su comunidad, su participación no está documentada.

En esta investigación participaron ocho mujeres, quienes han vivido en Cabana (Ayacucho) al menos desde 1985 hasta el momento en que se llevó a cabo el estudio, y que fueron integrantes de los CAD formalizados durante el periodo de violencia política. Estas mujeres son consideradas como referentes dentro de su comunidad por el importante rol que tuvieron en la defensa de Cabana (Oscoco, M., comunicación personal, 3 de febrero de 2020). Para la recolección de información se emplearon entrevistas semiestructuradas individuales con cada una de las participantes con el fin de recabar sus historias de participación comunitaria en los CAD formalizados. A partir del análisis de la información obtenida, en este artículo se exploran las formas de participación comunitaria de mujeres cabaninas en los CAD formalizados durante el CAI, así como los factores que motivaron su participación en estos. Igualmente, se discute cómo las jerarquías de raza y género plantearon retos para la participación de las mujeres cabaninas en los CAD formalizados.

FORMAS DE PARTICIPACIÓN COMUNITARIA DE MUJERES EN LOS CAD FORMALIZADOS (1993-1998)

ACTIVIDADES DE ALIMENTACIÓN

Como parte de las actividades de alimentación, las entrevistadas señalan que todas las mujeres de los CAD, independientemente de su estado civil, debían participar para proporcionar tres comidas diarias para los integrantes de las rondas y los miembros del ejército. Relatan que se organizaban por turnos rotativos diariamente, alternando cada uno de los cuatro ayllus —familias extensas que conforman la comunidad desde el Incanato—, para conseguir los insumos, preparar los alimentos y dejar los implementos limpios para el turno siguiente. En sus relatos sobre su participación en estas actividades, ellas destacan su capacidad de organización:

Cocinábamos en cada ayllu para ronderos y militares, dábamos almuerzo, cena y desayuno. De nosotras [era la] responsabilidad de los soldados, porque dábamos de comer. Cada día teníamos que dar. Cocinábamos cada ayllu, hoy día un ayllu, siguiente día otro ayllu. Los que venían de puna, daba carne. Cocinaban y dejaban la olla limpia. En cada ayllu responsable, suponga esa señora cocina; al otro día ya le tocaba a otra para que vaya a cocinar. Y las viejitas también venían a lavar platos, pelar la papa; así participaban (Participante 5).

Esta participante, jefa de su ayllu en aquel entonces, señala que la relación de las mujeres con los militares estaba caracterizada por tensiones, pues los militares exigían pan y alimentos difíciles de conseguir en la zona, y si bien inicialmente intentaron satisfacer esos pedidos, con el tiempo fue insostenible por su elevado costo y poca accesibilidad a los insumos. Expresa que esta situación condujo a un cuestionamiento sobre por qué debían ocuparse de satisfacer tales demandas de los militares. Señala entonces que, en su rol de líderesa, planteó a las mujeres que prepararían para los militares las mismas comidas que la comunidad consumía, propuesta que aprobaron.

ACTIVIDADES DE VIGILANCIA

Las entrevistadas señalan que esta labor implicaba que las mujeres, principalmente solteras, avisaran a la población si identificaban grupos de desconocidos intentando ingresar a la comunidad. Con esa finalidad, de forma rotativa por ayllu, las mujeres vigilantes se ubicaban en lugares estratégicos, generalmente a cierta altura en los cerros que limitan la comunidad, para tener una visión panorámica. Señalan que, una vez allí, permanecían en sus lugares de vigilancia por varias horas; si observaban algún movimiento sospechoso, daban aviso a la comunidad a voces o con sonidos acordados previamente, como el de una campana, corneta o silbido. Sostienen que, de esta forma, las mujeres, niñas y niños podían evacuar sus viviendas, mientras que los varones que no se encontraban de turno podían reforzar las rondas.

En esa época que hacían las rondas, las mujeres subíamos al [cerro] Calvario. Cuando venían [los de Sendero], los hombres acá [en el centro de la comunidad] quedaban y las mujeres subíamos al Calvario. Las ancianas también subían. Yo también he subido. Entonces si Sendero llegaba, los hombres estaban acá mismo en la comunidad y arriba estábamos nosotras para observar, para pasar la voz (Participante 3).

ACTIVIDADES DE DEFENSA ARMADA

La mayoría de entrevistadas manifestaron que, si bien en una primera etapa de la formalización del CAD las mujeres solo se dedicaban a las tareas de alimentación y vigilancia, con el tiempo algunas incursionaron en actividades de patrullaje. Señalan que su incorporación en estas actividades se debió a que muchos comuneros migraron de Cabana, mientras que otros habían fallecido

o enfermado, con lo que disminuyó la población de varones disponibles para realizar rondas. Refieren que, para cumplir con esta labor, los militares y ronderos varones les enseñaron a manejar armas de fuego, preparar explosivos caseros y emplear otras armas artesanales.

Seis entrevistadas afirman que, durante la formalización del CAD de Cabana, este contó con la participación tanto de ronderos como de ronderas. Las participantes manifiestan que los ronderos varones constituyían una primera línea de defensa de la comunidad ante posibles ataques subversivos, siendo ellos mayoritariamente quienes empleaban armas de fuego. Por su parte, las ronderas conformaban una segunda línea de defensa de la comunidad, contando principalmente con armas artesanales, como hondas, macanas o cuchillos, en apoyo a la primera línea conformada por los varones.

Solo varones usaban armas de fuego. Las mujeres con huaracas, hondas, así con una bolsita de piedras salíamos. No tenía[mos] armas. Así ratas [explosivo casero], bombas caseritas, de leche de tarro, [los] oficiales [nos] han enseñado cómo hacer y tenía[mos] un montón de eso para defenderse [...] O sea, a los varones nomás no hemos dejado. Tantas mujeres, tantos hombres (Participante 5).

Las ronderas entrevistadas señalan que su gradual incursión en la labor de patrullaje les implicó una sobrecarga de labores, pues, también continuaban con las tareas de vigilancia y alimentación. Manifiestan que a ello se sumaba su trabajo en el ámbito doméstico, sus jornadas agrícola-ganaderas y sus actividades comunales. Según una de las ronderas, los varones se despreocuparon paulatinamente de su labor de patrullaje, mientras las mujeres asumían mayores responsabilidades en la defensa de la comunidad. Una de ellas relató vívidamente un episodio en que contrastó la responsabilidad de las mujeres con la irresponsabilidad de algunos varones y denunció que las mujeres asumían las consecuencias de la conducta inadecuada de estos. Relata que una mañana, mientras hacía su ronda con una compañera, encontró un par de ronderos varones embriagados, quienes por su estado dejaron descuidadas las armas de fuego que portaban. Ante ello, manifiesta que ambas llevaron las armas a los oficiales, quienes castigaron con ejercicios físicos a todo el ayllu, incluyéndolas a ellas:

Hay veces tomaban los ronderos y dejaban el armamento allí parado. Estaban borrachos. Entonces, como somos mujeres responsables, así nos mandaban [como] ronderas. Una vez así en *qhatu* [mercado], echado en la calle, dos rondero[s] de mi ayllu estaba[n] allí, bien borrachos, no se podían ni parar, durmiendo. El armamento estaba parado. Hemos recogido armamento, hemos llevado al oficial. Le ha castigado a todo el ayllu ese día. Nos ha hecho como cien de ese ejercicio, a todos, a todos ha hecho, a toditos ha castigado ese día (Participante 5).

FACTORES QUE MOTIVARON LA PARTICIPACIÓN DE MUJERES EN LOS CAD

AMOR POR LA COMUNIDAD

El principal factor que motivó la participación de las mujeres cabaninas en los CAD es el amor por la comunidad es el principal factor referido por las entrevistadas. Ellas señalan que los eventos que motivaron su participación en la resistencia se asociaban al ataque a la integridad de sus compoblanos, así como a los bienes y al espacio de Cabana, por lo cual se sintieron afectadas como comunidad en su conjunto. Ello revela una fuerte conexión afectiva tanto con los otros integrantes, como con los elementos y espacios comunes de su comunidad, lo que las condujo a dedicar tiempo, esfuerzo, dinero, e incluso a exponer su propia integridad en las distintas actividades de defensa en que participaron (McMillan, 1996; McMillan y Chavis, 1986).

Al respecto, una de las participantes señaló: “[De] Noche [Sendero] entraba y se llevaba vaquitas de las personas más humildes. Las tienditas que había, había saqueos [...] Hasta personas dormían en las chacras, no dormía[n] acá en su casa. Entonces si veo así a mi pueblo, tengo que hacer” (Participante 5).

Es destacable que sean tales vínculos con sus compoblanos y sentimientos de amor por su pueblo los que condujeron a que las cabaninas invirtieran recursos en relación a su comunidad. Así, ellas destinaron valioso tiempo a las actividades de defensa que, de otra forma, pudiera haberse dedicado a su descanso, esparcimiento u otras áreas consideradas valiosas a nivel individual. Sin embargo, llegaron a anteponer los intereses comunales sobre sus propios intereses, al confiar que con ello se lograrían mantener la estructura y el funcionamiento de su comunidad (Theidon, 2003, Mallon, 1994; LeFebvre y Francke, 2013).

AMOR POR LA FAMILIA

Un segundo factor que refieren las mujeres cabaninas entrevistadas como motor de su participación en los CAD es el amor por sus familias. La conformación, aunque breve, del club de madres buscó recaudar recursos para la instalación de tropas militares en su comunidad y así proteger a sus hijos de ser reclutados por el PCP-SL. Resulta destacable también la valerosa decisión de estas mujeres de participar en los CAD, a la par que sus compoblanos varones, motivadas por defender a sus familias de la violencia que afectaba a Cabana. Este motivo se asocia al rol materno de estas mujeres, de modo que el interés en la defensa de su comunidad partiría del objetivo prioritario que socialmente se atribuye que debe tener toda mujer que es madre: la preservación de la vida e integridad de sus hijos (Ruddick, 1980; Elkin, 2002; Jones, 2017).

Sobre el amor por su familia como motivo para participar en los CADs formalizados, una de las participantes precisó: “Ahí entonces yo he dicho: ‘Yo quiero ir porque a mí me han quitado a mis hijos, a la fuerza querían llevar’. ‘Yo quiero ir’, diciendo yo he ido. Mujeres fuimos cinco, cinco mujeres. De ahí hemos pedido soldados” (Participante 2).

OPORTUNIDAD DE EMPODERAMIENTO

Un último factor que motivó la participación de las cabaninas en los CAD es que este constituyó una oportunidad para su empoderamiento. En las historias de participación durante el CAI destaca un sentimiento de orgullo asociado al desarrollo de empoderamiento, entendido como un proceso por el cual estas mujeres han ido adquiriendo control sobre asuntos relevantes para ellas (Rappaport, 1981). Las experiencias de participación comunitaria exitosas en este período, como la recaudación de fondos para la formalización del CAD, fueron relevantes para las mujeres en tanto les permitió reconocer y fortalecer sus capacidades de generar cambios en su entorno social, contribuyendo a mejorar su sentido de autoeficacia.

Además, a partir de esta experiencia de participación pudo darse una conexión con la realidad que dio lugar a la problematización y acción respecto a las asimetrías de poder en que las personas se encontraban (Serrano-García y López-Sánchez, 1990). En el caso de su participación en el CAD formalizado, surgió un proceso de reflexión de las mujeres respecto a las relaciones de género en que esta se dio. Esto condujo, por ejemplo, a la puesta de límites de las cabaninas frente a las demandas de alimentación que los soldados dirigían a ellas. Pese a que este intento de cambio de relaciones de poder genérico fue puntual y no se extendió a otros ámbitos, debe considerarse como un antecedente importante de empoderamiento de estas mujeres cabaninas.

Esa época siento que me ha cambiado. Yo era más antes más miedosa, pero después ya eso te da más valor. También era yo un poco cohibida, yo no hablaba tanto así, pero después yo ya empecé a hablar, hasta formar grupos. Todos los que hemos participado se sienten muy bien, aguerridas, luchadoras (Participante 3).

JERARQUÍAS DE RAZA Y GÉNERO COMO OBSTÁCULOS PARA LA PARTICIPACIÓN DE MUJERES EN LOS CAD

A partir de la información obtenida, se observa que la jerarquía de “raza” constituyó un importante factor que obstaculiza la participación comunitaria de mujeres en los CAD. De acuerdo a esta jerarquía, las personas vinculadas a lo “blanco” y occidental ocupan los estratos superiores y tienen acceso a educación formal y contextos urbanos, lo que se traduce en poder social, económico y

político, siendo reconocidas como ciudadanas con pleno goce de derechos. Por el contrario, las personas vinculadas a lo “no-blanco” y no-occidental son consideradas inferiores por su color, etnia o lugar de procedencia, aunque también por su lengua, cultura o religión, ubicándose mayoritariamente en condiciones de pobreza y exclusión (Fanon 2009; Grosfoguel, 2011; Quijano, 2000). Dentro de este sistema jerárquico, las personas andinas son inferiorizadas, al considerarse menos occidentalizadas por su menor acceso a educación y contextos urbanos (De la Cadena, 1991).

Estas jerarquías de “raza” se apreciaron en la conformación del CAD formalizado. Los militares que se instalaron hacia 1993 en Cabana, designaron autoridades, asignaron tareas y organizaron el comité sin tomar en cuenta las opiniones de la comunidad: “Ha venido una tropa de soldados. Había una asamblea con todo el pueblo [...] Nos ha elegido. Ahí de dedo nos dijo [el ejército] ‘Usted, usted’ y hemos participado ya de tesorera, ya tal otro de presidente” (Participante 1); “Después formalizó la ronda el militar [nombre]. Él dijo aquí a cada quien para que sea ‘Tú jefe, tú secretario [...]’, y así sucesivamente. Ahí es que se formalizó el comité de ronderos” (Participante 8).

Bajo la idea de proteger a una población que creían desprovista de agencia, los militares impusieron la participación de Cabana en el CAD, militarizando la rutina comunal, sin considerar que oca-sionaban interrupciones en el ciclo agropecuario y en las costumbres andinas, así como problemas para la manutención de las tropas y su propia subsistencia (CVR, 2003, tomo II, p. 272; Theidon, 2004). Además, la distribución de tareas que se asignó a los cabaninos y las cabaninas no respondía a las necesidades de la comunidad, sino a las de los agentes estatales, pues en el primer CAD autoorganizado no se dio esa diferenciación de labores por género, en tanto ronderos y ronderas se proveían de alimentos en sus propios hogares o en colectivo.

Se evidencia que los militares no tomaron en cuenta que la comunidad contaba ya con la experiencia del primer CAD autoorganizado, de modo que podrían haber sondeado las formas de organización existentes, las destrezas adquiridas en distintas tareas, entre otros aspectos, de modo que se pudieran aprovechar de forma eficiente los recursos que ya tenía la comunidad, que así se habría sentido verdaderamente involucrada en el nuevo CAD. Esto se hace patente cuando los militares enseñan tareas que la población cabanina ya conocía, como el hacer explosivos caseros. Subvalorando las capacidades que podía tener, no hubo esfuerzo por parte de los militares para establecer canales de diálogo con la comunidad, sino que establecieron sus propias condiciones (Velarde, 2023).

A las jerarquías de “raza”, se suma la jerarquía de género como principal factor que obstaculizó la participación comunitaria de mujeres en los CAD formalizados. En esta jerarquía de género, los

varones y lo vinculado a lo masculino ocupan los estratos superiores y tienen mayores privilegios sociales, económicos y políticos, mientras que las mujeres y lo catalogado como femenino son consideradas inferiores (Víveros, 2004).

Durante la formalización del CAD, la participación de las cabaninas fue sumamente importante en las labores de alimentación, vigilancia y patrullaje, como se evidenció en el acápite 1. Las entrevistadas refieren que, en un primer momento, la participación de las mujeres en el CAD formalizado estaba asociada a dos tareas: alimentación y vigilancia. Esta división del trabajo por género en el CAD formalizado responde a los roles que se esperan de varones y mujeres según la jerarquía patriarcal que habrían marcado los militares que llegaron a Cabana a inicios de la década de los noventa. En contextos de guerra, el combate es asumido como un rol masculino, en correspondencia con las características que se asume deben tener los varones de fuerza física y agresividad (Korniychuk, 2014). En contraparte, las características de debilidad física y pasividad, que se atribuyen a las mujeres, harían que no se consideren aptas para las acciones militares. Por ello, los roles que se les asigna son predominantemente tareas domésticas o de apoyo, como cocinar para los combatientes, lavar y confeccionarles ropa, realizar funciones de vigilancia, fungir de señuelos para enemigos, producción de armas, entre otras (Mazurana, 2013; Ruhl, 2019).

No obstante, la mayoría de las entrevistadas manifestaron que gradualmente, además de las tareas de alimentación y vigilancia, algunas mujeres fueron incorporándose a las actividades de patrullaje o “rondas”. Pese a esto, seguía habiendo diferenciación en la distribución de tareas de fabricación de armas y en el porte de las mismas, así como en las posiciones de defensa diferenciadas entre varones y mujeres en las rondas, lo que evidencia los estereotipos y roles de orden patriarcal, ya mencionados (Korniychuk, 2014; Ruhl, 2019). Resulta llamativo que no se haya cuestionado esta distribución de armas que beneficiaba a los varones, incluso cuando las mujeres ya se encontraban realizando actividades de defensa directa de la comunidad, además de las tareas anteriormente señaladas de alimentación y vigilancia. Se debe remarcar que estos estereotipos y roles de género patriarcales colocaron a estas mujeres ronderas en una posición en donde su vida e integridad física corrían mayor riesgo en comparación a las de los ronderos varones, al asumir la defensa de su comunidad ante posibles incursiones senderistas sin contar con armas de fuego.

En contextos de conflictos armados, como en este caso, se ha observado que las mujeres llegan a desempeñar papeles activos en las operaciones de combate. Esto ocurre tanto por la necesidad de utilizar todos los recursos humanos disponibles ante la disminución de población masculina, como por la relajación de las estructuras institucionales. En estas condiciones, es frecuente que se pida a las mujeres que acepten afrontar tareas y riesgos similares a los de los varones. Sin embargo, esto

ha sido invisibilizado por la historia oficial sobre el conflicto, en la cual han predominado narrativas correspondientes a comuneros varones, que los posicionan como figuras heroicas (Starn, 1996; CVR, 2003, tomo II, p. 452; Aroni, 2009; Robin, 2014). La prevalencia de ideologías patriarcales que catalogan la guerra y el liderazgo militar como espacios de dominio masculino permitieron que la participación de las mujeres en la defensa de su comunidad no se reconociera como tal, sino que se considerase como un “apoyo” o trabajo de menor categoría que el de los varones (Starn, 1996). Incluso en ciertos casos en los que se reconoce la participación tanto de comuneros como de comuneras, ambos señalan que “El pueblo se puso macho”, masculinizando la autodefensa e invisibilizando el fundamental rol de las mujeres (Starn, 1996; CVR, 2003, tomo II, p.453).

En ese escenario, un episodio en el que la jerarquía de género se intersectó con la de “raza” fue en el castigo físico dado por los militares a las cabaninas integrantes del CAD formalizado. La progresiva asunción de mayores responsabilidades femeninas en el CAD se asoció a una paulatina despreocupación de los varones en su actividad de patrullaje, lo que se vio reflejado cuando de manera descuidada dejaron las armas sin supervisión. En base a la falta de responsabilidad masculina en el cumplimiento de su labor, debió darse una sanción dirigida sólo a los varones, pero los militares castigaron también a las mujeres que reportaron tal falta. En los CAD, solo los hombres empleaban armas de fuego, que representaban el máximo símbolo del poder masculino en el contexto de esta militarización (Starn, 1996). Además, estas armas constituirían, a nivel del imaginario, la representación de la civilización occidental, en contraste con las armas artesanales que se identificarían como no modernas, que eran las únicas permitidas de portar a las mujeres. El señalamiento de la “irresponsabilidad” de los varones por parte de ellas y el portar los símbolos que les conferían poder, así sea brevemente, habría sido visto por los militares como un intento de subversión al orden patriarcal y racial, que requeriría de un castigo para evitar que se “salieran de su lugar”. Así, se enviaba un mensaje a las mujeres andinas sobre cuáles son las formas de participación comunitaria que les eran permitidas y cuáles no (Felices-Luna, 2007).

Esta paulatina incursión en la labor de patrullaje implicó una sobrecarga de las mujeres, pues además de ello debían continuar con las tareas de vigilancia y alimentación de las patrullas. Estas historias dan cuenta de cómo el sistema patriarcal que predomina en las comunidades andinas recarga a las mujeres con una triple jornada. En primer lugar, se espera que las mujeres cumplan jornadas de trabajo reproductivo, que implica labores de cuidado de su familia y del hogar. En segundo lugar, deben cumplir jornadas de trabajo productivo en sus labores agrícolas-ganaderas, prestando servicios o produciendo bienes para generar ingresos. A ello se suma la jornada de trabajo comunitario, que abarcan las actividades que realizan las mujeres destinadas al beneficio

de la comunidad (Huaytán, 2012). Pese a que muchas mujeres en contextos de conflicto armado cumplen con esta triple jornada, trabajando más que los varones, su participación comunitaria no es reconocida (El Jack, 2003). Desde la jerarquía de género, esta jornada de trabajo comunitario femenino es concebida como una ampliación naturalizada del trabajo doméstico, siendo minimizada como un “apoyo” a la participación masculina (San Sebastián, 2006).

En el caso de Cabana, las mujeres que integraron los CAD formalizados se dedicaban a las tareas del hogar y del campo, a la vez que realizaban las labores de alimentación, vigilancia y patrullaje en estos comités. Pese a ello, es frecuente que no se autoidentifiquen como “ronderas” y que minimicen su participación en el CAD; solo dos participantes la mencionaron de forma espontánea. Esto es llamativo, pues, por las conversaciones de familiarización que se tuvo con ellas, previas a la realización de las entrevistas, todas sabían que esta investigación buscaba conocer sus historias de participación comunitaria, incluyendo sus experiencias en los CAD formalizados. Una posibilidad es que, como resultado de procesos de opresión internalizada (Freire, 2007), estas actoras minimicen el valor de sus actos de participación y ejercicio de poder debido a las estructuras sexo-genéricas que consideran la participación femenina como un “apoyo” a la comunidad (San Sebastián, 2006).

La limitada validación interna de la labor de las mujeres cabaninas en los CAD coexiste con un escaso reconocimiento externo de la comunidad. En efecto, cuando se consultó en Cabana por integrantes de los CAD, los nombres señalados eran todos masculinos en principio hasta que se preguntaba directamente por referentes femeninos. Además, en los reconocimientos públicos en primer lugar se homenajea a los ronderos varones, dejando a las ronderas de lado, cuando sin la labor femenina el rol de ellos no hubiera sido posible. Por ejemplo, se observó que en las ceremonias por Fiestas Patrias anteriores al año 2020 primero se hacía el reconocimiento a los ronderos varones y luego a las mujeres, de quienes se dice que “defendieron la comunidad como hombres”. Así, las mujeres son nuevamente invisibilizadas y subordinadas a un poder patriarcal, pues su participación no es efectiva si no es acompañada de una cuota de poder o influencia en la vida comunal. Todo esto contribuye a que las historias dominantes sobre participación en los CADs durante el CAI continúen atribuyéndose mayoritariamente a varones (Aroni, 2009; Degregori, 1991; Mantilla, 2007), mientras que las de mujeres permanecen en un segundo plano, cuando ellas han tenido una participación activa en la resistencia de sus comunidades. En esa línea, es preocupante que su recarga de trabajo no sea problematizada por las mujeres, ni se cuestione por qué los varones no podrían incursionar o apoyarlas en las labores domésticas o de cuidado.

Adicionalmente, es interesante que el grupo de ronderas relaten estas experiencias de triple jornada de trabajo con orgullo, más que con indignación, lo que daría cuenta de la naturalización de

la estructura patriarcal por las propias mujeres. Como parte de su proceso de socialización, ellas habrían interiorizado las normas y los roles de género patriarcales que han llegado a predominar en su comunidad, colocándolas en situaciones de opresión, ante lo cual no se han dado procesos de cuestionamiento sostenidos. Si bien ha habido episodios sobre los cuales las mujeres manifiestan descontento, este no se ha acompañado de acciones con fines a un cambio en la estructura genérica, habiendo contradicciones en el proceso de esta problematización (Távara, 2019). Así, podrían considerar digno de admiración que las mujeres sean fuertes e incursionen en las mismas tareas que los varones, como el manejo de armas, al tiempo que no se cuestione que las tareas domésticas sean responsabilidad exclusiva de las mujeres (Fostner, 2013). Esta recarga de tareas sobre las mujeres repercute finalmente en que haya poco espacio para participar en otros ámbitos, como el comunitario o político, o que cuando lo intenten sea a un elevado costo físico, mental o emocional.

CONCLUSIONES

MOVILIDAD TRANSITORIA DE ROLES DE GÉNERO TRADICIONALES

El CAI habría sido uno de los factores que ha promovido la participación de las mujeres cabaninas a nivel comunitario. La desintegración familiar producida por las muertes y migraciones de los varones a causa del conflicto tuvo como consecuencia que la población que permaneció en las comunidades andinas fuera principalmente femenina, colocando a las mujeres en la posición de jefas de familia (Reynaga, 2008). Así, el CAI habría constituido un periodo de excepción de las normas y los roles de género patriarcales en estas comunidades, durante el cual ellas pudieron incursionar en actividades consideradas varoniles, con el fin de aprovechar todos los recursos humanos disponibles en medio de la situación de emergencia (Rajivan y Senarathne, 2011). En ese sentido, se dio una movilidad transitoria de los roles de género tradicionales, que permitió temporalmente a las mujeres asumir la representación familiar y participación en las distintas instancias comunales; así como el ejercicio de su derecho a la opinión y a la toma de decisiones a nivel colectivo (Ruhl, 2019).

En ese sentido, las entrevistadas reivindicaron la importancia del rol que cumplieron las mujeres durante ese período para la defensa de su comunidad. Las mujeres que se quedaron en sus comunidades durante el conflicto, si bien no todas formaron parte de las patrullas, sí contribuyeron de forma fundamental a la autodefensa (Boutron, 2014; CVR, 2003). En el caso de las cabaninas, esto se evidencia en su involucramiento no solo en actividades de vigilancia y alimentación, sino también de toma de decisiones para la defensa de la comunidad; así como de recaudación de fondos, gestión de recursos y asunción de cargos de liderazgo comunitario. Además, se destaca

su responsabilidad en las distintas tareas asumidas, expresando sentimientos de orgullo al relatar sus historias de participación en este período.

De este modo, aún en medio de las situaciones retadoras del período de guerra que tuvieron que afrontar, las mujeres desarrollaron diversos aprendizajes y capacidades, que luego han podido canalizar para un buen uso en tiempos de paz en otros ámbitos de participación (Rajivan y Senarathne, 2011). Las entrevistadas destacan que su participación comunitaria en el CAI les permitió aprender a realizar diversas gestiones, desarrollar capacidades de organización, hacer escuchar su voz ante autoridades y fortalecer su autoconfianza, lo cual les ha servido en experiencias de participación posterior. Además, a partir de su participación durante el CAI ha emergido desde las propias entrevistadas la imagen de la cabanina como “mujer valiente”, que en medio de la adversidad logró resistir el abuso y demostró resiliencia. Esta imagen busca ser reivindicada a través de su participación en esta investigación, motivada por el deseo de dar a conocer “nuestras historias de valentía”.

AUSENCIA DE CAMBIOS ESTRUCTURALES EN LAS JERARQUÍAS DE GÉNERO

Pese a lo anterior, una vez culminado el conflicto, no hubo mayores cambios a nivel de las jerarquías de género en la comunidad. Si bien la participación comunitaria de mujeres durante el CAI representó un paréntesis en el cual ellas incursionaron en labores tradicionalmente consideradas masculinas, este se dio con la venia masculina para aprovechar la fuerza de trabajo femenina en el contexto de guerra (Elkin, 2002). En ese sentido, esta ampliación transitoria de roles habría sido finalmente utilitaria a los varones y al mantenimiento de sus privilegios patriarcales, no extendiéndose más allá del CAI. En efecto, el retorno a la paz supuso el retorno irrestricto a la normatividad patriarcal y sus estándares sobre lo que implicaría ser una “buena mujer”, esto es, la dedicación al cuidado del hogar, de los hijos y del esposo; así como la obediencia y el apoyo a los varones en lo que indiquen (Víveros, 2004). En ese sentido, si bien el CAI movilizó transitoriamente algunas formas de participación comunitaria de mujeres, estas no estuvieron acompañadas de cambios estructurales en la jerarquía de género que hubieran facilitado oportunidades para que la participación comunitaria de las cabaninas fuera sostenida en el tiempo.

Además del mantenimiento de las brechas sociales y políticas que dejaron sin atender sus necesidades concretas postconflicto, a nivel simbólico tampoco hubo un reconocimiento al importante rol que tuvieron estas mujeres en el período de guerra (Rajivan y Senarathne, 2011). Si bien existe una narrativa oficial que pone en escena el heroísmo demostrado por las comunidades campesinas en contra del “terrorismo”, las mujeres son invisibilizadas en ella de modo sistemático. Las

memorias construidas sobre las acciones de los CAD durante el conflicto han vinculado estrechamente el heroísmo con la masculinidad, ocultando la contribución de las mujeres a la defensa de sus comunidades (Boutron, 2014). Incluso en el desfile de Fiestas Patrias, único momento del año en que por unos minutos la comunidad reconoce la participación de las comuneras en el CAD, se presenta su rol como secundario al de los varones. De este modo, se continúa masculinizando la autodefensa e invisibilizando los diversos y fundamentales roles que cumplieron las mujeres (Starn, 1996; CVR, 2003).

Por parte de las participantes, si bien expresan un reclamo por ser reconocidas por su participación en los CAD, este no se acompaña de una búsqueda de subvertir el sistema patriarcal, sino que siguen cumpliendo su normativa. Si bien estas mujeres han llegado a problematizar el sistema de género en momentos en que han sentido una mayor exigencia de este, como durante el CAD formalizado, esta problematización ha sido puntual y no ha llevado a la toma de acciones sostenidas hacia un cambio estructural. Una posibilidad es que la creación de una nueva estructura de género significaría renunciar a ciertos privilegios que la estructura actual representaría para los varones. Esto traería consigo que la búsqueda de cambios en la estructura de género por parte de las mujeres pueda conducir a situaciones de violencia contra ellas por parte de los varones y otros grupos que son beneficiados por el sistema patriarcal (Felices-Luna, 2007). El temor a estas potenciales represalias podría desmotivar a que las mujeres cabaninas busquen subvertir el orden genérico actual. Debe considerarse, además, que los cambios en la relación de dominación de género no son producidos sólo por una concientización a nivel de individualidades, sino que requiere de un cambio en la sociedad (Bourdieu, 2000).

Así, si bien hubo acciones de estas mujeres en busca de algunos cambios en la jerarquía establecida, no se habría alcanzado la concientización y acción de la comunidad en conjunto, o incluso de las mujeres como colectivo, necesarias para un cambio en la estructura de género, habiendo faltado espacios en que las mujeres puedan llevar sus preocupaciones al espacio y debate públicos. Esto se evidencia en que, incluso si las participantes de esta investigación son mujeres reconocidas por su comunidad por el rol que tuvieron en las rondas durante el CAI, los cargos de responsabilidad que han logrado en el periodo posconflicto han sido secundarios a los de los varones, como los de tesoreras de la Asamblea Comunal, siendo su ocupación principal en la actualidad las labores productivas agrícolas y reproductivas domésticas. Por ello, es importante generar espacios con estas mujeres, en donde ellas puedan sentirse seguras para compartir sus experiencias y preocupaciones privadas relativas al género y llevarlas al ámbito público, así como discutir las implicancias de su triple jornada y revalorar su aporte a sus familias y comunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aroni, R.

(2009). *Campesinado y violencia política en Víctor Fajardo (Ayacucho), 1980-1993*. [Tesis de Licenciatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En: <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/2140>

Boesten, J.

(2014). *Sexual violence during war and peace. Gender, power, and post conflict justice in Peru*. New York: Palgrave & Macmillan.

Bourdieu, P.

(2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Boutron, C.

(2014). De las experiencias invisibles: las mujeres en los comités de Autodefensa durante el conflicto armado en Perú (1980-2000). *Colombia Internacional*, 80, 234-251.

Cárdenas, N., Crisóstomo, M., Neyra, E., Portal, D., Ruiz, S. & Velázquez, T.

(2005). *Noticias, remesas y recados de Mantahuancavelica*. Lima: DEMUS - Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer.

Comisión de la Verdad y Reconciliación.

(2003). *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. En: <http://www.cverdad.org.pe/ifi nal/index.php>

Degregori, C., Portugal, T., Salazar, G. & Aroni, R.

(2015). *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De la Cadena, M.

(1991). Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad de Cusco. *Revista Andina*, 1, 7-47.

El Jack, A.

(2003). *Gender and armed conflict*. Brighton: Instituto de Estudios de Desarrollo de la Universidad de Sussex.

Elkin, M.

(2002). Las mujeres y la guerra. *Psicología desde el Caribe*, 9, 89-124.

Eskenazi, J., Mercado, L. & Muñoz, I.

(2015). Agencia, conflicto y desarrollo humano en Ayacucho: el caso de Sacsamarca post Sendero Luminoso. *Debates en Sociología*, 40, 93-126.

Fanon, F.

(2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.

Felices-Luna, M.

(2007). The involvement of women in anti-establishment armed groups: deviance in the service of a citizenship enterprise. *Champ penal*, 4.

Forstner, K.

(2013). Women's group-based work and rural gender relations in the southern Peruvian Andes. *Bulletin of Latin American Research*, 32(1), 46-60.

Freire, P.

(2007). *Pedagogía del Oprimido*. Madrid: Siglo XXI Ediciones.

Grosfoguel, R.

(2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the LusoHispanic World*, 1(1), 1-38.

Huaytán, E.

(2012). *Testimonio de mujeres en el Perú (1974-1979). Inicios, cambios, diferencias y límites representacionales*. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/4851>

Jones, D.

(2017). "Porque soy Madre": Un análisis del rol de la maternidad en la organización "Multisectorial contra la Violencia Institucional" en Rosario, Santa Fe. Independent Study Project Collection. En: https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2657

Korniychuk, A.

(2014). *Changing gender dynamics through armed conflict in Ukraine*. Utrecht: Peace Organization PAX.

LeFebvre, R. & Francke, V.

(2013). Culture Matters: Individualism vs. Collectivism in Conflict Decision-Making. *Societies*, 3, 128-146.

Macher, S.

(2014). *Mujeres quechua: agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/5721>

Mallon, F.

(1994). "De ciudadano a 'otro'. Resistencia nacional, formación del estado y visiones campesinas sobre la nación en Junín". *Vista Andina*, 12(1), 7-78.

Mantilla, J.

(2007). "Sin la verdad de las mujeres, la historia no estará completa". El reto de incorporar una perspectiva de género en la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. En A. Pérotin. *Historizar el pasado vivo en América Latina* (pp. 1-28). En: <http://www.historizarelpasadovivo.cl/downloads/mantilla.pdf>

Mazurana, D.

(2013). Women, Girls, and Non-State Armed Opposition Groups. En C. Cohn (Ed.). *Women and Wars: Contested Histories, Uncertain Futures* (pp.146-168). Cambridge: Cambridge Polity Press.

McMillan, D.

(1996). Sense of community. *Journal of Community Psychology*, 24(4), 315-325.

McMillan, D. & Chavis, M.

(1986). Sense of community: A definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14(1), 6-23.

Quijano, A.

(2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 246-275). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Rajivan, A. & Senarathne, R.

(2011). *Women in armed conflicts: Inclusion and exclusion*. New York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Rappaport, J.

(1981). In praise of paradox: a social policy of empowerment over prevention. *American Journal of Community Psychology*, 9, 1-25.

Reynaga, G.

(2008). *Respuestas de las mujeres ayacuchanas frente a los problemas de violencia política*. [Tesis de Maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/1106>

Robin, V.

(2014). ¿Verdugo, héroe o víctima? Memorias de un rondero campesino ayacuchano (Perú). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 43(2), 245-264.

Ruddick, S.

(1980). Maternal Thinking. *Feminist Studies*, 6(2), 342-367.

Ruhl, P.

(2019). "Insignificant Exceptions": Confronting Sexism in Armed Conflict through Gender-aware Disarmament, Demobilization, and Reintegration. Repositorio Institucional del Claremont McKenna College. En: https://scholarship.claremont.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3336&context=cmc_theses

San Sebastián, Á.

(2006). Las mujeres en los espacios comunitarios. “La matriz comunitaria de sociabilización”, ¿un espacio político en gestación? Las manzaneras de San Cayetano, Campana, Argentina. En C. Verschuur & F. Hainard (Dir.). *Des brèches dans la ville: Organisations urbaines, environnement et transformation des rapports de genre* (pp. 1-22). Génova: Graduate Institute Publications.

Starn, O.

(1996). Senderos inesperados: Las rondas campesinas de la sierra sur central. En C. Degregori (Coord.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (pp. 227-279). Lima: Instituto de Estudios Andinos.

Távara, M.

(2019). Engaging and Contesting Hegemonic Discourses Through Feminist Participatory Action Research in Peru: Towards a Feminist Decolonial Praxis. En F. Boonzaier & T. van Niekerk (Eds.), *Decolonial Feminist Community Psychology* (pp. 27-41). Cham: Springer Nature Switzerland.

Theidon, K.

(2004). *Entre Prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Theidon, K.

(2007). Gender in transition: Common sense, women, and war. *Journal of Human Rights*, 6(4), 453-478.

Velarde, J.

(2023). *Todo bajo control: discriminación, racismo y muerte en la crisis*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/todo-bajo-control-discriminacion-racismo-y-muerte-en-la-crisis/>

Víveros, M.

(2004). El concepto de ‘género’ y sus avatares: Interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias. En C. Millán (Ed.). *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo* (pp. 170-201). Bogotá: Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

IMAGINARIOS SOCIALES Y DISPUTA ELECTORAL: LA ESTRATEGIA COMUNICACIONAL DEL FRENTE DEMOCRÁTICO EN 1990 Y SU DERROTA¹

*Social imaginaries and electoral dispute: the communication strategy of
the Democratic Front in 1990 and its defeat*

MIGUEL ÁNGEL AGUILAR BARDALES
maguilarb@pucp.pe

RESUMEN

El presente artículo analiza el desarrollo de la campaña televisiva del Frente Democrático (Fredemo) durante las elecciones presidenciales de 1990. Aunque el desenlace de dicho proceso es ampliamente conocido, este estudio reflexiona sobre la relevancia de los imaginarios sociales en una campaña electoral a partir del análisis de tres spots publicitarios elaborados por el Fredemo. Se argumenta que los imaginarios sociales construidos en estos materiales generaron un intercambio simbólico ineficaz entre la oferta de campaña y las expectativas del electorado a inicios del último decenio del siglo XX. Al recurrir a estereotipos y no responder adecuadamente a las necesidades simbólicas de la población, la estrategia comunicacional del Fredemo terminó contribuyendo a su propia derrota electoral.

Palabras clave: Marketing político, Imaginarios Sociales, Mario Vargas Llosa, Frente Democrático, Elecciones.

ABSTRACT

This article analyzes the Democratic Front (Fredemo) television campaign's development during the 1990 presidential elections. Although the outcome of this process is widely known, this study reflects on the relevance of social imaginaries in an electoral campaign through the analysis of three advertising spots produced by Fredemo. It is argued that the social imaginaries constructed in these materials generated an ineffective symbolic exchange between the campaign's message and the expectations of the electorate at the beginning of the last decade of the twentieth century. By relying on stereotypes and failing to adequately address the symbolic needs of the population, Fredemo's communication strategy ultimately contributed to its electoral defeat.

Keywords: Political marketing, Social Imaginaries, Mario Vargas Llosa, Democratic Front, Elections.

¹ El siguiente artículo es una versión resumida y sintetizada del cuarto capítulo de mi tesis de licenciatura *El uso de imaginarios sociales en la estrategia comunicacional del Frente Democrático en la campaña electoral de 1990 y el impacto en su derrota electoral* (2022). Lima: PUCP.

INTRODUCCIÓN

Las elecciones generales de 1990 representaron un desafío para los partidos políticos en el Perú. Después de una década marcada por una profunda crisis económica y social, las agrupaciones políticas buscaban recuperar la confianza del electorado. Sin embargo, esos comicios también marcaron la irrupción en la política del reconocido novelista Mario Vargas Llosa y el Movimiento Libertad, organización que había surgido en respuesta al intento del gobierno de Alan García de estatizar la banca en 1987.

En un primer momento, la candidatura de Vargas Llosa generó gran expectativa en un sector importante de la población. De hecho, el Frente Democrático (Fredemo) logró posicionarse como líder en todas las encuestas con una ventaja considerable. No obstante, diversos factores terminaron afectando su campaña, al punto de convertir lo que parecía una victoria segura en una derrota significativa para la derecha peruana, cuyas consecuencias aún se perciben en la política del país.

Este artículo analiza una de las principales herramientas publicitarias utilizadas por el Fredemo durante la campaña: los spots televisivos. Se examinan tres anuncios que, lejos de fortalecer la imagen del candidato, contribuyeron a generar percepciones negativas sobre él y su movimiento. A través de estos spots, se promovieron imaginarios sociales que presentaban a Vargas Llosa como una figura distante de las necesidades de la población, en especial de los sectores más vulnerables. Más allá del análisis de la campaña del Fredemo, el objetivo es reflexionar sobre la importancia de diseñar estrategias comunicativas que logren una conexión efectiva con el público objetivo.

ENFOQUES SOCIO-COMUNICACIONAL: CONCEPTUALIZACIÓN Y ANÁLISIS

IMAGINARIOS SOCIALES

En la vida diaria de la sociedad, los medios de comunicación reflejan la coyuntura de la época. Es así que la temporada de elecciones revela las problemáticas que aquejan a la sociedad, esto permite el diseño de estrategias que impacten en la población; aunque cada elección es diferente a otra tienen en común ciertos patrones sociales inamovibles conformados por ideas o creencias de la población que permanecen arraigados. Para Cornelius Castoriadis (2008), “el individuo establece en su día a día la construcción de su subjetividad, esto lo describe como un proyecto socio histórico en el cual involucra la instauración de significaciones en relación con la sociedad donde no se considera la efectividad de pluralidades sociales como proyección de cada etapa histórica” (p.55). Los sociólogos Berger y Luckmann coinciden con lo antes mencionado ya que expresan:

La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia. Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí. En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros (1968, p. 38).

De esta forma, se puede concluir que los imaginarios sociales describen la cosmovisión de la ciudadanía, entabla una relación entre la realidad de la población que les permite tomar decisiones de una forma determinada y distinta a personas de otra sociedad.

Sobre el particular, según lo desarrollado hasta este punto del marco teórico, se puede afirmar que, durante el desarrollo de procesos electorales, por ejemplo, el realizado en el Perú de 1990, resultaba trascendental establecer una campaña basada en los imaginarios sociales imperantes en el electorado, considerando los distintos sectores que lo conforman. Ello, con el fin de crear una sensación de aceptación generalizada en torno al candidato y el ideario del partido, promoviendo condiciones en donde los mensajes emitidos puedan ser debidamente comprendidos por la población.

Lo contrario, como se verá más adelante, conlleva a que la población no solo no genera un grado de aceptación hacia el candidato, sino que genere imaginarios sociales negativos en torno a este, perjudicando la estrategia comunicacional del partido y condicionando su posición de cara a las elecciones, como, según se mostrará, fue el caso del Fredemo.

LOS IMAGINARIOS SOCIALES ENTORNO A LA POLÍTICA

Al entenderse que el imaginario social remite al ámbito de lo subjetivo en un espacio instituido de significado, para Machín (2005), esta subjetividad se articula perfectamente con la categoría de gobernabilidad desde la perspectiva de entender que la ciudadanía “se vinculan subjetivamente en el arte de gobernar y ser gobernados” (p. 15); por cuanto, la conformación de un imaginario social en torno a la política remite a la subjetividad política como dimensión pública del individuo del que, para Ruiz y Prada (citado en Romero y Camargo, 2018), incluyen cuatro elementos fundamentales: “identidad, memoria, posicionamiento y proyección” (p. 12).

Sobre lo anterior, (Itatí, 2012, p.7), manifiesta que la identidad mantiene una dimensión emocional que significa pensarse socialmente bajo proyectos en común con sentido de arraigo que posibilita construir historias, anhelos, proyectos de vida emergiendo a su paso luchas sociales donde el individuo se reconoce, muta y cambia.

De otro lado, la memoria “implicaría rescatar de los recuerdos traumátizantes su valor ejemplar, poder transformar esta memoria en proyectos de justicia y a partir de estos formar para el futuro reconociendo la alteridad” (Itatí, 2012, p. 6). Esto, en efecto, para Romero y Camargo (2018) significa plantearse como interrogantes ¿qué recordar? o ¿qué olvidar?, a lo que entienden que esta dimensión de la subjetividad política involucra dejar de lado mandatos de memoria impuesta por evidenciar, en cambio, olvidos impuestos.

Como tercera dimensión está el posicionamiento, que no es otra cosa que plantearse expectativas realizables como sujetos políticos que trabajan bajo un mismo objetivo. Para ello, es necesario el reconocimiento mutuo de la persona como de sus memorias; por tanto, “Proyectar/se es asumir la propia historia como espacio de posibilidades, es decir, implica proyección. Así, la proyección le otorga a la subjetividad política los sentidos para construir el porvenir” (Itatí, 2012, p. 6).

Finalmente, está la proyección definida como la visualización hacia la otra persona con el fin de encontrar un punto en común de cara a futuro. Dicha proyección, caracterizada por la comprensión del otro, es la que movilizará la existencia en busca de la realización de dicho proyecto en común, entendiendo que ello no podría realizarse en solitario, sino que requiere la comprensión de una comunidad (Romero y Camargo, 2018)

De ese modo, la conformación del imaginario social entorno a la política está relacionada a la construcción de un proyecto social que, “sosteniendo los logros sociales de amparo personal, familiar y laboral por parte del estado, conduzcan sin embargo a un progreso económico personal y familiar” (Machín, 2005, p. 49). Por cuanto, bajo esta perspectiva la política involucra interacción y la consecución de objetivos en común que se traduce en accionar público, para lo que es necesario un trabajo intenso conjuntamente con la población, con el fin de conocer sus necesidades y comprender su situación de forma específica.

Sobre el particular, según se verá más adelante, no bastarían herramientas técnicas como los *focus group*, medio por el cual pueden surgir algunas cuestiones en torno a las preocupaciones de la población, sino que será necesaria una lectura más profunda en torno a sus necesidades no materiales, esto es, a un análisis más detenido de sus circunstancias sociales, con el fin de comprender sus expectativas.

De esta manera, el imaginario social establece el estudio del modo en que se conforma la forma de pensar y actuar de las personas que comparten socialmente, y la subjetividad política señala una proyección de la forma de ser y estar unos con otros al articular la identidad, memoria, posicionamiento y proyección.

Visto lo anterior, queda de manifiesto la relevancia que tiene conocer a la población para poder determinar el grado de aceptación que tendría un determinado mensaje, creando imaginarios sociales positivos en torno a una candidatura que sean debidamente recibidos por la población. Precisamente, la presente tesis buscó adentrarse en cómo lo anterior fue comprendido por el Fredemo en las elecciones presidenciales de 1990, con el fin de evaluar el tipo de imaginario sociales que se promovía desde sus spots televisivos, para determinar su grado de influencia en la derrota electoral que sufrió Vargas Llosa.

COMUNICACIÓN E IDENTIDAD COLECTIVA

En palabras de Agudelo (2011), la idea de lo imaginario está asociado a categorías teóricas complejas como la cultura, imagen, sociedad e imaginación adquiriendo así multiplicidad en diversos sentidos. Según el uso que se le ha dado, remite a la representación social, ideología o memoria colectiva, constituyendo, además:

Una categoría clave en la interpretación de la comunicación en la sociedad moderna como producción de creencias e imágenes colectivas. Lo deseable, lo imaginable y lo pensable de la sociedad actual encuentra definición en la comunicación pública. Por lo cual, ésta se convierte en el espacio de construcción de identidades colectivas a la manera de “verse, imaginarse y pensarse como”. (Cabrera, 2001, p. 1)

En Ditus (2006), la comunicación es también la expresión de lo imaginario, siendo que la interacción se produce a partir de códigos que son resultado de la construcción imaginaria; donde los imaginarios sociales como constructos de sentido “poseen legitimidad para los usuarios del lenguaje y los integrantes de la sociedad, producto de un largo proceso de socialización amparado en la acción de instituir una significación compartida por aquellos”. (Mayorga, et. al., 2013, citado en Ditus, 2006, p. 70).

Lo anterior significa que la construcción de sentidos sobre alguien o algo, se lo hace en función de dispositivos de poder que ante la sociedad poseen legitimidad y reconocimiento, y que al interactuar unos con otros se va forjando dicha legitimidad.

Ahora bien, para Cabrera (2001) “la identidad colectiva se conforma como el conjunto de creencias compartidas por una sociedad que implican una visión de sí misma como “nosotros”, es decir, una autorepresentación de “nosotros mismos” como estos y no otros” (p. 2); por cuanto, dichas creencias se asumen como incuestionables bajo significados socialmente aceptados que se convierten en un modelo a seguir.

Peligra, por tanto, la subjetividad política del individuo desde la perspectiva de entender que sus dimensiones: identidad, memoria, posicionamiento y proyección, quedan relegadas a un segundo plano lo que, en efecto, conlleva a entender cómo el imaginario social se construye bajo dos perspectivas según Castoriadis. Por un lado, el imaginario social que se ubica dentro de lo instituido, o sea tradiciones o costumbres; y de otro, el imaginario social radical o instituyente, manifestado por la evolución de los patrones culturales de la realidad, expresado en modas o revoluciones (Agudelo, 2011).

Como se aprecia, constituyen dos posturas claramente opuestas, cuya tendencia mayoritaria es la que se ubica dentro del imaginario social instituido que mantiene un único discurso considerado como único y verdadero, siendo el elemento clave para justificar el orden social que ha sido consensuado por la sociedad pero que en la práctica “las significaciones sociales muestran, contrastan y ocultan, a la vez, una realidad social” (Cabrera, 2001, p. 3).

EL ROL DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN FRENTE A LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS SOCIALES

Según refieren Bullen y Diez (2004), tanto la televisión, la radio como la prensa escrita y el cine han contribuido a la construcción de la realidad social desde fines del siglo XIX, sumándose al papel que tradicionalmente han realizado instituciones como la religión, la escuela y la familia, de proporcionar elementos de comprensión sobre la realidad. La televisión, especialmente, se ha constituido como un medio para construir imaginarios sociales, en tanto:

Nos informan sobre mundos que no conocemos directamente, lo que influye en nuestra comprensión de la realidad y en las actitudes ante ésta. Interpretan, además, esta realidad, mediante explicaciones explícitas o comprensiones tácitas, imágenes evocadoras, encadenamientos de ideas, categorizaciones positivas o negativas. (Bullen y Diez, 2044, p. 180)

Entiéndase así que el medio televisivo, como los demás medios, determinan, en gran parte, qué es adecuado o no, qué es bueno o malo; por cuanto, su función no se centra exclusivamente en informar o entretenir, sino que se dirige principalmente a construir sentidos y transportar significados adquiriendo, con ello, un poder simbólico que en palabras de Velásquez (citado en Mayorga, 2013) tienen en sus manos la posibilidad de elaborar y aplicar realidades mediáticas.

En este sentido, los *mass media* al momento de construir relatos, ya sea gráficos o audiovisuales, conforme al interés de grupos de poder; funcionan como agencias constructoras de imaginarios sociales en función a los intereses de una minoría lo que, en efecto, se evidencia:

En el actuar de los medios de comunicación su capacidad para clasificar y categorizar los elementos constituyentes de un mundo social donde las personas responden a ciertos liderazgos intelectuales y morales, los cuales se entienden como elementos constitutivos del quehacer hegemónico de cualquier clase dominante. (Mayorga, 2013, p. 41)

Bajo esta perspectiva, el rol de los medios de comunicación frente a la construcción de imaginarios sociales no son entes pasivos, en tanto, al ser productores de significados y realidades imponen la lógica dominante de una minoría al buscar reproducir y reforzar ideologías, normas sociales desde el discurso hegemónico “que establece la legitimidad y el sentido de los diversos estilos de vida, de las costumbres, actitudes y mentalidades que parecen manifestar (...)” (Villa, 2015, p. 61-62). Lo anterior, como se verá, será clave para entender el desarrollo de la campaña electoral de 1990, y, sobre todo, el rol de la televisión en la campaña del Fredemo.

METODOLOGÍA

La investigación sigue un enfoque cualitativo y se basa en el análisis documental, entrevistas a profundidad y el uso de una matriz de contenidos para sistematizar datos visuales y sonoros de los spots. Se recurrieron a fuentes primarias como el libro *El Pez en el Agua* (Vargas Llosa, 1993) y estudios sobre la población de la época. Asimismo, se realizaron cuatro entrevistas con expertos en comunicación política y elecciones.

Para el análisis de los spots, se empleó una matriz con variables clave, tales como duración, aspectos visuales y sonoros, presentación de elementos nacionales, necesidades del electorado, argumento, perfil del candidato, eslogan, imaginarios sociales y tono. Estas variables permitieron una observación estructurada del material audiovisual, facilitando la identificación de patrones y estrategias comunicacionales utilizadas por el Fredemo.

Las entrevistas se realizaron con cuatro especialistas: Abel Aguilar, publicista político del Fredemo; Luis Benavente Gianella, analista político; Pedro Cateriano, político y exdiputado del Fredemo; y Fernando Tuesta, sociólogo y exjefe de la ONPE. Sus opiniones sirvieron para contrastar los hallazgos obtenidos en el análisis de los spots y aportar una visión más amplia sobre el impacto de la campaña en el electorado.

Para evaluar la estrategia comunicacional del Fredemo, se aplicó el modelo de André Gosselin (1998), que contempla seis dimensiones: **acción teleológica** (planificación estratégica), **acción axiológica** (valores transmitidos), **acción afectiva** (impacto emocional), **acción por habitus** (construcción de imagen), **acción dramatúrgica** (representación y narrativa) y **acción comunicativa**

(interacción con el electorado). En las conclusiones de este trabajo se apreciarán los resultados de la aplicación de este modelo por parte de Fredemo.

Dado el tiempo transcurrido desde la campaña de 1990 y las limitaciones de acceso a material audiovisual, el estudio se enfocó en tres spots específicos: “*Es hora de un gran cambio*” (20 segundos), “*Vamos Perú, hagamos el gran cambio*” (1 minuto 51 segundos) y “*La Mecedora*” (41 segundos). Estos spots fueron seleccionados por su impacto y representatividad dentro de la estrategia comunicacional del Fredemo.

HALLAZGOS

Se partió de la hipótesis de que los imaginarios sociales contenidos en los spots televisivos usados por el Fredemo derivaron en su derrota electoral porque se basaron en un desconocimiento de las necesidades simbólicas de la población, incluyendo en sus spots el uso de estereotipos del peruan@ rural, de los sectores populares, y de los servidores públicos, generando un mal intercambio simbólico entre la oferta de la campaña y las necesidades del elector.

Efectivamente, tras revisar material bibliográfico, fortalecida con las contribuciones de los entrevistados, se halló como principal acierto que la campaña comunicacional del Fredemo no ofreció un óptimo intercambio simbólico con el electorado considerando las principales necesidades de la población. Ahora, con el fin de desarrollar el hallazgo principal de forma ordenada y metodológica, se va a subdividir por rubros el desarrollo de la pregunta general:

SOBRE EL CONTEXTO POLÍTICO Y SOCIAL EN EL QUE FUERON EMITIDOS LOS SPOTS

El Movimiento Libertad, como se pudo ver en el marco teórico, sobre el cual posteriormente se forjó el Fredemo, surgió a partir del anuncio del gobierno aprista de estatizar la banca, medida que era rechazada de forma generalizada; según explica Aguilar, el círculo más cercano a Vargas Llosa estaba convencido de que ese rechazo era muestra clara de la aceptación que tendría una propuesta liberal dentro de las políticas públicas dentro de país. Así, bajo esa concepción, el Fredemo asumió dicha visión como su principal mensaje en la campaña electoral de 1990. Según detalló Cateriano, había un convencimiento de que esa era la única vía para salvar al país de la crisis económica y social por la que atravesaba; de modo que había que impulsar una campaña no solo electoral, sino ideológica, con el fin de que más ciudadanos se convenzan de los beneficios del programa liberal que proponían.

Del mismo modo, el Fredemo buscó impulsarse como una alternativa nueva e independiente en medio de un escenario político complejo, donde no solo el partido de gobierno tenía el rechazo

mayoritario de la población, sino que, como explica Vergara (2021) y como es corroborado por las cifras recolectadas por Barreto (1991), había una marcada desconfianza hacia los políticos y hacia los partidos. De este modo, el Fredemo buscó aprovechar esa aparente ausencia de partidos sólidos, para autocolocarse como una alternativa nueva.

Sin embargo, según encuestas de Apoyo de la época recopiladas por Barreto (1991), las principales demandas del electorado, principalmente de los sectores económicos más desfavorecidos, no partían de la necesidad de implantar un modelo liberal, sino que radicaban sobre la lucha contra el terrorismo (55%), el desempleo (50%) y la inflación (80%); e, incluso, un detalle relevante es que un alto porcentaje (67%) de la población de la época sí se mantenía a favor de determinadas medidas paternalistas por parte del Estado, como el control de precios. A partir de ello, y como señalan los entrevistados, se concluye que el Fredemo, si bien concentró un claro mensaje de corte liberal, ello no coincidía con las necesidades de la población, sobre todo la más necesitada económicamente. Sobre el particular, Fernando Tuesta nos comentó lo siguiente:

La campaña del Fredemo era vista, en término ideológicos, como un partido liberal; pero el concepto de libertad a la gente común no le decía mucho. La gente estaba más pendiente de temas como la desigualdad, cosas que tenían que ver con justicia (no digo que la libertad no sea importante). Vargas Llosa tiene un armazón ideológico que no llegó a todos (F. Tuesta, comunicación personal, 26 de enero del 2022).

De esta forma, como señala el referido entrevistado, se concibió una campaña que, si bien estaba delimitada a nivel ideológico con un claro mensaje político, no correspondía adecuadamente a las necesidades principales de la población más vulnerable, toda vez que el concepto de libertad propuesta, en la praxis, no comunicaba mucho, sobre todo, tomando en cuenta la alta tasa de desempleo, la crisis económica y el surgimiento del terrorismo.

Así mismo, el poco arraigo de la propuesta liberal del Fredemo se condicionó por cómo la población percibía a los dirigentes del partido, usualmente identificados con las clases altas y sectores empresariales, algo que irrumpió la conexión que se quería establecer con los sectores populares. Sobre el particular, Benavente comentó lo siguiente:

En el 87 en la Plaza de San Martín, parecía que las discotecas de Miraflores se trasladaron a la plaza, con vinchas muy “pitucas”, no era populares. [...]. La lista preferencial del Fredemo era una lista de empresarios de grandes empresas, no eran de PYMES, eran muy pitucos. Un personaje como Vargas Llosa se le notaba distante, aristocrático, no calzaba con la conexión que requería la campaña (L. Benavente, comunicación personal, 1 de febrero del 2022).

Ello también fue mencionado por Aguilar, quien sostuvo que había una percepción en torno al Fredemo como que era manejado desde una visión “muy limeña, dirigida por unos pocos genios que no se ensuciaban los zapatos y que repelían expresiones populares” (A. Aguilar, comunicación personal, 5 de enero del 2022).

De esta forma, se puede condensar los hallazgos expuestos hasta aquí en que el Fredemo sí contó con una base ideológica clara y buscó promover dicha visión a lo largo de su campaña; no obstante, dicha visión no encontró arraigo en la población por una mala lectura en torno al rechazo a la estatización de la banca, dado que aún un fuerte sector del país sí apoyaban medidas intervencionistas, cosa que no fue asumido debidamente por el Fredemo. Del mismo modo, la poca representatividad con la que contaba el partido, hizo que se cree la sensación de ser un partido “pituco” o “limeño”, rompiendo la posible conexión con la gente de los sectores socioeconómicos más bajos, que los consideraban lejanos.

ESQUEMAS SOCIALMENTE CONSTRUIDOS EN LOS SPOTS ANALIZADOS

Considerando los apuntes realizados, se procederá a mostrar el análisis de los tres spots electorales seleccionados. La elección de estas piezas audiovisuales respondió a criterios metodológicos y teóricos específicos. En primer lugar, se priorizaron spots televisivos del Fredemo que tuvieron una alta circulación durante la campaña electoral de 1990, en un contexto en el que la televisión constituía el principal medio de comunicación política en el país y el espacio central para la difusión de propaganda electoral (Barranco, 1982; Barreto, 1991). En segundo lugar, los spots seleccionados presentan una carga simbólica significativa en la representación de sectores sociales clave —como la población rural, los sectores populares y los servidores públicos—, lo que los convierte en materiales pertinentes para analizar la construcción de imaginarios sociales en el marco de una estrategia comunicacional política.

Dichos spots fueron obtenidos a partir de archivos audiovisuales y registros oficiales de la campaña electoral de 1990, los cuales han sido utilizados previamente como fuentes documentales en estudios históricos y comunicacionales sobre procesos electorales peruanos (Torres, 1989; Godoy, 2021). Finalmente, si bien existen investigaciones que analizan la campaña de 1990 y la figura de Mario Vargas Llosa desde perspectivas políticas e históricas, no se han identificado estudios académicos que examinen de manera específica estos spots televisivos desde el enfoque de los imaginarios sociales y la comunicación para el desarrollo, lo que refuerza el carácter exploratorio y el aporte original del presente estudio (Protzel de Amat, 1991; Barreto, 1991).

a. “Vamos Perú. Hagamos el gran cambio”² - Año 1990

Sobre el primer spot bajo revisión, se tiene la particularidad de que este anuncio televisivo es más largo de los tres revisados, ya que dura casi dos minutos y no contiene diálogos, sino que se compone por una canción original de la campaña, la cual resuena mientras se proyectan imágenes de varios tipos de personas, de distintas edades y oficios, aunque priorizando al sector rural, el cual era una de los más vulnerables de la época de los noventa y, según lo visto, era el público al que más le costó llegar al Fredemo.



La letra hace una mención expresa no al Fredemo, pero sí a la figura de Mario Vargas Llosa. Así, la canción elegida es una invitación expresa para trabajar conjuntamente con él en beneficio del país. Cabe mencionar que, por lo menos en la letra, no se presenta al novelista como una figura mesiánica, sino que se le busca mostrar como un ciudadano más, que viene a trabajar de la mano del resto de personas, sobre todo aquellas pertenecientes al sector rural. Al respecto, Benavente nos comentó lo siguiente:

El spot institucional es más integrador, típico spot de campaña. Busca esperanzar un país en ruinas. Veníamos de la década perdida, por toda la crisis que había en el gobierno de Alan García. Faltaba esperanza precisamente, pero es una demanda que busca integrar, más que segmentar. Y, considerando las imágenes expuestas, está más dirigido a sectores pobres y rurales, sectores emergentes, andinos. Que son los sectores donde Vargas Llosa tenía menos votos (L. Benavente, comunicación personal, 1 de febrero del 2022).

Del mismo modo, la canción hace alusión a la situación compleja que atravesaba el país, indicando que “nos surca el dolor”. Sin embargo, se aprovecha eso para presentar la alternativa del Fredemo, indicando que un “cambio profundo se acerca”, el cual traería consigo la unidad de los peruanos para poder trabajar “en paz y libertad”, destacando este elemento como la esencia del mensaje político del Fredemo.

2 El referido spot se puede encontrar en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=DSkdlH6wMAo>

Como se mencionó, durante el spot se intercalan imágenes de lugares simbólicos, como Macchu Picchu, junto con imágenes de ancianos, hombres, mujeres y niños con vestimenta originaria, mayormente andina. Del mismo modo, se muestran imágenes de personas ejerciendo diversas profesiones (operadores de trenes, comerciantes, agricultores, pescadores, pastores, obreros o herreros). Sobre el particular, salta a la vista la asociación que hace el spot del Fredemo respecto de la población rural, a la que asocia con actividades como las mencionadas, dejando de lado la posibilidad de concebirles como profesionales en otros ámbitos (como la política, el derecho, la medicina, etc.).

Finalmente, el spot se completa con algunas imágenes de Vargas Llosa en mítimes siempre de día y en estrados adornados con banderas peruanas. Del mismo modo, en la parte del coro de la canción, se exhibe a un cúmulo de personas portando banderas peruanas, las que son movidas de un lado a otro al compás de la melodía. En el tramo final, se coloca la misma imagen del rostro de Vargas Llosa con el ceño fruncido y el logo del partido. La voz en off cierra el spot con la frase “Vargas Llosa, presidente”.

Al respecto, cabe destacar que el spot no hace mención a alguna propuesta o medida concreta del Fredemo con la población, siendo que recurre al concepto ya usado y general del “cambio” como mensaje, por más abstracto que resulte. Al respecto, si bien la letra de la canción podría indicar una propuesta concreta en favor del trabajo (“Y así trabajaremos, en paz y libertad”), no hay mayor desarrollo al respecto, dejando un discurso vacío, tal y como nos señaló Aguilar, quien señaló que esa idea gaseosa de “libertad” no tuvo mayor repercusión en la población, sobre todo la más afectada por la crisis de la época. Al respecto:

La idea del cambio fue mal apropiada por los extranjeros que trabajaban en la campaña, quienes no vieron que un mensaje tan simple como ese no bastaba para movilizar el interés de la gente, sobre todo la población de la sierra. Era parte de una campaña muy limeña, del gran cambio según los limeños (A. Aguilar, comunicación personal, 5 de enero del 2022).

Del mismo modo, Fernando Tuesta es más contundente en torno a cómo concibió este spot:

Parece un spot de PromPerú, muy alejado. Era el Perú “no habitado”; una visión simple, haciendo referencia al incanato. Más parecía un spot turístico, más para afuera que para adentro. Si bien se hace una reivindicación del incanato, solo es con fines publicitarios (F. Tuesta, comunicación personal, 26 de enero del 2022).

A propósito, lo mencionado por Tuesta revela el imaginario social fortalecido por el spot, el cual fue resaltar la visión del Fredemo en torno a la población rural bajo un concepto “publicitario”,

más no de interacción horizontal. Si bien, como indicó Cateriano, se buscó dar un mensaje de esperanza, en la realidad, tuvo un efecto adverso para las intenciones del Fredemo, toda vez que resultó la emisión de un mensaje con un contenido simple pero que no generó mayor reacción en la población rural (a la que iba dirigido, de manera específica).

Del mismo modo, reveló una visión turística de la serranía, más no una visión integradora y horizontal. Ello fortaleció el imaginario social que se tenía del Fredemo como un partido “limeño”, alejado de la realidad de lo que ocurría fuera de la capital, pero que, aun así, se presentaban como la única alternativa para salvar al Perú, a pesar de no comprender las necesidades simbólicas y materiales de la población a la que se estaban dirigiendo.

b. “Hagamos el gran cambio” (el spot del Mono)³ - Año 1990

Al respecto de este segundo spot, este inicia con un plano del mono protagonista, vestido con camisa, corbata y pantalón formal (haciendo alusión a que el mono está representado a una persona humana), el cual está trasladándose por el set. Al inicio, una voz en off comienza diciendo “Hoy en día, grandes técnicos toman las grandes decisiones”.



En la siguiente escena, la cámara se centra en la cara del mono, el cual está comiendo una mandarina mirando hacia la derecha. La voz en off continúa diciendo “Hombres de trabajo que consagran su esfuerzo al servicio del país” y la escena termina con el mono embarrassándose al morder la mandarina. En la siguiente escena, el mono aparece sentado frente a una persona humana (cuyo rostro no se puede ver), pero que le extiende unos billetes diciendo “Agarra pa’ las chelas pe’ cuñao”, haciendo referencia a un caso de soborno. En la siguiente escena, el mono —que habría aceptado el soborno anterior—está jugando con los billetes mientras está sentado en la silla. Sobre las imágenes, la voz en off menciona “Hombres con una moral incorruptible”.

Posteriormente, tras otro corte, vuelve a aparecer el mono, solo que esta vez está mostrando la cola hacia la cámara, sobre ello la voz en off menciona “Ante los problemas, ellos saben dar la

3 El referido spot se puede encontrar en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=dNawLtBc4HO>

cara". Finalmente, en la última secuencia, aparece el mono colgado encima del set, mientras se orina encima, dejando que el chorro de líquido caiga por debajo de este. Al respecto, la voz en off menciona "Y siempre se preocupan por los de abajo". El spot finaliza con la aparición de una imagen de Vargas Llosa en blanco y negro acompañada del logo del Fredemo, sobre ello, la voz en off menciona "Es hora de un gran cambio", terminando con la melodía propia del partido.

Sobre el particular, se hace una clara referencia al débil servicio de los funcionarios públicos durante aquellos años, indicando que son personajes con una moral cuestionable y con poca capacidad para asumir la tarea de servir a la ciudadanía. Por tanto, el uso de la "animalización" busca reafirmar su punto de vista a través de una comparación exagerada. No obstante, más que destacar las acciones del mono, se buscaba resaltar, indirectamente, al Fredemo como una opción diferente que represente una nueva forma de trabajar en el sector público.

La mayoría de los funcionarios públicos para aquella época fue designada por el gobierno aprista de Alan García, por lo que, en principio, el spot está dirigido hacia estos, aprovechando la coyuntura y los bajos niveles de aprobación del gobierno. Sin embargo, se puede concebir también que el spot, más que dirigirse hacia los funcionarios apristas que no supieron lidiar adecuadamente con las demandas de la población, pareciera estar dirigido hacia el funcionario público de forma generalizada. Bajo esa premisa, Aguilar, en un ejercicio de autocrítica menciona lo siguiente:

El spot del mono resultó una brutalidad que, finalmente, llevó a un punto de quiebre dentro del equipo de campaña. Se confundieron los ejes de la comunicación social por una mala lectura de lo que debía ser un gobierno liberal. Si bien había varios problemas dentro del Estado, el spot trajo una idea banal de que el Estado era una bestia, y ello no era verdad. La comunicación debió propiciar acciones, persuadir para un objetivo positivo, pero el spot separó más de lo que unió, propia de una campaña hecha por extranjeros que no entendían a la población (A. Aguilar, comunicación personal, 5 de enero del 2022).

Al respecto, el mismo Aguilar sostiene que el tipo de estrategia que se quiso implementar con este tipo de spots es muy común en el mundo del marketing comercial (por ejemplo, promocionando productos de consumo), pero no aplica debidamente en una campaña, por las necesidades emocionales de los votantes y por los contextos en el que se desarrollan, según las bases del marketing político y electoral (Dávalos, 2018).

De esa forma, más allá de las intenciones iniciales del partido, el spot daba la impresión de que buscaba comparar al funcionario promedio con un mono, el cual socialmente es visto como un animal salvaje (por la cantidad de movimientos que hace durante el spot), manipulable (por ejemplo,

ante la escena del soborno, donde se le muestra sumiso ante la oferta) y antihigiénico (sobre este último punto, se resaltan las imágenes del mono comiendo y orinándose encima).

Así, a simple vista no quedaba clara la intención inicial, quedando a merced de posibles críticas antes la interpretación generalizadora de su spot televisivo. El mismo Vargas Llosa (1993) recuerda de forma negativa ciertos comentarios: “Así los iba a tratar Vargas Llosa cuando fuera presidente, como monos o perros o ratas o algo peor” (p.190). Al respecto, Benavente sostuvo que este spot tuvo una repercusión clara al momento de la elección, toda vez que, en lugar de atraer votos, motivó a una pérdida de posibles votantes. Sobre el particular, mencionó lo siguiente:

Sobre el Mono, hace referencia el retraso, Vargas Llosa criticaba mucho a la burocracia; pero no solo generó un pánico entre los apristas sino también entre los burócratas, quienes tienen una misión que cumplir, y él decía que son una carga. Entran en pánico y, evidentemente, van a votar contra ti, porque nadie votaría por su verdugo, por la persona que los puede despedir. (L. Benavente, comunicación personal, 1 de febrero del 2022).

Cabe precisar que, de la revisión del spot en su totalidad, se verifica que el Fredemo se concibe a sí mismo como la opción del cambio, pero no elabora ninguna propuesta concreta para agilizar y corregir la función pública, siendo que únicamente hace énfasis en el “gran cambio”, tal y como se vio en el primer spot.

De ese modo, se considera que, si bien el spot en cuestión resultó una apuesta arriesgada por parte del partido, de su revisión se pueden establecer una serie de observaciones que hacen que se cuestione su real pertinencia, por la poca propuesta en relación al partido y la interpretación que se le puede hacer a la crítica del Fredemo antes los servidores públicos. Utilizando la teoría de Gosselin (1998) sobre comunicación política, se puede decir que el Fredemo, con la emisión de este spot, no contempló la elaboración de una debida acción teleológica, ya que no hubo un debido entendimiento sobre las acciones del mensaje y las consecuencias que podrían traer en la campaña. A tal punto que Cateriano, y el mismo Vargas Llosa, reconocen un error de concepto al no medir que su emisión desencadenaría una contracampaña política. Si bien hubo una reacción -puesto que Cateriano nos mencionó que ordenó su retiro inmediato, pero fue muy tardío y el daño ya estaba hecho, debido a que no se midieron las consecuencias de la representación mostrada⁴.

4 Sobre el particular, Pedro Cateriano denunció que, por más que se solicitó la retirada inmediata del referido spot de la televisión, el canal oficial del Estado (hoy, TVPerú), continuó con su emisión hasta incluso días antes de la votación, con el fin de perjudicar la campaña del Fredemo; cabe mencionar que en aquel entonces dicho canal estaba manejado por Mauricio Mulder, conocido militante aprista, a quien Cateriano denunció como el autor de dicha estrategia.

En síntesis, se puede establecer que el spot “Hagamos el gran cambio”, más conocido como el spot del mono, fomentó el imaginario social de que el Fredemo veía de manera animalizada a los servidores públicos, haciendo hincapié de que, a diferencia de estos, sí contaban con gente “civilizada”, marcando el supuesto cambio que se proponía en el spot. Ello, como lo reafirmaron los entrevistados, solo conllevó a que muchos servidores públicos tuvieran un mal concepto del partido, por considerarlo una amenaza para su estabilidad laboral. De esta forma, ese rechazo acumulado entre estos trabajadores llevó a una pérdida de posibles votantes en la elección.

c. Spot de “La mecedora”⁵ - Año 1990

Al respecto de este spot, se inicia con rápidamente con la intervención de la anfitriona, Analí Cabrera, interpretándose a sí misma (es más, haciendo un símil con varios programas de la época, su nombre es destacado en la parte inferior izquierda). “Señoras y señores, con ustedes, la mecedora”, anuncia Cabrera dando pase a imágenes de una mecedora a contraluz, meciéndose de un lado a otro, mientras se ven reflectores de color azul, verde y rojo detrás. Aparece una animación de un título, que indica “La mecedora”, el cual se mueve al compás de un cover de la canción del mismo nombre, cantada originalmente por el grupo Los Melódicos, y que tiene la siguiente letra que es replicada en el spot: “Vamos a bailar la mecedora. Este ritmo suave que enamora. Vamos a bailar la mecedora”.



Mientras suena el tema principal, se intercalan fragmentos de algunas entrevistas o apariciones de dirigentes apristas y de la Izquierda Unida en situaciones embarazosas o diciendo declaraciones muy cuestionables para la época. Al respecto, se puede apreciar, entre otros, a Luis Alva Castro, Alfonso Barrantes y al mismo Alan García.

Paralelamente a la muestra de imágenes, se seguía pasando como música de fondo el coro de la canción “La mecedora”, junto con imágenes de Analí Cabrera interpretando el tema desde su puesto de animadora. Finalmente, su conducta, cambiando el gesto de su rostro de sonriente a cuestionadora, dice: “¿Quieres repetir el mismo baile?”, terminando el spot.

5 El referido spot se puede encontrar en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=luKj16leN1o>

Con lo último, pareciera que el principal fin del spot no era promocionar al Fredemo, sino desestigar la campaña tanto del partido aprista como de la Izquierda Unida, al comprenderlos dentro de una supuesta complicidad para “mecer” los principales problemas de la población. Al respecto, Benavente sostuvo lo siguiente: “La Mecedora hace referencia a la “mecida”, como un recurso simbólico de la incapacidad para resolver problemas” (L. Benavente, comunicación personal, 1 de febrero del 2022).

Hay que considerar un hecho concreto, y es que tal y como se desarrolló en el marco teórico, por lo menos en el primer tramo de la campaña política de 1990, el Fredemo tenía una amplia ventaja en las encuestas de opinión, siendo seguido únicamente por el Partido Aprista y por la Izquierda Unida. Precisamente, sobre este punto, Aguilar nos comentó lo siguiente:

Fruto del trabajo realizado en focus groups, se llegó a la conclusión de que la mayor amenaza para el Fredemo, era Alfonso Barrantes. La Mecedora sale como un intento por vincularlo al APRA y a Alan García. Así, con un juego sencillo de edición, se realizó un baile ficticio entre ambos, al cual se le agregó conceptos “chicha”, lo cual tuvo mucho impacto dentro de la campaña, al punto de que el mismo Barrantes sostuvo que el spot fue clave para su derrota electoral; no obstante, hubo resistencia dentro del círculo cercano al candidato, por considerarlo poco apropiado para su campaña (A. Aguilar, comunicación personal, 5 de enero del 2022).

Lo último que menciona Aguilar es sumamente relevante al respecto. Y es que, cabe mencionar que, si bien el spot fue autoría del Fredemo, en esta ocasión no aparece la imagen de Vargas Llosa, siendo un producto que, según declararon Aguilar y Cateriano, no contaba con el visto bueno del círculo cercano al candidato, fue asimilado para la candidatura de Enrique Chirinos Soto, quien se postulaba para diputado⁶.

No obstante, un hecho concreto que se observa del spot es que, al igual que en el primero, no se menciona ninguna propuesta concreta por parte del Fredemo. Así, si bien se podía reducir la intención de voto tanto de la Izquierda Unida como del APRA, no se mostraba ninguna ventaja que conduzca a ese antivoto hacia la opción de Vargas Llosa, al no contar con una propuesta sólida que fuera capaz de arraigarse en la sociedad.

A simple vista, parecería que la estrategia del Fredemo consistía en legitimarse indirectamente como la mejor opción, considerando los pocos partidos que, por lo menos en el primer tramo del proceso, iban a liderar la intención de voto final.

6 Al respecto, Pedro Cateriano, a diferencia de Aguilar, se mostró escéptico en torno a los aparentes buenos resultados del spot, toda vez que Chirinos Soto no logró hacerse de una curul en la Cámara de Diputados.

Por otro lado, conviene resaltar el uso de una música alegre y festiva como “La mecedora” para ambientar el spot, al igual que la figura de Analí Cabrera, que por entonces era una conocida vedette y actriz. Sobre el particular, comparando este spot con el segundo (el de “Hagamos el gran cambio”), se puede encontrar una gran diferencia, ya que el primero que se analizó no tenía una música de fondo, y mantenía una secuencia de escenas lenta, con pocos diálogos. Todo lo contrario, el segundo spot desde el inicio ya presenta otra tonalidad, además de que hay un trabajo más simple de edición, al tratar de jugar con las imágenes de los dirigentes apristas con el fin de armar una secuencia graciosa que ridiculice a los referidos.

En torno al spot de “La Mecedora”, se debe recalcar la excepcionalidad de este spot, puesto que, como mencionó Aguilar, si bien no era del agrado de los hermanos Vinisky de Publicistas Asociados, principales asesores del candidato, por la supuesta inclusión de conceptos “chicha” que, según explicó, ellos entendieron como poco apropiados tomando en cuenta el perfil serio y profesional que querían promover sobre el candidato, fue el que mejor efecto positivo tuvo de los tres spots estudiados, al haber sido aceptado por la población y lograr su objetivo de reducir la intención de voto de Barrantes y del partido aprista, precisamente por la inclusión de estos elementos, que lo hicieron muy popular en su momento.

Sin embargo, más allá de los buenos resultados del spot, el rechazo que tuvo dentro de círculo del candidato, da una muestra contundente de la poca flexibilidad que se tenía para tener gestos de rasgos populares, que pudieran conectar con la población más popular.

Finalmente, se puede decir que este spot buscó extender imaginarios sociales en torno al partido aprista como a la Izquierda Unida, refiriéndose a estos como partidos que no brindaban soluciones eficaces para los problemas de la población. Al respecto, se pudo detectar un doble efecto: por un lado, en torno a la Izquierda Unida, según lo mencionado por Aguilar, se extendió una decepción hacia este partido por la supuesta amistad entre Barrantes y García, lo que llevó a una pérdida de votos; no obstante, esa aparente “bajada” en la intención de votos también se puede explicar a partir de la división de la Izquierda Unida en plena campaña, tal y como lo describe Godoy (2021). Esa división entre la facción liderada por Henry Pease y la encabezada por Barrantes disminuyó la posibilidad de obtener un alto porcentaje en las elecciones, toda vez que el público identificado con la izquierda dividió su voto. Entonces, más allá de la apreciación de Aguilar, ese aparente “triunfo” del Fredemo con este spot, bien pudo haber sido producido por las propias disputas entre la Izquierda Unida.

Por otro lado, en torno al Partido Aprista, la promoción de un imaginario social negativo hacia este partido resultó innecesaria, toda vez que la opinión general del electorado ya tenía un mal concepto del APRA. Al respecto, Benavente sostiene lo siguiente:

Yo creo que no da resultado, porque solo reafirma a quienes ya tienen una postura y se supone que uno debe buscar el voto de los indecisos. Yo creo que este tipo de spots te permiten bloquear el camino para conquistar más votos, por ejemplo, los apristas, que eran un 22%, quienes fueron los que inclinaron la campaña hacia Fujimori (L. Benavente, comunicación personal, 1 de febrero del 2022).

Por tanto, se puede determinar que, si bien este spot no resultó en el fomento de imaginarios sociales perjudiciales para el Fredemo, como fue el caso de los dos spots anteriores, sí promovió ciertos imaginarios que no tuvieron mayor impacto en la población, siendo que el electorado ya tenía un mal concepto del Partido Aprista y que la Izquierda Unida al dividirse estaba restándose posibilidades por su cuenta. Sin embargo, lo más curioso es que, a partir de estos imaginarios que se buscaban proponer, el efecto colateral fue que los adeptos a los partidos aludidos no apoyaron al Fredemo en la segunda vuelta, siendo determinantes en su derrota contra Fujimori, al que, por descarte, terminaron apoyando.

COMPARATIVO ENTRE EXPECTATIVAS DEL ELECTORADO Y LOS IMAGINARIOS SOCIALES

En el presente apartado se relacionará los imaginarios sociales empleados en los spots bajo análisis con algunas consideraciones correspondientes al electorado de 1990, con el fin de poder comparar la compatibilidad entre las expectativas que tenía la población sobre su candidato ideal con las propuestas del Fredemo.

Sobre el primer spot, el Fredemo buscó identificarse con la población rural, mostrando escenas de la vida diaria de las personas de dichas zonas, tratando de mostrarse sensible hacia su cultura, y ofreciendo, al mismo tiempo, una propuesta de cambio más cercana a la gente. Cabe indicar que, como se vio, este es el único de los tres spots bajo revisión donde se muestra al candidato de forma presencial.

Como se pudo ver líneas arriba, el electorado de 1990 se caracterizaba por la búsqueda de ciertas virtudes en su candidato ideal, entre estas la honradez, el conocimiento de los problemas del país y la identificación con el pueblo (como las tres principales según la información dada por Torres (1989). Del mismo modo, había una búsqueda de un candidato proveniente de la clase media y de raza mestiza, en el entendido de que dichas características darían a entender que el candidato no

tiene identificación con la clase alta, asociada con la raza blanca y con una lejanía a los principales problemas del elector promedio.

Sin embargo, el spot no logra comprender adecuadamente la expectativa de la población, sobre todo la rural, la que es representada en trajes típicos, viviendo en casas de material noble y realizando trabajos manuales, fomentando una imagen prejuiciosa sobre la población rural como “subdesarrollados” o “atrasados”. Por su parte, Vargas Llosa, que era asociado a las clases altas, aparece como una figura que irrumpió en la escena por su marcada diferencia con los pobladores, impidiendo que se le reconozca como una figura identificada con los problemas de dicho sector de la población ni mucho menos como un conocedor de los principales problemas del país.

Y es que parecía que el spot omitiera mostrar que, ya en 1990, existían ciudades urbanas en muchos puntos de la sierra, sin mencionar la gran cantidad de profesionales que ejercían como abogados o ingenieros en dichas zonas. Así, el spot parece querer reforzar una imagen estereotipada sobre la población rural, lo que evidentemente no fue bien recibido, sino que incluso pudo ser considerado como una prueba de que el candidato y el partido realmente no conocen a la población de la sierra, reafirmando la imagen que el Fredemo tenía de solo ser representativa para la clase media y alta, confirmando lo mencionado por Tuesta, quien, como se vio, señala que este spot contempla una visión “turística” sobre la población rural, más no una visión integradora.

Al respecto del segundo spot, estaba dirigido a criticar el accionar de los funcionarios públicos de forma generalizada, caricaturizándolos con la imagen de un mono. Sobre el particular, la idea era presentar al Fredemo como una opción que irrumpía contra la inefficiencia presente en el sector público, brindándole a la ciudadanía un mejor servicio y atención a sus necesidades.

No obstante, se debe atender que la población que componía el electorado de 1990 no percibía como uno de los principales problemas del país la inefficiencia de los empleados públicos, toda vez que su atención estaba centrada en problemas como la hiperinflación, el terrorismo y el desempleo, tal como lo evidencian diversos estudios de opinión pública y análisis políticos del periodo (Tanaka, 2005; Torres, 1991). Cabe recordar que la indignación de la población estaba dirigida principalmente hacia los partidos políticos y sus representantes, quienes eran objeto de un rechazo generalizado debido a su asociación con prácticas de corrupción y mala gestión estatal (Barreto, 1991; Lynch, 1999). Si bien muchos militantes —como en el caso del Partido Aprista— ocupaban cargos dentro del aparato público, el rechazo social se vinculaba más con su filiación partidaria que con el desempeño individual o colectivo de los empleados públicos en sí mismos. En ese sentido, este spot no logra establecer una relación directa con las principales preocupaciones del

electorado de la época, al centrar su argumento en una problemática que no era percibida de manera masiva por la población, la cual asociaba la corrupción estatal principalmente a determinados partidos políticos antes que a una noción generalizada de inefficiencia del funcionariado público.

Sobre el tercer spot, como vimos previamente, el Fredemo buscaba realizar una crítica sólida hacia el gobierno aprista y hacia la Izquierda Unida, mostrando a sus representantes de forma jocosa y burlona. Ello debido, principalmente, a que ambos partidos se perfilaban como los principales rivales del Fredemo en las elecciones, por lo que buscaba desestimular ambas campañas, señalando una aparente complicidad entre estos partidos, por la cercanía entre García y Barrantes, dando a entender que votar por cualquiera de los dos significaría volver a cometer nuevamente un error (o “el mismo baile”, como se indica en el spot”).

Sin embargo, como se aprecia de las características del electorado, ya de por sí existía un fuerte rechazo hacia los partidos políticos (donde se incluía evidentemente al partido de gobierno), principalmente motivado por su mala gestión como por los casos de corrupción con los que eran vinculados. Si bien, Barreto (1991) nos indica que, dentro del electorado, había un 20% de este considerado “aprista” (el cual, a pesar de los desaciertos del gobierno, se mostraba leal a este en las elecciones), el sentimiento del resto de la población era de desaprobación, por lo que era complejo que el APRA superase ese porcentaje (y que se confirmó en las elecciones, ya que Alva Castro obtuvo el 22.64% de los votos válidos). Lo mismo con los partidos de izquierda, que obtuvieron, entre ambas candidaturas, menos del 15% de los votos (8.23% para el partido de Pease y 4.80% para Barrantes).

Por tanto, resultaba un tanto intrascendente tratar de arremeter contra ambos partidos, toda vez que el rechazo popular ya estaba arraigado, por lo que se podría decir que el Fredemo realmente no midió que el impacto del spot pudiera no tener resultado alguno, ni en contra de los mencionados partidos ni a favor de su propio partido. Visto lo mencionado, nuestra hipótesis fue confirmada, toda vez que los imaginarios sociales contenidos en los tres spots televisivos usados por el Fredemo, al no haber comprendido un conocimiento de las necesidades de la población, generando un mal intercambio simbólico entre la oferta de la campaña y las necesidades del elector, lo que conllevó a su derrota electoral.

Así, se puede afirmar, según la teoría de Gosselin (1998), que el Fredemo no sostuvo adecuadamente una acción comunicativa con la población, dado el poco entendimiento entre la población de los sectores más desfavorecidos del electorado, provenientes de los sectores socioeconómicos C/D/E, tal y como afirman Benavente y Tuesta, debido a la poca representatividad con la que fue

concebida la estructura de la campaña del Fredemo; además, las alianzas desarrolladas impedían mostrarse como una opción “nueva”, considerando que el Partido Popular Cristiano y Acción Popular eran partidos tradicionales.

Según lo afirmado por Aguilar, se realizó una campaña que no comprendió adecuadamente las principales demandas de la población proveniente de los sectores socioeconómicos C/D/E, al no hacer un adecuado intercambio simbólico con esta ni despertar ningún vínculo afectivo. Si bien sí hubo numerosas visitas de Vargas Llosa a centros poblados rurales —como comentó Cateriano—, ello no conllevó a una debida lectura de las necesidades simbólicas de dicha población, tal y como afirmó Aguilar, quien además sostiene que el supuesto “profesionalismo” con el que se llevó la campaña no conllevó necesariamente a un trabajo estructurado que haya podido entender las diversidades de la población de aquel entonces, con el fin de realizar un intercambio simbólico para elaborar puntos en común y soluciones colectivas.

CONCLUSIONES

En primer lugar, sobre el contexto socio político del electorado de 1990, se llega a la conclusión de que el electorado de 1990 se caracterizó por la búsqueda de nuevas alternativas ante la mala gestión de los partidos tradicionales, los que eran acusados de haber colaborado con las diversas crisis que se vivían en dichos años, no solo económica, sino a nivel social (con el surgimiento de Sendero Luminoso y el MRTA), laboral (por la alta tasa de desempleo) y político (por el rechazo popular hacia el gobierno aprista). En ese sentido, el Fredemo, desde su constitución, no contó con una variada representación en su conformación, siendo integrado por personas allegadas a los sectores económicos más importantes del país con asesoría extranjera, la cual, si bien contaba con conocimientos de marketing comercial, no conocía las reales necesidades de la población más vulnerable.

Esto llevó a que se leyera erróneamente el rechazo generalizado hacia la estatización de la banca, propuesta por el APRA, dado que se interpretó como una aceptación tácita al modelo liberal propuesto por el Fredemo; no obstante, no contaron con que aún la mayoría de ciudadanos se mostraban a favor de ciertas medidas intervencionistas. Debido al estado en el que se encontraba la población, esta no solo tenía necesidades materiales (como la falta de trabajo, oportunidades, servicios básicos), sino también necesidades simbólicas, como la esperanza. Para poder cubrir ello, requerían que sus aspirantes a líderes pudieran comprender adecuadamente sus necesidades, generando un sentimiento de representación legítimo hacia los ciudadanos, sobre todo los pertenecientes a las clases socioeconómicas más bajas.

En segundo lugar, con respecto a los spots del Fredemo analizados, el spot “Vamos Perú, hagamos el gran cambio” evidenció una representación parcial y folclorizada de la sierra, más cercana a una visión turística que a una aproximación integradora y horizontal del país, lo que reforzó un imaginario social del Fredemo como un partido predominantemente “limeño” y distante de las realidades sociales existentes fuera de la capital, tal como han señalado diversos estudios sobre centralismo y representación simbólica en el discurso político peruano (Cotler, 1995; Degregori, 1990). De igual modo, el spot “Hagamos el gran cambio”, conocido popularmente como el “spot del mono”, promovió una representación simbólica que puede interpretarse como una animalización del trabajador del sector público, recurso recurrente en discursos de estigmatización política, en los que se establece una distinción entre una élite “civilizada” y un grupo social deslegitimado (Bourdieu, 1999; Protzel de Amat, 1991). Este tipo de representación discursiva resultó problemática en un contexto de alta deslegitimación del sistema político, ya que contribuyó a profundizar la distancia entre el Fredemo y sectores vinculados al empleo público, generando resistencias simbólicas frente a la candidatura de Vargas Llosa, más que una identificación positiva con su propuesta de cambio (Tanaka, 2005; Barreto, 1991).

Asimismo, el spot de “La mecedora”, si bien no resultó en el fomento de imaginarios sociales perjudiciales para el Fredemo, como fue el caso de los dos spots anteriores, sí promovió ciertos imaginarios que no tuvieron mayor impacto en la población, siendo que el electorado ya tenía un mal concepto del Partido Aprista y que la Izquierda Unida, al dividirse, estaba restándose posibilidades por su cuenta. Sin embargo, sí hubo un efecto colateral perjudicial para el partido, toda vez que, con este spot, los adeptos a los partidos aludidos le negaron su voto en la elección de segunda vuelta, propiciando el triunfo de Fujimori.

En tercer lugar, sobre el desarrollo de los imaginarios sociales en la campaña electoral tenemos que la alianza electoral establecida por el Fredemo con el PPC y AP fue concebida como una alternativa para poder contar con su militancia, sobre todo en provincias; sin embargo, dicha alianza provocó la reafirmación de un imaginario social en torno al partido de Vargas Llosa, que pasó de ser una opción nueva e independiente, a ser un aliado de dos partidos tradicionales que desataban rechazo en la población por las gestiones, a nivel presidencial y parlamentario, que habían desempeñado a inicios de los años ochenta.

La cantidad de spots electorales del Fredemo que se emitieron durante los meses de campaña fueron entendidos desde una lógica meramente comercial, buscando saturar lo máximo posible la parrilla televisiva de los principales canales en señal abierta. Lo que se concibió como una idea

para promover la candidatura de Vargas Llosa y sus candidatos al Parlamento, fue una manifestación de un imaginario social que percibía al Fredemo como el “partido de los ricos”, que buscaba “comprar” el poder con su capacidad económica.

En cuarto lugar, tomando como referencia las acciones de comunicación política elaboradas por Gosselin (1998), se puede establecer que el Fredemo no elaboró debidamente ninguno de los seis tipos de acción comunicativa. Al respecto:

- **Acción comunicativa.** No se evidenció una debida acción comunicativa dado que se realizó una campaña que no comprendió adecuadamente las principales demandas de la población proveniente de los sectores socioeconómicos C/D/E y al no hacer un adecuado intercambio simbólico con esta ni despertar ningún vínculo afectivo.
- **Acción dramatúrgica.** Si bien se contó con información directa acerca de las necesidades de la población, no hubo un debido intento para autopresentarse ante sectores como una alternativa legítima, debido a fallas en la lectura de la información por parte del equipo de campaña del Fredemo.
- **Acción teleológica.** No hubo un debido entendimiento sobre las acciones del partido y las consecuencias que podrían traer en la campaña. Ello se vio reflejado en los imaginarios sociales promovidos en los spots analizados, los cuales tuvieron consecuencias negativas para la elección y fueron determinantes para su derrota.
- **Acción axiológica.** No hubo un adecuado entendimiento, por parte de la población sobre el liberalismo planteado como base ideológica de la campaña. Esto se debió a una lectura equivocada del rechazo a la estatización de la banca, pues el equipo de campaña asumió que dicha oposición implicaba un respaldo al proyecto liberal del Frente. Asimismo, no se produjo a tiempo un cambio de enfoque que permitiera ajustar la estrategia y comprender de manera más precisa las principales demandas de la población.
- **Acción *per habitus*.** El equipo que llevaba a cabo la campaña del Fredemo era un grupo heterogéneo y, según lo contado por Aguilar, ello jugó en contra de la candidatura, toda vez que un sector del equipo más apegado al candidato, no tenía experiencia dentro de campañas políticas, aunque sí en campañas publicitarias; si bien tenían conocimientos elementales de marketing, no se adaptaron a lo cambiante de una campaña electoral.
- **Acción afectiva.** El Fredemo buscó hacer una campaña “profesional” en términos técnicos; sin embargo, infravaloró crear vínculos emocionales con la población, lo que aprovechó Fujimori para consolidarse en las preferencias. Al respecto, la forma de comunicar de

Vargas Llosa estaba dejaba de lado todo tipo de gesto afectivo favorable con la población, restando espontaneidad y naturalidad a los lazos que podía entablar.

Finalmente, sobre la necesidad de considerar con las necesidades simbólicas de la población, se aprecia que el desarrollo de estrategias de marketing político y electoral conlleva a que se tomen en consideración elementos como el mensaje, el tono con el que se emite y el perfil del candidato. De esta forma, no basta únicamente con tener determinada ideología, sino que es necesario que tanto el discurso como la imagen del candidato busquen proyectar un entendimiento con las necesidades del público al que se dirige.

Incluso hasta el día de hoy se puede percibir la necesidad de contemplar las necesidades simbólicas de la población durante los procesos electorales, sobre todo la perteneciente a los sectores socioeconómicos D/E. Ello se pudo apreciar en la última campaña electoral con el triunfo de Pedro Castillo; si bien esta campaña no contó con demasiados recursos económicos ni tampoco con un amplio equipo de comunicaciones, sí pudo ser representativo de las necesidades de los sectores más vulnerables por la conexión que entablaba en su accionar. Esto conlleva a admitir que, incluso habiendo pasado más de treinta años desde la elección de 1990, los sectores populares -los mismos que le negaron su voto a Vargas Llosa-, siguen teniendo las mismas necesidades simbólicas, a pesar del tiempo transcurrido, buscando constantemente al candidato o candidata que pueda representarlos debidamente, elección tras elección.

FUENTES UTILIZADAS

ENTREVISTAS

- Aguilar, A (enero de 2022).
Benavente, L (diciembre de 2021).
Cateriano, P (febrero de 2022).
Tuesta, F (enero de 2022).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agudelo, P.**
(2011). *(Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope: Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales*. *Unipluriversidad*, 11, 93-110. En: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/unip/article/view/11840>
- Barreto, W.**
(1991). *Marketing político: Elecciones 1990*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- Berger, P. L., & Luckmann, T.**
(1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bullen, M., & Diez, C.**
(2004). *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Tarragona: Universidad Rovira i Virgili.
- Cabrera, D.**
(2001). *Imaginario social, comunicación e identidad colectiva*. Pamplona: Universidad de Navarra. En: <https://www.researchgate.net/publication/242731193>
- Castoriadis, C.**
(2008). *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Dávalos, A.**
(2018). *Metodologías y estrategias para las campañas políticas*. Estocolmo: Instituto Internacional para la Democracia y Asistencia Electoral.
- Dittus, R.**
(2006). El imaginario social y su aporte a la teoría de la comunicación: Seis argumentos para. *Cinta de Moebio*, 26, 166-176.
- Gosselin, A.**
(1998). La comunicación política: Cartografía de un campo de investigación y de actividades. En G. Gauthier, A. Gosselin & J. Mouchon (Comps.), *Comunicación y política* (pp. 9-28). Barcelona: Gedisa.
- Itatí, M.**
(2012). La formación de la subjetividad política. *Revista Colombiana de Educación*, 63, 1-8.
- Machín, R.**
(2005). *El imaginario político y su función en el perfeccionamiento del proyecto democrático cubano*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Romero, M. & Camargo, D.**
(2018). *Los imaginarios sociales y la subjetividad política como marco referencial para el estudio de la relación entre jóvenes y conflicto armado colombiano*. Ponencia presentada en las XVI Jornadas Interescuelas. Departamentos de Historia, Mar del Plata, Argentina. En: Hyper Articles en Ligne.
- Torres, A.**
(1989). *Perfil del elector*. Lima: APOYO S. A.
- Vargas Llosa, M.**
(1993). *El pez en el agua*. Barcelona: Seix Barral.
- Vergara, A.**
(2021). *Ni amnésicos ni irracionales*. Barcelona: Booket.
- Villa, C.**
(2015). *La influencia de la comunicación en los imaginarios sociales* (Tesis de licenciatura). Universidad Complutense de Madrid, España.

LA IGLESIA CATÓLICA FRENTE A LAS ESTERILIZACIONES FORZADAS DE MUJERES POBRES EN EL PERÚ (1996-2000)¹

*The Catholic Church response to forced sterilizations of poor women in
Peru (1996-2000)*

JOSÉ LUIS FRANCO-MELÉNDEZ
a20103054@pucp.edu.pe

RESUMEN

A mediados de la década de 1990 el Estado peruano implementó el Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar, cuyo resultado fue la esterilización forzada de miles de mujeres, situación que no fue ajena a los agentes pastorales de la Iglesia, quienes acompañaron a las perjudicadas y encabezaron las denuncias pertinentes. El presente artículo, partiendo esencialmente de las entrevistas realizadas a estos agentes, plantea que estos conservaron su autonomía en defensa de las perjudicadas, articulando la fe cristiana en su compromiso con la justicia. A su vez, subraya los diversos conflictos y limitaciones que enfrentaron en cuanto a la actitud asumida, así como la posibilidad de haber creado espacios de salvación física, psicológica y espiritual para las víctimas.

Palabras claves: Esterilización forzada, Iglesia Católica, Agente pastoral, Defensa de la vida, Mujer.

ABSTRACT

On mid-1990s, the Peruvian government implemented the National Reproductive Health and Family Planning Program, which resulted in the forced sterilization of thousands of women. This situation was not unrelated to the Church's pastoral agents, who supported the victims and led the relevant complaints. This article, based primarily on interviews with them, argues that they maintained their autonomy in defending the victims, articulating their Christian faith with justice commitment. It also highlights the various conflicts and limitations they faced on their assumed approach, as well as the possibility of creating victim spaces of physical, psychological, and spiritual salvation.

Keywords: Forced sterilization, Catholic Church, Pastoral agent, Life defense, Woman.

¹ Este artículo presenta una síntesis de mi tesis de maestría titulada Historias en la sombra: Agentes pastorales en la denuncia de las esterilizaciones forzadas de mujeres pobres (1996-2000), defendida en 2021 en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

INTRODUCCIÓN

Uno de los sectores más vulnerables de la sociedad peruana está conformado por aquellas mujeres en situación de pobreza, de zonas urbanas marginales, quechuahablantes y analfabetas. Vulnerabilidad que se constató cuando el Estado peruano implementó el Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar (PNSRPF 1996-2000), resultante en la masiva esterilización forzada de mujeres por ligadura de trompas, y en menor grado de hombres por vasectomía. En suma, entre 1995 y 2000, 314,605 mujeres fueron esterilizadas, en muchos casos contra su voluntad y sin su consentimiento (Congreso de la República, 2002, p. 106), y diversos testimonios indican irregularidades en la ejecución, con graves daños físicos y mentales, y en algunos casos la muerte.

Este Plan de Control de Natalidad, anunciado por el presidente Alberto Fujimori en su mensaje presidencial de 1995, descansaba en un contexto favorable para las políticas demográficas, considerando la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en El Cairo (1994), donde un punto discutido fue la planificación familiar y el acceso a servicios de salud sexual y reproductiva. Un año después, Fujimori fue el único varón asistente a la Conferencia de Beijing, donde se presentó con un programa de Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria (AQV) como propuesta.

Las agrupaciones feministas y sectores progresistas del país apoyaron la postura del Poder Ejecutivo, pero la Iglesia, guiada por la Doctrina Social, mantuvo una postura clara en defensa de la vida y, por tanto, en contra de los métodos anticonceptivos. La Conferencia Episcopal Peruana (CEP)² sería el órgano principal de protesta, manifestando en todo momento sus discrepancias y polarizando el debate con el gobierno. Esta situación de denuncia provino de un diligente trabajo de los agentes pastorales (sacerdotes, religiosas y laicos), quienes desde espacios más locales comunicaban los abusos en la aplicación del programa, atizando más el conflicto, en un inicio centrado en las familias, pero ahora extendido a los casos fatales producto de la mala práctica y otros excesos durante su ejecución. En algunas diócesis las reacciones fueron inmediatas, pero en otras hubo dificultades para hallar canales de denuncia. En todo caso, los agentes también realizaron acciones de acompañamiento a las víctimas en el marco de su acción pastoral³, considerando que ya eran un eje comunicacional en aquellos lugares donde la presencia estatal es casi nula.

2 Institución que reúne a los obispos católicos de las diversas jurisdicciones eclesiásticas del país (es decir, las diócesis, arquidiócesis y otras circunscripciones territoriales de la Iglesia), con el propósito de coordinar, orientar y representar la vida de la Iglesia en el Perú.

3 Se refiere al conjunto de actividades que realizan los miembros de la Iglesia (sacerdotes, religiosos y laicos) para cumplir su misión evangelizadora y de servicio, tanto dentro de la comunidad eclesial como en la sociedad.

El tema no ha sido tratado con exhaustividad. Cabe destacar de todas formas la tesis de Adrián Lerner (2009), que estudia las posturas de la Iglesia y el Estado recogidos en la prensa respecto a la planificación familiar. La problemática descrita es contextualizada, pero no se profundiza en el rol de la denominada «iglesia de base»⁴ conformada por los agentes pastorales.

De allí que rescatar el papel de los agentes pastorales, entendidos como personas responsables de su fe y compromiso de hacer presente a Jesucristo como parte de la misión eclesial en diversas áreas de la sociedad, es fundamental en la comprensión de la función de la Iglesia en cuanto a su «defensa de la vida». Por consiguiente, el propósito de este artículo es brindar un aporte sobre el desempeño de los agentes frente a las esterilizaciones forzadas, y contribuir además a la comprensión de su trascendencia histórica. Desde un punto de vista social, el artículo estudia el rol de los agentes pastorales en defensa de los derechos de las mujeres en mayor situación marginal del país, toda vez que esta política precisamente apuntó a reducir los nacimientos en los sectores más pobres, especialmente a las mujeres campesinas de la región altoandina rural. Desde lo eclesial, se pretende evidenciar las diversas posturas doctrinales y ahondar en sus dinámicas internas. Finalmente, en el marco ético se intenta reflexionar sobre la actuación de las diversas instancias en su rol de protección de los derechos de la mujer.

Para alcanzar una comprensión de los objetivos planteados, la entrevista ha constituido el principal recurso metodológico, a fin de contar con testimonios directos de las víctimas, los agentes pastorales y algunos miembros de otras instancias de la CEP. Ahora bien, el artículo tiene tres secciones bien diferenciadas. En la primera se expone el panorama sociohistórico en el que se implementó el programa de planificación familiar, cuyos principales actores fueron el gobierno, la Iglesia y las organizaciones feministas. En la siguiente sección se aborda el papel de la Iglesia institucional y de base con respecto a la política poblacional, partiendo del rol de los agentes pastorales en el campo de la salud, aunque también analizándose la influencia de las instancias superiores eclesiásticas desde una óptica pro vida basadas en la doctrina social de la Iglesia y con una postura poco dialogante. En la tercera parte se describe el trabajo de los agentes pastorales, sus testimonios y motivaciones para denunciar las irregularidades y acompañar a las víctimas. Por último, se presentan las conclusiones finales.

4 Este término se emplea en referencia a los cristianos que no forman parte de la jerarquía, pero juegan un rol importante en el trabajo pastoral de manera directa con las personas

CONTEXTO SOCIAL Y POLÍTICO DEMOGRÁFICO EN LA DÉCADA DE 1990

TRIUNFO Y NATURALEZA DEL RÉGIMEN DE ALBERTO FUJIMORI

El triunfo de Alberto Fujimori en 1990 constituyó la mayor sorpresa en la reciente historia peruana y sus causas continúan discutiéndose, aunque el principal factor acaso fue la crisis de los partidos políticos incapaces de adaptarse a los nuevos tiempos, un hecho que Fujimori aprovechó en su discurso confrontacional y de personalización del poder, denominado como la «antipolítica» (Degregori, 2000, p. 33). Sin programa de gobierno claro ni partido que lo respaldara, el nuevo presidente implementó radicales medidas económicas, faltando en algunos casos a sus promesas electorales en nombre de la gobernabilidad y marcando el inicio del modelo neoliberal que en primera instancia le permitió salir del atolladero macroeconómico de la década anterior. Igualmente, se ganó la confianza de las Fuerzas Armadas con el denominado «Plan Verde», documento de fines del gobierno aprista que combinaba estrategia antisubversiva con economía de mercado⁵.

Cuestión crucial es que durante el proceso electoral se inició la tensión entre el candidato y la Iglesia, cuando el arzobispo de Lima Augusto Vargas Alzamora criticó los numerosos parlamentarios evangélicos que acompañaban a CAMBIO 90, la agrupación de Fujimori. Alguna prensa calificó de inmadura esta actitud, al tiempo que el arzobispo hacía un llamado especial a los católicos a «no dejarse amedrentar por la propaganda contra la fe» (*Signos X*, 22, 1990), cuando apareció un volante fujimorista con expresiones injuriosas hacia la Iglesia. Hubo cierto conflicto entre católicos y evangélicos, e incluso se sacaron las andas del Señor de los Milagros como una exhortación a mantener la unidad entre peruanos en un contexto de claro matiz político además de espiritual.

Estas exhortaciones del mismo corte se denotaron poco después del autogolpe de abril de 1992. El arzobispo de Lima hizo un pedido a Dios por la paz, democracia y justicia (*El Nacional*, 13 abril 1992), y la CEP lamentó el quiebre del orden constitucional (*Signos XII*, 19, 1992), convocando en junio a la responsabilidad, la solidaridad y el diálogo en el país, y a restablecer la democracia, cuestión por la cual hubo otros pronunciamientos en 1993, consolidándose su postura crítica hacia el gobierno, pero también con una sincera preocupación por la disposición de la población. La aprobación del golpe fue del 70%, lo cual se debió principalmente a la deslegitimación de los anteriores gobiernos y la debilidad del Estado, así como al reciente triunfo sobre la hiperinflación y el general retroceso del terrorismo. De este modo, el electorado se inclinó por una manera autoritaria sin

5 El documento también ha sido señalado como el origen de las esterilizaciones forzadas, al plantear la necesidad de frenar el crecimiento demográfico. Esto fue reportado por el semanario Oiga en su edición del 12 de julio de 1993, en el artículo titulado Historia de una traición (pp. 20–28), publicado en *Oiga*, V Etapa, Nº 647.

importarle demasiado que este socavara la institucionalidad democrática y, en última instancia, se violaran los derechos humanos.

Se inició entonces un régimen denominado «autoritarismo personalizado» al combinar la comunicación personal con la de los medios (Grompone, 1998, p. 22) en el marco de una debilidad de los partidos y otras organizaciones intermedias, y la fragmentación de las identidades y acciones colectivas (Tuesta, 1996), si bien los gobiernos autoritarios han sido una norma en la historia peruana, caracterizados por imponer la fuerza sobre las razones y la aceptación de la población.

El golpe valió para que se zanjaran las nuevas alianzas del fujimorismo con el empresariado y las fuerzas armadas: una política contrainsurgente militarizada y un programa neoliberal radical cuyo objetivo fue la reestructuración económica, la reducción del papel del Estado, y el rediseño de las relaciones entre el Estado y la sociedad (Burt, 2009, p. 264). No fue un proyecto común entre las tres entidades, sino la institución de mecanismos de control que los beneficiaba y mantenía tranquila a la población de extrema pobreza bajo la promesa del progreso. Las instituciones democráticas quedaron seriamente debilitadas y la nueva Constitución (1993) legitimó el poder y aseguró una posible reelección. Además, las políticas económicas neoliberales se acentuaron con la consigna de ordenar la economía, pero despojadas de racionalidad y convertidas expresamente en la expresión de un sistema de prebendas abiertas que consistían en otorgar beneficios (exenciones tributarias, principalmente) a las empresas ganadoras de los poco transparentes procesos de privatización. Asimismo, este neoliberalismo «exalta el pragmatismo y la eficiencia del modelo sin importar el desarrollo institucional» (Degregori, 2000, p. 52). Por ello, no es de sorprender que sectores de la prensa y la economía jugaran a favor de estas políticas al considerar que la consecuencia inevitable sería la democracia, fruto de la mejora y desarrollo de la economía. Fue forjándose así un neopopulismo fundamentado en dicho eslogan y en las ansias de una sociedad por contar con una autoridad poderosa en medio de una crisis.

EL NEOLIBERALISMO Y SU CONEXIÓN CON LA POLÍTICA POBLACIONAL

Corolario del neoliberalismo como única alternativa al centrarse en el libre mercado y la privatización fue una reducción de la responsabilidad del Estado en políticas demográficas en cuanto a procurar servicios de salud y educación, cuestión patrocinada por organismos internacionales y en un contexto global favorable. En efecto, en septiembre de 1994 tuvo lugar en El Cairo la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, coordinada por la ONU, la cual resaltó la autonomía femenina y sus beneficios para el control de la fertilidad, línea de acción que puso de manifiesto que, cuando se brindaban herramientas adecuadas para el manejo de la fertilidad a las

mismas personas, el crecimiento poblacional disminuía. Las feministas peruanas se apropiaron de estas disposiciones sobre salud reproductiva, igualdad de género, empoderamiento de la mujer y planificación familiar, a fin de que las mujeres de menores recursos tuvieran acceso a estos métodos de control.

Un año después, la cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing consolidó avances jurídicos para garantizar la igualdad de mujeres y hombres, destacando la presencia de Fujimori como único jefe de Estado varón, y su propuesta de programa para la «Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria» (AQV). El documento resultante (preparado por representantes de 189 países) reconocía el «derecho básico de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el intervalo de estos y el derecho a alcanzar el número más elevado de salud sexual y reproductiva» (Manuela Ramos, 1996, p. 18).

Ambas conferencias brindaron al régimen fujimorista la oportunidad de aprovecharse de un discurso basado en los derechos de las mujeres a la igualdad y equidad con referencia al varón; así como en el cuestionamiento del patrón del monopolio masculino, «para mejorar su reputación internacional, mientras que engañosamente, mantenía las mismas políticas demográficas maltusianas que habían orientado a la política de población en el Perú» (Ewig, 2009, p. 124). Fujimori se presentaba, entonces, como un demócrata que aspiraba a revertir su imagen autoritaria y comenzaba a preparar sus medidas de salud reproductiva para su segundo gobierno, aunque ello ya se venía predisponiendo desde el lanzamiento del Programa Nacional de Población 1991-1995, con el objetivo de reducir el ritmo de crecimiento a un 2% anual. Y en 1992 se había adoptado el Manual de Salud Reproductiva con carácter obligatorio en todos los establecimientos de salud, el cual incluía definiciones operativas sobre consentimiento informado en planificación familiar (Dammert, 2001, p. 366). Finalmente, en el Boletín del Consejo Nacional de Población de 1994 se especificaba alcanzar una tasa de fecundidad de 2.53 hijos para el 2000 y evitar 70,000 embarazos no deseados anuales.

Así, en su mensaje inaugural de 1995 anunció el inicio del nuevo Plan de Control de la Natalidad, prometiendo que la planificación familiar sería crucial en la lucha contra la pobreza, bajo el argumento de que la reducción del tamaño de las familias permitiría mejorar las condiciones de vida y aliviar la presión sobre los recursos del Estado. Esta narrativa convirtió la política de población en un instrumento de legitimación: se presentaba como una estrategia de modernización económica y de inclusión social, aunque en la práctica la pobreza no se resolvía únicamente con el control de la natalidad (Yon, 1995). Este giro en su política con relación al primer gobierno le valió para concretar alianzas internacionales, gozar del apoyo financiero de USAID y otros organismos

bilaterales y multilaterales, y obtener respaldo de las organizaciones feministas, en cuanto al ejercicio del poder de la mujer en la toma de decisiones a nivel familiar. Poco después, el Congreso modificó la Ley Nacional de Población de 1985 que ponía barreras para incluir métodos permanentes de anticoncepción en los programas de planificación familiar, y en 1996 se aprobó el PNSRPF 1996-2000, con el fin de alcanzar un número determinado de cirugías para esterilizar a ciertos sectores de la población. Este último punto de corte discriminatorio al dirigirse a los sectores C, D y E, población de menores recursos y los más vulnerables, evidenciaba la conjunción del paradigma neoliberal con una continuidad de las ideas de corte malthusiano que afectaban a grupos sociales específicos, desairando el debate y la confrontación de ideas. A ello se sumaba la cuestión legal: el programa estaba alejado de cualquier tipo de fiscalización, diluyéndose la posibilidad de una efectiva rendición de cuentas (Lerner, 2011, p. 335).

LA RESPUESTA INICIAL DE LA IGLESIA A LA POLÍTICA POBLACIONAL

El contenido del discurso presidencial atizó el conflicto entre gobierno e Iglesia Católica, dada su postura en contra de los métodos anticonceptivos que suprimen la generación de la vida, al tiempo que la esterilización generaba mayor rechazo al ser percibida como una mutilación del cuerpo. En fin, el altercado integró al Colegio Médico, diversas bancadas políticas y algunas organizaciones civiles (aunque no a las feministas), quienes trataron de alcanzar alguna conciliación. Empero, se percibía claramente, en nombre de la «lucha contra la pobreza», la voluntad de Fujimori para enfrentarse a la Iglesia, la cual temía que en un país de alto porcentaje de población analfabeta se tenían las condiciones necesarias para «propiciar la imposición soterrada y masiva de la esterilización» (*La República*, 16 septiembre 1995, p. 16). La situación se complicó más cuando el Estado incluyó la vasectomía y la ligadura de trompas.

Por otro lado, las organizaciones feministas brindaron su apoyo a un gobierno que otorgaba roles de importancia a las mujeres en diversos espacios, a pesar de que ello implicara renunciar a algunos valores democráticos. Pues paradójicamente, el PNSRPF terminó convirtiéndose en un órgano que redujo los derechos de las mujeres pobres para privilegiar la presunta reducción de pobreza, y ante ello no hubo ninguna manifestación de los grupos feministas, los cuales ni siquiera participaron en el debate sobre los métodos de control de natalidad. Incluso estas instituciones integraron la Mesa Tripartita encargada de supervisar el cumplimiento de los acuerdos trazados en la Conferencia de El Cairo (junto a ONGs, universidades, entidades públicas y agencias de

cooperación⁶⁾, pero no reaccionaron ante las primeras denuncias, reflejando la complejidad, pero al mismo tiempo la fragilidad de las relaciones del Estado y el feminismo (Barrig, 2000).

LA IGLESIA EN DEFENSA DE LA VIDA FRENTE A LA POLÍTICA POBLACIONAL

Antes que nada, debe precisarse que el rol de los agentes pastorales en esta coyuntura descansó primordialmente en la perspectiva de la opción preferencial por el pobre. Tras la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968, en el marco de regímenes dictatoriales que perseguían y condenaban a la oposición, la Iglesia latinoamericana comenzó a asumir un rol especial en la defensa de los derechos humanos, invitando al trabajo pastoral desde una visión centrada en las personas más vulnerables. La Iglesia peruana no fue ajena a este cambio en un entorno de efervescencia social: en la 36^a Asamblea de la Conferencia Episcopal de 1969, los obispos hicieron explícito su compromiso social con las diversas realidades mundiales como parte de su misión evangelizadora. Esta línea se afianzó con el documento «Justicia en el mundo», elaborado durante el Sínodo de Obispos de 1971, el cual promovía la denuncia de la injusticia, así como la dignidad y los derechos humanos. Más adelante, la Conferencia Episcopal de Puebla (1979) fue más directa en cuanto a la permanente violación de la dignidad humana en América Latina, lo cual sería refrendado y enfatizado en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo en 1992.

La CEP retomó el trabajo y lineamientos planteados en Santo Domingo, subrayando en un documento las 4 líneas pastorales para el trabajo de la Iglesia: promoción de derechos humanos desde el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia con palabra, acción y colaboración, y énfasis en culturas, pueblos y sectores marginados y desprotegidos; compromiso con la vida humana desde la concepción; participación en organismos de diálogo y mediación, y con instituciones de apoyo que no instrumentalizan ideologías incompatibles con la Iglesia; superación de toda injusticia, procurando eliminar todo espíritu de odio, venganza y resentimiento (*Boletín de la Comisión Episcopal de Acción Social* 10, octubre 1993).

Esta línea de acción se reformuló en el Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe Pastoral de Derechos Humanos de 1994 celebrado en Lima y en cuyas conclusiones se planteó el siguiente objetivo general: «aunar esfuerzos en el conjunto de la Iglesia local en todas sus instancias y líneas de acción pastoral para la defensa, promoción y significación de la vida humana en diálogo y coordinación con los organismos e instituciones de la sociedad civil» (Boletín CELAM 258, 1994,

6 La integraron el MINSA, el MINEDU, la Secretaría de Cooperación Técnica Internacional, el INEI, la Comisión de la Mujer del Congreso, agencias de cooperación como UNFPA, AID, y organizaciones de la sociedad civil como Flora Tristán, Manuela Ramos y la Red Nacional de Promoción de la Mujer, entre otras.

p. 15). Un lineamiento bien definido en materia de derechos humanos, y que no dejaba de estar articulado con el conjunto de la labor pastoral de la Iglesia, incluido el tema salud.

Consecuencia de las distintas conferencias, así como por influencia de la teología de la liberación surgida en Latinoamérica a fines de la década de 1960, fue una mayor motivación para el compromiso y la acción social de agentes pastorales, laicos, religiosos y religiosas, sobre todo con la defensa de la vida y los derechos de los socialmente excluidos. Al respecto, debe entenderse al agente pastoral no solo como líder en su comunidad cristiana y acompañante «que defiende la vida, que confía en el pueblo, se inserta en él, en sus problemas, en su vida cotidiana» (Menard, 1995, p. 24), sino como alguien que produce una acción generadora de cambio, con un rol activo dentro de la pastoral de la Iglesia y sus dos objetivos primordiales: trabajar por la edificación de la Iglesia y ayudar a la transformación de la sociedad. Una definición encuadrada en el aporte del padre Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez, 1979, p. 76) sobre la pastoral profética, cuyo pedestal es la trama misma de la vida humana, pues solo en el trabajo con el prójimo se construye una personalidad santa.

LA IGLESIA Y LA CEAS EN LA CUESTIÓN DE LA SALUD

Ahora bien, un aspecto fundamental de la labor pastoral se vincula con la salud, espacio privilegiado para la caridad de la Iglesia a través de sus diócesis, cuyas iniciativas (postas parroquiales, consultorios regentados por congregaciones y otras) fueron articuladas por la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) creada en 1965 y parte de la CEP, de la cual se desprendió en 1988 el Departamento Episcopal de Pastoral de Salud (DEPAS) para esta labor específica. El DEPAS respondió al llamado de la Carta Apostólica *Dolentium Hominum* de Juan Pablo II (1985)⁷ y estuvo orientado no solo a la cura de enfermedades, sino a «crear las posibilidades de un ambiente en el cual las personas puedan crecer sanas y vivir con dignidad» (Beauzeville, 1995, p. 67), es decir, bajo una dimensión solidaria y como parte de la promoción de la justicia y la defensa de los derechos de los más débiles.

En estas circunstancias, surgió la figura del agente pastoral en salud, cuyo objetivo es «aportar a la humanización del mundo de la salud comprometiéndose en la defensa y cuidado de la vida como derecho fundamental de la persona humana, y sobre todo con la vida de los pobres» (DEPAS, 1998). Por ende, el agente pastoral en salud tiene como rol precisar objetivos dentro de las organizaciones, alentando el diálogo y la concertación, y aportando en el desarrollo ético de los

⁷ Esta Carta apostólica subraya la formación ético-religiosa que deben tener los agentes sanitarios y la articulación de su trabajo. Por ello, se instituye desde Roma la *Pontificia Comisión para la Pastoral de los agentes sanitarios*.

participantes respecto a la solidaridad hacia los enfermos. No debe confundirse a este personaje con el promotor de salud, cuyo trabajo se encauza hacia la atención primaria de salud en espacios adonde el Estado no llega y muchas veces cumplen incluso un rol de fiscalización, y siempre es promovido por el MINSA, al cual se articula desde su comunidad local, en tanto los agentes pastorales se vinculan con una parroquia y solo en algunos casos colaboran con los organismos del Estado.

Dada esta última aclaración, durante la implementación del PNSRPF el personal de salud se vio involucrado en los programas de esterilización, pues recibía bonos por cumplir con las cuotas establecidas, amén de permitirle ascender con rapidez (Ballón, 2015, p. 6). Además, salvo excepciones, estos promotores (y médicos) manifestaban cierto menoscenso hacia la población rural, asumiendo una actitud paternalista basada en la enseñanza de pautas específicas a seguir sin importar la toma de conciencia de las posibilidades y derechos humanos de los beneficiarios.

LA ACTITUD DE LA IGLESIA AL INICIO DE LA POLÍTICA POBLACIONAL

Consideradas estas precisiones, la Iglesia afrontó la política poblacional fujimorista como ya lo había hecho frente a la política poblacional del primer gobierno de Alan García, sobre la base de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) del Papa Pablo VI, cuando un mensaje de los obispos había alertado sobre «las doctrinas y líneas de acción que fundamentalmente llevan hacia un control de la natalidad de manera artificial, sin ahondar ni las verdaderas causas del problema, ni de las verdaderas soluciones» (Secretaría General de la CEP, 1987). Ello fue complementado con la exhortación pastoral ¡Perú, escoge la vida! de 1989, enfocada desde un punto de vista moral cristiano y lanzando una acusación sobre el cálculo político que podía conducir a esterilizaciones sin el consentimiento de la víctima (CEP, 2003, p. 12). Así, ante las primeras insinuaciones de Fujimori en los primeros meses de su gobierno sobre la amenaza del crecimiento poblacional para el desarrollo del país, los obispos dejaron clara su posición ante lo que percibieron como una campaña antinatalista impulsada por intereses internacionales.

En suma, ya desde antes de la asunción de Fujimori había una línea de acción de la Iglesia frente a toda política que atentara contra la vida, discurso que fue madurando y tuvo su corolario en la carta encíclica *Evangelium Vitae* (1995) del Papa Juan Pablo II, de trascendente repercusión en la Iglesia local, tal como el cardenal Vargas Alzamora enfatizó durante la presentación del documento. Este utilizaba la expresión «conjura contra la vida» de parte de instituciones internacionales que financiaban campañas de anticoncepción, esterilización y aborto, moralmente inaceptables. Asimismo, evidenciaba que las opciones frente a una explosión demográfica «deben siempre presuponer y

respetar la responsabilidad primaria e inalienable de los esposos y de las familias, y no pueden recurrir a métodos no respetuosos de la persona y de sus derechos fundamentales, comenzando por el derecho a la vida de todo ser humano inocente» (Juan Pablo II, 1995); planteando la creación de condiciones económicas, sociales, médico-sanitarias y culturales que permitieran a las familias tomar sus decisiones procreativas con plena libertad y auténtica responsabilidad.

EVOLUCIÓN DEL ACCIONAR DE LA IGLESIA (1995-1999)

La actitud de la Iglesia era firme entonces, pero no se concretaron canales claros de comunicación con el Estado, trasladándose el debate a un enfrentamiento mediático que llegó a parecer un circo político, desviando la atención del problema principal. Ello se notó cuando, tras el discurso de asunción presidencial de 1995, la CEP emitió el comunicado *Al servicio del evangelio de la vida*, cuyo principio fundamental era la defensa de la familia y la moral, pero que en los medios se centró en los derechos de las mujeres a una salud reproductiva y planificación familiar. Pronto, tras la aprobación en septiembre de 1995 de la Ley de Política Nacional de Población, Fujimori se presentó en Beijing con un discurso más político para «conformar un bloque latinoamericano contra la influencia del Vaticano en América Latina», tildando a la Iglesia de absurda, obsoleta y medieval (*Iglesia en Sicuani* 59, p. 1). La actitud de esta había sido hasta el momento defensiva, pero la CEP emitió un comunicado, expresando que la campaña emprendida por el gobierno era un atentado contra la integridad física y moral del pueblo (*Iglesia en Sicuani*, 58, p. 7). Asimismo, hizo un llamado a los profesionales de salud para hacer un frente común de lucha, especialmente a la Asociación de Médicos Católicos. Otras voces trataron de llegar a algún tipo de mediación, como el padre Juan Julio Wicht, quien indicó que el control de natalidad debía ir a la par de una política de desarrollo que elevara los ingresos de las familias, subrayando que ninguna institución podía interferir contra la libertad y responsabilidad de las personas (*Signos* 16, 1995, p. 17).

En 1996 el conflicto se acentuó. Frente al anuncio del inicio del PNSRPF, la CEP respondió con otro pronunciamiento (*Construyamos una cultura de la vida*) que discutía la exigencia de una paternidad y maternidad responsables; procurara respetar la voluntad de la pareja, sobre todo en el espaciamiento de los nacimientos. También defendía, haciendo otro llamado a los profesionales de salud apelando a su «objeción de conciencia», los métodos de control naturales; denunciando los artificiales por atentar contra la salud y ser calificados de «*inmorales*», dado que despabilizaban e instrumentalizaban la sexualidad (CEP, 2003, pp. 116-120). La *Carta pastoral a los presbíteros diocesanos y religiosos; en relación a la Vigencia de la Doctrina moral sexual y matrimonial de la Iglesia* del mismo año fue en línea con la anterior.

Entre tanto, la secretaría ejecutiva del DEPAS, a cargo de la hermana María Van der Linde, comenzaba a recibir las primeras denuncias, ya a fines de 1995 con ocasión de unos festivales de salud en Churín (Lima), a lo que siguieron otras proporcionadas por los agentes pastorales en salud. Más adelante, cuando la responsabilidad había sido diferida a la Comisión Episcopal de la Familia, DEPAS contactó con la Comisión Alemana *Justicia y Paz*, la cual remitió al Perú a la politóloga y periodista Maria-Christine Zauzich para que comprobara la veracidad de la cuestión y redactara el enriquecedor informe *Perú: Políticas de Población y Derechos Humanos*, siempre con el apoyo de DEPAS. Esta sirvió en todo momento de plataforma para la difusión de los casos y realizó encuentros nacionales para coordinar acciones a nivel regional y nacional.

Ahora bien, la mencionada Comisión de Familia, bajo la presidencia de monseñor Alberto Brazzini, obispo auxiliar de Lima (1994-1999), fortaleció una perspectiva más conservadora que redujo parcialmente la visión de la problemática alejándose de la promoción de derechos y autonomía de la mujer plasmado por DEPAS. Hubo una cuestión ideológica muy fuerte, afianzada con la presencia de médicos de tendencia conservadora y en torno a un discurso pro familia, entendida esta como heterosexual, monogámica y encaminada a la reproducción. Así, al afianzar el discurso pro-vida, entendido solo en su naturalidad biológica y en su dependencia a la voluntad de Dios, se quitó nuevamente protagonismo a las mujeres, sujetándolas al control y no a la decisión propia; aunque es preciso reconocer que ello implicaba enfrentarse de manera más directa con el poder político. En ese sentido, Brazzini fue muy claro al referir que la Iglesia se oponía a la mentalidad anti-natalista sin medir razones humanas ni éticas, justificándose en un falso pragmatismo (*El Comercio*, 13 agosto 1995 y 23 abril 1996). En cuanto a su organización, la Comisión contó con un «Departamento de defensa de la Vida», encargado de dar inicio a las *Jornadas en Defensa de la Vida*, acogiendo la propuesta del Papa. De todos modos, no hubo trabajo articulado sobre el tema de las esterilizaciones, aunque sí algunas acciones en prensa, como el comunicado *Fortalecer a la Familia, santuario de la vida es un deber cristiano*, publicado en *El Comercio* en septiembre de 1996. Si bien hacía referencia al abuso de las mujeres más pobres por parte de la política del gobierno, evidenciaba de hecho que la lucha se centraba contra los métodos de anti concepción (Mujica, 2007, p. 71).

En 1997 los enfrentamientos fueron de otro matiz al registrarse casos de gravedad en las malas prácticas de las esterilizaciones. La exhortación de la CEP en *Un nuevo Perú: Don de Dios y tarea de todos* era clara frente a la idea errada de que la pobreza era producto del crecimiento poblacional y, dado que muchas denuncias provenían de las zonas rurales afectadas por el terrorismo, se indicó que las esterilizaciones formaban parte de ese mismo conflicto en que se había atentado

contra los derechos de miles de mujeres. Luego, en enero de 1998, se emitió el *Mensaje de los obispos del Perú sobre Política de Población*, ya después que aparecieran las primeras denuncias de muertes, y fue en ese sentido terminante: «el control natal artificial, especialmente la esterilización quirúrgica permanente, ha sido aplicada en buena medida con métodos de coerción o engaño y muchas veces en condiciones médicas deplorables»; además, lamentaba las condiciones higiénicas peligrosas e indignas en las que se ejecutaban las operaciones, resaltando que se estaba combatiendo a los pobres y no a la pobreza (CEP, 2003, p. 196-197). Finalmente, una nota de prensa del presidente de la CEP de mayo de 1999 se pronunció contra los métodos coercitivos del PNSRPF. Con todo, hasta la caída del régimen fujimorista otros elementos de la Iglesia continuaron emitiendo pronunciamientos particulares.

ACCIÓN DE OTRAS INSTITUCIONES CATÓLICAS

En cuanto a otras instituciones, la Asociación Nacional de Médicos Católicos y el Centro de Promoción Familiar y Reconocimiento Natural de la Fertilidad (CEPROFARENA) tuvieron un rol importante, si bien por su carácter conservador su línea de acción se dirigió más hacia una defensa de la vida del no-nacido y la defensa de los métodos naturales, antes que en la problemática de la mujer. La primera, presidida en ese entonces por la Dra. Maita García de Flores, dirigió una carta abierta al Decano del Colegio Médico (contando con el respaldo de 44 instituciones representativas del laicado católico) criticando la defensa de los métodos artificiales como no abortivos o dañinos para la salud (*Gestión*, 29 agosto 1995, p. 13). CEPROFARENA estuvo orientada inicialmente a la promoción de los métodos naturales, pero luego se enfocó en la defensa de la vida, tal como lo denotó la Dra. Blanca Neira Canales, una integrante principal, como coordinadora en el país de *Vida Humana Internacional*, organismo a partir del cual afianzó el discurso contra las políticas antinatalistas, calificándolas de inhumanas y contrarias a lo que la población quería (*Informativo* 12, p. 5).

TESTIGOS DE LA COMPASIÓN

Planteada la actitud de la Iglesia frente a las esterilizaciones forzadas, profundicemos sobre la labor, testimonios y compromiso de los agentes pastorales con las víctimas. Cabe precisar que estos alimentaron su acción a partir de la espiritualidad, entendida como una vida en unidad, donde la realidad del mundo no es ajena, y donde los cuerpos y la dimensión que encierran son también espacio de acción de Dios, considerando que Jesucristo sintió en «cuerpo y alma» (y no separados) los dolores y alegrías del mundo. Así, esta espiritualidad trató de brindar una respuesta al dolor de miles de mujeres con acompañamiento y solidaridad, en comunidad con la humanidad y no en el encierro. Todo ello enmarcado en la opción preferencial por los pobres, concepto basado en

el compromiso con los demás, en especial con aquellos afectados por la violencia. Además, los agentes buscaron acciones concretas de justicia dentro del fuero civil por medio de asesoría, pero quizás lo más importante, contemplaron su labor sin perder de vista la «defensa por la vida», pero velando por el desarrollo digno de las mujeres integralmente y no solo centrada en la concepción y el nacimiento.

Esta labor pastoral no puede comprenderse plenamente sin situarla en el contexto más amplio de las denuncias recogidas en aquellos años. Es crucial tener esta perspectiva clara para reflexionar sobre la base de los 112 testimonios recogidos por Giulia Tamayo en 1999, provenientes de 19 regiones⁸ del Perú, que se inician en 1996 con las primeras denuncias, y llegan hasta 1998, cuando desde el gobierno y por presiones de la sociedad civil, se modifica el PNSRPF. Estas regiones se corresponden *groso modo* con las del Informe Defensorial N°57 de la Defensoría del Pueblo, el cual abarca denuncias desde junio de 1997 a mayo de 1999. Ambas investigaciones arrojan otras similitudes: panorama integral del Programa, su fuerte incidencia en la sierra sur y zonas marginales de Lima, y las analogías en los procedimientos. En este sentido, los testimonios que presento a continuación se inscriben en esa misma lógica comparativa, reforzando las coincidencias y aportando nuevas evidencias. Por ello, observemos los casos agrupados de acuerdo a criterios geográficos.

EL SUR ANDINO

La región conformada por las diócesis de Puno y las prelaturas de Juli y Ayaviri, y Sicuani (Cusco), es una zona muy pobre con activa presencia pastoral desde el Concilio Vaticano II (1965) y que se hizo notar especialmente en la lucha contra el terrorismo en la década de 1980. Empero, la política engañosa del gobierno cogió de improviso a la Iglesia y de manera particular a las mujeres (campesinas y pobres), que prefirieron callar el trauma que les significaba (social y de relación de pareja), por lo que no hubo una respuesta en bloque, aunque sí algunas acciones desde las vicarías e iniciativas particulares de los agentes pastorales.

La Prelatura de Ayaviri se encontraba bastante organizada y había hecho frente a Sendero. Al respecto, se había creado en 1986 la Vicaría de la Solidaridad de Ayaviri, que sirvió de ejemplo a otros prelados en Juli, Puno y Sicuani para así contar con una mejor articulación en el acompañamiento al pueblo. Las vicarías eran entonces un espacio de compromiso para trabajar en las problemáticas sociales a través de la defensa de la vida de las personas que sufrían algún tipo de violación a

⁸ Tumbes, Piura, Loreto, La Libertad, Cajamarca, Lambayeque, San Martín, Huánuco, Ancash, Lima, Junín, Ucayali, Ica, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco, Puno y Arequipa.

sus derechos, estando constituidas por agentes pastorales, pero también por profesionales vinculados a lo social. Así, la Vicaría de Ayaviri, al perpetrarse las campañas de esterilización en la población campesina, informó y sensibilizó sobre la ley de planificación familiar, dado el temor y confusión existente con relación a este tema. La Revista *Runa* que se publicaba en la jurisdicción de la misma prelatura fue también un vital canal de comunicación frente al abuso a las familias más humildes, planteando en su fascículo 32 (1995) la verdad objetiva sobre los métodos quirúrgicos aplicados en la campaña y haciendo un llamado a no seguir «métodos inmorales» como las mutilaciones (*Runa* 33, 1995). Y en su fascículo 36 (1996) comenzó a publicar algunas denuncias, aunque juzgadas como atentado a la integridad familiar, dando lugar a información sobre los riesgos y beneficios de los métodos de control de natalidad como orientación a los jóvenes y parejas establecidas.

Ya para ese entonces aparecían los testimonios de agentes pastorales, como el de la hermana Margarita Recavarren, religiosa del Sagrado Corazón, quien indicaría años más tarde lo siguiente:

Nos fuimos enterando, y en varios pueblos aprovechaban las ferias de los pueblos y ponían las carpas el Ministerio de Salud, a veces daban información, incluso les daban víveres. Estábamos en una etapa difícil después de la presencia de Sendero. Las organizaciones populares estaban muy debilitadas. Había mucha sumisión y muchas mujeres jóvenes fueron esterilizadas sin saber ellas que las estaban esterilizando y varias de ellas han fallecido por infecciones porque lo hacían sin muchas medidas de higiene (entrevista del 5 de diciembre del 2014).

Además, Recavarren constató a través de testimonios la implantación de T de cobre vencidas, el hecho que obligaban a las enfermeras a realizar ellas mismas las cirugías, y la exigencia de cuotas al personal médico. Un caso bastante lamentable transmitido también por ella fue el de una joven que a los 15 años se le ligó las trompas después de tener a su primer hijo, siendo engañada en cuanto al hecho que podría tener hijos más adelante con solo ir al médico porque «eso era reversible». Por su parte, el padre Gastón Garatea de la parroquia de Ayaviri señaló que tuvo enfrentamientos por vía legal contra el director médico de Llalli, pero su denuncia fue desaparecida del juzgado, por lo cual presentó una denuncia contra los funcionarios y entonces empezaron a amenazarlo. Él mismo indicó: «intervenían a la gente porque tenía un dolor de estómago, y terminaban con las trompas ligada. Mujeres jóvenes se han sentido traicionadas porque no sabían lo que estaban haciendo y a otras las han manipulado» (entrevista del 14 de abril del 2015).

En general, en esta prelatura se advirtió a la gente mal informada de lo que ocurría e incluso se evitó la aplicación de vacuna antitetánica a mujeres en los centros educativos gracias a las

protestas organizadas frente al MINSA. La revista *Runa* fue fundamental en este aspecto, si bien Hugo Mamani Camma, integrante de su equipo editorial, indicó que hubo amenazas e incluso atentados directos (entrevista del 27 de abril del 2015). La verdad es que las organizaciones de la zona estaban muy debilitadas después de la lucha con Sendero Luminoso y la represión ulterior de las fuerzas oficialistas y aparte, las esterilizaciones se realizaban en las zonas más alejadas con la población más humilde, y al ser comunidades periféricas, normalmente carecían de parroquias o agentes pastorales. Con todo, la misma población denotó una resistencia pasiva, como no ir a la posta, y en 1998 la Vicaría de la Solidaridad publicó un Plan Pastoral firmado por monseñor Juan Godayol Colom, en el cual se especificaba que el programa era más una lucha contra los pobres «al proponerles esterilización forzada, desempleo; excluyéndolos, declarándolos excedentes».

En la Prelatura de Sicuani el Plan Pastoral 1995-2000 hacía referencia a las esterilizaciones forzadas y cómo afectaron a mujeres y familias, haciendo eco de una noticia del diario *La República*: «En la ciudad de Sicuani, decenas de madres de familia confirmaron que la ligadura de trompas es muy frecuente en esta zona, donde reciben amenazas de suspensión de ayuda alimentaria cuando se niegan a ser intervenidas quirúrgicamente» (10 diciembre 1997). Su Vicaría de la Solidaridad, ocupada de velar por las víctimas de la violencia política del régimen, ofreció un testimonio de parte del párroco Justo Quispe: «Nosotros como Iglesia no hemos estado al margen de esta situación, sino que nos hemos implicado y de tal manera para que esos problemas no queden impunes, sino que salgan a la luz» (entrevista del 6 de febrero del 2015). Igualmente, el Boletín de la Iglesia de Sicuani cumplió un rol formativo e informativo, publicando los comunicados de la CEP respecto al tema, y con varias intervenciones de monseñor Albano Quinn ofreciendo alternativas a lo planteado por el gobierno para trabajar la educación sexual en la pastoral de salud.

En cuanto al Obispado de Puno, contaba con la radio *Onda Azul*, en cuyo mini programa radial *Un alto en el camino* el padre Luis Zambrano señaló lo siguiente el 7 de enero de 1998:

Ya hace un par de años el gobierno ha tomado con mucho énfasis todo este asunto de la planificación familiar, del control de la natalidad. Pero hay una grave preocupación aquí porque se está haciendo de manera obligada. Y nosotros como creyentes, como iglesia, como ciudadanos tenemos que presentar la voz de alerta [...]. Esta manera de controlar la natalidad no va con la dignidad de las personas.

LA PROVINCIA DE QUISPICANCHIS (CUZCO) Y LA REGIÓN APURÍMAC

En estas jurisdicciones hubo un rol poco activo de la Iglesia en la defensa de los derechos humanos (CVR, 2003, Tomo III, p.416). La cosa fue más grave en Apurímac, pues no se sabe de ningún

pronunciamiento público del obispo en contra de esta política de salud y control autoritario sobre la natalidad. En todo caso, el ex sacerdote jesuita Carlos Flores, quien había trabajado para un proyecto de investigación minera con comunidades campesinas en dicha región, lamentaba la implementación de una política de tintes racistas y más preocupada por reducir el número de pobres, recordando que «muchas gente que no era campesina opinaba que estaba bien la práctica; en general las clases altas en este país piensan que los pobres son los que más hijos tienen y que por su ignorancia se llenan de hijos que no pueden mantener». Un testimonio que aporta un tema adicional sobre el machismo y desprecio de la vida de las mujeres con relación a los varones: «La mujer es vista como propiedad de los maridos y del Estado; su cuerpo es considerado como una cosa que se puede disponer como venga en gana de sus parejas y del propio Estado» (entrevista del 24 de septiembre del 2015).

Asimismo, la religiosa Elsa Calero de la congregación de Nuestra Señora del Buen Pastor, orientada hacia la mujer en vulnerabilidad en Quispicanchis, indicó que incluso se premiaba al personal de salud para cumplir las cuotas y que las mujeres «llegaban de noche a la casa de nuestra comunidad con infecciones, porque no les hacían seguimiento» (entrevista del 30 de octubre del 2014). La congregación ya trabajaba desde 1996 promoviendo a la mujer como activo sujeto de desarrollo, en coordinación con el MINSA, pero el trabajo con este se quebró cuando los médicos condicionaron la atención para obligarlas a someterse a una esterilización. Las religiosas apostaron por un proyecto de educación sexual no solo para empoderar a las parejas a tener hijos cuando lo desearan, sino también para que el personal de salud contemplara la importancia que implicaba para la población rural procrear hijos, tanto en el sentido emocional como económico. Lamentablemente, la actitud del personal creó una sensación de impotencia e indignación, toda vez que se aprovecharon de la pobreza de la gente para convencerla de participar en el Programa por medio de dádivas en ropa y alimentos. Las hermanas lanzaron una contra campaña con charlas y afiches pronunciándose a favor del respeto a la persona, pero fue algo más personalizado al no poder contar con el apoyo del arzobispo Alcides Mendoza de tendencia conservadora.

TACNA Y MOQUEGUA

Ambos departamentos forman una sola diócesis, aunque por ser esencialmente urbanas, no aparecen en los informes de la Defensoría del Pueblo ni en el informe de Giulia Tamayo. Su obispo, monseñor Hugo Garaycoa Hawkins desempeñó un rol bastante mediático y cumplió un rol activo haciendo frente a la política poblacional a partir de un Plan Pastoral abocado a lo religioso y social en la defensa de la vida y dignidad humanas. Además, si algo caracteriza a esta zona fue la concentración de las campañas en la serranía y en la aplicación de las vacunas antitetánicas a las escolares de sexo femenino por parte del MINSA. Garaycoa dejó entrever que la aplicación

indirecta de estos elementos inhibía la fertilidad y eran producto de la presión de algunas potencias extranjeras⁹. El director sub regional de salud de Tacna lo negó, pero la hermana Joan Toohig, de la congregación de Maryknoll, sabía por información de los padres de familia que se estaba vacunando solo a las niñas en los colegios; por ello, se consiguieron algunas vacunas, se enviaron a laboratorio y los resultados mostraron substancias que impedían la fecundación de la mujer¹⁰. La Asociación de Médicos Católicos confirmó la presencia de la hormona Gonadotrofina Coriónica Humana en las vacunas antitetánicas repartidas¹¹, tras lo cual las hermanas Maryknoll —con el respaldo del Centro de Orientación Familiar Arequipa— lanzaron una campaña informativa y evitaron que se siguieran aplicando las dosis (Entrevista a Joan Toohig del 9 de septiembre del 2015).

Garaycoa denunció también el ofrecimiento de alimentos a las mujeres de bajos recursos para someterlas a ligadura de trompas, e incluso se pronunció con las eventuales consecuencias de la privatización de la Zona de Tratamiento Especial Comercial de Tacna (ZOTAC), en detrimento de la estabilidad de los trabajadores, a sabiendas que Fujimori aprovechaba dicha coyuntura como distracción para difundir los métodos artificiales de planificación familiar. Al final, Garaycoa fue enjuiciado por obstaculizar el trabajo del Ministerio de Salud e interrumpir la campaña de vacunas, si bien gracias a su labor varios colegios cerraron la puerta a los vacunadores. Su juicio prescribió y él continuó encarando el problema dentro de la CEP, siempre manifestando una postura eclesiástica con la defensa de la vida como eje fundamental, pero poco propenso al diálogo y con escasa profundización de la cuestión; en suma, no hubo un enfoque centrado en el derecho.

LIMA: ZONAS URBANO MARGINALES

En la capital, la congregación del Buen Pastor, dado su trabajo con trabajadoras sexuales o sometidas a explotación sexual, creó el Centro de Apoyo a la Mujer María Agustina Rivas (ANMAR). Como una función era procurar atención médica, pronto se percataron —a raíz de diversos síntomas— que estas mujeres habían sido esterilizadas sin ser consultadas. La hermana Isabel Chávez manifestó su testimonio ante lo que consideraba una postura muy reduccionista:

La pobreza no tiene que ver con tener menos hijos, sino tiene que ver con propuestas o alternativas de trabajo, promoción de las personas en el campo laboral. Eso fue un atentado contra la vida; no cómo disminuyes la pobreza haciendo que la persona no tenga más hijos. Personalmente, creo que es la peor de las formas que utilizó el gobierno (entrevista del 23 de noviembre del 2014).

9 Programas financiados por USAID con 36 millones de dólares, y con alrededor de 10 millones por el UNFPA.

10 Se recopilaron tres resultados de laboratorio a la Vacuna Teavax (Marca Pasteur Mérieux sv.); análisis realizados entre julio y agosto de 1995 en Arequipa, con apoyo de la Asociación de Médicos Católicos.

11 Archivo CENDOC – IBC. Caja sobre Política de Población.

ANMAR pudo trabajar con relativa autonomía —especialmente en el distrito de La Victoria— al no estar ligada a ninguna parroquia en particular, pero si bien se permitió a las víctimas acceder a servicios de salud, trabajar con psicólogas y brindar una asesoría pastoral para que pudieran salir adelante a fin de que descubrieran que Dios las ama, no se llegaron a denunciar los casos. Hubo dificultades en esto último por la necesidad de trabajo de las afectadas y la consecuente complicación para reunirlas, así como por el estigma social que sobrellevan y su ausencia debido a otros problemas. Con todo, se rescata haberles insuflado esperanza, fe y un proceso de dignificación.

Vale añadir que, no lejos de Lima, en julio de 1996, a través del Comité de Derechos Humanos (CODEH), el obispado de Huacho emitió un comunicado criticando los «festivales» de Sayán y Oyón como si se tratara de «actividades comerciales», haciendo referencia a una noticia filtrada por *La República* el 1 de julio respecto al plan de esterilizar 3000 personas, de 30 a 40 años, con cuatro hijos o más en las susodichas provincias.

EL CALLEJÓN DE HUAYLAS Y CONCHUCOS

En la diócesis de Huaraz se registró un alto índice de esterilizaciones forzadas, acorde al alto nivel de pobreza de la zona monseñor Luis Bambarén, pese a no ser su jurisdicción, protestó ante los medios por los abusos, calificando a las campañas de «anti vida o cultura de muerte» en una carta dirigida al director de Salud Regional, Dr. Ulises Aguilar:

Las mujeres tienen dignidad y LIBERTAD, y por su condición humilde, merecen apoyo, protección y respeto. Pero en los centros de salud bajo su dirección, se abusa de la humildad o ignorancia de nuestras mujeres pobres [...] Esta «cultura de muerte» es crear una mentalidad contra la maternidad y avergonzar a las mujeres pobres que llevan varios hijos, inducir a que se considere a un nuevo hijo como «un mal no deseable»; condenar a las mujeres pobres a «nunca más ser madres», y todas estas aberraciones se celebran como «festivales de salud» [...]. Le queda poco tiempo de vida y tendrá que presentarse ante el Tribunal de Dios; hágalo con las manos llenas de buenas obras y no con las manos vacías o manchadas por la cultura de la muerte (*La República*, 5 diciembre 1996).

La Iglesia demostraba así su poder moral contra el programa poblacional y la justificación de la pobreza para aplicarlo. Una denuncia complementaba con la del párroco de Belén, padre Stefano Tognetti, quien refirió la presión de las autoridades sanitarias sobre los técnicos para realizar al menos dos esterilizaciones al mes, así como la expulsión de las mujeres de sus casas por sus esposos cuando se enteraban de la ligadura de trompas, «sintiéndose traicionados» en el marco de una sociedad campesina sumamente machista (*El Sol*, 6 septiembre 1997). Igualmente, la

enfermera Rosario Figueroa Romero fue testigo de la forma cómo se lucraba (se pagaba 50 soles a un médico por esterilización), reportando también dos mujeres muertas en Cajacay a causa de una mala práctica médica¹². En todo caso, ella informó que, si bien había un trabajo articulado y diálogo de la diócesis con los agentes pastorales de salud, no hubo una comisión específica sobre el tema; por ende, a falta de un soporte mayor la labor se diluía y solo se respondió a casos particulares (recuerda que fueron 40 mujeres esterilizadas registradas en la parroquia de Belén). En resumen, no hubo de parte de los dos obispos a cargo en ese tiempo¹³ manifestaciones más grandes, ya sea por miedo a represalias del gobierno y la vergüenza cultural en cuanto al trato de la mujer, a veces proveniente de ellas mismas.

A ello se sumó el discurso moralizador y poco empático desde el púlpito, donde se predicaba que una mujer esterilizada no podía comulgar, tal como lo indicó Figueroa: «muchas mujeres me decían que no iban a misa porque se sentían pecadoras; yo sabía de otra corriente de la Iglesia y entendía que esto no era así, y ahí perdimos mucha gente» (entrevista del 26 de noviembre de 2015). Es decir, muchos sacerdotes no asumieron la crisis como suya ni la entendieron en su dimensión humana, denotando desprecio hacia la mujer enfatizando la moral y el pecado. Todo ello generó una situación más compleja para las mujeres: habían sido atacadas en su integridad y dignidad, para luego ser consideradas como un mero tema cultural y ser reforzado el prejuicio con un discurso religioso moralizador. Por eso, la pastoral de salud trabajó en animarlas desde una perspectiva bíblica liberadora de su angustia y dolor.

LA SIERRA NORTE: CAJAMARCA

La experiencia en este departamento, donde hubo gran incidencia de casos (Informes de la Defensoría del Pueblo N° 7, 27 y 69) debido a la alta presencia de población rural pobre, giró alrededor del caso de María Mamérita Mestanza (32 años y madre de 7 hijos), quien falleció a los pocos días de la intervención quirúrgica en abril de 1998. Su familia intentó vanamente obtener justicia de las instancias peruanas (la denuncia del esposo fue archivada), por lo que el Comité de Latinoamérica y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM), junto al Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer (DEMUS) y Asociación Pro Derechos Humanos (APRODEH), además de dos organizaciones internacionales, interpusieron una petición ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en junio de 1999 (CLADEM, *Caso Mamérita*

12 Entrevista a Rosario Figueroa, 26 de noviembre de 2015. El testimonio coincide con los reportados por *La República*, 7 diciembre 1997.

13 Monseñor José Gurruchaga Ezama residió en Caraz debido a problemas de salud hasta ser trasladado a la diócesis de Luán en 1997; fue sucedido por monseñor José Eduardo Velásquez, quien solo estuvo en la fase final de las campañas de esterilización.

Mestanza Vs. Perú. Año I nro. 6, pp.2-4). Recién el 2003 el estado firmó un acuerdo de solución amistosa comprometiéndose a brindar reparaciones y sancionar a los responsables, abriendo la posibilidad de que otros casos similares fueran igualmente sancionados.

El padre Efraín Castillo de la parroquia de San Pedro de la Encañada confirmó el caso de Mestanza y del sufrimiento vivido por la población rural cajamarquina, primero por el terrorismo y el encarcelamiento injusto de campesinos, y después por las esterilizaciones forzadas. Destacó además el arduo trabajo de la Iglesia en toda la región (Entrevista del 27 de marzo del 2015), como resultado del avance a nivel pastoral propiciado por el obispo monseñor José Dammert (1962-1992) con acompañamiento, formación de agentes pastorales y asistencia a las necesidades de las poblaciones más marginales (Mujica, 2005, pp. 26, 35). Todo ello bajo la perspectiva teológica de defensa del pobre. Lamentablemente, su sucesor monseñor Francisco Piorno llegó con una línea distinta, distanciándose el personal laico del clérical, el cual tampoco estuvo muy unido, tal como lo señaló la religiosa María del Carmen Hernández, enfermera en Celendín. De todos modos, el trabajo de los agentes comunales de salud continuó con la misión de empoderar mujeres para defenderse por sí mismas de los abusos, aunque con menos fuerza. Ella recordó que las que más sufrieron fueron las campesinas de las zonas más altas, pero que no hubo casos concretos que se hicieran públicos y tuvo que renunciar a su nombramiento por su oposición a la campaña: «Me querían abrir proceso administrativo porque, según ellos, no cumplía las normas de la institución en la que trabajaba, al estar en contra de las esterilizaciones» (entrevista del 12 de febrero del 2016).

LA COSTA NORTE: PIURA Y HUANCABAMBA

Piura sufrió una campaña agresiva que perjudicó aproximadamente a 3000 mujeres. *Diario 16* (13 de julio de 2015) publicó distintas evidencias en 4 centros de salud, e incluso se reportó la muerte de Celia Ramos en julio de 1997, a consecuencia de una esterilización quirúrgica (Defensoría del Pueblo, 1999, p.73). Una provincia altamente lastimada fue Huancabamba. Allí arribó en 1988 Josefa Ramírez Peña, trabajadora social e integrante del Instituto de Apoyo al Movimiento Autónomo de Mujeres Campesinas (IAMAMC), quien subrayó la militarización de la zona desde 1992 y las sospechas sobre cualquier campesino de ser terrorista, creando un clima adverso para el trabajo de las organizaciones. Además, Huancabamba se caracterizaba por mantener una relación servil fuerte y de temor hacia el patrón, lo que sumado a las prácticas de clientelaje (como el reparto de alimentos) condicionó la mentalidad de la población para impedir futuros reclamos, de modo que a las mujeres se les engañaba para hacerles la ligadura y se les decía «nada de contar a nadie, porque si comienzan a hablar les vamos a quitar los alimentos» (entrevista de marzo del 2015). Ramírez recordó además el inhumano tratamiento post operatorio, el relativo silencio de

la Iglesia jerárquica con todo el tema y el hecho que su colaboración con Giulia Tamayo provocó que el convenio que tenían con el MINSA sobre la formación de mujeres como promotoras de salud se cortara cuando denunciaron los excesos del Programa, y que incluso fueron acusadas de terroristas.

En suma, hubo una diversidad de testimonios recogidos, todos con sus características particulares de acuerdo a criterios geográficos u culturales, pero con algunos aspectos en común: (1) la pertenencia a una línea de ser Iglesia basada en la opción preferencial por el pobre, tanto en empatía como en búsqueda de justicia y soluciones a su problemática; (2) una comprensión de la «defensa de la vida» en toda su dimensión dentro del proyecto liberador de Dios, no limitándose a lo sacramental sino abarcando el compromiso social, en este caso orientado hacia el sufrimiento desde la perspectiva de la mujer campesina y pobre, y la violación de sus derechos; (3) las limitaciones de su trabajo por tener que trabajar casi siempre de forma particular y no articulada dada la inoperancia generalizada de ciertas diócesis y de la Comisión de la Familia.

CONCLUSIONES

Las esterilizaciones forzadas se concretaron a partir de la construcción y mantenimiento de una estructura de la impunidad, primero con leyes para agilizar el PNSRPF y después con la apropiación del discurso feminista y el posterior descrédito de otros protagonistas sociales y eclesiales, calificando su discurso como «obsoleto y medieval», enmarcada a su vez en un sistema de salud deplorable ubicado en zonas de extrema pobreza, cuya población difícilmente podía reclamar sus derechos. La naturaleza de esta política poblacional no era nueva, aunque sí su masificación y la aplicación de operaciones quirúrgicas irreversibles, sin consideración para la salud de las mujeres.

La Iglesia mantuvo desde un inicio una postura clara en defensa de la vida y la familia, manifestada en diversos documentos eclesiales en todo el ámbito nacional y con impacto en la opinión pública, pero muchas veces con una connotación moralista, no reconociendo el derecho a la salud reproductiva y la planificación familiar, ni ahondando en la afectación de los derechos de las mujeres. Por ello, los debates con el gobierno se desviaron del problema real. Empero, la Iglesia de base, conformada por agentes pastorales, realizó acciones directas a favor de las perjudicadas y se encargó de difundir el drama que involucraba, sobre todo en el silencio enmarcado en la forma de actuar de los programas y en el de las víctimas para comunicarlo en una sociedad machista. De allí que el trabajo de los agentes fuera comúnmente silencioso para proteger a las mujeres, centrándose en el acompañamiento y el mensaje cristiano que les proporcionase dignidad y la oportunidad de resarcir sus vidas.

Así, se deduce que hubo dos miradas. Una alentada por grupos conservadores y enfocada en la familia y como una cuestión anti vida y no a partir del derecho de las mujeres a su propia decisión y respeto de su dignidad. Una segunda mirada manifestada por los agentes pastorales que, pese a sus limitaciones, brindaron una respuesta que vigorizó una línea integral y desde la óptica de la víctima. El DEPAS articulaba este trabajo de los agentes, pero cuando las funciones y responsabilidades fueron derivadas a la recién creada Comisión de la Familia se generaron barreras para una respuesta más en bloque y articulada por la Iglesia. No hubo mayores acciones aparte del discurso pro vida concretado más adelante en manifestaciones públicas a favor de la vida por nacer y la defensa de la familia, de lo cual cuales somos testigos hasta la actualidad.

En cambio, los testimonios de los agentes pastorales redefinieron su naturaleza, pues tuvieron un compromiso real con las mujeres, partiendo de una motivación de fe en diálogo con la vida humana, a fin de brindar una respuesta coherente y humana a la problemática que afectaba a un sector vulnerable, yendo entonces más allá de lo sacramental. La mayoría de estos agentes provenían de una línea tradicional de la Iglesia comprometida con los pobres como parte de su misión en la historia humana, manifestando una defensa por la vida integral y formas creativas de responder cuando aquella era amenazada o violentada. La falta de una plataforma articulada no impidió que crearan espacios de salvación (física, psicológica y espiritual) para las víctimas, y quizás fueron quienes materializaron más acciones concretas a su favor, como encaminando algunos casos al fuero civil en búsqueda de justicia. Entendieron que no bastaba escucharlas o apoyarlas como agentes de Iglesia, sino que las acciones concretas fuera del espacio eclesial eran imperativas.

Lo emprendido por estos agentes confirma la actualidad y efectividad de una línea de la Iglesia más acorde con la realidad, y cómo supo acercarse a estas mujeres como cristianos y ciudadanos motivados por la defensa de los derechos humanos. Por ende, la formación y articulación de agentes pastorales dentro de cada diócesis es fundamental para ayudar a enfrentar situaciones de este tipo, pero pese a que se pudo hacer algo más en aquellos tiempos, este artículo confirma y revalora una perspectiva de la Iglesia inclinada al diálogo, atenta al dolor humano y capaz de articular en una sola acción la fe y la justicia como parte de su compromiso y misión alrededor de los agentes pastorales.

FUENTES PRIMARIAS

CEP

(2003). *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana (1993-2002)*. Lima: CEP.

Congreso de la República

(2002). *Informe Final sobre la aplicación de la Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria (AQV) 1990-2000*. Recuperado de http://www.trdd.org/PERU_Informe_Final_AQV.pdf.

Defensoría del Pueblo

(1998). *Anticoncepción quirúrgica voluntaria I. Casos investigados por la Defensoría del Pueblo*. Informe Defensorial Nº 07.

Defensoría del Pueblo

(1999). *La aplicación de la anticoncepción quirúrgica y los derechos reproductivos II*. Informe Defensorial Nº 27.

Defensoría del Pueblo

(2002). *La aplicación de la anticoncepción quirúrgica y los derechos reproductivos III*. Informe Defensorial Nº 69.

Juan Pablo II

(1985). *Dolentium Hominum*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_11021985_dolentium-hominum.html.

Juan Pablo II

(1995). *Evangelium Vitae*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

Tamayo, G.

(1999). *Nada Personal. Reporte de derechos humanos sobre aplicación de la anticoncepción quirúrgica en el Perú 1996-1998*. Lima: CLADEM.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- (a) Eclesiales: *Signos, Runa, Iglesia en Sicuani*, Boletín de la Comisión Episcopal de Acción Social, *Informativo - Comisiones de la Conferencia Episcopal Peruana*, Boletín CELAM.
- (b) Diarios: *La República, El Comercio, El Sol, Diario 16*.
- (c) Informativos: Boletín del Consejo Nacional de Población.
- (d) Semanario: *Oiga*

TESTIMONIOS

Hna. María Van der Linde, Hna. Elsa Calero, Hna. Isabel Chávez, Hna. Margarita Reccavarren, P. Justo Quispe, P. Gastón Garatea, Sr. Hugo Mamani, P. Efraín Castillo, Hna. Joan Toohig, Mons. Hugo Garaycoa, Carlos Flores Lizana, Sra. Rosario Figueroa, Hna. María del Carmen Hernández.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ballón, A.**
(2015). Esterilizaciones forzadas. A la espera de justicia. *Signos*, XXXV (6), 6-7.
- Barrig, M.**
(2000). La persistencia de la memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los 90. *Cuadernos de Investigación Social* Nº 15. Lima: Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Beauzeville, A.**
(1995). *El evangelio de la salud*. Entrevista en SELARE, XV, 63.
- Burt, J.M.**
(2009). *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos & Asociación Servicios Educativos Rurales.
- CVR**
(2003). *Informe Final. Tomo III*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Dammert, M.**
(2001). *Fujimori-Montesinos: el Estado mafioso*. Lima: El Virrey.
- Degregori, C.I.**
(2000). *La década de la antipolítica. Auge y huída de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ewig, C.**
(2009). *Neoliberalismo de la segunda ola: Género, raza y reforma del sector salud en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fujimori, A.**
(1995). *Mensaje presidencial (28 julio 1995)*. En: <http://www.congreso.gob.pe/museo/mensajes/Mensaje-1995-2.pdf>
- Grompone, R.**
(1998). *Fujimori, neopopulismo y comunicación política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gutiérrez, G.**
(1979). *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Lerner, A.**
(2009). *Las polémicas mediáticas en la campaña de esterilizaciones masivas en el Perú de Fujimori (1994-1998)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lerner, A.**
(2011). Esterilizaciones masivas y esfera pública en el Perú, 1994-1998. En C. Rosas (Ed.). *La Marginación en el Perú. Siglos XVI a XXI* (pp. 327-354). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Movimiento Manuela Ramos**
(1996). *Plataforma de las mujeres. IC Conferencia Mundial sobre la Mujer*. Lima.
- Menard, D.**
(1995). *Surcos de vida*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Mujica, J.**
(2007). *Economía política del cuerpo: la reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Programa de Educación Sexual Integral.
- Mujica, L.**
(2005). *Poncho y sombrero, alforja y bastón. La Iglesia en Cajamarca: 1962-1992*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Prelatura de Sicuani**
(1995). *Plan Pastoral 1995-2000*. Sicuani.
- Prelatura de Ayaviri**
(1998). *Plan pastoral de la prelatura de Ayaviri. Al servicio de una evangelización inculturada y liberadora en medio del pueblo andino*. Ayaviri.
- Tuesta, F.**
(1996). *Los enigmas del poder. Fujimori 1990-1996*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Zauzich, M.**
(2000). *Perú: Política de población y derechos humanos. Campañas de esterilización 1996-1998*. Lima: Comisión Alemana Justicia y Paz.





POSCONFLICTO Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN PERÚ Y AMÉRICA LATINA

FRONTERAS Y PUENTES ENTRE MEMORIAS: LA COMUNICACIÓN EDUCATIVA Y LA PEDAGOGÍA DE LA MEMORIA PARA LA ENSEÑANZA DEL CONFLICTO ARMADO INTERNO (CAI) PERUANO¹

Borders and bridges between memories: educational communication and memory pedagogy for teaching about the Peruvian Internal Armed Conflict (CAI)

MARITA GABRIELA GUTARRA ALBURQUEQUE
marita.gutarra@pucp.edu.pe

RESUMEN

Centrar la atención en fotografías, documentales, testimonios o demás formatos mediáticos permite identificar su injerencia en la construcción colectiva de discursos, narrativas o memorias para repensar, así como complementar los más recientes escenarios educativos donde se aborda el Conflicto Armado Interno (CAI) peruano. El camino para lograrlo se plantea con el vínculo de los campos teóricos referidos a la *comunicación educativa* y la *pedagogía de la memoria*, identificando posibles puentes que funcionen como estrategias para mediar procesos dialógicos, de análisis crítico y de creación con el uso de recursos mediáticos por parte de los actores involucrados desde la escuela.

Palabras clave: Comunicación educativa, Pedagogía de la memoria, Violencia política.

ABSTRACT

Focus the view on photographs, documentaries, and other media formats leads to identify their influence on the collective construction of discourses, narratives, and memories to rethink or complement the most recent educational scenarios that address the Peruvian Internal Armed Conflict (IAC). This approach is proposed by connecting the theoretical fields of educational communication and the pedagogy of memory, identifying potential bridges that function as strategies for mediating dialogic processes, critical analysis, and creation through the use of media resources by the stakeholders involved in the school setting.

Keywords: Educational communication, Memory pedagogy, Political violence.

¹ El artículo ha sido desarrollado a partir de la investigación *Los caminos por los que convergen la enseñanza del Conflicto Armado Interno (CAI) y la comunicación educativa en un colegio público de Piura*, sustentada en el 2021 como tesis para obtener el título de licenciada en Comunicación para el Desarrollo por la PUCP.

INTRODUCCIÓN

¿Cómo lograr que generaciones recientes se interesen o identifiquen con eventos no vividos que al ser abordados guardan controversias? La cantante noruega, Aurora Aksnes (2016, 0m 07s), en su composición *Through the Eyes of a Child* empieza entonando:

*World is covered by our trails
Scars we cover up with paint
Watch them preach in sour lies
I would rather see this world through the eyes of a child²*

Entender nuestra estancia en el mundo es enfrentar la vida con sus contradicciones u opuestos. Justamente, la anterior canción aborda el contraste entre la mirada adulta y la mirada infantil frente a un mundo compuesto de caminos o rastros que fluyen entre heridas y sanaciones, mentiras y verdades, así como desilusiones y esperanzas. Existencias definidas por la oposición de conceptos para marcar fronteras o delimitaciones sobre lo que son o no son, tal cual sucedió con el Conflicto Armado Interno (CAI) para la memoria colectiva en el Perú. Así, muchos ciudadanos o ciudadanas sostienen que la memoria es opuesta al olvido, la violencia a la paz, el progreso al pasado, lo real a lo falsificado y demás concepciones a las que van dando sentido acorde a los intereses que defienden. Sin embargo, ante tantas paradojas, surge la necesidad de encontrar maneras de traspasar esas posibles fronteras, entendiendo este proceso como el establecimiento de puentes entre los conceptos referidos. Precisa e idealmente, es posible cruzar esos puentes o acercarse a una propuesta conciliadora por medio de lo conocido como comunicación educativa o educomunicación para aportar a la pedagogía de la memoria.

En el presente artículo se identifican posibles caminos, puentes o nexos entre la mencionada pedagogía de la memoria y la educomunicación, mapeando estrategias o recursos dirigidos a estudiantes; así como a docentes para que ejercent sus capacidades y se agencien de los conocimientos producidos, dentro o fuera de las aulas, sobre las memorias del CAI peruano.

Con el objetivo de lograr lo anterior se plantea un marco teórico sobre la pedagogía de la memoria acorde a los ejercicios de posmemoria, prestando particular atención a lo propuesto en el “recordar sucio” para el Perú. Además de esbozar un acercamiento a la comunicación educativa desde las mediaciones y su división en educación *sobre* los medios, así como educación *en* los medios. Finalmente, sobre la base de todo lo reunido teóricamente, es que se propone una ruta para introducir una estrategia y recursos educomunicativos que permitan la exploración del CAI como temática escolar en el nivel secundario.

² “El mundo está cubierto por nuestros rastros/Cubrimos cicatrices con pintura/Míralos predicar con amargas mentiras/Preferiría ver este mundo a través de los ojos de un niño” (Aksnes, 2016, 0m 07s).

EL SENTIDO DE UNA PEDAGOGÍA DE LA MEMORIA EN EL PERÚ

La comprensión de la memoria en las dinámicas de enseñanza y aprendizaje viene determinada como una capacidad de desarrollar o entrenar para mantener productiva la mente. Morsel (1981) plantea la alegoría de la memoria como una máquina, cuyos engranajes se deben activar para mantenerla en uso constante, puesto que puede llegar a atrofiarse si se deja en reposo. En ese sentido, se entiende que la memoria requiere de recursos o estímulos por lo que la pedagogía es uno de los caminos para lograr su formación o perfeccionamiento.

En ocasiones, sólo con métodos o reglas mnemotécnicas para retener cualquier tipo de información, diversos estudiantes descubren los contenidos que deben aprender como poco apasionantes. Precisamente, uno de los dilemas en la enseñanza es conseguir que los temas resulten atractivos para las jóvenes, mentes en formación. No obstante, temáticas como el CAI se tiende a abordar desde las áreas de ‘Ciencias Sociales’ o ‘Desarrollo, Personal, Ciudadanía y Cívica’ sin cuestionar las metodologías o recursos ideales para acercar a las generaciones recientes hacia esta etapa de la historia. Justamente, el dilema está en que memorizar datos sobre este evento histórico aún no se complementa con su consideración como evento memorable para su abordaje dentro y fuera del aula.

Así, la llamada *pedagogía de la memoria* tiende a posicionarse como puente entre las fronteras que muchos intelectuales o docentes establecen para la historia y la memoria. Según Katharina Niemeyer, la memoria siempre ha sido considerada como “el gemelo malo de la historia” (2014, p. 04)³, al cuestionar su pretendida objetividad. No obstante, para trabajar la violencia política como temática escolar, sucede que las áreas de estudio mencionadas se necesitan la una a la otra. Es decir, resulta difícil definir las fronteras de cada categoría puesto que la memoria llega a implicarse como objeto de estudio de la historia. Por ello, entender el CAI como evento histórico, con su cronología o hitos, también implica abordar su magnitud desestabilizadora, puesto que existieron grupos humanos que vivieron historias de violencia, las cuales son motivo de temor o de vergüenza, además de responsabilidad penal y política (Barrantes y Peña, 2006).

Justamente, la multiplicidad de historias o memorias existentes es lo que permite plantear al CAI como un evento memorable, ya que los actores involucrados dotan de una naturaleza subjetiva, simbólica o de sentidos al pasado vivido, desarrollando discursos o narrativas que serán comunicadas en el presente y que perfilarán un futuro deseado (Jelin, 2009). Así, el CAI como temática

3 “Memory has often been considered as the ‘bad twin’ to history [...]” (Niemeyer, 2014, p.04).

escolar propende hacia la construcción de una memoria colectiva⁴. De esta manera, sucede que las memorias de personas que participaron y fueron afectadas durante el período de violencia nutren la memoria colectiva que desde la escuela es reelaborada con la consigna de sacar lecciones para la vida democrática (Uccelli, Agüero, Pease, Portugal y Del Pino, 2013). De esta manera, los estudiantes y docentes que se acercan al tema de la memoria podrán descubrir a la misma como un ejercicio individual, así como colectivo, ya que, como sugiere Todorov (2000), se trata de comprender los hechos del pasado con sus diversas perspectivas o sentidos a ser reelaborados desde el presente y para el futuro.

La Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) resaltó en su Informe final (2003)⁵ la necesidad de debatir, analizar, así como modificar la tradición autoritaria y acrítica de la educación peruana puesto que hizo posible la manipulación y divulgación de discursos violentos entre jóvenes adeptos⁶. Por ende, con las recomendaciones de la CVR para el ámbito educativo es que se fue perfilando lo actualmente conocido como pedagogía de la memoria. En el Perú, al ser un contexto posconflicto, han surgido investigaciones⁷ y propuestas⁸ centradas en el proceso relacional o participativo entre maestros y estudiantes, además de atender el logro de aprendizajes sobre la violencia política como tema escolar. Al respecto de esto último, se plantean estrategias, recursos y contenidos abocados a las memorias de la violencia política, reconociendo la complejidad de su abordaje al interior de las aulas.

-
- 4 En las escuelas peruanas los docentes desarrollan las clases sobre el CAI bajo la consigna estatal, representada por el Ministerio de Educación (Minedu), de alcanzar una memoria colectiva sobre los eventos históricos. Sin embargo, lograr la hegemonía de un relato en común es casi imposible al descubrir los contrastes y correspondencias entre las memorias individuales o “memorias sueltas” (Stern, 2000, p. 14) y las memorias colectivas o “memorias emblemáticas” (*íd.*). Así, el CAI como temática escolar revela la multiplicidad de memorias conforme sean los trabajos, interpretaciones, expectativas o intencionalidades de las personas o los grupos sociales que las evocan (Jelin, 2002).
- 5 La CVR resalta el papel de la educación peruana durante el CAI en los siguientes apartados de su Informe Final: 1) “El sistema educativo y el magisterio”, correspondiente al Tomo III, 2) “Reformas institucionales”, páginas 133-138, correspondiente al tomo IX; y 3). Las ocho recomendaciones del literal “D”. Es posible la consulta de las secciones mencionadas a través del siguiente enlace: <http://cverdad.org.pe/ifinal/>.
- 6 Específicamente, en la conclusión general N° 22 del Informe final, la CVR especifica que “[...] el PCP-SL se aprovechó de ciertas instituciones del sistema educativo como principal cabecera de playa y que, a través de ellas, logró expandir su predica y captar núcleos minoritarios de jóvenes de uno y otro sexo en diferentes partes del país. Si bien ofrecía a los jóvenes una utopía que les brindaba identidad totalizante, en el fondo los encerraba en una organización fundamentalista y opresora a través de cartas de sujeción a Abílmael Guzmán Reinoso” (2023, p. 318).
- 7 Existen dos investigaciones del Instituto de Estudios Peruanos sobre la enseñanza del CAI en contextos regionales. Los resultados han sido publicados en el documento de trabajo Secretos a voces (Uccelli, Agüero, Pease, Portugal y Del Pino, 2013) y el libro *Atravesar el silencio* (Uccelli, Agüero, Pease, y Portugal, 2017).
- 8 Además existe una propuesta de pedagogía de la memoria, impulsada por el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP (IDEHPUCP, 2015a) que lleva por título “Memoria de la violencia en la escuela. Una propuesta pedagógica para el trabajo en el aula”. El enlace para la consulta se encuentra en las referencias bibliográficas de este artículo.

Precisamente, incluir la memoria como tema de estudio conlleva reconocer las imperfecciones de la mente humana, ya que, al intentar recuperar fielmente los recuerdos, a nivel individual o colectivo, estos pueden ser imaginados para embellecerlos, silenciarlos o distorsionarlos (Ricoeur, 2004). Por este motivo, en la práctica pedagógica se encontrarán dificultades para abarcar las memorias de los actores involucrados en el CAI. En ese sentido, a manera de ensayo, se puede definir a la pedagogía de la memoria como una ruta para la investigación, planificación y diseño de metodologías, así como de materiales didácticos que conducen hacia el cuestionamiento de las memorias comunicadas, representadas y silenciadas sobre el período de violencia.

La memoria como tema medular en propuestas pedagógicas demanda activar recuerdos del pasado para actualizarlos desde el presente, con miras a construir un futuro resarcido o mejorado. Por lo tanto, ¿cuál es la utilidad de lograr todo esto desde la escuela? En esa ruta, ¿qué implicancias cognitivas y emotivas tienen los trabajos de memoria para estudiantes que no guardan recuerdos directos sobre el CAI? En el siguiente apartado se espera dar cuenta de posibles respuestas a las últimas interrogantes.

LOS EJERCICIOS DE POSMEMORIA: MEMORIAS ENMARCADAS PARA EL CONTEXTO ESCOLAR

El término posmemoria contiene en su significado a discursos o narraciones posconflicto. Precisamente, con posterioridad a las experiencias de violencia sufridas, sociedades posconflicto como la peruana inician los ejercicios de posmemoria a partir del “vínculo que establecen generaciones posteriores con los recuerdos o el pasado traumático de quienes los precedieron a través de historias, imágenes y comportamientos manifestados en el ambiente familiar que los vio crecer” (Hirsch, 2012, p. 156)⁹. La escuela actual es cercana al concepto de posmemoria, al presentarse como un escenario de memorias heredadas cuando se estudia el CAI peruano. Sin embargo, los estudiantes mantienen una distancia generacional por no acceder a memorias de familiares directamente afectados, pero sí a testimonios o narrativas audiovisuales a través de vías alternas a la familia. En ese sentido, el reto pedagógico se encuentra en conseguir que los estudiantes descubran los hechos del pasado de manera cognitiva y emotiva como si fuese un “recordar el recuerdo de otros” (Uccelli, Agüero, Pease, Portugal y Del Pino, 2013, p. 35). Por ello, para el ámbito escolar resulta interesante concebir a la posmemoria como un ejercicio mediado y afectivo, ya que

⁹ “«Postmemory» describes the relationship that the «generation after» bears to the personal, collective, and cultural trauma of those who came before –to experiences they «remember» only by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up” (Hirsch, 2012, p. 156).

quienes reciben los recuerdos transmitidos llegan a considerar las memorias de los sobrevivientes como propias (Hirsch, 2012)¹⁰, reelaborándolas o interpretrándolas discursivamente.

La apropiación afectiva de la posmemoria es manifestada con la elaboración de variados formatos o productos culturales gracias a “la imaginación, la proyección y la creación de las generaciones posteriores al evento memorable” (*ibid.*, p. 156)¹¹. Justamente, las producciones son generadas a partir de los relatos o memorias de antaño, empleando medios o lenguajes que experimentan lo “visual (fotografías), lo audiovisual (documentales, películas de ficción, series de televisión) y lo literario (novelas, cómics, teatro, poesía)” (Quílez, 2014, pp. 60-61). Tal es así que la pasión, empatía o interés afectivo deriva en una necesidad expresiva o en una “memoria archivística”, término empleado por Pierre Nora para evidenciar “la materialidad del rastro, la inmediatez del registro, la visibilidad de la imagen” (1989, p. 13)¹². Es decir, la referida memoria de archivo responde y se nutre de medios modernos como herramientas para preservar las memorias de eventos pasados, sobreviviendo al paso del tiempo y permitiendo el acceso a las narraciones por parte de generaciones recientes.

Particularmente, como se mencionó en el anterior apartado con Ricoeur, la memoria humana corre el riesgo de errar, engañar o tergiversar lo vivido. Al ser representaciones del pasado, las memorias revelan una fragmentariedad entre “lo que se dice y lo que sucedió” (Sarlo, 2005, pp. 129-130). Así, la posmemoria congrega “un conjunto de recelos y sospechas en torno a su relación con la objetividad o la verdad absoluta de los hechos” (Quílez, 2014, p. 64). De esta manera, los trabajos que surgen con la posmemoria mantienen posturas o estilos que desafían la representación fidedigna del pasado, haciendo evidente las semejanzas o distanciamientos respecto a las memorias de los sobrevivientes. Por ello, los productos de posmemoria recurren a formatos mediáticos como fotografías, videos, podcasts o demás que aspiran a “activar, enmarcar y hacer que la memoria sea comparable” (Niemeyer, 2014, p. 04)¹³, rebasando las fronteras temporales o espaciales, propias de la mente individual al reconocer su falibilidad.

En la película *Blade Runner 2049* (Villeneuve, 2017), el interés del oficial K para acercarse a su pasado es motivado por un recuerdo de infancia sobre una fecha tallada en un caballo de madera que

10 “But these experiences were transmitted to them so deeply and affectively as to seem to constitute memories in their own right” (*id.*).

11 “Postmemory’s connection to the past is thus actually mediated not by recall but by imaginative investment, projection, and creation” (*id.*).

12 “Modern memory is, above all, archival. It relies entirely on the materiality of the trace, the immediacy of the recording, the visibility of the image” (Nora, 1989, p. 13).

13 “[...] media can activate, frame and render memory shareable” (Niemeyer, 2014, p. 04).

es la misma a la de un árbol donde se encuentran enterrados los aparentes huesos de Rachael, una replicante. Esa escena o flashback recurrente en la película, plantea el dilema acerca de la veracidad en los recuerdos. Por ende, las imágenes de un pasado se activan en la mente de K para que desde el presente se cuestione si acaso esas memorias son reales. Mariana Pintado-Zurita sugiere que “un recuerdo artificial sólo existe en la mente de quien «recuerda»” (2021, párr. 01)¹⁴ acorde a las intenciones de quien hereda, comparte o transmite la narrativa de esa memoria. Con posterioridad, el personaje descubrirá que se trata de un recuerdo implantado por la doctora Ana Stelline, hija de Rachael. No obstante, su acercamiento a ese contenido del pasado al investigar entre los archivos de Niander Wallace fue encaminado como un ejercicio de posmemoria desde una mirada fragmentada, inacabada y siempre abierta a reinterpretaciones (Quílez, 2014). De la misma manera sucederá con los actores escolares, quienes se involucrarán en prácticas de posmemoria al acceder a memorias heredadas o mediadas a través de productos culturales que serán motivo de revisión o expresión.

La memoria archivística, planteada por Nora, puede complementar a la posmemoria al permitir comprender la confluencia constante de lo individual y lo colectivo cuando se abordan recuerdos. Así, todo archivo aspira hacia su uso colectivo ya que está nutrido por datos, soportes o productos que surgen de memorias individuales para ser heredadas a generaciones venideras. Es decir, los medios o archivos preservan las memorias de los sobrevivientes a las que acceden los herederos para crear nuevos soportes o productos que también llegarán a ser transmitidos hacia otros posibles receptores. De esta manera, las memorias compartidas serán continuamente revisadas, así como cuestionadas desde la posmemoria hasta desentrañar los motivos detrás de los relatos constituidos como hegemónicos o emblemáticos dentro de una sociedad.

En el Perú, la posmemoria también puede beneficiarse del “recordar sucio” (Denegri y Hibbett, 2016, pp. 29-31), una peculiar propuesta en los estudios de memoria¹⁵ que discute los discursos

14 “An artificial memory, on the other hand, only exists in the mind of who «remembers»” (Pintado-Zurita, 2021, párr. 01).

15 Los estudios de memoria se han nutrido de múltiples categorizaciones para explicar la complejidad de la memoria según los grupos de poder detrás de los discursos. Así, en el Perú existen memorias colectivas con mayor difusión como sucede con la “memoria de salvación” (Barrantes y Peña, 2006, p. 17), “memoria para la reconciliación” (id.), “memoria cívica” (Durand, 2005, p. 95), “buen recordar” (Denegri y Hibbett, 2016, p. 24) o “recordar sucio” (ibid., p. 31).

surgidos en torno al CAI. Esto último, con el fin de revitalizar la consigna ética o cívica¹⁶ que la pedagogía de la memoria persigue con la enseñanza de la violencia política en colegios. Así, desde el “recordar sucio” se busca comprender aspectos ocultos por los relatos hegemónicos, insistiendo en historias marginales o controversiales que desestabilizan e incomodan para alcanzar su análisis crítico (Denegri y Hibbett, 2016). De esta manera, como plantea Tzvetan Todorov (2000), se trata de comparar las memorias o narrativas del pasado para identificar sus semejanzas, así como sus diferencias. Es importante la revisión crítica del pasado que el recordar sucio propicia a través de las diversas memorias que no coinciden objetivamente entre sí, puesto que lo común a ellas es “su naturaleza subjetiva, orgánica y cambiante” (Denegri y Hibbett, 2016, p. 29). En base a las anteriores características es que resulta problemático legitimar un solo relato o historia sin sospechar de lo que Nora define como “memoria privilegiada” (1989, p. 12)¹⁷ ya que surgirán actores o instituciones que organizarán, controlarán o protegerán sus lugares de memoria, así como colecciones, archivos o materiales que aspiran a ser de acceso colectivo.

Por lo tanto, la pedagogía de la memoria a desarrollar en las aulas adoptará mecanismos de análisis crítico, propios del “recordar sucio” para evidenciar las correspondencias entre las memorias del pasado y los discursos que rodean el presente que vivimos. En el siguiente apartado, se ahondará en el enfoque educomunicativo con el interés por plantear la posible estrategia y recursos que encaminen la enseñanza del CAI conforme sean la infinidad de memorias a las que acceden los jóvenes estudiantes.

LA COMUNICACIÓN EDUCATIVA O EDUCOMUNICACIÓN

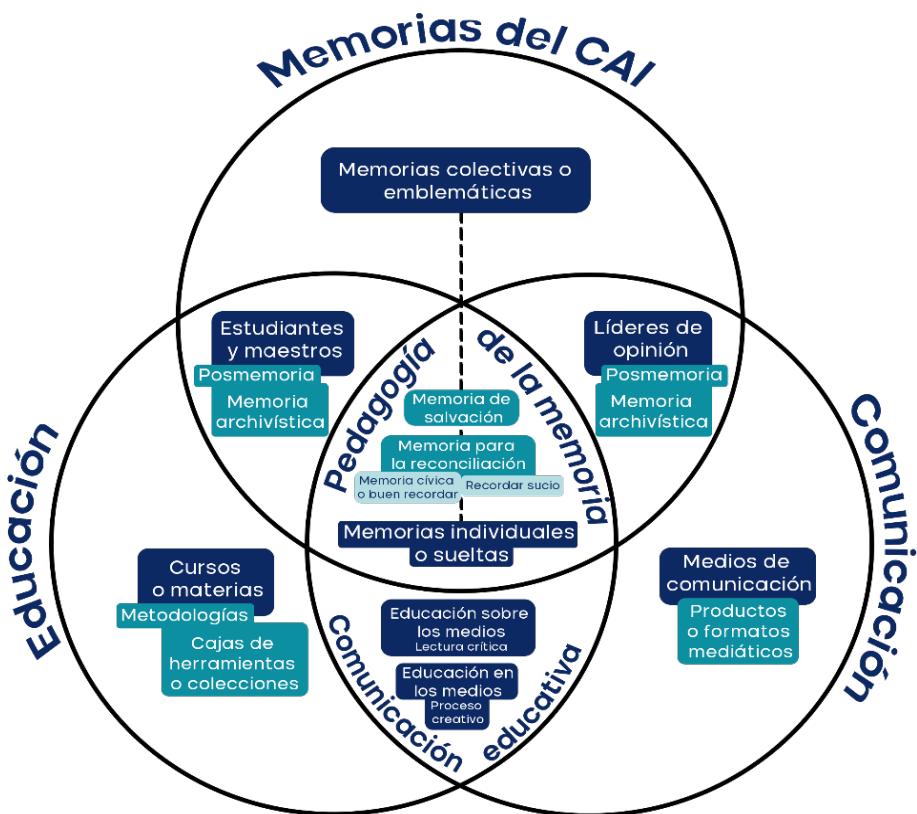
Con anterioridad, se evidenció que los estudios de memoria implican dilemas al cuestionar las múltiples representaciones sobre los eventos de violencia para la memoria colectiva de los ciudadanos peruanos. Por ello, los profesores pueden tener conocimientos directos o indirectos, dependiendo de su edad, sobre lo que sucedió en esa época. Sin embargo, como explica Rocío Trinidad

16 Específicamente, la memoria para la reconciliación (Barrantes y Peña, 2006) que fue motivada por la CVR ha influido en las propuestas éticas o pedagógicas que investigaciones posteriores han perfilado como memoria cívica (Durand, 2005) o buen recordar (Denegri y Hibbett, 2016). En ese sentido, se entiende que hacer memoria o rememorar los hechos padecidos por las víctimas constituye una práctica moral o ética, reconociendo al CAI por su valor instructivo para formar ciudadanos que se comprometan con un proceso de paz y reconciliación en el país. Sin embargo, esta tendencia cívica de la memoria conduce hacia el riesgoso camino de aparente progreso o empatía forzada. Esto último al posicionar a las personas ante memorias o testimonios que enaltecen el dolor del otro sin cuestionarlas o contextualizarlas para la búsqueda de contradicciones, agencias o causas.

17 “The defense, by certain minorities, of a privileged memory that has retreated to jealously protected enclaves in this sense intensely illuminates the truth of *lieux de mémoire*-that without commemorative vigilance, history would soon sweep them away” (Nora, 1989, p. 12).

(2004), ante tantas memorias e intereses detrás de ellas, los maestros también necesitan adquirir confianza sobre qué decir y cómo decirlo frente a sus estudiantes. Lo anterior es un desafío que los pedagogos enfrentan en los colegios, aunque también significa una oportunidad para alcanzar una propuesta teórica, así como práctica que articule la comunicación con la educación y las memorias sobre el CAI.

Gráfico 1
INTERSECCIONES ENTRE LOS CAMPOS DE MEMORIAS, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN PARA APORTAR A LA PEDAGOGÍA DE LA MEMORIA



Fuente: Elaboración propia

Los seres humanos al compartir lenguajes en común, logran involucrarse en procesos de comunicación donde se construyen y negocian significados a partir de mensajes intercambiados entre emisores y receptores (Giménez, 2011). Los procesos de comunicación o los medios de comunicación están presentes en contextos de aprendizaje formales o informales. Atendiendo lo anterior es que surgen propuestas teóricas y prácticas como la “alfabetización mediática” o “media literacy” (Buckingham, 2005), la “educación para los medios” o “educación para la recepción” (Charles y Orozco, 1990), la “pedagogía de los medios de comunicación” (Gutiérrez, 1973) y la “educomunicación” o “comunicación educativa” (Aparici, 2010 y Kaplún, 2002). Todas son nociones afines, por lo que, a lo largo del artículo, se recurrirá a los últimos términos para referirnos al uso de formatos mediáticos, pero también a las interacciones o procesos participativos entre maestros y estudiantes durante sus clases.

Por lo tanto, en primera instancia, la educomunicación atiende la construcción de los saberes convertidos en productos que se colectivizan e intercambian a través de la comunicación (Kaplún, 2010). Así, la comunicación educativa se perfila como el proceso por el que “un individuo es capaz de seleccionar la oferta de mensajes de una manera creativa y crítica, no sólo percibiendo, sino también asimilando y apropiándose de los mensajes” (Charles y Orozco, 1990, p. 09). De esta manera, la educomunicación atiende la respuesta de profesores y escolares ante los recursos mediáticos, mensajes o textos que interpretan y analizan, aunque también resalta a estos actores como productores de sentidos que son expresados en nuevos formatos o creaciones variadas.

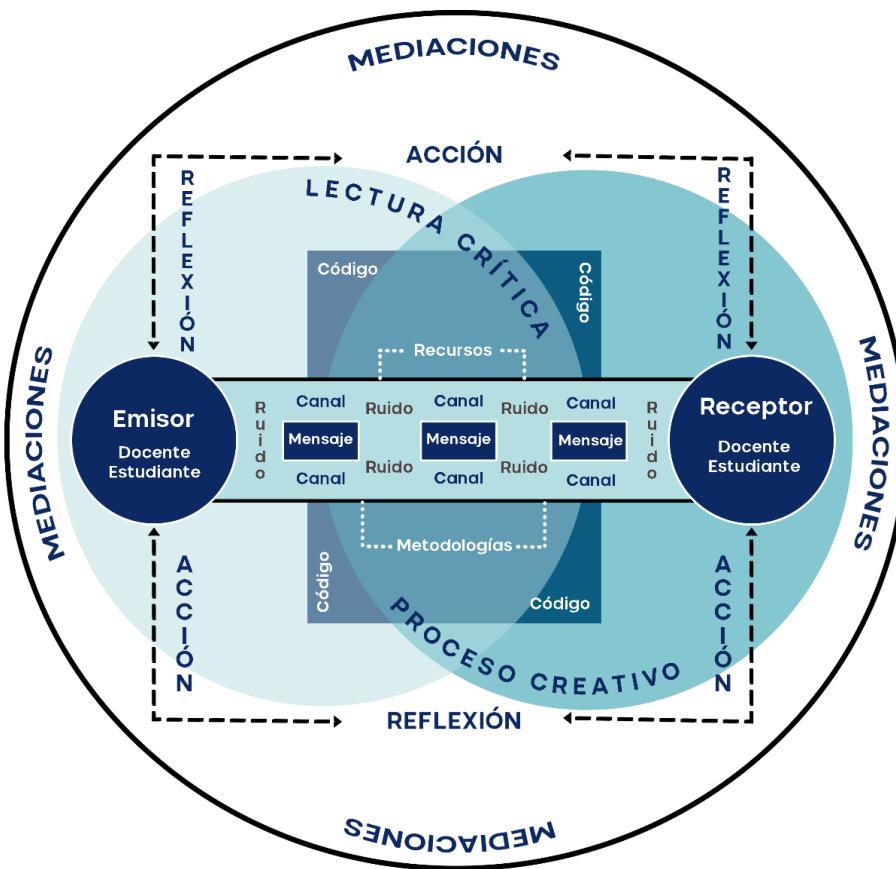
Por otro lado, y en segunda instancia, el enfoque educativo presta atención al aspecto relacional de las dinámicas pedagógicas. Conforme lo sustenta Paulo Freire (1987)¹⁸, todo proceso educativo se centra en el uso de la palabra para hacer posible actos o procesos de creación y de pensamiento crítico, desarrollando preguntas constantes alrededor de los contenidos o temas que se discuten. Es así que la comunicación educativa comprende las múltiples relaciones construidas entre emisores y receptores “desde una línea de diálogo e interrelación más interrogante y convocante que no presenta mensajes listos” (Alfaro, 2015, p. 26), sino que el intercambio de sus variadas ideas o conocimientos gestados desde heterogéneos campos simbólicos.

Justamente, la educomunicación o comunicación educativa se presenta versátil, evidenciando su recorrido flexible por 1) el uso crítico y creativo de recursos o productos mediáticos, pero también por 2) la interacción o relación comunicativa, ya sea física o mediada para facilitar los procesos de

18 “A educação é encontro de homens que pronunciam o mundo, não deve ser doação do pronunciar de uns a outros. É um ato de criação. Daí que não possa ser manhos instrumento de que lance mão um sujeito para a conquista do outro” (Freire, 1987, p. 45).

aprendizajes entre los actores implicados. Considerando lo anterior y con fines ilustrativos, sucede que el modelo de comunicación educativa integra a la educación sobre los medios o lectura crítica, la educación en los medios o proceso creativo y el concepto de *mediaciones* conforme se muestra en el siguiente gráfico:

Gráfico 2
MODELO DE COMUNICACIÓN EDUCATIVA O EDUCOMUNICACIÓN



Fuente: Elaboración propia

Por ello, en las próximas secciones, se detallarán cómo los anteriores aspectos mencionados nutren al campo edocomunicativo desde un trabajo crítico de selección, así como de apropiación creativa sobre los diversos discursos o memorias visuales, así como textuales que dan cuenta del CAI peruano.

LAS MEDIACIONES

Los estudios de recepción se focalizan en las personas ante la oferta de mensajes que reciben, destacándolas como sujetos activos al afrontar un “proceso interno y externo de significación cuando están frente a un mensaje” (Aguilar, 2008, p. 27). Así, los individuos son concebidos como audiencias o públicos que crean, recrean o negocian los mensajes que adquieren, deviniendo todo en un proceso de apropiación. La apropiación, según Alcocer (2014), se entiende como la capacidad del público para distorsionar los mensajes, agenciándose de elementos de la cultura dominante que serán empleados desde su propio punto de vista.

Así, las audiencias asumirán lecturas al negociar los significados del texto, contextualizándolos con sus experiencias personales para interpretar los códigos y signos existentes (Giménez, 2011). Esto último se interrelaciona con lo propuesto por Martín-Barbero sobre las “mediaciones” (1987, pp. 232-237), considerándolas como los diversos lugares, espacios o aspectos sociales, familiares y culturales que los receptores poseen para relacionarse con los medios de comunicación.

Precisamente, los individuos no se encuentran desprovistos de agencia ante el poder de los medios, sino que sus mediaciones les permiten demostrar su poder como público activo en la recepción de los contenidos mediáticos. Guillermo Orozco Gómez sugiere que la mediación se entiende “desde donde se otorga el significado a la comunicación y se produce el sentido” (1991, p. 117). Por ello, puede tratarse de diversas fuentes o referencias que rodean a los receptores, las cuales les permiten interpretar o negociar los significados.

Las dinámicas de recepción transcurrirán entre mediaciones acorde con “la edad, el sexo, la clase social y el origen étnico”, así como con “los grupos o instituciones a las que el individuo pertenece ya sea la familia, la iglesia o la escuela” (Alcocer, 2014, pp. 234 y 237). Específicamente, como se ha visto en el primer apartado, desde las memorias existentes sobre el CAI se han originado múltiples productos culturales o archivos a los que maestros y estudiantes acceden. Así, a partir de sus mediaciones estos actores responderán con procesos de decodificación según sea su contexto sociocultural, económico, político, etáreo o demás.

Por todo lo desarrollado, es importante reconocer que en el modelo educomunicativo, las mediaciones funcionan como referentes o marcos personales, sociales o institucionales para que maestros y escolares contrasten las memorias, mensajes o discursos recibidos acerca del CAI dentro de nuestra sociedad.

Las mediaciones rodean los procesos de aprendizaje que involucran memorias o mensajes, así como formatos mediáticos. Por lo mismo, en la próxima sección, será necesario descubrir la posible educación *sobre* los medios y la educación *en* los medios.

DIVISIONES Y CONVERGENCIAS EDUCOMUNICATIVAS: EDUCACIÓN *SOBRE* LOS MEDIOS Y EDUCACIÓN *EN* LOS MEDIOS

La comunicación educativa permite comprender la cualidad informativa de un material o formato mediático desde una “educación sobre los medios” (Del Valle, Del Valle y Ojeda, 2015, p. 254), donde los mensajes o los discursos que contienen son analizados críticamente. Por su parte, una “educación en los medios” (id.) hace posible entender a los productos comunicacionales a partir de su uso creativo, destacando su naturaleza expresiva para construir, así como canalizar nuevos mensajes o contenidos.

Considerando las diferencias y posibles articulaciones entre ambos conceptos, es recomendable iniciar el camino educomunicativo con una educación sobre los medios para acceder desde una mirada crítica a los contenidos, discursos o memorias que los recursos mediáticos pueden albergar. Los estudiantes podrán aproximarse a sus textos o materiales didácticos con el interés por saber “el quién, el cómo y el por qué se ejerce el control [...]” (De Moragas, 1985, p. 169) de los mensajes o contenidos recibidos sobre el CAI.

Entonces, la lectura crítica del enfoque educomunicativo se puede plantear como una competencia que el estudiante desarrollará en su calidad de receptor para cuestionar las intencionalidades y verdades ocultas de los mensajes (Del Valle, Del Valle y Ojeda, 2015). Por ende, se busca problematizar acerca de la transparencia en los discursos informativos ya que lo explícito también da cuenta de silencios o evasiones. Ante ello, el estudiante/lector deberá analizar los orígenes, propósitos o funciones del discurso acorde con el contexto sociocultural e ideológico en el que fue creado, producido o emitido (Serrano de Moreno y Madrid de Forero, 2008). De esta manera, el

ejercicio de la lectura crítica demanda identificar los niveles de enunciación¹⁹ para comprender la visión y motivaciones del autor/emisor a la hora de producir su obra.

Por lo tanto, los mensajes o discursos en su contexto de producción serán motivo de análisis para los estudiantes, quienes alcanzarán lecturas diversas a partir del diálogo, debate o indagación propiciada en el ámbito escolar. Es importante resaltar que el estudio crítico va acompañado de investigación (Aguilar, 2008), puesto que los mismos receptores son los llamados a desentrañar los sentidos o significaciones que contienen los mensajes, evidenciando su agencia o libertad en la lectura de textos comunicacionales.

El abordaje de productos mediáticos “no puede quedarse en la esfera de la interpretación, sino que debe trascenderla para alcanzar la de la acción” (*ibid.*, p. 32). Así, la comprensión de los mensajes no sólo se limita a su decodificación “con los instrumentos «correctos» de análisis [...]” (Buckingham, 2005, p. 192) como sucede en la educación sobre los medios. Por lo tanto, es necesario continuar con una educación en los medios, concibiendo a los formatos mediáticos como importantes mecanismos de expresión y apropiación.

El encuentro de ambos conceptos edocomunicativos es alcanzado cuando la lectura crítica complementa a la escritura o proceso creativo. De esta forma, “[...] los receptores comprenden los mecanismos de construcción de sentido para, a su vez, buscar o exigir nuevas fórmulas que les permita la expresión de mensajes” (Aguilar, 2008, p. 32). Entonces, la primera etapa de lectura crítica nutre de información para que el estudiante dilucide cómo aportar a la resolución del tópico estudiado. A partir de allí, los educandos deberán ser motivados a crear o reelaborar los contenidos descubiertos, fundamentando su expresión con el empleo de los diferentes lenguajes mediáticos.

Con la práctica creativa de la educación en los medios, un individuo logra “pasar del estatus de receptor pasivo al de receptor activo e incluso al de productor-creador” (Gutiérrez 1973, p. 203). En un ámbito como la escuela, los estudiantes serán más conscientes del “papel que cumple un medio de comunicación si es que ellos mismos ejercen el acto emisor” (Kaplún, 2010, p. 60). Por lo tanto, la oportunidad pedagógica para el uso de recursos mediáticos derivará en hacer posible la creación de nuevos medios y formatos de comunicación por donde se socialicen y expresen los aprendizajes basados en las memorias sobre el CAI.

19 Los niveles o “lugares de enunciación” (Vich, 2017, p. 14) son propuestos desde las Humanidades para la lectura o análisis de los discursos existentes en textos o productos culturales. Así, el análisis del discurso es trabajado “dentro de consideraciones «textuales y «extra-textuales» [...] suponiendo [...] una reflexión sobre el contenido «interno» de los textos, pero también sobre «las condiciones de su producción»” (*ibid.*, p. 15).

EL MAPA O RUTA EDUCOMUNICATIVA

En el 2021, la experiencia alcanzada con la elaboración de la tesis de licenciatura titulada *Los caminos por los que convergen la enseñanza del Conflicto Armado Interno (CAI) y la comunicación educativa en un colegio público de Piura* permite depurar, enmendar y perfilar un posible mapa o ruta pensada desde la educomunicación o comunicación educativa.

Entre la teorización a partir de memorias sobre el CAI, posmemoria, mediaciones, educación sobre los medios y educación en los medios se plantean una serie de pasos para integrar aspectos edocomunicativos que contribuyan al trabajo de maestros y maestras, deseosos de implementar una pedagogía de la memoria desde el aula.

Gráfico 3
MAPA O RUTA EDUCOMUNICATIVA



Fuente: Elaboración propia

PRIMER PASO: CONOCER A LOS ACTORES SOCIALES EN EL CONTEXTO ESCOLAR

Acercarse a la realidad escolar, descubriendo a sus actores es importante para dilucidar cuáles son los intereses y referentes desde donde se construyen los aprendizajes. Por ello, primero será pertinente realizar un diagnóstico del contexto educativo para identificar las memorias, mediaciones, dinámicas y recursos empleados en el abordaje de la violencia política.

Con la finalidad de encaminar el diagnóstico, se pueden aplicar instrumentos metodológicos como fichas de lectura para descubrir los contenidos de los textos escolares que son empleados durante las clases. Además de aplicar guías de entrevistas semiestructuradas para conversar con maestros y estudiantes, así como guías de observación para ingresar a las aulas diarias.

Lo anterior es oportuno con el objetivo de reconocer los avances, limitaciones y resistencias por parte de los actores educativos en su proceso de entender el CAI. Asimismo, la realidad escolar dará cuenta de las diversas necesidades, dificultades, vacíos o inquietudes que presentan los docentes y estudiantes. Esto último significará una oportunidad para contribuir a la pedagogía de la memoria desde una posterior propuesta educomunicativa.

a. Las mediaciones y los marcos de las memorias en los espacios de aprendizaje

El contexto escolar alberga a docentes y estudiantes que llevan consigo una serie de mediaciones al aula, las cuales serán evidenciadas durante las sesiones de aprendizaje donde los actores acceden a contenidos, memorias y recursos relacionados con el CAI.

La labor pedagógica ejercida por los maestros en los salones de clases estará rodeada de micro y macro mediaciones. Las micromediaciones acercarán a los actores educativos hacia aspectos del CAI como si se tratases de “guiones o secuencias específicas de acción y de discurso” (Orozco, 1991, p. 119). Tal es así que pedagogos y educandos desde espacios particulares de sus vidas, como la familia o los grupos etáreos y sociales, accederán a múltiples estímulos o mensajes sobre el tema. A su vez, ellos mismos interactuarán con macromediaciones o mediaciones institucionales que los llevará a “significar los guiones individuales de acuerdo con la intencionalidad de cada institución” (*ibid.*, p. 120). De esta manera, el colegio y el Ministerio de Educación dotan de directrices o requerimientos para el contexto formativo en el que los propios docentes, así como los estudiantes se desenvuelven.

Por lo anterior, resulta enriquecedor descubrir desde qué fuentes, allegados, contextos institucionales o demás es que los educadores indagan y planifican sus sesiones sobre el CAI. Mientras que por el lado de los estudiantes también es conveniente identificar sus referentes, influencias,

espacios u otras mediaciones que los conduce a saber sobre la violencia política, presentándose como conocimientos previos durante las clases.

Del mismo modo que las mediaciones, diversidad de memorias son compartidas o difundidas dentro del espacio escolar. Justamente, conforme sean las micro o macro mediaciones es que estas sustentarán ciertas memorias individuales o colectivas que docentes y estudiantes validan o rechazan. Particular atención merece identificar esos marcos²⁰ desde donde son construidas las memorias a las que acceden los actores educativos, pudiendo albergar intenciones de supresión, modificación, evasión u ocultamiento.

b. Las dinámicas y recursos escolares empleados

En la tesis del 2021, el interés por examinar las actuaciones de los maestros, así como de los estudiantes durante las clases sobre el CAI condujo a realizar observaciones, poniendo énfasis en la identificación de las metodologías y materiales empleados. Además, las entrevistas a los docentes de Formación Ciudadana y Cívica, así como de Ciencias Sociales permitieron constatar que ellos planifican sus sesiones bajo principios participativos, dialógicos y con el interés por incluir nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC). Por ende, sus estrategias giraban en torno a trabajos grupales, exposiciones, lecturas y tareas guiadas. No obstante, es pertinente evaluar en qué medida se logran procesos analíticos y creativos si es que las estrategias dependen del uso limitante o memorístico a recursos pedagógicos como los libros didácticos entregados por el Minedu²¹. Detrás de ello, existen motivaciones, temores, desconocimientos o poca soltura de los maestros para ampliar sus fuentes, materiales o temas alrededor del CAI.

Partiendo de la realidad anterior es que se sugiere idear mecanismos pedagógicos en base al potencial educomunicativo de los libros, atendiendo los contenidos y actividades que ofrecen sobre la violencia política. Los textos pueden trabajarse desde un análisis de contenido, concentrándose en los testimonios, así como fotografías ya que son los formatos mediáticos frecuentemente referenciados en las páginas dedicadas al CAI. Es relevante consultar las audiencias públicas de

20 Como se ha visto a lo largo del artículo, las mediaciones funcionan como marcos de las memorias existentes en el Perú. De esta manera, las mediaciones permiten la contextualización de las narrativas, discursos o memorias según sea la pertenencia de los actores educativos a círculos sociales, culturales o institucionales.

21 A modo de ejemplo, para el trabajo de Guitarría (2021), se accedieron a los libros del Minedu con los que docentes y estudiantes trabajaron sus clases del CAI. Por ello, en el curso de Ciencias Sociales, los actores educativos emplearon el libro y el cuaderno escolar titulado *Historia, Geografía y Economía* que la Editorial Santillana publicó en el año 2015. Para el curso de Formación Ciudadana y Cívica que actualmente es conocido como *Desarrollo Personal, Ciudadanía y Cívica*, los maestros y estudiantes trabajaron con el texto de la Editorial SM correspondiente al año 2012 y con el texto propuesto por el Minedu del año 2019.

la CVR²² o la muestra fotográfica *Yuyanapaq*²³ como fuentes primarias o directas desde donde se han extraído los mencionados testimonios y fotografías para verificar sus usos o adaptaciones a la hora de incluirlos en los libros escolares.

Los maestros y estudiantes deben reconocer la capacidad informativa de los libros para alcanzar trabajos de lectura crítica y de creación en el aprendizaje del CAI. Sólo será posible vincular los temas del pasado con nuestro presente si es que se impulsa el acceso a diversidad de fuentes o memorias, motivando un diálogo de saberes.

SEGUNDO PASO: DEFINIR LA ESTRATEGIA EDUCOMUNICATIVA

La estrategia educomunicativa deberá responder a las necesidades identificadas en el diagnóstico inicial. Por ello, la estrategia será definida de manera flexible, adaptándose a las condiciones que se presentan en el contexto educativo. Esto último permitirá actualizar los objetivos, discursos o actividades, revitalizando constantemente los esfuerzos por hacer realidad una pedagogía de la memoria.

a. Objetivos

Los objetivos permitirán reconocer lo que se busca lograr con la estrategia educomunicativa. Por lo mismo, a modo de recomendación, los objetivos pueden plantearse acorde a las siguientes dimensiones:

- **Objetivo general:** Promover el debate o cuestionamiento de las memorias comunicadas, representadas y silenciadas sobre el período de violencia en el espacio escolar.
- **Objetivos específicos:**
 - Definir espacios o momentos para la libre expresión de estudiantes, así como de maestros acorde a las mediaciones o memorias que poseen a nivel individual y colectivo sobre el CAI.
 - Organizar una oferta de contenidos que motive la reflexión y lectura crítica a través de formatos mediáticos.

Impulsar la creación de otros formatos mediáticos para que los estudiantes puedan expresar o retratar sus demandas, dudas e intereses alrededor del tema.

22 Las audiencias realizadas por la CVR son de libre acceso en sus versiones grabadas originalmente y en sus transcripciones. Ambos formatos merecen una atención de sus variaciones o adaptaciones al pasar de lo oral a lo escrito. Se puede acceder a lo mencionado desde el siguiente enlace: <https://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/index.php>.

23 Es posible consultar vía online un libro (IDEHPUCP, 2015b) y guía pedagógica (IDEHPUCP, 2015c) de la muestra fotográfica *Yuyanapaq*. Los enlaces de los mismos se encuentran en las referencias bibliográficas de este artículo.

b. Discursos

Los discursos rodean la consigna pedagógica a la hora de trabajar con la diversidad de memorias heredadas. Así, los maestros podrán planificar y proponer en el aula los temas o discursos centrales sobre el CAI acorde a las siguientes recomendaciones:

- Idear la participación de los docentes y estudiantes en base a perfiles o posturas construidas por los mismos actores educativos. Los participantes involucrados pueden ser dueños de discursos basados en historias ficticias o reales.
- Provocar la discusión, el debate o el diálogo entre los estudiantes a través de un guion o pauta atractiva que permita retomar las ideas expresadas, preguntando constantemente para profundizar en contradicciones, prejuicios, silencios o historias marginales.
- Atender los puntos de vista más controversiales, brindando la confianza para que sean expresados por medio de dinámicas lúdicas donde se pueden interpretar aspectos de contrahistoria²⁴.

TERCER PASO: DISEÑAR LOS MÉTODOS Y RECURSOS EDUCOMUNICATIVOS POR FASES

La propuesta edacomunicativa contará con métodos, así como recursos diseñados acorde a fases que son definidas por los anteriores objetivos específicos y que guardan relación con las variables referidas a mediaciones, memorias, educación sobre los medios, así como educación en los medios.

Primera fase: elaboración de métodos participativos para compartir mediaciones y memorias sobre el CAI

El entorno social que rodea a maestros y estudiantes es importante de abordarlo para reconocer sus principales mediaciones, así como memorias alrededor de la violencia política. Desde el enfoque edacomunicativo se pueden conjugar métodos como el mapeo colectivo, la fotografía participativa, la bitácora o el álbum.

Así, con preguntas guías o motivadoras, los estudiantes emprenderán el mapeo sobre qué lugares, actores, medios o fuentes de su localidad podrían recomendar a otro estudiante para indagar acerca del CAI. La información que los menores de edad brinden deberá basarse en los referentes o mediaciones a los que ellos han accedido de primera mano, más allá del contexto académico o escolar. La consigna será que cada estudiante decida cuáles serán las locaciones, personas o

24 La contrahistoria es “[...] construir una figura histórica de acuerdo a proyectos específicos e introducirla en el marco de los mismos, operación que implica una reinterpretación, una relectura de la nación, su origen y sus héroes” (Uriarte, 2010, pár. 01). Es decir, se trata de idear hechos, eventos o narraciones que no están incluidas dentro de la historia oficial.

dispositivos y cómo fotografiar estos componentes con la cámara de sus celulares. Con las fotos tomadas crearán un mapa a modo de bitácora o álbum para ser entregado a otro compañero o compañera que desee indagar sobre la violencia política. Por ello, deberán organizar las fotos como si de pasos se trataran y acorde a la relevancia de la mediación, agregando dibujos o textos que permitan una explicación de la ruta trazada.

Posteriormente, dentro de grupos, compartirán sus bitácoras para identificar coincidencias o mediaciones más recurrentes. En un papelógrafo pegado en la pizarra, dibujarán a un estudiante rodeado de círculos concéntricos. Con ello, las fotografías de las mediaciones más frecuentes e importantes serán pegadas más cerca del dibujo. Tal es así que lograrán un resumen gráfico del poder o influencia de ciertas mediaciones para las actuales generaciones que deseen saber sobre el CAI.

Segunda fase: elaboración de recursos basados en una educación sobre los medios

Las memorias del CAI recorren las narrativas visuales o testimoniales que han quedado como rastros de lo vivido. En ese sentido, los libros escolares resguardan fotografías, así como testimonios que han sido seleccionados y colocados para acompañar contenidos o actividades planteadas.

Por ello, se propone la elaboración de fichas²⁵ como recursos para el desarrollo de la recepción o lectura crítica de los referidos testimonios y fotografías. Así, las fichas estarán diseñadas para el trabajo de planificación previo del docente y para el trabajo de aula posterior con los estudiantes.

La agencia de los maestros se demostrará en su evaluación y análisis de los formatos fotográficos, así como testimoniales acorde a una identificación de las memorias representadas y a los niveles de aprendizaje críticos esperados para el trabajo en clase. Por el lado de los estudiantes, se espera que ellos puedan desarrollar una lectura crítica de los testimonios y fotografías, identificando las intencionalidades de los emisores o autores, así como contextualizando los elementos descubiertos.

Tercera fase: elaboración de recursos a partir de una educación en los medios

Luego de haber estudiado el CAI desde los diversos contenidos o informaciones que los libros escolares aportan, los estudiantes están llamados a reelaborar o crear mecanismos para expresar

²⁵ En Gutarra (2021), se anexaron los formatos de tres fichas de lectura. Dos de ellas pueden servir para trabajar los testimonios (p. 202) y las fotografías (p. 203) con los estudiantes. Mientras que la última ficha de lectura (pp. 207-208) funciona como guía para que los docentes evalúen los contenidos y actividades sobre el CAI en los textos escolares que van a emplear. Es posible el acceso a lo referido por medio del siguiente enlace: <http://hdl.handle.net/20.500.12404/20827>.

nuevos mensajes sobre el tema. De esta manera, las actuaciones de maestros y estudiantes durante las clases deberán derivar en su agencia sobre las historias que descubrieron acerca de la violencia política.

Particularmente, los jóvenes pueden ampliar las voces testimoniales con la investigación y recopilación de historias locales. El mapeo de la primera fase sobre las mediaciones y memorias será de mucha ayuda para identificar a las personas poseedoras de narrativas testimoniales dentro de su localidad. Con ello, los estudiantes podrán encaminarse hacia ejercicios de storytelling o narrativa transmedia, dependiendo de los recursos con los que cuentan, para obtener productos mediáticos como documentales, reportajes, perfiles narrados o escritos, entre otros.

CUARTO PASO: SISTEMATIZAR LAS EXPERIENCIAS Y RESULTADOS LOGRADOS

Las experiencias y resultados alcanzados con la aplicación de la estrategia en las aulas pueden ser sistematizados para proponer documentos como memorias, guías o manuales, así como cajas de herramientas o colecciones²⁶. Justamente, las propuestas sistematizadas pueden incorporar los productos mediáticos que serán creados por maestros y estudiantes. Por ejemplo, es posible generar compilaciones de materiales basados en el uso de las TIC para el abordaje del CAI durante las clases.

CONCLUSIONES

A partir de todo lo señalado, se puede concluir que la comunicación educativa tiende puentes hacia la concreción de una pedagogía de la memoria. Así, ante las diversas memorias sobre la violencia política presentes en el entorno escolar es viable desarrollar procesos educomunicativos de participación, lectura crítica y creación. Para ello, el mapa o ruta planteado a lo largo del artículo reconoce conceptos que convergen entre sí como sucede con las memorias, mediaciones, educación sobre los medios y educación en los medios.

Con respecto a las memorias que rodean a maestros y estudiantes, es resaltante que estos actores emprenderán prácticas de posmemoria al acceder a narrativas individuales o fragmentadas que entran en contraste con posibles relatos emblemáticos u oficiales. Por ello, la labor pedagógica

26 Con el objetivo de hacer realidad una pedagogía de la memoria es necesario que maestros y estudiantes manejen diversas fuentes o materiales de consulta, los cuales comúnmente reciben el nombre de cajas de herramientas o colecciones. Así, los materiales didácticos pueden ser organizados como “colecciones” (García, 2016, p. 257) donde se acceda a las variadas representaciones o memorias de la violencia política que han sido elaboradas por anteriores autores o autoras. Es importante recordar que esas mismas compilaciones también podrían albergar las creaciones o propuestas de posmemoria que estudiantes y maestros lograrán en sus clases.

enfrenta ese panorama de disputas ante la consigna ética por sacar lecciones del pasado para el presente y futuro de la democracia peruana. Particularmente, a nivel teórico, la pedagogía de la memoria encuentra el camino del “recordar sucio” como una forma de revitalizar el enfoque ético desde el abordaje crítico de las memorias, reconociendo su naturaleza subjetiva, cambiante y mediada.

Los diversos dispositivos o archivos de posmemoria demandan un reconocimiento de las mediaciones que poseen los actores educativos. Así, las referidas mediaciones funcionan como marcos sociales, culturales, así como institucionales que dan contexto a los procesos de recepción o de acceso a memorias por medio de fotografías, testimonios u otros dispositivos.

Desde el enfoque educomunicativo, es posible que el trabajo pedagógico con fotografías o testimonios se inicie con una educación sobre los medios. Esto con el objetivo de que docentes y estudiantes desarrollen análisis o lecturas críticas alrededor de los discursos o memorias que son representadas en los textos escolares. De esta manera, se espera que los actores educativos logren identificar las fuentes, intencionalidades o el contexto de los formatos testimoniales y fotográficos para comparar las memorias que albergan.

Finalmente, el camino pedagógico continuará con una educación en los medios para la creación y expresión de maestros, así como de estudiantes sobre la violencia política a través de otros formatos mediáticos. Justamente, a las memorias del CAI se les debe de entender como narrativas del pasado que adquieren múltiples sentidos cuando se les retoma en el presente al expresarlas o recrearlas desde la escuela.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, L.**
(2008). Lecturas transversales para formar receptores críticos. *Comunicar*, 16 (31), 27-33. En: <https://www.revistacomunicar.com/ojs/index.php/comunicar/article/view/C31-2008-04>
- Aksnes, A.**
(2016). Through the Eyes of a Child [Canción]. En *All My Demons Greeting Me as a Friend*. Decca Records.
- Alcocer, D.**
(2014). De la Escuela de Frankfurt a la recepción activa. *Revista Razón y Palabra*, 17 (87), 228-245. En: <http://www.revistarazonypalabra.org/index.php/ryp/article/view/633>
- Alfaro, R.**
(2015). *Una comunicación para otro desarrollo*. Lima: Asociación de Comunicadores Sociales "Calandria". En: https://issuu.com/calandriaperu/docs/una_comunicaci_n_para_otro_desarro
- Aparici, R.**
(2010). Introducción: la educomunicación más allá del 2.0. En R. Aparici (Coord.), *Educomunicación: más allá del 2.0* (pp. 09-22). Barcelona: Gedisa.
- Barrantes, R. & Peña, J.**
(2006). Narrativas sobre el conflicto armado interno en el Perú: la memoria en el proceso político después de la CVR. En F. Reátegui (Coord.), *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú* (pp. 15-40). Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos - Pontificia Universidad Católica del Perú. En: http://idehpucp.pucp.edu.pe/images/publicaciones/tranformaciones_democraticas_y_memoriasViolencia_peru.pdf
- Buckingham, D.**
(2005). *Educación en medios. Alfabetización, aprendizaje y cultura contemporánea*. Barcelona: Paidós.
- Charles, M. & Orozco, G. (Ed.).**
(1990). *Educación para la recepción: hacia una lectura crítica de los medios*. México: Trillas.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación**
(2003). *Informe Final*. Lima: Comisión de la Verdad y la Reconciliación. En: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Del Valle, C; Del Valle, J. & Ojeda, X.**
(2015). Lectura crítica de medios en textos escolares desde la comunicación educativa. *Revista Correspondencias & Análisis*, 05, 251-268. En: <http://ojs.correspondenciasyanalisis.com/index.php/Journalcya/article/view/206>
- De Moragas, M.**
(1985). *Sociología de la comunicación de masas. I.- Escuelas y autores*. Barcelona: Gustavo Gilli.
- Denegri, F. & Hibbett, A.**
(2016). El recordar sucio: estudio introductorio. En F. Denegri y A. Hibbett (Eds.). *Dando cuenta. Estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)* (pp. 21-63). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Durand, A.**
(2005). *Donde habita el olvido: los (h)usos de la memoria y la crisis del movimiento social en San Martín* (Tesis de licenciatura en Sociología). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales. En: https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/610_digitalizacion.pdf
- Freire, P.**
(1987). *Pedagogía del oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- García, L.**
(2016). La colección como dispositivo de lectura de la violencia política en la literatura infantil argentina. *Revista Investigación Bibliotecológica*, 30 (69), 253-274. En: <http://rev-ib.unam.mx/ib/index.php/ib/article/view/55668>

Giménez, G.

(2011). Comunicación, cultura e identidad. Reflexiones epistemológicas. *Revista Cultura y representaciones sociales*, 06 (11), 109-132. En: <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v6n11/v6n11a5.pdf>

Gutarra, M.

(2021). *Los caminos por los que convergen la enseñanza del Conflicto Armado Interno (CAI) y la comunicación educativa en un colegio público de Piura* (Tesis de licenciatura en Comunicación para el Desarrollo). Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación. En: <http://hdl.handle.net/20.500.12404/20827>

Gutiérrez, F.

(1975). *Práxis del método: ideiogenomatesis el lenguaje total*. San José: Caribe.

Gutiérrez, F.

(1973). *El lenguaje total: una pedagogía de los medios de comunicación*. Buenos Aires: Humanitas.

Hirsch, M.

(2012). *The generation of postmemory: writing and visual culture after the Holocaust*. New York: Columbia University Press.

Instituto de Democracia y Derechos Humanos PUCP

(2015a). *Memoria de la violencia en la escuela. Una propuesta pedagógica para el trabajo en el aula*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos - Pontificia Universidad Católica del Perú & Misereor. En: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/publicaciones/memoria-la-violencia-la-escuela-una-propuesta-pedagogica-trabajo-aula-huancasancos-ayacucho/>

Instituto de Democracia y Derechos Humanos PUCP

(2015b). *Yuyanapaq. Para recordar*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos - Pontificia Universidad Católica del Perú, Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit & Lugar de la Memoria, la Tolerancia y La Inclusión Social. En: <https://es.slideshare.net/AldoRojas10/yuyanapaq-2015-relato-visual-del-terrorismo>

Instituto de Democracia y Derechos Humanos PUCP

(2015c). *Guía pedagógica para el uso de Yuyanapaq. Para recordar. Relato visual del Conflicto Armado Interno en el Perú, 1980-2000*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos - Pontificia Universidad Católica del Perú, Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit & Lugar de la Memoria, la Tolerancia y La Inclusión Social. En: https://idehpucp.pucp.edu.pe/lista_publicaciones/guia-pedagogica-para-el-uso-de-yuyanapaq-para-recordar/

Jelin, E.

(2009). ¿Quiénes? ¿Cuándo? ¿Para qué? Actores y escenarios de las memorias. En R. Vinyes (Ed.). *El Estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia* (pp. 117-150). Barcelona: RBA.

Jelin, E.

(2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Kaplún, M.

(2010). Una pedagogía de la comunicación. En R. Aparici (Coord.). *Educomunicación: más allá del 2.0* (pp. 41-61). Barcelona: Gedisa.

Kaplún, M.

(2002). *Una pedagogía de la comunicación (el comunicador popular)*. La Habana: Editorial Caminos.

Martín-Barbero, J.

(1987). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.

Morsel, A.

(1981). *La memoria. No perderla, usarla, mejorarla*. Madrid: Altalena.

Niemeyer, K.

(2014). Introduction: Media and Nostalgia. En K. Niemeyer (Ed.) *Media and nostalgia. Yearning for the past, present and future* (pp. 01-23). Basingstoke: Palgrave Macmillan Memory Studies.

Nora, P.

(1989). *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*. *Revista Representations*, 26, 7-14.

Orozco, G.

(1991). La mediación en juego. *Revista Comunicación y Sociedad*, 10 (11), 107-128.

Pintado-Zurita, M.

(2021). The Memory of Sequels: Blade Runner 2049 and Collective Memory. *Revista Viewfinder Magazine*. En: <https://learningonscreen.ac.uk/viewfinder/articles/the-memory-of-sequels-blade-runner-2049-and-collective-memory/>

Quílez, L.

(2014). Hacia una teoría de la posmemoria. Reflexiones en torno a las representaciones de la memoria generacional. *Revista Historiografías*, 8, 57-75. En: <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/historiografias/article/view/2417>

Ricoeur, P.

(2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sarbo, B.

(2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Serrano de Moreno, S. & Madrid de Forero, A.

(2008). Competencias de lectura crítica. Una propuesta para la reflexión y la práctica. *Revista Acción Pedagógica*, 16 (01), 58-68. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2968602>

Stern, S.

(2000). De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico. En M. Garcés (Comp.). *Memoria para el nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX* (pp. 11-29). Santiago: LOM ediciones.

Trinidad, R.

(2004). El espacio escolar y las memorias de la guerra en Ayacucho. En J. Elizabeth (Coord.). *Educación y memoria: la escuela elabora el pasado* (pp. 11-39). Madrid: Siglo XXI.

Uccelli, L., Agüero, J., Pease, M., Portugal, T.

(2017). *Atravesar el silencio. Memorias sobre el Conflicto Armado Interno y su tratamiento en la escuela*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Uccelli, L., Agüero, J., Pease, M., Portugal, T., Del Pino, P.

(2013). *Secretos a voces. Memoria y educación en colegios públicos de Lima y Ayacucho*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. En: <https://hdl.handle.net/20.500.14660/942>

Uriarte, J.

(2010). Literatura y “contra-historia”: los discursos del origen en “Yo el Supremo y Moi, Toussaint Louverture”. *Revista Amerique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 19, 01-23. En: <https://journals.openedition.org/alhim/3528>

Vich, V.

(2017). *El caníbal es el otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: Editorial Horizonte & Instituto de Estudios Peruanos.

Villeneuve, D. (Director).

(2017). *Blade Runner 2049* [Película]. Alcon Entertainment y Columbia Pictures.

CONSTRUIR UN MARCO PARA REPARAR: EL CASO DEL INSTITUTO DE DEFENSA LEGAL (IDL) Y EL REGISTRO REGIONAL DE VÍCTIMAS DE HUANCAVELICA (2003-2007)

*Building a framework for reparation: the case of the Legal Defense
Institute (IDL) and the Regional Registry of Victims of Huancavelica
(2003-2007)*

BRIGITTE CARMEN CÓRDOVA CANDIOTTI
brigitte.cordova@pucp.edu.pe

RESUMEN

En el presente artículo se explica el caso del Registro Regional de Víctimas de Huancavelica que se formuló como un plan piloto que guiaría el desarrollo del Registro Único de Víctimas. Ante la relevancia de este caso, resulta interesante estudiar los factores que posibilitaron la creación del Registro Regional de Huancavelica. Así, la pregunta que moldea este artículo es la siguiente: ¿Qué factores posibilitaron la creación del Registro Regional de Huancavelica (2003-2007)?

La metodología utilizada fue la revisión exhaustiva de fuentes secundarias, así como entrevistas semiestructuradas realizadas a cuatro exmiembros —y un miembro— del Instituto de Defensa Legal (IDL) que participaron del proyecto dirigido por el área de Gobernabilidad de la mencionada organización.

Palabras clave: Registro Regional de Víctimas, Registro Único de Víctimas, organizaciones de la sociedad civil, Instituto de Defensa Legal.

ABSTRACT

This article explains the case of the Regional Register of Victims of Huancavelica, which became the pilot plan that would guide the development of the Single Register of Victims at the national level. Given the relevance of this case, it is interesting to study the factors that made possible the creation of the Huancavelica Regional Register. Thus, the question that shapes this article is the following: What factors made possible the creation of the Huancavelica Regional Register (2003-2007)?

The methodology used was the exhaustive review of secondary sources, as well as semi-structured interviews conducted with 4 former members —and still members— of the Instituto de Defensa Legal (IDL) who participated in the project led by the Governance area of the aforementioned organization.

Keywords: *Regional Registry of Victims, Single Registry of Victims, Civil society organizations, Instituto de Defensa Legal.*

INTRODUCCIÓN

Tras el conflicto armado interno (1980-2000), comenzó la difícil tarea de reparar. Para esto, fue necesario definir los parámetros correspondientes. Esta labor recayó tanto en el gobierno nacional como en los recién creados gobiernos regionales (Ley N. 27967, Ley Orgánica de Gobiernos Regionales). En este contexto, reconocemos la incansable labor de Huancavelica por proporcionar un marco ejemplar que sería utilizado como referencia a nivel nacional. Esto se debió principalmente a la participación de la sociedad civil organizada, como el Instituto de Defensa Legal (IDL), y a la disposición política del gobierno de turno liderado por el padre Salvador Crisanto Espinoza Huarocc.

Mediante la ordenanza número 012-2004-GR-HV, el gobierno regional aprobó su Plan Integral de Reparaciones para las víctimas de violencia política (1980-2000) y se comprometió a gestionar la implementación del Registro Único de Víctimas (Macher, 2006). Ello fue logrado mediante el Decreto Regional N. 01-2006-GR-HVCA, titulado “Reglamento de la ordenanza N. 12-2004-GR-HVCA/CR”, aprobado el 4 de abril de 2006. Este definió conceptos como víctimas, violencia política, reparación, Registro Regional de Víctimas, beneficiarios, programa, registro, entre otros. El reglamento fue posible gracias a las labores de consultoría, colaboración, articulación e incidencia política (según el marco de Bobadilla, 2017) realizadas por el IDL en el marco del proyecto “Seguimiento a las Recomendaciones del Informe Final de la CVR”, cofinanciado por el Fondo Ítalo-peruano.

En tal sentido, este plan se convirtió en un instrumento hito para el campo de reparaciones tanto a nivel individual como colectivo, teniendo como inicio el 26 de noviembre de 2005 y culminando el 15 de septiembre de 2006. Así, la región se adelantó un año en el campo de reparaciones a nivel nacional contando con un plan específico para sus necesidades como región; mientras que recién el 29 de julio de 2005 fue aprobada la Ley N. 28592 que crea el Plan Integral de Reparaciones (PIR) y, con ello, la Comisión Multisectorial de Alto Nivel y el Consejo Regional del Plan Integral de Reparaciones (COREPIR).

El plan piloto formulado adquirió relevancia tanto a nivel nacional como internacional. A nivel nacional, fue utilizado como ejemplo y replicado en otras regiones como Apurímac. A nivel internacional, se utilizó como referencia en Colombia para el Registro de Víctimas del país (Entrevista a Sofía Macher, 23 de mayo de 2024). Dada la relevancia del caso, resulta interesante estudiar los factores que posibilitaron la creación del Registro Regional de Huancavelica (2003-2007). Así, la pregunta que propone este artículo es la siguiente: ¿qué factores posibilitaron la creación del Registro Regional de Huancavelica (2003-2007)?

La hipótesis sostiene que los factores que posibilitaron la creación del registro fueron las labores de consultoría, articulación, colaboración e incidencia política del IDL. En ella, identificamos la disposición y el compromiso del gobierno regional para crear los instrumentos necesarios para la reparación. Además, exploramos las posibles dificultades y conflictos que pueden surgir de esta cooperación. La metodología utilizada incluyó la revisión exhaustiva de fuentes secundarias y entrevistas semiestructuradas realizadas a cuatro exmiembros y aún miembros del Instituto de Defensa Legal (IDL) que participaron en el proyecto dirigido por el área de Gobernabilidad de dicha organización.

El presente trabajo tiene la siguiente estructura. Primero, se presenta el marco teórico centrado en el análisis de Bobadilla (2017) sobre los roles de las ONG (organizaciones no gubernamentales) en el siglo XXI: colaboración y articulación, incidencia política y consultoría. En segundo lugar, desarrollamos la situación histórica de Huancavelica y las intervenciones de la sociedad civil en el periodo posconflicto. La última parte aborda el caso de análisis: aspectos generales, estadísticas y la revisión de las entrevistas realizadas. Cabe señalar que, si bien el periodo de estudio es 2003-2007, se consideró pertinente revisar periodos inmediatos anteriores y posteriores para comprender el alcance de este instrumento en la trascendental tarea de reparación.

MARCO TEÓRICO

De manera general, se brinda la definición de participación de la sociedad civil: “Se entiende por participación la acción colectiva de los actores sociales e institucionales, de integrarse, proponer, controlar y evaluar críticamente los procesos de decisión pública en las esferas territoriales” (Llancar, 2007, 182-183).

Por su parte, la definición de Organización No Gubernamental (en adelante ONG's) a utilizar en el presente trabajo es la brindada por Renato Zerbini (2010). Para el autor, estas son un “importante actor de la sociedad civil” y tiene como rasgos característicos (Zerbini, 2010):

- a. Carácter privado.
- b. Solo se constituyen en virtud del derecho interno de un Estado.
- c. Independientes de los gobiernos.
- d. Dotadas de una estructura organizativa mínima.
- e. No busca fines lucrativos.
- f. Persecución de fines lícitos.

Ahora bien, en relación a las ONGs, Bobadilla (2017) indica que cumplen con tres roles: 1) articulación y colaboración; 2) incidencia política; 3) consultoría y empresa social. El primero corresponde a la coordinación de esfuerzos de diversos grupos, entre ellos mismos o con el Estado (Bobadilla, 2017). Entonces, existe una estrategia de “colaboración y complementariedad con el Estado” (Bobadilla, 2017). Esta tiene como fin buscar la concertación entre ambos actores para maximizar los beneficios a favor de la población objetivo. En la misma línea, ello es necesario porque si asumen una confrontación directa se arriesgan a perder apoyo del Estado y legitimidad social (Bobadilla, 2017).

Mientras tanto, el segundo se refiere al trabajo realizado para “potenciar los intereses de los grupos no representados por medio de negociaciones con aquellas entidades que detentan el poder” (Lewis, 2005 citado en Bobadilla, 2017). Estas ONGs tienen como fin realizar labores de incidencia, por lo que se identifican como “emprendedores políticos” (*policy entrepreneurs*), según la teoría de corrientes múltiples (Kingdom, 1995), y mediante el “advocacy” que se entiende como “cualquier intento de influir en las decisiones de cualquier élite institucional en nombre de un interés colectivo” (Jenkings, 1987, 267) o como “actividad que tiene como objetivo influir el proceso de políticas públicas” (Bonamusa y Villar, 1998, p.12).

Este es el caso del Instituto de Defensa Legal (IDL) en tanto que su trabajo no solo corresponde de una labor de articulación, sino una de incidencia política, a fin de promover la relevancia de constituir el significado de “víctimas” mediante un Registro Regional de víctimas. Finalmente, “un elemento central que caracteriza este rol es la denuncia (Panfichi y Alvarado, 2010 citados en Bobadilla, 2017). Estas son las demandas y requerimientos de la población hacia el Estado que son abanderadas por estas ONG's con el objetivo de servir de intermediario para la consecución de los objetivos.

Por su parte, los roles de consultoría y empresa social propios de un contexto neoliberal en el que es necesario la adecuación de las ONG's a las políticas propias de tal modelo para poder sostenerse en el tiempo. Existe un “mecanismo de colaboración entre ONG's, empresa y Estado en base a las normativas de un contrato entre las partes” (Bobadilla, 2017, p. 40). Este contrato se entiende en base a nociones de desarrollo social propuesto por organizaciones de primer mundo que brindan financiamiento para lograr la mejora de condiciones en países en vías de desarrollo con el objetivo de asentar bases diplomáticas y fomentar la cooperación entre los países.

Con relación a la definición de Registro Único de Víctimas (RUV) es un “instrumento público de carácter nacional, inclusivo y permanente, al que pueden solicitar su inscripción todas las personas

y comunidades afectadas durante el proceso de violencia ocurrida en el Perú entre mayo de 1980 y noviembre de 2000".¹ Según datos, para mayo de 2024, se cuenta con el siguiente número de inscritos en el RUV:

Cuadro 1
CIFRAS TOTALES DEL RUV

Tipo de Inscrito en el RUV	Total
Víctimas Individuales Inscritas	239,216
Comunidades y Centros Poblados Inscritos	5,717
Grupos Organizados de Desplazados no Retornantes Inscritos	190
Registro de Beneficiarios Especiales REBRED	29,788
Total	274,911

Fuente: RUV (mayo, 2024)²

1 Consejo de Reparaciones (s.f): <https://www.gob.pe/790-inscripcion-en-el-registro-unico-de-victimas-ruv>

2 Consejo de Reparaciones (s.f): <http://www.ruv.gob.pe/CifrasRUV.pdf>

Entre los cuales, los resultados por afectación son:

Cuadro 2

Afectación	Total	Afectación	Total
Fallecimiento	24,866	Desaparición Forzada	9,515
Violación Sexual	5,882	Víctimas con Discapacidad	1,455
Tortura	47,855	Violencia Sexual	1,772
Víctimas Heridas o Lesionadas	14,367	Detención Arbitraria	17,757
Prisión siendo Inocente	1,595	Secuestro	15,539
Desplazamiento Forzoso	81,723	Reclutamiento Forzado	2,488
Menor integrante del CAD	675	Indebidamente Requisitoriado	39
Indocumentado	49		

VÍCTIMAS POR AFECTACIÓN

Fuente: RUV (Mayo, 2024)

Mientras tanto, según el Reglamento de la Ordenanza Regional N. 012-GR-HVCA /CR que crea el Registro Regional de Víctimas, este se entiende como: “un instrumento público oficial, con carácter regional, inclusivo y permanente, en el que se registran víctimas individuales o colectivas, previo proceso de calificación de conformidad con el artículo 3 de la Ley 28592, artículo 6º de la Ordenanza Regional N° 12-GR-HVCA/CR, y el presente reglamento”.

Para culminar, la definición de “víctima” según el Reglamento de inscripción en el Registro Único de Víctimas de la Violencia a cargo del Consejo de Reparaciones: “son consideradas víctimas las personas o grupos de personas que, debido al proceso de violencia, sufrieron vulneración de sus derechos humanos reconocidos en las normas aplicables según los criterios establecidos en la Ley 28592”. (p.2) Existen víctimas directas entendidas como fallecidos, desaparecidos, quienes sufrieron lesiones y otras violaciones, así como familiares de fallecidos y desaparecidos. También

se encuentran las víctimas indirectas como los hijos producto de violación sexual, personas que siendo menores de edad integraron comités de autodefensa (CAD), las indebidamente requisitoriadas o aquellos que perdieron sus identificaciones.

SITUACIÓN DE HUANCAVELICA E INTERVENCIONES DESDE LA SOCIEDAD CIVIL

LA SITUACIÓN DE HUANCAVELICA

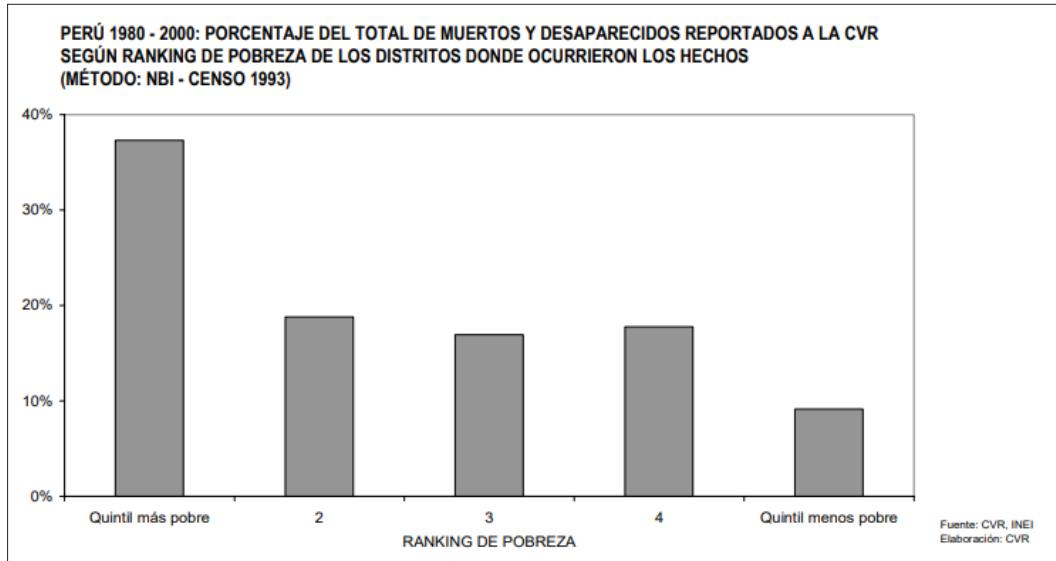
Iniciemos con una cita de DEMUS (2008) “creemos que lo que sucede ahora no sólo se remite a veinte años de violencia política, sino que se instala en una historia previa de pobreza, discriminación y exclusión”. (p.22).

Una de las principales actividades de la región es la minería, pero según registros, los ingresos beneficiaban a unos pocos (DEMUS, 2008). Además, en base a lo citado por Manrique (1988) durante la Guerra del Pacífico la región enfrentó diversos ataques enemigos que afectaron profundamente a la población. Esto porque, como se sabe, en contextos de guerra, los campesinos sufren por el reclutamiento para las filas de defensa, lo que provoca bajas y debilita el tejido social de la comunidad. Por último, la reforma agraria no tuvo gran impacto debido a que “se produjo en espacios rurales de población campesina muy pobre y mal vinculada dentro del mercado agropecuario, con lo cual el efecto fue mínimo para los campesinos. Además, sólo el 27% lo constituyen tierras de cultivo disponibles. (p.25)

Por otro lado, para la Comisión de Verdad y Reconciliación (2003, tomo 1) no existió uniformidad en el impacto de la violencia, sino que existieron factores socioeconómicos que condicionaron la elección de las víctimas. Es así como cuatro de los departamentos más afectados por el conflicto (Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y Huánuco) se encuentran entre la lista de más pobres del país. Para 1993, Huancavelica contaba con un porcentaje de pobreza de un 88% (Escobar y Ponce, 2018) y con un nivel de vulnerabilidad de necesidades básicas insatisfechas ubicada en el primer lugar por regiones con un 92.2% de población que sostenía no cumplir con tales criterios (INEI, 2018).

En tal contexto de debilidad institucional y fragilidad de la población civil, la violencia política impactó en la región. En tal sentido, la relación entre las pobrezas y víctimas es notoria en el cuadro:

Gráfico 1
**PORCENTAJE TOTAL DE MUERTOS Y DESAPARECIDOS REPORTADOS
A LA CVR SEGÚN RANKING DE POBREZA**



Fuente: CVR, 2003, tomo 1, p.159)

Según el Informe de la CVR (2003, tomo 1), Huancavelica fue el cuarto departamento más afectado por el periodo de violencia y, junto a Junín, Huánuco, Apurímac y San Martín, concentró el 85% de las víctimas reportadas en los testimonios. De este modo, como refieren RENIEC e IDL (2011), esta característica de marginalidad y exclusión se acentuó con el proceso de violencia, vulnerándose derechos fundamentales como el derecho a la vida y la identidad, entre otros.

a. Participación de las ONG's en proyectos pos-violencia política

A continuación, presentamos proyectos realizados por organizaciones de la sociedad civil en Huancavelica durante el posconflicto:

Cuadro 3
PROYECTOS REALIZADOS POR ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL (2000-2007)

Nº	NOMBRE DEL PROYECTO	ORGANIZACIÓN ENCARGADA
1	Proyecto del Centro de Atención Psicosocial (CAPS)	Centro de Atención Psicosocial CAPS
2	Pronasar Rural Huancavelica	CARE (PERÚ)
3	Haciendo encontrar nuestros corazones	Estudios para la Defensa de los Derechos de la Mujer (DEMUS)
4	Casas de Bienestar	Manuela Ramos
5	Acompañamiento a las víctimas de violencia sexual en procesos de judicialización (Manta y Vilca)	Red para el Desarrollo de la infancia y la familia (REDINFA) con apoyo del IDL
6	Fortalecimiento de organizaciones sociales de base y afectados por la violencia política	Centro de Desarrollo Andino (CDA)
7	Seguimiento de las recomendaciones de la CVR	Instituto de Defensa Legal (IDL)

Fuente: Velásquez (2007)

Según Velásquez (2007) hubo un total de 7 proyectos realizados en la misma temporalidad, por lo que se demuestra la fortaleza de las ONG's en Huancavelica mediante diversas intervenciones tuvieron como objetivo reconstruir, fortalecer y reforzar el tejido social dañado por la violencia experimentada en años anteriores.

Sin embargo, hubo limitaciones por dos factores: la falta de conocimiento sobre la región y el miedo, temor y recelo de una población que enfrentó la violencia más cruda (Córdova, 2023). En cuanto a lo primero se refiere a la falta de estudios previos sobre la región, siendo el Informe Final esa "marca de partida institucional" (Delgado, 2019) bajo la cual se empezaría a abordar las particularidades del departamento. Ahora bien, cabe señalar que Córdova (2023) concluye que, si bien fue un primer acercamiento, ello no resultó suficiente, dado que estuvo supeditado a la gran relevancia obtenida por Ayacucho en los análisis realizados por la comisión. Sin embargo, como se explicará en líneas posteriores, esta problemática se convirtió en una gran razón por la cual las intervenciones tuvieron lugar en la zona, incluyendo el caso de estudio de la presente investigación.

Los trabajos de IDL

El Instituto de Defensa Legal "se funda en 1983 para realizar la labor de denuncia de los abusos cometidos y, además defender legalmente a las víctimas de estos hechos" (De la Jara, 1996, p.277). En tal sentido, su ámbito de especialización principal es el derecho, mediante el cual realizaron principalmente sus intervenciones específicas.

Según la página oficial:

Hacemos el seguimiento de determinadas políticas públicas que consideramos fundamentales para el éxito y sostenibilidad de la democracia en el Perú, desde la perspectiva de derechos humanos, género, inclusión social, interculturalidad, transparencia en la gestión pública, gobernabilidad y buen gobierno. Por ello, la democracia y los derechos humanos son dos ejes indisolubles en nuestro trabajo. (IDL, s/f)³

En tal sentido, la perspectiva de IDL tiene como objetivo fortalecer la democracia y la sociedad civil. Ahora bien, en su página también subrayan su independencia frente a gobiernos, partidos y otros. En tal línea, nuestro caso de estudio evidencia labores de articulación e incidencia política sin necesariamente el solapamiento de un actor sobre otro, sino más bien un trabajo conjunto que culmina con un resultado positivo como es la definición de las víctimas y el plan piloto para construir un Registro Único de Víctimas aprobado en 2006.

En la actualidad, la institución tiene cuatro áreas: Defensa legal, Justicia viva, Pueblos indígenas y Seguridad ciudadana. Sin embargo, durante nuestro periodo de estudio existía el área de Gobernabilidad encargado del fortalecimiento de la institucionalidad democrática. Además, según Delgado (2019) IDL tiene estrategias para intervenir, las cuales son: la estrategia de incidencia en políticas públicas, la estrategia legal orientada a la defensa de los derechos humanos y, la estrategia mediática y de alianzas interinstucionales para fortalecer sus intervenciones.

A continuación, se presentan las principales intervenciones de IDL en Huancavelica. Primero, según el estudio de Delgado (2019) IDL tuvo una importante participación en los casos de Manta y Vilca. Este caso fue remitido por la CVR a la Fiscalía de la Nación en el que se mencionaba la presencia de 23 casos de violencia sexual ocurridos en las comunidades de Moya, Manta, Vilca y Acobambilla (IDL, 2018). Además, al tratarse de delitos de lesa humanidad, estos no pueden prescribir, por lo que deben ser investigados y quienes resulten responsables deben enfrentar a la justicia. En este marco, IDL se centró en “identificar a las afectadas para posteriormente brindarle la defensa legal” (p.47). Su estrategia fue plenamente jurídica y tuvo como objetivo la defensa de los derechos de las afectadas, aunque plenamente realizado en entornos comunes y similares a los ámbitos de la víctima.

Por otro lado, según Velásquez (2007) bajo el desarrollo de esta intervención IDL realizó una alianza con REDINFA para brindar acompañamiento psicológico a las mujeres afectadas por violencia

3 Instituto de Defensa Legal (s.f): <https://www.idl.org.pe/4546-2/>

sexual. En la misma línea, hubo un trabajo de coordinación con CAPS para realizar actividades de capacitación en temas de violencia contra la mujer (sexual, física, entre otros). Además, esta colaboración tuvo como meta fortalecer redes comunitarias, a fin de empoderar a las mujeres para que combatan la violencia de género.

Por su parte, en el libro “Experiencias de documentación en escenarios posconflicto: el caso de Huancavelica” publicado por el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC) y el IDL en 2011, se expone el trabajo realizado por la organización para lograr paliar el problema de indocumentación de la población víctima de violencia política. Este proyecto fue realizado en el marco del Plan Nacional de Restitución de la Identidad (PNRI) y propuso como objetivos centrales: “(i) documentar a la población peruana indocumentada, con énfasis en las personas en situación de pobreza y vulnerabilidad, y (ii) prevenir la indocumentación en la población” (p.11). En esa línea, la tarea era asegurar que los ciudadanos cuenten con un registro que les permita convertirse en sujetos con derechos y deberes concedidos por el Estado.

El proyecto fue formulado y ejecutado conjuntamente entre el RENIEC, IDL y la Agencia para el Desarrollo Internacional (ACDI) (RENIEC e IDL, 2011). La elección de Huancavelica tuvo lugar debido a su situación de vulnerabilidad social, política y económica pre y posconflicto que convirtió a la región en una zona propicia para realizar la intervención (RENIEC e IDL, 2011). El trabajo necesitó estrategias supeditadas a las normas sociales y vida cultural de la región. Entre estas fueron identificadas: el trabajo concertado con aliados estratégicos; capacitación, sensibilización y difusión; flexibilización de normas para el trámite de DNI; registros itinerantes del DNI y actas de nacimiento; y asistencia registral. (RENIEC e IDL, 2011, p.53-54).

EL CASO DE ANÁLISIS: IDL Y LA CONSTRUCCIÓN DEL REGISTRO REGIONAL DE VÍCTIMAS

ASPECTOS GENERALES

Mediante la Ordenanza N° 012-2004-GR-Huancavelica el gobierno regional liderado por Salvador Crisanto Espinoza Huarocc, aprobó su Plan Integral de Reparaciones para las víctimas de violencia política (1980-2000) y se comprometió a realizar las gestiones para implementar el Registro Único de Víctimas (Macher, 2006). Lo anterior fue logrado gracias al Decreto Regional N. 01-2006-GR-HVCA titulado “Reglamento de la Ordenanza N°. 12-2004-GR-HVCA/CR”, aprobado el 4 de abril del 2006. En este se definen conceptos como víctimas, violencia política, reparación, Registro Regional de Víctimas, beneficiarios, programa, registro, entre otros. Para Mesa de la Concertación (2007):

La importancia del RRV es que se constituye en el primer paso para que las víctimas de la violencia de Huancavelica sean calificadas como tales, obtengan una certificación en ese sentido y de esa manera puedan reclamar su derecho a ser beneficiados por los programas de reparación. Es decir, es la garantía para que las víctimas sean sujetos de reparación. (p.77)

Con ello, se convirtió en un instrumento hito para el campo de reparaciones tanto a nivel individual como colectivo, dado que definía quienes eran las víctimas. El proyecto se inició el 26 de noviembre de 2005 y culminó el 15 de setiembre de 2006. Así, esta región estaba adelantada por un año en el campo de reparaciones a nivel nacional, debido a que recién en el año 2005 fue aprobada la Ley N.º 28592 - “Ley que crea el Plan Integral de Reparaciones - PIR” y con ello la Comisión Multisectorial de Alto Nivel y los COREPIR.

Tras estos alcances normativos, es posible comenzar con el contexto en el que se desarrollaron las acciones del Instituto de Defensa Legal (IDL). Este se inscribió en el marco cooperación del Fondo Italo Peruano con el IDL para realizar el “Seguimiento a las Recomendaciones de la CVR”. El proyecto tuvo como finalidad, “fortalecer a las ocho regiones más afectadas por la violencia política en su apuesta por la implementación de Programas Integrales de Reparación” (Macher, 2006, p.10). Estas son Ayacucho, Apurímac, Huancavelica, Huánuco, Ica, Pasco y Junín. El trabajo se circscribe al marco de la Ley 28592, el cual define el concepto de víctima y crea el RUV al que se integran los diversos registros regionales (Macher, 2006), como es el caso de Huancavelica.

El trabajo se inició el martes 27 de septiembre de 2005 con un taller que contó con participantes de las ocho regiones y el análisis de sus resoluciones, ordenanzas y acuerdos inscritos en su jurisdicción. Al taller participativo fueron invitados representantes de estos departamentos, específicamente al gerente de Desarrollo Social, un representante del Consejo Regional y uno de la sociedad civil (Macher, 2006). En Huancavelica se presentaron un representante del Gerente de Desarrollo Social, Arturo Carhuallanqui; las consejeras regionales Beatriz Palomino e Ignacia Huarcaya; y, por último, Alida Ortega, representante de la Mesa de Lucha contra la Pobreza de Huancavelica.

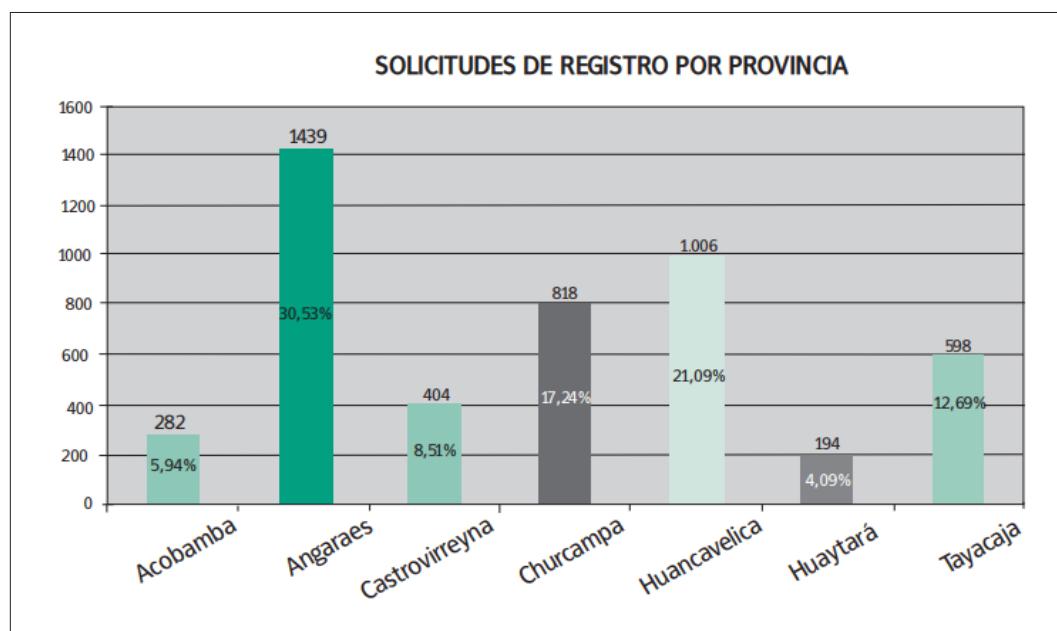
Según los datos obtenidos, el total de regiones aceptó la obligación de ejecutar el PIR (Macher, 2006). De estas, cinco habían creado instancias de participación y, en zonas como Huancavelica, reconocieron la participación de organizaciones de afectados. Finalmente, se concluye que “La región que más ha avanzado en relación con el registro de víctimas es Huancavelica, quien ya destinó fondos propios e inició el RRV en el mes de diciembre, contratando 100 registradores” (p.19) En esa línea, con la elaboración de su PIR regional, la zona obtuvo el financiamiento del Ministerio de Economía y Finanzas (Macher, 2006) con tal triunfo.

ESTADÍSTICAS

Al término de las labores en el área, “el acervo documentario recabado a lo largo de su vigencia fue entregado, bajo inventario, al Registro Único de Víctimas creado por la Ley N.º 28592” (p.78). De esta manera, la documentación se convierte en el primer insumo para añadir a las víctimas de violencia política (1980-2000).

Según datos, los distritos más afectados fueron:

Gráfico 2

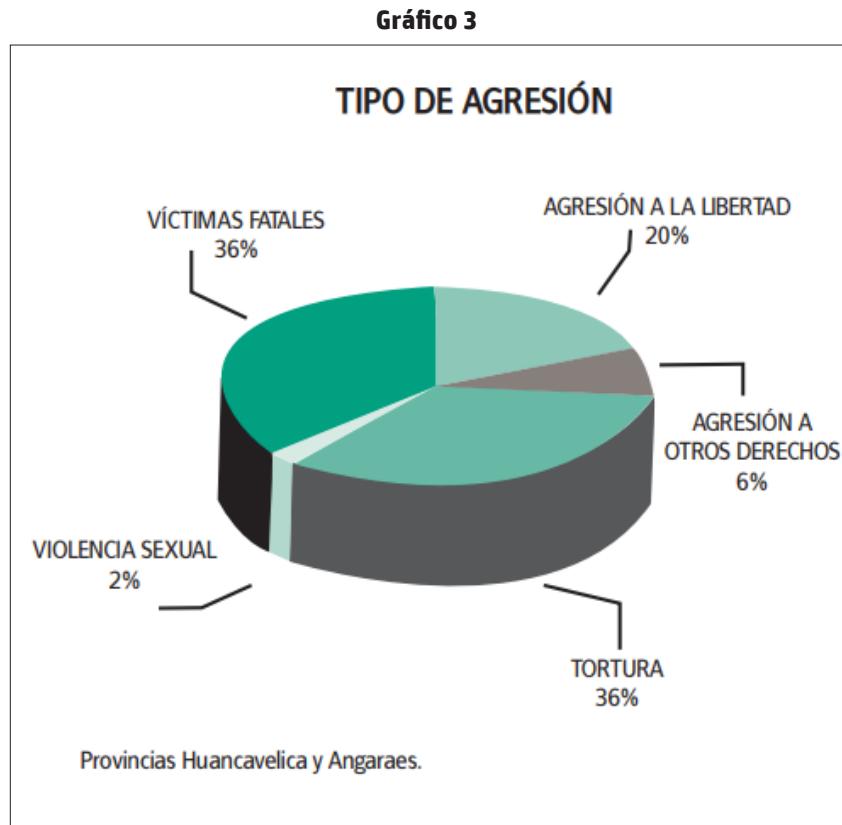


Fuente: Farfán, 2006, p.41.

En el gráfico se observa que Angaraes fue la provincia más afectada, seguida de Huancavelica, Churcampa y Tayacaja. Finalmente, se encuentran Castrovirreyna, Acobamba y Huaytará.

Por otro lado, el registro funcionó con tres equipos: trabajo de campo para registrar a las víctimas; grupo técnico dedicado a sistematizar la información recogida en campo; y, el Comité de Calificación de Víctimas que definía el *status* como tal entre los registrados. En tal sentido, fue un trabajo integral que tuvo más de 5000 solicitudes y evidencia el trabajo.

Según los datos, el tipo de agresión identificada es:

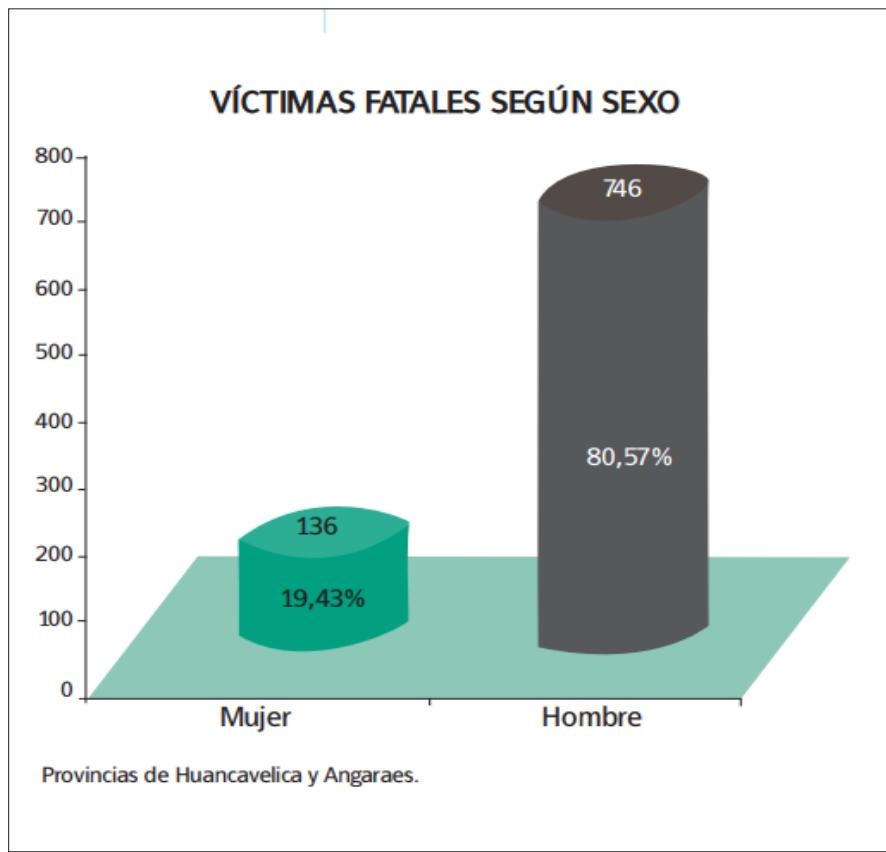


Fuente: Farfán, 2006, p.42

Hubo 36% de víctimas fatales. Mientras que se registró agresiones a la libertad (20%), agresión a otros derechos (6 %), violencia sexual (2%) y tortura (36%).

Por otra parte, en relación con el género encontramos que:

Gráfico 4



Fuente: Farfán, 2006, p.42

En tal sentido, al igual que en otras regiones evidenciamos una distancia considerable entre las víctimas por género, siendo un 20% de mujeres y un 80.57% de hombres.

Finalmente, cabe señalar que para Farfán (2006) el reto de ese año para el gobierno regional fue “instalar en breve el sistema permanente de recepción de solicitudes, para garantizar el principio de ser un registro permanente e inclusivo” (p.44).

ANÁLISIS DEL CASO

El total de entrevistados trabajó en el área de Gobernabilidad dirigido por Sofía Macher, el cual estaba encargado de planificar y crear el Registro Regional de Víctimas.

Ahora bien, antes de comenzar, es preciso recalcar que IDL no era una ONG con presencia nueva en la zona, sino que tenía un trabajo continuo que databa de los ochenta, década en la que se creó. Según Gabriela Joo (Entrevista N.º 1, 22 de mayo de 2024):

“Huancavelica era una zona bastante olvidada. Entonces nosotros llegamos en los años ochenta para fortalecer la sociedad civil en la defensa de los derechos humanos. En los noventa realizamos un trabajo de formación de líderes de la democracia en el que se brindaban talleres para empoderarlos en su participación y generar propuestas políticas desde sus espacios en una época en la que existía un constante miedo a participar en el espacio público. También apoyamos en la campaña de sensibilización para el retorno de la democracia” (Entrevista N.º 1, 22 de mayo de 2024)

En tal sentido, advertimos el conocimiento previo de la zona, aunque este estuvo supeditado inicialmente a la articulación con actores de la sociedad civil y no con el Estado. Esto es indicado por Gabriela Joo, quien sostiene que: “Nosotros ya estábamos allí. No éramos nuevos, pero no trabajábamos con el gobierno, sino más que nada con las organizaciones sociales”. De esta manera, el cambio hacia un diálogo y apoyo abierto con el Estado representado por el gobierno regional se puede relacionar con lo mencionado por Bobadilla (2017) respecto al rol de articulación que asumen las ONG's para enfrentarse a la nueva realidad del naciente siglo que evidenciaba la necesidad de coordinación entre ambos actores. Además, era un imperativo en un contexto de posconflicto en el que era necesaria esta cooperación para fortalecer el tejido social afectado.

Respecto a las razones de la elección de Huancavelica, existen opiniones complementarias. Gabriela Joo sugiere que: “Algo que facilitó el proceso y la elección de Huancavelica fue la disposición del gobierno para cumplir con las recomendaciones dadas por la CVR, es decir, que el Estado se acerque a la población.” (Entrevista N.º 1, 22 de mayo de 2024). En tal sentido, se observa una disposición tanto desde el gobierno regional dirigido por el padre Salvador Espinoza Huaroc como por la Gerencia de Desarrollo Social dirigida por Víctor Manzur Suárez (Córdova, 2023, p.35), con lo que se evidencia lo que Llancar (2007) refiere como la capacidad de integrarse, proponer y evaluar los procesos de decisión pública.

Mientras tanto, Macher (Entrevista N.º 2, 23 de mayo de 2024) refiere que “Huancavelica lo seleccionamos porque era uno de los departamentos más pobres del país. Además, IDL tenía trabajo en

la región por lo que era más fácil. Teníamos los contactos, un trabajo anterior". Por su lado, para Gorge Farfán (Entrevista N° 3, 29 de mayo de 2024):

Este proyecto que menciona es uno de los proyectos que se presentó a varios gobiernos regionales para hacer un piloto. Muchos dijeron que sí, pero no tenían disponibilidad política y financiera, pero quien si tenía era el Gobierno Regional de Huancavelica. Además, esta era una de las zonas más golpeadas.

Esto reafirma lo presentado por Farfán en 2006 en un artículo para Ideele, donde señala que la creación del Registro Regional de Víctimas (RRV) fue posible gracias a la concertación entre el Gobierno Regional de Huancavelica y el aporte del IDL, que contó con el apoyo económico del Fondo Ítalo Peruano (FIP). Es decir, se logró una articulación efectiva entre ONG a nivel nacional e internacional. Finalmente, y en complementariedad a lo anterior, el entrevistado N° 4 refiere que: "Había la disposición de hacer, incorporar estos instrumentos de derecho" (30 de mayo de 2024). Asimismo, refiere que:

En Huancavelica había condiciones: apoyo, aliados —maso menos claros—, disposición, era más fácil la comunicación y contaba con funcionarios dispuestos. No existía tanta resistencia como en otros lugares. Hubo facilidad, disposición de varias maneras. Entonces para seguir la secuencia entramos por varios frentes: Plan, política, ordenanza, entre otros.

Lo interesante de esta última entrevista radica en que es el único que señala que IDL no solo influyó en la creación del RNV, sino que también estuvo presente en la elaboración de la ordenanza regional anteriormente mencionada.

Respecto al desarrollo del proyecto, Gorge Farfán (entrevista N°3. 30 de mayo de 2024) indicó que "el piloto tuvo un piloto":

Escogimos un distrito, el distrito de Chincho. Para este piloto invitamos a todas las organizaciones de derechos humanos para que envíen un representante que quisiera ir al piloto. Ahí participaron los organismos de derechos humanos estuvo APRODEH, Paz y Esperanza, entre otros. Llegó el día anunciado, se les dio las pruebas de la ficha y se les mandó de dos en dos a la comunidad con un dirigente de comunidad. Con los resultados del piloto se hizo la ficha final para el trabajo del Registro Regional de Víctimas.

En tal sentido, el trabajo de IDL mostró un gran despliegue de recursos asociados al cofinamiento con el proyecto Italo-Peruano, lo que permitió desarrollar pruebas y testeos antes del inicio del trabajo del RNV. Esto se adscribe a lo referido por Bobadilla (2017) y Beaumont

(1999) quienes indicaron que las ONG's tienen la capacidad para financiar y cofinanciar lo que permite mayores posibilidades de acción y participación en diversos espacios. A esto cabría añadir que existía interés desde el gobierno regional, pues como señala Gabriela Joo “mostraban capacidad de organización. Hubo consenso con reuniones y sociedad civil, mesas de concertación, quienes con el apoyo técnico del IDL organizaron el registro” (Entrevista N° 1, 22 de mayo de 2024)

Tras esto, inició el trabajo. IDL consiguió reclutar 130 registradores y los capacitó en temas básicos de derechos humanos y en metodología de despliegue debido a que la técnica utilizada fue una de “barrido”. Todos los registradores pertenecían a la Federación de Víctimas de Huancavelica (FRAVIT) y cursaban estudios superiores. La herramienta principal fue la ficha de víctimas culminada tras la experiencia piloto.

Según Gorge Farfán:

La metodología que se usó fue una de barrido. Huancavelica es bastante grande y desarticulada. Entonces lo que tuvimos que hacer fue tomar la decisión de hacer un barrido. Entraban a un distrito los 130 registradores y de ese distrito no se salía hasta que la última víctima no esté registrada. En paralelo había un plan de difusión para que las víctimas tuvieran conocimiento de cuando irían. (Entrevista N°.3, 29 de mayo de 2024)

El trabajo inició en la ciudad de Pillpichaca y en unos meses culminaron. Tras esto, tuvieron que determinar quiénes eran víctimas para lo que se contrató un grupo de analistas que debían revisar ficha por ficha para decidir si el gobierno regional debía calificarlos como víctimas. (entrevista N° 3, 29 de mayo de 2024).

Por su parte, sobre las labores de articulación y colaboración, para el total de entrevistados, el equipo IDL tenía especialistas en el tema que capacitaban a los funcionarios del gobierno regional sobre cómo formalizar propuestas a favor de las reparaciones, entre ellas, la Ordenanza regional N° 0012. De este modo, la articulación con el gobierno regional tenía también un componente intrínseco de incidencia, en tanto no solo capacitaban, sino promovían perspectivas particulares para abordar el problema.

De manera específica, cabe citar lo mencionado por Sofia Macher (Entrevista N° 2, 23 de mayo de 2024), quien indicó que el actor articulador más importante fue el gobierno regional “Fue el que habilitó este trabajo, lo aprobó en el Consejo Regional. Pasó a ser no un registro de víctimas de IDL, sino del gobierno regional, por lo que era un registro oficial”. Asimismo, agrega “Importantísimo

fueron los alcaldes en cada distrito que eran los que nos facilitaban las reuniones, las convocatorias para los registradores que llegaban para que pudieran explicar las reparaciones”.

En relación con la participación de las organizaciones de la sociedad civil, como parte del proceso de reparaciones se creó un Comité Regional para el Programa Integral de Reparaciones que organizaba encuentros y mesas de diálogo entre organizaciones de víctimas y representantes del Estado (Entrevista N° 1, 22 de mayo de 2024). En estos espacios estos actores llegaban a acuerdos importantes que posteriormente eran aprobados, por lo que la labor de IDL consistía en realizar un seguimiento para que aquellos se implementen en la práctica. A raíz de esto, Joo, subraya un aspecto importante en relación con la articulación ONG- Estado – sociedad civil en el contexto actual: “Estábamos siempre en ambos lados, tanto en las organizaciones de la sociedad civil como en el Estado. Pero siempre con la idea de que el Estado lidere. La propuesta era que el Estado tenga más presencia”. Es decir, a diferencia del siglo anterior en que asumió, por el mismo contexto, una posición confrontacional; ahora más bien aprecian y buscan activamente la colaboración (Bobadilla, 2017).

Para Macher (2006) lo enriquecedor del trabajo fue que las organizaciones de afectados se involucraron en el proceso, lo que permitió que refuercen y reconozcan su estatus de ciudadanos; a la vez que posibilitó que se genere confianza con el resto de afectados, lo que favoreció las inscripciones en el registro. Sobre esto, la desconfianza forma parte de la explicación del presente artículo, en tanto que muestra la falta de credibilidad del Estado para acercarse a las poblaciones, lo que dificultaba el despliegue de actividades e intervenciones en la zona.

Por su lado, Gorge Farfán (entrevista N° 3, 29 de mayo de 2024) refirió que la Federación de Víctimas de Huancavelica (FRAVIT) participó del proceso. No obstante, advierte dificultades en el trabajo de coordinación, debido a que, por momentos, las metas de la organización se distanciaban de los objetivos propuesto por la ONG. Para Farfán, las discrepancias ocurrieron porque el grupo quiso tomar decisiones que eran competencia de los gobiernos regionales. Esto en relación al presupuesto asignado para el proyecto de Seguimiento a las Recomendaciones que la organización alegaba que le pertenecía a las víctimas. Asimismo, quisieron tomar decisiones respecto a ello, pero no era posible debido a que ese ámbito le competía a los gobiernos regionales.

Mientras tanto, el entrevistado N° 4. sostiene lo siguiente:

Había siempre también una complejidad mayor de la que aparecía con otras organizaciones. Las organizaciones víctimas afectadas solían tener conflictos ante ellas. Era todo ese un tema y siempre eran muy celosos de que alguien hablara en nombre de ellas. Por eso es que la relación con FRAVIT

pasó por varios momentos, también los apoyábamos en sus congresos. Pero, puedo decir que no era fácil siempre. Había una suerte de dificultad de procesar más algunas cosas.

En tal sentido, esta información se complementa. Por un lado, se encuentran dificultades para coordinar debido a las disputas por el rol que debían tener. Por otro, la desconfianza y el temor de que otros trastocen su lugar como locutores autorizados. Todo ello evidencia el contexto de temor experimentado en tales años.

Por su parte, en tanto las labores de incidencia política (Bobadilla, 2017) estas fueron realizadas con el gobierno regional y gobiernos locales. IDL se configuró como un *policy entrepreneur* (Kingdom, 1995) que mediante el *advocacy* entendido como intento por influir en las decisiones a favor de lo colectivo, acudió a labores de incidencia para lograr sus objetivos (Jenkins, 1987 y Bonamusa y Villar, 1998). Asimismo, advierten los tres entrevistados, en paralelo fueron realizadas labores de incidencia para que el gobierno regional añada una línea presupuestal en el gobierno de la República. A esto cabría citar lo mencionado por Gorge Farfán: “Hubo incidencia. Fue un trabajo de hormiga a todo nivel. Desde lo territorial básico hasta lo nacional” (Entrevista Nº.3, 29 de mayo de 2024).

Lo anterior fue refrendado por un artículo de Ideele (2006) en el que citan las palabras de Sofia Macher y su deseo por vincular lo local y nacional “Como parte del trabajo de incidencia tenemos que tratar de que haya concordancia entre lo que se hace a nivel nacional y los esfuerzos regionales. Creemos que nuestro conocimiento local, comunal, regional, nos da una visión importante para poder influir sobre las decisiones nacionales; sobre las leyes que se están dando, por ejemplo”. En tal sentido, aboga por el sentido de *expertise* de su ONG y el conocimiento sobre la zona para realizar una labor de incidencia indispensable para alcanzar los objetivos.

Asimismo, pretendió empalmar el trabajo de IDL con el proceso local y nacional de elecciones generales y los comicios regionales y municipales (IDEELE, 2006) para permitir que los candidatos opinen sobre el proceso. Así la defensora de derechos humanos refirió que “haremos coincidir las audiencias públicas, que van a reconstruir el proceso de violencia provincia por provincia, con la campaña electoral regional y municipal. Queremos escuchar qué tienen que decir sobre eso los diferentes partidos políticos.”

Por otra parte, respecto a la relevancia del Registro Regional de Víctimas, el total de entrevistados tienen opiniones comunes. A continuación, algunas de ellas.

Otros gobiernos regionales se pusieron “moscas” y dijeron yo también quiero. Inmediatamente el gobierno regional de Apurímac destinó presupuesto y personas, y se realizó con la misma metodología. Pero los tiempos fueron distintos y en ese entonces el gobierno regional había creado el Consejo de Reparaciones que se hacía cargo del registro de víctimas nacional. (Entrevista a Jorge Farfán, 29 de mayo de 2024)

Es la base del diseño del RUV a nivel nacional. Me parece importante ubicar el Registro Único de Huancavelica como el experimento, el laboratorio, el ejercicio que nos permitió diseñar el Registro Único de Víctimas. Cuando llegamos al RUV ya teníamos toda la revisión. Sabíamos donde estaban los problemas, como resolverlo. Fue toda una contribución sustantiva al proceso nacional. Nadie lo había hecho. (Entrevista a Sofia Macher, 23 de mayo de 2024)

Añade Macher sobre la influencia de este plan piloto a nivel internacional:

Ya más adelante cuando desarrollamos nuestro RUV al lado del Ministerio de Justicia llevamos ese conocimiento en Colombia y la ley de reparaciones de Colombia y su Registro de Víctimas se nutre en base a la experiencia del Perú.

De este modo, es evidente el profundo impacto de este “Plan Piloto” en el desarrollo del proceso de reparaciones en el país y en el caso de Colombia. Por ende, resulta vital reconocer su importancia y valor.

Finalmente, respecto a los roles de consultoría (Bobadilla, 2017) estos se realizaron en el conjunto del proyecto, por lo que queda muy poco que decir al respecto. No obstante, agrego una cita pertinente brindada por el entrevistado N°. 4 para englobar lo que significaba este trabajo: “A los funcionarios hay que preguntarles: “¿cómo se hace?”, “te asesoramos en esto”. En esta parte, la gente normalmente o quiere una indicación o quiere una plantilla. Apoyar, dar una orientación”.

Para culminar, cabe destacar que todo proceso tiene limitaciones que son necesarias de considerar en beneficio de la rigurosidad de la investigación. Encontramos que Macher (2006) identificó puntos críticos para la labor de reparaciones en las zonas afectadas:

- 1.La creación de expectativas en varios sectores de la población.
- 2.Las dificultades para la articulación entre el nivel regional y el CMAN.
- 3.El desconocimiento en las oficinas presupuestarias a nivel regional (Plan operativo institucional - POI) y cómo trabajar el formato del Sistema Nacional de Inversión Pública (SNIP) para proyectos sociales y, de manera particular, para proyectos de reparación.

4. La falta de apoyo a los colectivos y espacios técnicos creados en torno a la reparación.
5. La necesidad de contar con diseños apropiados para el establecimiento de un registro regional de víctimas oficial. (p.20)

Se observa así la debilidad de los gobiernos regionales para gestionar los recursos y movilizar a los actores, lo que confirma Macher (2006) al indicar que “las regiones son aún espacios débiles en cuanto a sus capacidades para el diseño apropiado de registros de víctimas” (p.20)

Por su lado, Gorge Farfán (entrevista N° 3, 29 de mayo de 2024) complementa lo anterior enumerando tres limitaciones. Primero, “el tiempo era una limitación porque se enmarcó en la vigencia del proyecto de la ONG y, claro, el gobierno regional tenía que implementar sus recursos dentro de la vigencia de su plan”. Además, existió un problema de carácter presupuestal debido a que esta estaba condicionada al desarrollo del proyecto, por lo que no era que les otorgaran el dinero en una sola oportunidad.

Tercero y último, el rol de las organizaciones de víctimas de vigilancia y acompañamiento fue reducido porque quisieron ocuparse de asuntos que no le competían. Como lo indicado anteriormente sobre que deseaban influir en el manejo del presupuesto o la definición de “quien” era víctima. No obstante, a manera de contraste, debemos considerar la delicada situación posconflicto en la cual las víctimas abogaban por la defensa de sus derechos como tales y los ánimos estaban bastante caldeados, dado que los parámetros distaban de estar definidos. Por su parte, el entrevistado N° 4 resalta un componente extremadamente interesante. Para él, una debilidad sustancial fue la imposibilidad de darle continuidad al proyecto en el tiempo. Es decir, no fue sostenible a lo largo del tiempo y ahora mismo se experimenta un contexto contra memoria que desfavorece nuevos intentos y propuestas como estas.

CONCLUSIONES

Tras el exhaustivo análisis queda responder la pregunta: ¿Qué factores posibilitaron la creación del Registro Regional de Huancavelica (2003- 2007)? Se comprueba la hipótesis que señala que fueron los roles de articulación y colaboración (con el gobierno regional y sociedad civil), incidencia política y consultoría (Beumont, 2017).

Respecto a las labores de articulación se concluye que existió un trabajo articulado con el gobierno regional de Huancavelica que permitió realizar los objetivos propuestos. Esto debido a la disponibilidad política del cura Salvador Huaroc Crisóstomo, quien se encontraba profundamente movilizado por el tema y comprendía que el reparar era una tarea del Estado. Ante ello, el trabajo en la

Mesa de Concertación era fructuoso e IDL trabajaba con labores de capacitación y sensibilización con el gobierno regional y local sobre la relevancia del tema. Por su lado, también tenía un trabajo de articulación con organizaciones de víctimas de violencia como el FRAVIT, con quienes dialogaba e intentaba ajustar, en lo posible, sus solicitudes a lo propuesto por la ONG.

Mientras tanto, y, en relación con lo anterior, la incidencia política se comprende como “cualquier intento de influir en las decisiones de cualquier élite institucional en nombre de un interés colectivo (Jenkins, 1987, p. 267 y Bonamusa y Villar, 1998, p.12). Este fue el caso de IDL, que buscó en la Mesa de Concertación, promover sus temas de interés como lo era construir y aprobar instrumentos de derecho en la materia para poder gestionar los avances en el campo de reparaciones. Eran así los denominados *policy entrepreneurs* (Kingdom, 1995) que mediante el *advocacy* o cabildeo promovían la necesidad de reparar en distintos espacios y con distintos actores como la CMAN, grupos de víctimas y gobierno regional.

Finalmente, el conjunto de acciones es comprendidas como labores de consultoría realizadas en el marco del proyecto de “Seguimiento a las recomendaciones de la CVR” cofinanciado por el Fondo Italo-peruano y el IDL. Cabe señalar respecto a esto que se circumscribe en un acuerdo de cooperación en el que los países de primer mundo pretenden fortalecer a los países de desarrollo con el fin de propiciar futuros acuerdos en diferentes materias. (Bobadilla, 2017).

Ahora bien, cabe reconocer las dificultades de este trabajo explicadas por los entrevistados. Para Macher (2006) la dificultad central fue que “las regiones son aún espacios débiles en cuanto a sus capacidades para el diseño apropiado de registros de víctimas” (p.20). Mientras tanto, Jorge Farfán (entrevista N° 3, 29 de mayo de 2024) complementa lo anterior enumerando tres limitaciones. Primero, el tiempo porque era un proyecto cofinanciado que exigía resultados. Segundo, el tema presupuestal. Tercero, el rol de las organizaciones de víctimas de vigilancia y acompañamiento fue reducido porque quisieron ocuparse de asuntos que le competían al gobierno regional. Finalmente, la incapacidad del proyecto para autosostenerse en el tiempo y palear el contexto de contra memoria en la actualidad.

Para culminar, cabe reconocer los aportes de este trabajo. Estos son dos. En primer lugar, permite comprender el rol de esta ONG en el desarrollo de un plan piloto en Huancavelica que se convirtió en un hito a nivel nacional y consolidó a la región como una referencia para las demás. Asimismo, la investigación crea un campo abierto para continuar investigando sobre el rol de las ONG'S en herramientas que fortalezcan a los gobiernos tanto a nivel regional como nacional. Tercero y último, este proyecto se ha realizado a 20 años de la aprobación de la ordenanza y a casi 20 años

del inicio de las actividades para el Registro Regional de Víctimas. Por tanto, puede considerarse como un balance con miras al pasado sobre los aportes y limitaciones de este gran diseño.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Entrevistas

N.	FECHA DE ENTREVISTA	NOMBRE	ONG PERTENECIENTE	ÁREA PERTENECIENTE
1	22 de mayo de 2024	Gabriela Joo	IDL	Gobernabilidad
2	23 de mayo de 2024	Sofia Macher	IDL	Gobernabilidad
3	29 de mayo de 2024	Gorge Farfán	IDL	Gobernabilidad
4	30 de mayo de 2024	Entrevistado N° 4	IDL	Gobernabilidad

BIBLIOGRAFÍA

Bobadilla

(2017). *Las ONG en la era de la globalización: cambios y permanencias en su identidad y rol institucional. N.40.* Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bonamusa, M., & Villar, R.

(1998). Estructura de oportunidades políticas y advocacy: elementos para un modelo político del tercer sector. *Ponencia presentada al primer Encuentro de la Red de Investigaciones sobre el Tercer Sector en América Latina. Río de Janeiro, 22-24.* En: https://www.lasociedadcivil.org/wp-content/uploads/2014/11/bonamusa_villar.pdf

Comisión de la Verdad y la Reconciliación

(2003). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.* Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. En: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Delgado, N.

(2019). *Estrategias de activistas de derechos humanos y feministas para judicializar los delitos de violaciones sexuales a mujeres ocurridos en Manta durante 1984 – 1995.* [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/14020>

Escobar, J., & Ponce, C.

(2008). *Dinámicas provinciales de pobreza en el Perú 1993- 2005.* [Documento de trabajo]. Santiago de Chile: Latin American Center for Rural Development. En: <https://idl-bnc-idrc.dspsacedirect.org/server/api/core/bitstreams/b9641af2-19e5-4b4a-b6bb-67e9afb40bea/content>

Farfán, G.

(2006). Registro de víctimas de Huancavelica. El fin del inicio. *Revista Ideele*, 178, 40-44.

Ideeple

(2006). Recomendaciones de la CVR y Huancavelica: punto de partida. *Revista Ideele*, 176, 90-97.

Instituto Nacional de Estadística e Informática

(2018). Perú: Mapa de Necesidades Básicas Insatisfechas, 1993, 2007, 2017 (metodología 1993). Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática. En: INEI-Perú: Mapa de Necesidades Básicas Insatisfechas, 1993, 2007 y 2017

Jara, B.

(1996). Instituto de Defensa Legal: un desafío permanente. *Revista Travesías. Política, Cultura y Sociedad en Iberoamérica*, 1, 277-281.

Kingdon, J.

(1995). *Agendas, alternatives and public policies.* New York: Harper Collins.

Jenkins, J.

(1987). Nonprofit organisations and policy advocacy. En W. Powell (Ed.). *The Nonprofit Sector: A Research Handbook* (296-318). New Haven: Yale University Press.

Macher, S.

(2006). Consultoría sobre el programa de cooperación técnica para la aplicación de las recomendaciones del informe de la CVR. En Agencia Peruana de Cooperación Internacional. *Recopilación de instrumentos legales sobre implementación de recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* (9-29). Lima: Bellido Ediciones E.I.R.L.

Manrique, N.

(1988). *Mercado interno y región. La sierra central 1820-1930.* Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Velásquez, T.

(2007). *Salud mental en el Perú: dolor y propuesta. La experiencia de Huancavelica.* Lima: Investigaciones Breves, Consorcio de Investigación Económica y Social. En: <https://ideas.repec.org/a/bbj/inbcie/4.html>

Zerbini, R.

(2010). El rol de la sociedad civil organizada para el fortalecimiento de la protección de los derechos humanos en el siglo XXI: un enfoque especial sobre los DESC. *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, 51, 249-271.

ANEXO

GUÍA DE ENTREVISTA

Datos generales

- Nombres
- Estudios
- Lugar en el que se desempeña actualmente

Sobre el Instituto de Defensa Legal

Aspectos generales

- ¿Cuáles eran los valores/fines de la organización?
- ¿Qué posición ocupaba durante el periodo de estudio?
- ¿Cuándo llegó IDL a Huancavelica?
- ¿Por qué se eligió Huancavelica para sus intervenciones? Explíquese.

Preguntas específicas

- ¿Cómo nace el proyecto del RNV? ¿Cuáles eran los objetivos iniciales?
- ¿Por qué en Huancavelica se realiza el plan piloto del RNV?
- ¿Cuál era el proceso de trabajo? Ejemplo: rol de los registradores.
- ¿Qué logros obtuvieron?
- ¿A qué limitaciones se enfrentaron en el proceso?
- ¿Qué labores de articulación realizaron?
 - ¿Cuáles fueron los puntos fuertes de la cooperación?
 - ¿Cuáles fueron sus limitaciones?
 - ¿Qué labores de incidencia política realizaron?

Preguntas finales

- ¿Tienes algún documento del IDL que pueda utilizarse como fuente?
- ¿Tienes algún contacto que recomiendas para continuar profundizando en el tema?

RECONOCER, REPARAR, TRANSFORMAR: EL POTENCIAL DE LA JUSTICIA TRANSICIONAL FRENTE AL CASO PERUANO DE ESTERILIZACIONES FORZADAS¹

*Recognize, repair, transform: The potential of transitional justice in the
Peruvian case of forced sterilizations*

ESTEPHANY XIMENA LEÓN RODRÍGUEZ
estephany.leon@pucp.pe

RESUMEN

Este artículo argumenta que el caso peruano de esterilizaciones forzadas tiene el potencial de ser abordado desde el marco de la justicia transicional como una vía transformadora para responder a las demandas de verdad, memoria, justicia, reparación y garantías de no repetición. A partir de una perspectiva jurídica de derechos humanos, con énfasis en los enfoques de género e interseccionalidad, se analiza la naturaleza sistemática y la dimensión estructural de estas violaciones de derechos humanos. Ante la persistente impunidad y la falta de respuestas estatales concretas y efectivas, se argumenta que la justicia transicional ofrece herramientas normativas y conceptuales que permitirían una respuesta más inclusiva y coherente con los estándares internacionales. Finalmente, se plantean criterios fundamentales para guiar dicha respuesta.

Palabras clave: Derechos humanos, Derechos sexuales y reproductivos, Justicia transicional, Interseccionalidad, Esterilizaciones forzadas.

ABSTRACT

This article argues that the Peruvian case of forced sterilizations holds the potential to be addressed through the framework of transitional justice as a transformative approach to respond to long-standing demands for truth, memory, justice, reparation, and guarantees of non-repetition. Drawing from a human rights legal perspective, and with particular emphasis on gender and intersectionality, the analysis highlights the systematic nature and structural dimensions of these human rights violations. In light of ongoing impunity and the absence of concrete and effective state responses, the article contends that transitional justice provides normative and conceptual tools that could enable a more inclusive and internationally coherent response. Finally, it outlines key criteria to guide the development and implementation of such a response.

Key words: Human rights, Sexual and reproductive rights, Transitional justice, Intersectionality, Forced sterilizations.

1 Artículo elaborado a partir de la tesis para obtener el título profesional de abogada el 2024: "Análisis de la actuación del Estado peruano frente a las graves violaciones de derechos humanos cometidas contra mujeres en el contexto de las esterilizaciones forzadas que sucedieron entre los años 1996 y 2000, a partir de los estándares internacionales en materia de DDHH y un enfoque de justicia transicional". Lima: PUCP.

INTRODUCCIÓN

El Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar (PNSRPF) se implementó en Perú entre los años 1996 y 2000, concretizando de esta manera una polémica política de planificación familiar impulsada por el gobierno de Alberto Fujimori. En este sentido, desde sus inicios, esta política pública fue objeto de críticas tanto en lo relativo a formalidades legales como en lo relacionado a su desarrollo, el cual priorizaba la esterilización como principal método de planificación familiar.

A la fecha, más de siete mil mujeres y hombres peruanos han denunciado prácticas mediante las cuales no se les permitió brindar su consentimiento pleno, previo, libre e informado para la realización de intervenciones quirúrgicas de esterilización (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH), 2023a; León Rodríguez, 2024). Cabe resaltar en este punto que en la actualidad se conoce que el 97.4% de las víctimas de la medida impulsada por el gobierno de Alberto Fujimori eran mujeres, 97.7% habitantes de regiones diferentes a Lima y 97.8% actualmente menores de 70 años (León Rodríguez, 2024, p. 7).

No obstante este panorama y a pesar de que han transcurrido casi tres décadas desde el desarrollo del PNSRPF, la situación de las esterilizaciones forzadas y las personas afectadas en relación con esta política pública continúa sin ser atendida. En virtud de esta realidad y de los recientes retrocesos legislativos relativos a este suceso, el presente artículo propone aportar a los incipientes trabajos académicos desarrollados con relación al caso peruano de esterilizaciones forzadas desde un punto de vista jurídico-legal de derechos humanos, desde los enfoques de género e interseccionalidad.

El presente trabajo argumenta que el caso de las esterilizaciones forzadas en el Perú puede y debe ser abordado desde el marco de la justicia transicional, en tanto este enfoque no solo complementa las respuestas estatales ya emprendidas, sino que también ofrece una vía concreta para responder a las persistentes demandas de justicia, reparación y reconocimiento formuladas por las víctimas. Al incorporar principios centrados en la verdad, la memoria, la reparación integral y la no repetición, la justicia transicional permite reorientar la respuesta estatal hacia una que sea más inclusiva, transformadora y coherente con los estándares internacionales de derechos humanos.

Con este fin, el artículo está dividido en cuatro secciones de contenido. La primera sección se enfoca en explicar el marco teórico relevante para este análisis, particularmente los enfoques de género e interseccionalidad. Posteriormente, la segunda sección ese centra en el análisis del PNSRPF y sus secuelas, profundizando en las experiencias y características de las víctimas. Esta parte del

trabajo dialoga con el marco teórico expuesto en la sección anterior, articulando los enfoques de género e interseccionalidad para comprender de manera más compleja y situada el perfil del grupo de personas prioritariamente afectadas por esta política pública.

La tercera sección plantea que la justicia transicional constituye un marco jurídico y conceptual viable para responder a las esterilizaciones forzadas en el Perú, al enmarcarse estas en un contexto de autoritarismo y graves violaciones de derechos humanos. Esta sección sostiene que su aplicación no solo es posible, sino también necesaria para abordar las demandas históricamente desatendidas de verdad, justicia y reparación por parte de las víctimas. Finalmente, la cuarta sección desarrolla los criterios fundamentales que deberían guiar una respuesta estatal basada en la justicia transicional frente al caso de las esterilizaciones forzadas en el Perú. A partir de un enfoque transformador y centrado en derechos humanos, se propone que cualquier mecanismo transicional debe incorporar principios como la centralidad de las víctimas, la aplicación de enfoques de género e interseccionalidad, y el reconocimiento de la dignidad y agencia de las personas afectadas.

MARCO TEÓRICO: ENFOQUE DE GÉNERO Y ENFOQUE INTERSECCIONAL

La presente investigación adopta como ejes teóricos el enfoque de género y el enfoque interseccional, en tanto resultan especialmente pertinentes para analizar el caso de las esterilizaciones forzadas, dado el perfil de las víctimas: en su mayoría mujeres jóvenes, indígenas, rurales, en situación de pobreza y con acceso limitado a derechos y servicios básicos.

En primer lugar, el análisis de las esterilizaciones forzadas cometidas en el Perú exige la incorporación de un enfoque de género, en tanto las víctimas fueron mayoritariamente mujeres, y la violencia ejercida sobre sus cuerpos respondió a construcciones estructurales de desigualdad patriarcal. Este enfoque, entendido como una herramienta analítica y metodológica con implicancias políticas, busca visibilizar y transformar las relaciones de poder entre los géneros, así como reconocer la existencia de múltiples ejes de subordinación, como el origen étnico, la condición socioeconómica, la orientación sexual, la identidad de género o la edad (Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, 2017, p. 6). De tal forma, el enfoque de género permite problematizar las relaciones de poder que subyacen en este tipo de políticas, al tiempo que visibiliza cómo la violencia y la coacción fueron ejercidas, en este caso, principalmente sobre mujeres.

Este marco ha sido reforzado en el plano jurídico internacional. El Consejo de Derechos Humanos ha sostenido que la incorporación de la perspectiva de género debe ser abordada no solo como un

objetivo autónomo, sino también como una condición transversal indispensable para garantizar los derechos de las mujeres, especialmente de aquellas que forman parte de grupos vulnerables (2018, p. 5). A su vez, la jurisprudencia interamericana ha consolidado la relevancia del enfoque de género tanto en el análisis de violaciones a los derechos sexuales y reproductivos, como en los procesos de investigación, sanción y reparación por violencia sexual o basada en género. Así lo evidencian sentencias emblemáticas de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) como *Artavia Murillo vs. Costa Rica*, *Campo Algodonero vs. México*, y *Fernández Ortega vs. México*, entre otras.

Sin embargo, el enfoque de género resulta insuficiente si no se considera la multiplicidad de factores que configuran la experiencia de discriminación. En este sentido, el enfoque interseccional permite analizar cómo distintas dimensiones de identidad, tales como el género, la etnidad, las situaciones de pobreza y ruralidad, entre otras, interactúan entre sí y producen formas específicas y agravadas de vulnerabilidad. No se trata únicamente de la suma de varias categorías sospechosas de discriminación, sino de una forma cualitativamente distinta de exclusión que solo se hace visible en la confluencia de esos factores. Como señaló el juez Eduardo Ferrer Mac-Gregor en su voto concurrente en el caso *Gonzalez Lluy vs. Ecuador*, la discriminación interseccional puede generar efectos sinérgicos que intensifican la exclusión o activan mecanismos únicos de opresión que no se producen en presencia de un solo motivo de discriminación (2015, fundamento 10).

En el caso de las esterilizaciones forzadas en el Perú, la aplicación conjunta de los enfoques de género e interseccionalidad permite una lectura más profunda y contextualizada de la violencia ejercida. Como se explicará en la siguiente sección de este artículo, el PNSRPF no se trató únicamente de una política pública mal diseñada, sino de una práctica sistemática y estructural que afectó de manera particular a mujeres indígenas, quechua hablantes, residentes de zonas rurales, y en situación de pobreza, quienes se encontraban en una posición de especial subordinación frente al Estado (León Rodríguez, 2024, pp. 16-17). Este patrón revela la existencia de una violencia institucionalizada, con un fuerte componente colonial y paternalista, que despojó a estas mujeres de su autonomía corporal y reproductiva.

Estos enfoques también permiten analizar con mayor claridad las consecuencias de las esterilizaciones forzadas. Más allá de los daños físicos, las mujeres afectadas experimentaron rupturas familiares, estigmatización comunitaria, y una profunda afectación a su identidad como madres y sujetos sociales. Asimismo, posibilitan cuestionar la omisión histórica del Estado al no reconocer plenamente las particularidades de estas víctimas, ni diseñar respuestas integrales que se ajusten a sus necesidades y condiciones.

Por este motivo, los enfoques de género e interseccionalidad no solo deben orientar el análisis académico de este caso, sino que constituyen marcos normativos exigibles en el diseño y ejecución de políticas públicas de verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. De tal manera, su incorporación efectiva es indispensable para asegurar una respuesta estatal que reconozca y enfrente las múltiples capas de violencia que sufrieron estas mujeres, y para avanzar hacia una justicia verdaderamente transformadora.

EL PNSRPF: IMPACTOS, VÍCTIMAS Y ENTRAMADOS DE EXCLUSIÓN

Las principales críticas realizadas al PNSRPF están referidas a su periodo de ejecución, el cual ha sido cuestionado por generar violaciones sistemáticas a los derechos de miles de personas, particularmente de mujeres indígenas, rurales y en situación de pobreza. Uno de los principales déficits identificados durante la implementación de esta política pública fue la falta de provisión de información clara, completa y accesible a las personas intervenidas quirúrgicamente. La Defensoría del Pueblo (1998) ha señalado que los profesionales de salud responsables de ejecutar los procedimientos omitían deliberadamente información relevante sobre métodos anticonceptivos reversibles, lo cual vulneraba la posibilidad de una decisión libre e informada por parte de los usuarios del sistema de salud. Esta omisión es especialmente grave dado que el programa estaba dirigido a poblaciones con bajos niveles de escolaridad y acceso limitado a servicios de salud (Defensoría del Pueblo, 1998, p. 27; 1999, p. 17).

Asimismo, se ha denunciado la reiterada omisión de obtención de consentimiento informado por parte de los y las pacientes intervenidos quirúrgicamente. Según el Informe Defensorial N.º 27, aproximadamente un tercio de las mujeres entrevistadas manifestó que el método les fue impuesto, ya fuera por la negativa del personal de salud a ofrecer otras alternativas anticonceptivas, por la afirmación de que no existían otros métodos disponibles, o a través de mecanismos de coacción directa (Defensoría del Pueblo, 1999, p. 20). También se denunciaron casos en los que las pacientes nunca firmaron un consentimiento informado, aunque sus firmas aparecían en los registros oficiales del Ministerio de Salud (Defensoría del Pueblo, 1999, p. 21), lo que pone en entredicho la legalidad y legitimidad del proceso de autorización médica.

La falta de seguimiento médico postoperatorio agravó aún más las condiciones de vulnerabilidad de las mujeres intervenidas (León Rodríguez, 2024, pp. 15-16). A pesar de que procedimientos como la ligadura de trompas y la vasectomía requieren controles posteriores para detectar complicaciones, se identificó que, en la mayoría de los casos, no se implementaron mecanismos

adecuados de seguimiento, en especial para quienes vivían en zonas rurales y con limitada capacidad de desplazamiento a los centros de salud (Defensoría del Pueblo, 1998, p. 28).

Este sistema produjo no solo afectaciones a la integridad física y psicológica de las víctimas, sino también varias muertes. A la fecha, se ha documentado que al menos 18 mujeres fallecieron como consecuencia directa de procedimientos quirúrgicos realizados en el marco del PNSRPF. En este sentido, esta negligencia estructural pone en evidencia un patrón sistemático de violaciones a derechos humanos cometidas en el marco de una política pública supuestamente orientada a la salud y a la promoción de los derechos sexuales y reproductivos.²

En cuanto a la magnitud de lo ocurrido, el Informe Defensorial N.º 69 estableció que entre 1996 y 2001 se realizaron 272,028 esterilizaciones a mujeres y 22,004 a varones (Defensoría del Pueblo, 2002, p. 136), de las cuales 345 generaron quejas formales por vulneración de derechos, y al menos 35 de ellas por procedimientos sin consentimiento (Defensoría del Pueblo, 2002, pp. 18–19). Aunque estas cifras ya evidenciaban una magnitud preocupante, información más reciente permite dimensionar con mayor precisión el impacto de esta política pública. Según datos proporcionados por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH), al 29 de septiembre de 2023 se encontraban registradas 7,145 personas en el Registro de Víctimas de Esterilizaciones Forzadas (REVIESFO), de las cuales 6,959 eran mujeres (León Rodríguez, 2024, pp. 16-17; MINJUSDH, 2023a).

El análisis del perfil de las víctimas arroja información particularmente reveladora sobre los patrones de discriminación estructural involucrados. De las personas registradas, el 48.8% tiene una lengua indígena como lengua materna: 3,457 son quechua hablantes, 19 aimara hablantes, 8 ashaninkas y 2 awajunes (León Rodríguez, 2024, p. 17; MINJUSDH, 2023a). De este grupo, el 96.5% son mujeres (León Rodríguez, 2024, p. 17). Además, el 97.7% de las víctimas residen en departamentos distintos a Lima, y, según las estimaciones, el 97.8% de las mujeres registradas tenía menos de 46 años al momento del procedimiento (León Rodríguez, 2024, p. 17; MINJUSDH, 2023b). Esta información respalda la tesis de que la implementación del PNSRPF se dirigió desproporcionadamente contra mujeres pertenecientes a sectores históricamente excluidos, reproduciendo prácticas estatales de corte racista, clasista y patriarcal.

2 Para un análisis exhaustivo de los derechos humanos vulnerados en el marco del PNSRPF y el motivo por qué el presente caso constituye una grave violación de derechos humanos, véase: León Rodríguez, E. X. (2024). *Ánalisis de la actuación del Estado peruano frente a las graves violaciones de derechos humanos cometidas contra mujeres en el contexto de las esterilizaciones forzadas que sucedieron entre los años 1996 y 2000, a partir de los estándares internacionales en materia de DDHH y un enfoque de justicia transicional* (Tesis de licenciatura). Facultad de Derecho, Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://tesis.pucp.edu.pe/items/Obaf9306-c0d0-4277-a445-b30b581378b9>

De tal forma, y como lo han señalado diversas autoras, los datos relativos a las víctimas de esta política pública revelan que este patrón no fue accidental ni aislado, sino que respondió a una lógica estructural de poder que invisibilizó y subordinó a estas mujeres bajo discursos modernizadores y de desarrollo (Boesten, 2007; Theidon, 2014; Silva-Santisteban, 2021). En este sentido, en lugar de reconocer su agencia en el marco de la política pública de planificación familiar, la implementación del PNSRPF las convirtió en objetos de políticas públicas verticales, sin consulta ni consentimiento informado. De hecho, como se ha señalado, las esterilizaciones forzadas fueron implementadas como parte de un proyecto estatal que consideraba a estas mujeres no como ciudadanas con derechos, sino como obstáculos al crecimiento económico nacional (Boesten, 2019; Ewig, 2014; León Rodríguez, 2024).

Este proceso evidencia una forma de violencia institucionalizada con fuertes raíces coloniales. El cuerpo de las mujeres, principalmente de las mujeres andinas, fue conceptualizado como territorio a ser intervenido, dominado y controlado, reproduciendo prácticas históricas de subordinación étnica y de género. En este sentido, se inscribe en lo que Rita Segato (2016) denomina una pedagogía de la残酷, donde el poder se ejerce mediante la apropiación violenta del cuerpo del otro como mensaje disciplinador. Así, las esterilizaciones forzadas no sólo generaron daño físico y psicológico en las personas afectadas, sino que también funcionaron como instrumento de control social - y, posiblemente, étnico - en manos del Estado.

El carácter paternalista del programa se reflejó en la forma en que el Estado asumió saber y autoridad absolutos sobre el cuerpo y la reproducción de estas mujeres, sin preocuparse por obtener el consentimiento previo, pleno, libre e informado antes de intervenirlas quirúrgicamente mediante procedimientos en gran medida irreversibles. De tal manera, este tipo de intervenciones no sólo niegan la autonomía de las mujeres, sino que reafirman una jerarquía en la cual el Estado se posiciona como el único actor legítimo para definir el bienestar y futuro reproductivo de las poblaciones marginalizadas (Boesten, 2009; Ballón, 2014). Por este motivo, las secuelas del PNSRPF no pueden ser comprendidas únicamente como fallas administrativas o médicas, sino como el resultado de una política sistemática de control reproductivo ejercida sobre los cuerpos de mujeres en situación de vulnerabilidad dentro del ordenamiento social peruano.

A este respecto, es importante recalcar que esta situación no solo compromete al Estado en su responsabilidad internacional por violaciones a los derechos humanos, tema que actualmente es objeto de discusión en sede de la Corte IDH, sino que también constituye una herida abierta en el tejido social del país. Lo anterior, en la medida en que lo sucedido no sólo ha sido en gran medida ignorado por parte de las autoridades públicas en lo relativo a ofrecer respuestas concretas a

los pedidos de justicia y reparación de las víctimas y sus familiares, sino que, recientemente, ha habido polémicas decisiones legislativas y judiciales que podrían representar retrocesos en este respecto.³

Frente a este panorama, resulta imperativo identificar mecanismos capaces de responder a las múltiples dimensiones de la violencia vivida, más aún considerando que el paso del tiempo ha profundizado el daño mediante el silencio y la inacción estatal. En este contexto, el presente artículo plantea que la justicia transicional ofrece un marco normativo y metodológico capaz de proponer respuestas integrales a las violaciones de derechos humanos sucedidas, al permitir no solo el reconocimiento y la reparación integral de las víctimas, sino también la adopción de medidas estructurales orientadas a la verdad, la memoria y las garantías de no repetición.

JUSTICIA TRANSICIONAL COMO VÍA DE RESPUESTA AL CASO PERUANO DE ESTERILIZACIONES FORZADAS

En este punto, resulta necesario recalcar que el concepto de justicia transicional no se limita a una respuesta judicial a las violaciones de derechos humanos. Por el contrario, constituye un proceso político y social orientado a la reconstrucción del entramado social, la legitimidad del Estado y la confianza ciudadana (Van Zyl, 2011). De hecho, la justicia transicional debe ser comprendida como una estrategia integral que vincula las medidas judiciales y extrajudiciales para abordar los legados del pasado, con miras a prevenir nuevas violaciones y reparar las relaciones sociales afectadas (De Greiff, 2010). En este sentido, la justicia transicional busca generar condiciones para una paz sostenible.

Asimismo, resulta importante resaltar que la justicia transicional y el derecho internacional de los derechos humanos mantienen una relación intrínseca y bidireccional, que se manifiesta tanto en el plano normativo como en el operativo (Rincón, 2010). De tal forma, desde sus orígenes, la justicia transicional ha estado ligada a la necesidad de responder de manera integral a violaciones sistemáticas y generalizadas de derechos humanos (Teitel, 2000). Así, a través de sus pilares de verdad, justicia, reparación, garantías de no repetición y memoria, esta aproximación busca restablecer el tejido social y democrático de sociedades marcadas por la violencia.

En el caso de las esterilizaciones forzadas ocurridas en el Perú durante el régimen de Alberto Fujimori, la magnitud y el carácter sistemático de estas violaciones, así como las características de

3 En este sentido, resaltan la Ley 32107, Ley que Precisa la Aplicación y Alcances del Delito de Lesa Humanidad y Crímenes de Guerra en la Legislación Peruana, publicada el 9 de agosto de 2024 en el diario *El Peruano* y la decisión judicial de diciembre de 2023, mediante la cual el proceso penal referido a este caso fue retrotraído hasta la etapa de formulación de la denuncia fiscal.

un número importante de víctimas y la falta de acciones estatales de respuesta ante lo sucedido, hacen evidente que los mecanismos ordinarios de justicia han sido insuficientes para responder a la complejidad del daño causado. Frente a ello, la justicia transicional, enmarcada en los estándares del derecho internacional de los derechos humanos, ofrece una respuesta transformadora, con el potencial de promover verdad, memoria, justicia, reparación y no repetición.

Por este motivo, la presente sección incide en los dos principales argumentos por los cuáles la justicia transicional puede ser vista como posible respuesta al caso peruano de esterilizaciones forzadas. Primero, se argumenta que el caso se enmarca dentro del ámbito de acción de la justicia transicional, siendo tanto contextual como conceptualmente viable. En segundo lugar, se sostiene que el enfoque de justicia transicional se ajusta a los compromisos de derechos humanos asumidos por el Estado peruano.

Este último punto resulta fundamental, en tanto a la fecha no existen sanciones para la mayoría de los responsables, principalmente los responsables políticos. Además, persiste un sector de la población peruana que niega la perpetración de graves violaciones a los derechos humanos en este caso. Asimismo, las víctimas de esterilizaciones forzadas no han recibido reparaciones y tampoco han sido reconocidas como beneficiarias del Programa Integral de Reparaciones, existiendo así una deuda histórica para con ellas.

VIABILIDAD CONCEPTUAL DE LA APLICACIÓN DE MECANISMOS DE JUSTICIA TRANSICIONAL EN EL CASO DE LAS ESTERILIZACIONES FORZADAS

El caso peruano de esterilizaciones forzadas se inscribe en un contexto político y social que lo hace conceptualmente compatible con el marco de acción de la justicia transicional. A lo largo de las décadas de 1980 a 2000, el Perú atravesó un conflicto armado no internacional y, durante la década comprendida entre los años 1990 y 2000, simultáneamente, vivió bajo un régimen autoritario encabezado por el expresidente Alberto Fujimori. Durante este periodo, el Estado peruano implementó prácticas represivas tanto en el marco de la lucha contrasubversiva como en contextos ajenos al conflicto armado, como lo evidencian casos como el de Baruch Ivcher, el secuestro de periodistas y empresarios, y, fundamentalmente, la aplicación del PNSRPF.

Como se ha explicado, esta política pública, orientada al control demográfico en sectores rurales empobrecidos, derivó en miles de esterilizaciones forzadas, ejecutadas mediante patrones sistemáticos de violencia, coerción, engaño y discriminación por parte de funcionarios públicos. Si bien el PNSRPF no se ejecutó como una estrategia militar dentro del conflicto armado, sí respondió a una lógica autoritaria de control social, profundamente marcada por el desprecio de los derechos

de poblaciones históricamente marginadas, particularmente mujeres indígenas, pobres y rurales (Boesten, 2007; León Rodríguez, 2024).

Esta superposición entre el perfil sociodemográfico de las víctimas del conflicto armado y de las esterilizaciones forzadas —ambos mayoritariamente indígenas, de zonas andinas, con bajo nivel educativo y acceso limitado a servicios estatales (Comisión de Entrega de la CVR, 2004, pp. 20-24)— pone de manifiesto una continuidad de la violencia estructural ejercida contra este grupo de la sociedad peruana (León Rodríguez, 2024, pp. 142-150). En este sentido, la violencia perpetrada durante la implementación del PNSRPF debe ser entendida como una manifestación de esta violencia estructural, un acto que, al igual que las violaciones ocurridas durante el conflicto armado, tiene sus raíces en siglos de desigualdad, racismo y discriminación. Esta perspectiva permite entender cómo, a pesar de las transiciones políticas y la aparente apertura democrática, las víctimas siguen siendo vistas a través de lentes de invisibilidad, despojo y control, perpetuando así una dinámica de subordinación que, hasta la fecha, no ha sido adecuadamente cuestionada ni reparada.

Por este motivo, la aplicación de mecanismos de justicia transicional al caso peruano de esterilizaciones forzadas se justifica en gran medida por la naturaleza estructural y sistemática de la violación de derechos humanos perpetrada en este contexto. En efecto, se debe recalcar que el PNSRPF no fue un acto aislado o casual, sino una política pública implementada de manera masiva y dirigida explícitamente hacia sectores de la población históricamente marginados, particularmente mujeres jóvenes, indígenas y residentes de zonas rurales.

En este sentido, las esterilizaciones forzadas constituyen una forma de violencia estatal que se enmarcó en un régimen autoritario, liderado por el gobierno de Alberto Fujimori. Esta política fue ejecutada de manera sistemática, con un fuerte componente de coacción, desinformación y abuso, y se caracterizó por su alcance masivo, afectando a miles de personas sin su consentimiento, lo que evidencia una clara violación de derechos humanos tales como la integridad, dignidad y la libertad personal, entre otros (León Rodríguez, 2024, pp. 18-40; Mantilla Falcón, 2001).

Al abordar el caso de las esterilizaciones forzadas desde el prisma de la justicia transicional, se reconoce la gravedad de esta política pública como un ataque directo a los derechos humanos de las víctimas, perpetrado bajo un contexto de abuso de poder estatal. La justicia transicional, en este caso, no solo busca reconocer y reparar a las personas afectadas, sino también reconocer la naturaleza estructural de las violaciones, que se inscriben dentro de una lógica de control social y discriminación que ha marcado la historia de las poblaciones indígenas y andinas del Perú.

De esta manera, el abordaje de esta violación masiva y sistemática a los derechos humanos desde el marco de la justicia transicional no sólo tiene la potencialidad de contribuir a la sanción de los responsables, sino también la reconstrucción de la memoria colectiva y la promoción de la verdad, la memoria, la justicia y la reparación para las víctimas, lo que resulta esencial para garantizar que tales violaciones no se repitan en el futuro.

COMPROMISOS INTERNACIONALES Y VACÍOS PERSISTENTES: LA JUSTICIA TRANSICIONAL COMO RESPUESTA FRENTE A LA IMPUNIDAD Y EL OLVIDO

Más allá de la adecuación conceptual y contextual, un segundo argumento central a favor del uso de la justicia transicional en el caso de las esterilizaciones forzadas es su capacidad para ofrecer una respuesta coherente con las obligaciones internacionales del Estado peruano en materia de derechos humanos. Como se ha explicado, el caso de las esterilizaciones forzadas representa un ejemplo paradigmático de cómo una política pública puede convertirse en un instrumento de violencia estructural, en tanto conllevó la violación sistemática de los derechos humanos de miles de personas, en particular de un grupo de mujeres de determinadas características.

Al respecto, cabe resaltar que la protección de los derechos humanos constituye una obligación fundamental de los Estados. En particular, en el ámbito del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos, la Corte IDH ha sido clara al reconocer desde la sentencia del caso *Velásquez Rodríguez vs. Honduras* que las obligaciones generales de derecho internacional emanadas a partir del artículo 1.1 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos son los deberes de respetar y garantizar los derechos humanos (1998, párrafos 162-167). En consecuencia, la vulneración de los derechos de las personas intervenidas quirúrgicamente sin su consentimiento genera responsabilidades internacionales para el Estado peruano (Mantilla Falcón, 2001; Burneo Labrín, 2008; León Rodríguez, 2024).

En este punto se debe considerar que, a lo largo de las casi tres décadas transcurridas desde la implementación del PNSRPF, el Estado peruano ha adoptado cuatro tipos de medidas orientadas a responder a las violaciones de derechos humanos ocurridas en relación con este caso: acciones de investigación, iniciativas judiciales, políticas públicas y propuestas legislativas (León Rodríguez, 2024, pp. 49-79). No obstante, a la fecha se evidencia que todas han demostrado ser, en distintos grados, insuficientes y fragmentarias, careciendo de un enfoque integral que esté a la altura de la magnitud y complejidad de las violaciones de derechos humanos acaecidas.

En el plano investigativo, tanto la Defensoría del Pueblo como la comisión investigadora del Congreso reconocieron la responsabilidad estatal en la vulneración de derechos humanos; no

obstante, sus hallazgos no fueron debidamente seguidos por acciones concretas o reparadoras (León Rodríguez, 2024, pp. 50-57). A nivel judicial, el proceso penal ha estado marcado por dilaciones injustificadas, decisiones regresivas y una escasa sensibilidad hacia las barreras estructurales que enfrentan las víctimas, como la ausencia de intérpretes para mujeres quechua hablantes durante las primeras audiencias (León Rodríguez, 2024, pp. 57-64). Esto evidencia una omisión persistente del enfoque interseccional, fundamental para comprender la experiencia específica de las mujeres afectadas.

En cuanto a las políticas públicas, el Registro de Víctimas de Esterilizaciones Forzadas (REVIESFO) representa el único avance tangible en materia de atención estatal, al permitir el acceso a ciertos apoyos legales y sociales posterior al registro como víctima. No obstante, su funcionamiento presenta limitaciones significativas, entre ellas, la escasa accesibilidad de su plataforma virtual y la ausencia de una política nacional de reparaciones creada en virtud de la información recabada por esta base de datos (León Rodríguez, 2024, pp. 64-75).

Finalmente, a nivel legislativo, las iniciativas orientadas a incorporar a las víctimas en el Plan Integral de Reparaciones han fracasado repetidamente (León Rodríguez, 2024, pp. 75-79). Además, a la fecha no existe una política de reparación alternativa para las víctimas de esterilizaciones forzadas. Por otro lado, en el ámbito penal tampoco se ha avanzado en la creación de un marco normativo que sancione explícitamente la práctica de esterilizaciones forzadas, situación que resulta contraria a lo establecido por la CIDH en relación al caso de María Mamérita Mestanza (2022, pp. 31-35) y a lo expresado por el Comité de expertos/as del Mecanismo de Seguimiento de la Implementación de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (MESECVI y Organización de los Estados Americanos, 2012, p. 44).

Por otro lado, un obstáculo adicional es la persistencia de discursos negacionistas que cuestionan la existencia misma de violaciones de derechos humanos en el marco del PNSRPF. En efecto, algunos sectores del espectro político y mediático peruano promueven activamente la deslegitimación del testimonio de las víctimas. Esto se evidencia en episodios que van desde la negación pública de la existencia de esterilizaciones forzadas en Perú por parte de figuras políticas hasta la publicación de material bibliográfico que niega la comisión de violaciones de derechos humanos durante la implementación de esta política pública. Estos discursos no solo perpetúan la revictimización, sino que impiden la construcción de una memoria pública basada en la verdad de lo sucedido y, a su vez, obstaculizando los procesos de justicia, reparación y reconciliación.

En este contexto, se vuelve imprescindible replantear el abordaje estatal de este terrible episodio de la historia de nuestro país desde una lógica centrada en las víctimas y sus particularidades; así como en el reconocimiento innegable de las violaciones de derechos humanos ocurridas. Por ello, se propone que los mecanismos de justicia transicional, orientados a garantizar verdad, memoria, justicia, reparación y no repetición, pueden ofrecer un marco más adecuado y coherente para atender este caso desde una perspectiva transformadora y reparadora.

De tal manera, se sostiene que la incorporación de un enfoque de justicia transicional no sólo tiene la potencialidad de permitir el avance de las investigaciones judiciales, sino también de los procesos de reparación integral, construcción de memoria colectiva y reformas institucionales que impidan la repetición de estos hechos. Asimismo, mediante mecanismos de justicia transicional se podría no solo atender las demandas de las víctimas, sino también visibilizar las raíces estructurales de la violencia. Por lo tanto, el uso de estrategias de justicia transicional en este caso podría ofrecer un marco integral y transformador con la potencialidad de articular respuestas institucionales integrales frente a la impunidad persistente y promover una memoria histórica que dignifique a las personas afectadas y promueva la reconciliación de la sociedad peruana.

HACIA UNA JUSTICIA TRANSFORMADORA. CRITERIOS PARA UNA RESPUESTA ESTATAL BAJO EL PRISMA DE LA JUSTICIA TRANSICIONAL

Con el fin de que la justicia transicional sea una vía útil y legítima en el abordaje estatal del caso peruano de esterilizaciones forzadas, es necesario establecer ciertos lineamientos orientadores. Esta sección propone dos ejes fundamentales que deben guiar cualquier propuesta estatal en esta materia: primero, la necesidad de aplicar la justicia transicional desde una perspectiva de derechos humanos, y, segundo, la identificación de tres criterios transversales que deben informar el diseño e implementación de los mecanismos correspondientes.

MECANISMOS ANCLADOS EN EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

La aplicación de mecanismos de justicia transicional frente al caso peruano de esterilizaciones forzadas debe estar guiada, de manera ineludible, por los principios y estándares del derecho internacional de los derechos humanos. Como se ha adelantado, esta vinculación no es meramente deseable, sino jurídicamente necesaria: lo sucedido en el marco del PNSRPF implicó la violación de múltiples derechos humanos, llegando a constituir una grave violación de derechos humanos (León Rodríguez, 2024, pp. 35-41). En este sentido, la justicia transicional, en tanto conjunto de estrategias excepcionales dirigidas a abordar situaciones de violencia masiva o represión sistemática, debe operar como una herramienta al servicio de estos compromisos jurídicos, sin sustituirlos ni relativizarlos.

Este anclaje en los derechos humanos es especialmente crucial en contextos como el peruano, donde persisten tensiones entre los objetivos de justicia y reconciliación. En efecto, la experiencia comparada demuestra que esta situación no es excepcional, en tanto los procesos de justicia transicional a menudo enfrentan múltiples dilemas, como el debate sobre la conveniencia de aplicar amnistías o fórmulas de perdón en aras de la cohesión social, o la disyuntiva entre preservar el recuerdo de los crímenes y priorizar la estabilidad política.

Frente a estos desafíos, el derecho internacional proporciona directrices claras: los Estados tienen el deber de investigar, juzgar y sancionar a los responsables de violaciones graves, así como de garantizar el derecho a la verdad, la reparación integral y la adopción de medidas de no repetición. De esta manera, mediante su práctica y discurso, el derecho internacional de los derechos humanos ha hecho suyos los pilares de la justicia transicional (Rincón, 2010).

Documentos fundamentales del Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos como el informe Joinet (1997) y el informe Orentlicher (2005) establecen que estos elementos no son negociables, incluso cuando se trate de procesos de transición complejos. En la misma línea, la jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos ha sido firme en declarar la inadmisibilidad de amnistías o figuras similares frente a crímenes de lesa humanidad o violaciones sistemáticas.

Por lo tanto, una propuesta de justicia transicional efectiva en el caso peruano no solo es posible, sino podría resultar clave para contribuir a cerrar las brechas persistentes de impunidad en clave de derechos. Frente a la ineeficacia de los mecanismos ordinarios de justicia, la justicia transicional ofrece una alternativa orientada a la verdad, la reparación y la garantía de no repetición, que se alinea con los estándares internacionales de derechos humanos. Al reconocer a las víctimas como titulares de derechos y al situar su experiencia en el centro del proceso, esta vía permitiría no solo avanzar hacia el cumplimiento de obligaciones estatales incumplidas, sino también reconstruir la confianza cívica, fomentar la legitimidad institucional y promover un relato común sobre lo sucedido (De Greiff, 2010).

CRITERIOS TRANSVERSALES PARA EL DISEÑO E IMPLEMENTACIÓN DE MECANISMOS DE JUSTICIA TRANSICIONAL

Con la finalidad de que los mecanismos de justicia transicional sean efectivos y legítimos frente al caso de las esterilizaciones forzadas, su diseño e implementación deben observar una serie de principios transversales que garanticen no solo su coherencia normativa, sino también su relevancia ética y política. A partir de la investigación y análisis de las diferentes acciones de respuesta

frente a situaciones similares en contextos comparados y la revisión de literatura referida a justicia transicional, la presente sección plantea tres criterios que permiten articular una respuesta al caso peruano de esterilizaciones forzadas: la centralidad de las víctimas, la aplicación de los enfoques de género e interseccionalidad, y la dignificación de las víctimas (León Rodríguez, 2024, pp. 154-155).

En primer lugar, cualquier respuesta estatal debe partir de las experiencias, demandas y expectativas de las personas afectadas. Ello implica reconocer a las víctimas no solo como sujetos pasivos de reparación, sino como agentes fundamentales en el proceso de construcción de justicia. Escuchar activamente sus voces, incorporar sus propuestas y garantizar su participación en las distintas fases del diseño e implementación de los mecanismos es una condición mínima de legitimidad y justicia.

De tal forma, esta aproximación debe considerar a las víctimas como sujetos centrales del proceso, no solo como destinatarias pasivas, sino como actoras que deben participar en la construcción de la verdad, la definición de las reparaciones y la exigencia de reformas institucionales.

En segundo lugar, considerando que las principales víctimas del PNSRPF fueron mujeres jóvenes, muchas de ellas indígenas, rurales y en situación de pobreza, resulta imprescindible adoptar una mirada que reconozca las múltiples categorías sospechosas de discriminación que subyacen las violaciones de derechos humanos. Frente a este panorama, incorporar los enfoques de género e interseccionalidad no sólo permiten visibilizar las desigualdades que facilitaron la violencia, sino que orienta la respuesta estatal hacia medidas sensibles a los contextos y vivencias diversas de las víctimas.

En tercer lugar, una respuesta estatal a este caso no puede limitarse a dimensiones técnicas o burocráticas: debe apuntar a la restauración del reconocimiento social y político de las víctimas como ciudadanas plenas, con derechos y agencia. La dignificación implica tratar a las personas afectadas con respeto, empatía y humanidad, asegurando que se reconozca públicamente el daño sufrido y se repare simbólica y materialmente. Como señala De Greiff, esta dimensión va más allá de los aspectos jurídicos: se trata de reafirmar la pertenencia de las víctimas a la comunidad política, de restaurar la confianza cívica y de reconstruir la cohesión democrática (2010, p. 22).

En conjunto, estos criterios permiten articular una respuesta estatal desde la justicia transicional que no se limite a responder al pasado, sino que también proyecte transformaciones hacia el futuro. Frente a un contexto de impunidad prolongada, discursos negacionistas y abandono estatal,

un marco de justicia transicional diseñado y anclado en derechos humanos, que incorpora los enfoques de género e interseccionalidad, ofrece un camino posible y necesario para restituir el tejido social, reconocer a las víctimas y avanzar hacia una sociedad más justa.

CONCLUSIONES

A casi treinta años de la implementación del Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar, el Estado peruano continúa estando en deuda con las miles de personas, principalmente mujeres indígenas y rurales, que fueron sometidas a esterilizaciones quirúrgicas sin su consentimiento previo, pleno, libre e informado. Esta grave violación de derechos humanos, perpetrada de forma sistemática bajo un régimen autoritario, constituye una manifestación concreta de la violencia estructural y patriarcal históricamente ejercida contra sectores marginados de la sociedad peruana.

En este sentido, el caso peruano de esterilizaciones forzadas constituye una herida abierta en la historia reciente del país y también una deuda pendiente que debe ser abordada con urgencia, voluntad política y enfoque transformador. En efecto, a pesar del tiempo transcurrido, no se ha brindado una respuesta integral ni efectiva: el proceso penal continúa estancado, la mayor parte de las víctimas continúan sin obtener reparaciones, los registros oficiales no se han completado ni actualizado, y las iniciativas legislativas para atender este caso son inexistentes o han fracasado. A ello se suma un clima político que, en lugar de propiciar el aprendizaje a partir de lo sucedido, ha permitido la persistencia de discursos negacionistas que refuerzan la impunidad.

Frente a este panorama de omisión y revictimización, este artículo sostiene que la justicia transicional no solo es conceptual y contextualmente aplicable al caso peruano de esterilizaciones forzadas, sino que representa un enfoque con potencial para atender a las necesarias demandas de verdad, memoria, justicia, reparación y garantías de no repetición de las víctimas, en coherencia con los compromisos internacionales de derechos humanos asumidos por el Estado peruano. De esta manera, este trabajo teoriza que, a través de mecanismos orientados por el derecho internacional de los derechos humanos y los principios de centralidad de las víctimas, enfoque de género e interseccionalidad, y el reconocimiento de la dignidad de las personas afectadas, la justicia transicional ofrece una vía transformadora para reparar el daño causado y restituir los derechos vulnerados.

En este contexto, la justicia transicional no debe entenderse como un cierre simbólico, sino como una oportunidad para reabrir, con compromiso y responsabilidad, el diálogo con el pasado desde

la perspectiva de las víctimas y sus derechos. De tal forma, la incorporación del marco de justicia transicional en este caso podría permitir el potencial avance en la reconstrucción de la memoria colectiva, el fortalecimiento del tejido democrático y la prevención de futuras violaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ballón, A. (Ed.)

(2014). *Memorias del caso peruano de esterilización forzada* (1ra ed.). Lima: Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional del Perú.

Boesten, J.

(2007). Free Choice or Poverty Alleviation? Population Politics in Peru under Alberto Fujimori. *Revista Europea De Estudios Latinoamericanos y del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 82, 3-20. En: <http://www.jstor.org/stable/25676252>

Burneo, J.

(2008, septiembre). Informe Jurídico sobre esterilizaciones forzadas ocurridas en el Perú, años 1996-1998. En el marco del Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar del gobierno peruano (Ministerio de Salud) (*Informe Justicia De Género. Esterilización Forzada En El Perú: Delito De Lesa Humanidad*). Lima: Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer.

Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas

(2005, 8 de febrero). *Informe de Diane Orentlicher, experta independiente encargada de actualizar el conjunto de principios para la lucha contra la impunidad, Adición: Conjunto de principios actualizado para la protección y promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad*. Ginebra: Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas

(1997, 2 octubre). *La administración de la justicia y los derechos humanos de los detenidos. La cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (civiles y políticos)*, Informe final elaborado y revisado por M. Joinet en aplicación de la decisión 1996/119 de la Subcomisión. Ginebra: Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

Comisión de Entrega de la CVR

(2004). *Hatun Willakuy Versión abreviada del Informe Final de La Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Corporación Gráfica NAVARRETE S.A.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos

(2022). *Ficha de Seguimiento del Informe de Solución Amistosa Nº 71/03 Caso 12.191 María Mamérita Mestanza (Perú)*. En: https://www.oas.org/es/CIDH/docs/anual/2022/sa/FT_SA_Peru_Case_12.191-SPA.docx

Consejo de Derechos Humanos

(2018, 14 de mayo). *Informe del Grupo de Trabajo sobre la cuestión de la discriminación contra la mujer en la legislación y en la práctica*, A/HRC/38/46. Ginebra: Naciones Unidas.

Corte Interamericana de Derechos Humanos

(2005, 15 de junio). *Caso Comunidad Moiwana vs. Surinam* (Fondo, Reparaciones y Costas).

Corte Interamericana de Derechos Humanos

(2015, 01 de septiembre). *Caso Gonzales Lluy y otros vs. Ecuador* (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas).

Corte Interamericana de Derechos Humanos

(1998, 29 de julio). *Caso Velásquez Rodríguez vs. Honduras* (Fondo).

De Greiff, P.

(2010). A Normative Conception of Transitional Justice. *Politorbis*, 50(3), 17-29.

Defensoría del Pueblo

(1998). *Informe Defensorial N° 7, La aplicación de la anticoncepción quirúrgica y los derechos reproductivos I, Casos investigados por la Defensoría del Pueblo*. En: <https://www.gob.pe/institucion/defensoria/informes-publicaciones/1060128-informe-defensorial-n-07>

Defensoría del Pueblo

(1999). *Informe Defensorial N° 27, La aplicación de la anticoncepción quirúrgica y los derechos reproductivos II, Casos investigados por la Defensoría del Pueblo*. En: <https://www.gob.pe/institucion/defensoria/informes-publicaciones/1060147-informe-defensorial-n-27>

Defensoría del Pueblo

(2002). *Informe Defensorial N° 69, La aplicación de la anticoncepción quirúrgica y los derechos reproductivos III, Casos investigados por la Defensoría del Pueblo*. En: <https://www.gob.pe/institucion/defensoria/informes-publicaciones/1059193-informe-defensorial-n-69>

Ewig, C.

(2014). La economía política de las esterilizaciones forzadas en el Perú. En A. Ballón (Ed.). *Memorias del caso peruano de esterilización forzada* (pp. 49-70). Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

León, E.

(2024). *Ánalisis de la actuación del Estado peruano frente a las graves violaciones de derechos humanos cometidas contra mujeres en el contexto de las esterilizaciones forzadas que sucedieron entre los años 1996 y 2000, a partir de los estándares internacionales en materia de DDHH y un enfoque de justicia transicional*. [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/items/0ba9306-c0d0-4277-a445-b30b581378b9>

Mantilla Falcón, J.

(2001). El caso de las esterilizaciones forzadas en el Perú como una violación de los derechos humanos. *IUS ET VERITAS*, 12(23), 10-20. En: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/iusetveritas/article/view/16014>

Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará & Organización de los Estados Americanos

(2012). *Segundo Informe Hemisférico sobre la Implementación de la Convención de Belém do Pará, Mecanismo de Seguimiento de la Implementación de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (MESECVI)*. En: <https://www.oas.org/es/mesecvi/docs/mesecvi-segundoinformehemisferico-es.pdf>

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

(2023a, 14 de septiembre). *Informe Usuario N° 3950-2023-JUS-DGDPAJ/DALDV*.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

(2023b, 29 de septiembre). *Informe Usuario N° 4227-2023-JUS-DGDPAJ/DALDV*.

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables

(2017, diciembre). *Conceptos fundamentales para la transversalización del enfoque de género*. Folleto informativo. En: <https://www.mimp.gob.pe/files/direcciones/dcteg/Folleto-Conceptos-Fundamentales.pdf>

Rincón, T.

(2010). *Verdad, justicia y reparación: La justicia de la justicia transicional* (1ra ed.). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Segato, R.

(2013). *Contra-pedagogías de la残酷*. Buenos Aires: Prometeo Editorial.

Silva-Santisteban, R.

(2021). Esterilizaciones forzadas: Biopolítica, patriarcado y genocidio. En A. Chirif (Ed.). *Perú: Las esterilizaciones forzadas, en la década del terror. Acompañando la batalla de las mujeres por la verdad, la justicia y las reparaciones* (pp. 19-55). Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas & Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer.

Teitel, R.

(2000). *Transitional justice*. Nueva York: Oxford University Press.

Theidon, K.

(2014). Presentación. En A. Ballón (Ed.). *Memorias del caso peruano de esterilización forzada* (pp. 13-20). Lima: Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional del Perú.

Van Zyl, P.

(2011). Promoviendo la justicia transicional en sociedades post conflicto. En F. Reátegui (Ed.). *Justicia transicional: manual para América Latina* (pp. 47-72). Brasilia: Comisión de Amnistía, Ministerio de Justicia; Nueva York: Centro Internacional para la Justicia transicional.

DEL EXILIO AL CONGRESO: ALBERTO FUJIMORI Y LA RECOMPOSICIÓN DEL FUJIMORISMO EN LAS ELECCIONES DEL 2006¹

*From exile to Congress: Alberto Fujimori and the restructuring of
Fujimorism in the 2006 elections*

MARTÍN LEÓN ESPINOSA
leon.martin@pucp.edu.pe

RESUMEN

El artículo analiza cómo el fujimorismo, corriente política liderada por Alberto Fujimori que tuvo una crisis luego del año 2000, recuperó vigencia como actor representativo de la política peruana tras las elecciones generales del 2006, principalmente como consecuencia de las acciones del exmandatario después de que fuera detenido en Chile, en noviembre del 2005. La sucesión de hechos llevó a que las agrupaciones políticas fujimoristas –Cambio 90, Nueva Mayoría y Sí Cumple– se cohesionaran en busca de ese fin, y que comenzara el cambio generacional de Alberto Fujimori a Keiko Fujimori.

Palabras clave: Alberto Fujimori, Keiko Fujimori, Fujimorismo, Elecciones generales del 2006, Partidos políticos.

ABSTRACT

This article analyzes how Fujimorismo, a political movement historically led by Alberto Fujimori, regained relevance as a representative actor in Peruvian politics following the 2006 general elections. This resurgence was primarily a consequence of the former president's actions after his arrest in Chile in November 2005. The sequence of events led Fujimori's political groups –Cambio 90, Nueva Mayoría, and Sí Cumple– to unify in pursuit of this objective, marking the beginning of a generational transition from Alberto Fujimori to Keiko Fujimori.

Keywords: Alberto Fujimori, Keiko Fujimori, Fujimorismo, 2006 general elections, Political parties.

¹ El artículo se basa en la tesis “Todo sea por el ‘Chino’: Alberto Fujimori y la unidad del fujimorismo para las elecciones generales del 2006”, con la que obtuve el grado de maestro en Historia por la PUCP (2023).

INTRODUCCIÓN

El fujimorismo no protagonizó las elecciones generales peruanas del 2006, pero el proceso marcó un antes y después para la corriente política que surgió luego de la victoria de Alberto Fujimori en los comicios presidenciales de 1990. Fue un proceso que enlazó dos etapas del fujimorismo. Por una parte, el período que giraba en torno a la situación de Fujimori y los hechos posteriores al final de su gobierno (1990-2000). Tras dejar el Perú y refugiarse en Japón para evitar los procesos penales que tenía pendientes, ejecutó un plan para reagrupar a los fujimoristas y luego regresar al país, todo indica que para retomar la actividad política. Fue una etapa en la que se comunicó a la distancia con sus simpatizantes, sea por medio de colaboradores o por herramientas digitales como fujimorialberto.com, página web creada en el 2001. En ese escenario, salió de Japón en noviembre del 2005. El 6 de ese mes llegó a Santiago de Chile, donde fue detenido y permaneció hasta el 2007, cuando fue extraditado al Perú para afrontar sus procesos judiciales. Por otro lado, está la etapa en la que la corriente política mira hacia adelante, aunque todavía con una mirada en lo que podía ocurrir con Fujimori debido a su situación judicial. Keiko Fujimori, la hija mayor del expresidente, tomó protagonismo en esta etapa (León, 2023)².

Ante la detención en Chile, desde la corriente política se esbozó una estrategia que tuvo etapas. En un inicio se trató de inscribir a Fujimori como candidato presidencial de Sí Cumple, la agrupación que priorizó mientras estuvo en Japón. Esa intención se planteó pese a que estaba inhabilitado para postular a un cargo de elección popular.

Cuando esa alternativa se cerró porque no se pudo inscribirlo por la inhabilitación, el fujimorismo ejecutó un plan alternativo: Alianza por el Futuro (AF 2006), una confluencia electoral formada por Cambio 90 y Nueva Mayoría, agrupaciones que Fujimori fundó en 1989 y 1992. La entonces congresista Martha Chávez postuló a la presidencia por AF 2006.

En otra etapa, se impulsó la candidatura al Congreso de Keiko Fujimori, quien encabezó la lista de AF 2006 en Lima Metropolitana. Fue la primera vez que la hija de Alberto Fujimori postuló a un cargo de elección popular³. En los comicios fue elegida legisladora con 602.869 votos obtenidos solo en el distrito electoral capitalino, convirtiéndose así en la candidata que más alto apoyo popular obtuvo en una elección de un Parlamento unicameral.

2 Al respecto, hemos analizado información de los diarios peruanos *El Comercio*, *La República*, *La Razón* y *Expreso*, y el diario chileno *El Mercurio*. Murakami, Y. (2018) también analiza la situación del fujimorismo tras la caída de Alberto Fujimori en sus "Prefacio a la tercera edición" (pp.16-26) y "Prefacio a la segunda edición" (pp.27-37).

3 Si bien Keiko Fujimori tuvo un rol mediático durante el gobierno de Alberto Fujimori como primera dama, las elecciones generales del 2006 fueron las primeras en las que postuló. La trayectoria electoral de Fujimori está registrada en: https://infogob.jne.gob.pe/Politico/FichaPolitico/keiko-sofia-fujimori-higuchi_procesos-electorales_Q43AyhFWIVg=3h. El análisis detallado de la candidatura al Congreso de Keiko Fujimori en los comicios del 2006 puede revisarse en: León, 2023, pp. 87-95.

Durante el proceso, Keiko Fujimori no solo hizo campaña en Lima Metropolitana, donde postulaba, sino a nivel nacional, como si fuera candidata a la presidencia. Tras los comicios del 2006 se convirtió en la lideresa de la corriente política, lo cual se consolidó con la condena a 25 años de prisión contra Alberto Fujimori del 2009 y la fundación de Fuerza 2011 (posteriormente Fuerza Popular), partido que aglutinó a los políticos y simpatizantes del fujimorismo⁴.

El objetivo principal del artículo es ahondar sobre ese momento de cambio de la historia política de país. En ese sentido, el artículo es novedoso porque es una época que ha sido poco explorada en las investigaciones históricas sobre los partidos políticos del Perú.

La hipótesis de trabajo es que los actos y hechos relacionados con Fujimori, sobre todo su salida de Japón y detención en Chile, cohesionaron a los grupos del fujimorismo —incluidos Sí Cumple, Cambio 90 y Nueva Mayoría— para lograr que la corriente recuperara un espacio representativo en la política peruana. Esto se reflejó en el resultado que AF 2006 tuvo en las elecciones del 2006, en las que quedaron en cuarto lugar en los comicios presidenciales y parlamentarios, por lo que obtuvieron representación en el Legislativo (13 de los 120 congresistas). La figura política de Keiko Fujimori surgió a partir de la sucesión de acontecimientos que se dieron por la situación de su padre y la campaña. El artículo tiene un orden cronológico debido a la concatenación de hechos. Está organizado en seis partes, además de las conclusiones, y se basa en fuentes primarias y secundarias.

LA SITUACIÓN TRAS LA CAÍDA DEL FUJIMORATO (2000-2003)

El 21 de noviembre del 2000, el Congreso de la República aprobó por mayoría la vacancia por incapacidad moral permanente de Alberto Fujimori. En la sesión se leyó la carta de renuncia que había enviado antes al Parlamento, la cual fue rechazada⁵. Así se terminaba el fujimorato⁶, la década del gobierno de Fujimori, situación a la que se llegó sobre todo por dos hechos: la cuestionada reelección del 2000 y la difusión, el 14 de setiembre del mismo año, del primer ‘vladivideo’, que mostró la corrupción del régimen.

4 Sobre la campaña de Keiko Fujimori en las elecciones del 2006, las ediciones del mes de enero, febrero y marzo de los diarios *La Razón* y *Expreso* informan sobre las actividades que la entonces candidata de Alianza por el Futuro realizó durante esos meses en distintas ciudades del Perú (León, 2023, pp. 91-95). Respecto de la situación del fujimorismo después del proceso electoral del 2006, Murakami (2018) analiza el papel de Keiko Fujimori y la organización partidaria del fujimorismo en ese lapso (pp.19-24). Además, la tesis de Milagros Rejas (2015) desarrolla las etapas de la construcción partidaria de la corriente política, incluida la relación entre las llamadas facciones ‘albertista’ y ‘keikista’, que se refieren a los liderazgos de Alberto y Keiko Fujimori (pp.80-83).

5 Diario *El Comercio*, 22 de noviembre del 2000, página 2.

6 Así define Vergara (2009) al gobierno o régimen de Alberto Fujimori, desarrollado entre 1990 y el 2000. En el artículo se usará ese término cuando se haga referencia a ese período de gobierno.

Pese a esa situación, Fujimori acabó su mandato con una aceptación alta. En setiembre del 2000, tras su mensaje por el video Kouri-Montesinos, su aprobación como presidente llegaba a 47%, según la encuesta de Apoyo Opinión y Mercado realizada en Lima. La aceptación disminuiría en los meses siguientes, hasta llegar a 8% en diciembre⁷, y aumentaría en los años siguientes, como se detallará más adelante.

Con Fujimori y el fujimorismo fuera del poder, en el Perú se formó un gobierno de transición con Valentín Paniagua (Acción Popular) como presidente, una muestra del fortalecimiento de la oposición. En paralelo se reforzó la lucha contra la corrupción. Como señala Quiroz (2013), “el nuevo milenio comenzó en el Perú con la reforma anticorrupción más amplia e intensa de su historia moderna. Rara vez antes las instituciones públicas se habían visto sujetas al escrutinio interno y externo, dirigido a limitar y castigar la corrupción burocrática” (p. 521). En el Parlamento se formaron comisiones que investigaron distintos aspectos del fujimorato⁸, y el sistema judicial comenzaron los procesos contra personajes ligados al régimen.

En este contexto, el fujimorismo perdió peso político, más aún con Fujimori en Japón y una escasa organización partidaria. Sus grupos se dividieron. Un ejemplo claro son las elecciones al Legislativo del 2001, en la que las que participaron por separado. Por una parte, Solución Popular, alianza entre Vamos Vecino (que lideraba Absalón Vásquez, exministro del fujimorato) y Con Fuerza Perú (encabezado por María Jesús Espinoza, excongresista fujimorista). Esta confluencia tuvo al exministro Carlos Boloña como candidato presidencial, y a Pablo Macera, excongresista fujimorista, como cabeza de la lista parlamentaria en Lima Metropolitana. La otra alianza fujimorista fue la de Cambio 90 y Nueva Mayoría, que solo presentó lista legislativa. Por esta postularon Luz Salgado, Martha Chávez, Martha Hildebrandt, Carmen Lozada, Martha Moyano y Andrés Reggiardo, todos excongresistas fujimoristas. Entre ambas alianzas lograron cuatro escaños: uno de Solución Popular (Alfredo González, un invitado) y tres de Cambio 90-Nueva Mayoría (Salgado, Chávez y Lozada)⁹. Así, la corriente, entre el 2000 y 2001, pasó de ser la mayoría del Parlamento a una minoría. Ambas alianzas alcanzaron el 8,2% de los votos (C-90-NM obtuvo 4,8% y SP 3,6%). Chávez considera que, en esa etapa, con el exmandatario en Japón, al fujimorismo le perjudicó no haber construido una organización partidaria.

7 Apoyo preguntó en Lima Metropolitana si se aprobaba o desaprobaba el desempeño de Fujimori en el último mes de su gobierno, que fue noviembre del 2000.

8 En el período parlamentario 2001-2002 hubo cinco comisiones investigadoras sobre aspectos específicos: <https://www4.congreso.gob.pe/comisiones/2002/cidef/importancia.html>.

9 Información obtenida de Infogob.

“[En el 2001], Felipe VI [cuando aún no era rey] nos dijo [a un pequeño grupo de políticas fujimoristas] algo que nos movió, a mí por lo menos. Nos preguntó: ‘¿con qué grupos políticos de Europa tienen relación?’. [Y le contestamos] con ninguno. Es más, no teníamos ni siquiera un local partidario”. (Martha Chávez, 2022).

Cabe indicar que las agrupaciones fujimoristas siempre se formaron en contextos electorales: Cambio 90 para las elecciones de 1990, Nueva Mayoría para el Congreso Constituyente de 1992 y Vamos Vecino para los comicios municipales de 1998, y sobre todo estuvieron vinculadas al Congreso (en las elecciones del 2000, las tres formaron la alianza Perú 2000). Degregori y Meléndez (2007) señalaron que en los años del Congreso Constituyente Democrático, de 1992 a 1995, el fujimorismo dio forma “a un tipo de práctica política que se generalizó en los años siguientes: movimientos independientes cuyo rasgo político central es la fidelidad al líder y cuya supervivencia en el escenario político no depende de la organización o de una propuesta política, sino de la aprobación de este” (p.64). Respecto a Vamos Vecino, Degregori y Meléndez consideran que fue “el único núcleo orgánico que construyó el fujimorismo” durante los noventa (p.99). Sobre Vamos Vecino se construyó Sí Cumple, partido que Fujimori priorizó en su época en Japón.

El 28 de julio del 2003, Fujimori anunció en un video el nacimiento de “Sí Cumple, el movimiento del chino”. “Yo, Alberto Fujimori, presento al Perú y al mundo el nuevo movimiento Sí Cumple, una organización política renovada que buscará convocar a fujimoristas e independientes que quieren una nueva opción. Una alternativa más práctica y eficaz muy distinta a la política tradicional”, dice en el video. En el mismo mensaje relató que eligió “este nombre tan simple porque salió del pueblo”¹⁰.

En términos legales, Sí Cumple nació en marzo del 2004, con la resolución del Jurado Nacional de Elecciones (JNE) de su inscripción como partido, ya con la ahora Ley de Organizaciones Políticas vigente. Ese mes, cuando anunció el “nacimiento legal” de Sí Cumple, Fujimori marcó distancia de Cambio 90 y Nueva Mayoría. En un video, Fujimori dijo que, si bien en esa época fundó “tres movimientos de gran trascendencia”, los “nuevos tiempos nos han llamado a sumar todas nuestras fuerzas en una agrupación única, que es Sí Cumple”. Recalcó que “desde hoy Sí Cumple es la única agrupación política que me representa oficialmente y que ninguna otra cuenta con autorización de mi parte para desarrollar cualquier acción a nombre del fujimorismo”. Afirmó que la agrupación “es el instrumento que promoverá mi retorno al Perú y organizará a

10 Video recuperado de: https://web.archive.org/web/2020203090152fw_/http://fujimorialberto.com/intro.php

fujimoristas y al pueblo para triunfar en las próximas elecciones e iniciar nuestro nuevo gobierno de reconstrucción nacional”¹¹.

La formación de Sí Cumple fue parte del plan que Fujimori ideó desde Japón, y que tuvo etapas. Desde el 2001, el exmandatario empezó a publicar videos y textos en fujimorialberto.com, en línea desde mediados de ese año. Por este sitio web mantuvo contacto con sus simpatizantes en el Perú, defendió su gobierno y contestó a quienes lo criticaban. En “El regreso del chino” (2004), su autor Luis Alfonso Morey, entonces cercano al exmandatario, indicó que Fujimori usó la web para “comunicarse desde Japón con el pueblo después de su renuncia” y “aclarar una a una las acusaciones en su contra” (2004, p.37).

Carlos Raffo indicó que la creación de fujimorialberto.com fue una etapa de la estrategia que el exmandatario ideó con el fin de regresar al Perú. Específico que el plan incluía la defensa de su legado, contestar las críticas que le hacían y comunicarse con sus seguidores¹². En la web se publicó la transcripción del primer mensaje en video de Fujimori para sus simpatizantes, del 22 de noviembre del 2001, en el que argumentó por qué renunció y se quedó en Tokio. También habló de Vladimiro Montesinos, la “persecución” a los fujimoristas y de “volver a empezar”. El video se reprodujo en un mitin en el distrito limeño de San Juan de Lurigancho¹³. Ahí participaron seguidores de Fujimori que se autodenominaban “La resistencia”. En adelante, sus partidarios harían mitines en distintas zonas de Lima.

Aparte de la web se creó Fujiprensa, agencia de noticias dirigida por Raffo que difundía información sobre el exmandatario. Si fujimorialberto.com se lanzó en julio del 2001, Fujiprensa se dio a conocer en julio del 2002. Ambos medios fueron parte de la estrategia de Fujimori, al igual que “La hora del chino”, un programa de una hora de duración que se transmitía los sábados en la mañana por Radio Miraflores (96,1 de la FM). Raffo estaba a cargo de la dirección y conducción. Fujimori participaba desde Japón. A través del programa, que empezó el 13 de setiembre del 2003¹⁴, Fujimori respondía a las denuncias que aparecían en la prensa. El programa se mantuvo hasta poco después de que Fujimori fuera detenido en Chile¹⁵. Según Meléndez (2018), Fujimori enviaba desde Japón casetes y cintas con grabaciones de voz para sus seguidores, las cuales se transmitían en “La hora del chino” y se “compartían en reuniones semiclandestinas de militantes de La Resistencia” (p.18-19).

11 Recuperado de: https://web.archive.org/web/20020203090152fw_/ <http://fujimorialberto.com/intro.php>

12 Entrevista a Carlos Raffo, 3 de mayo del 2022.

13 Recuperado de: https://web.archive.org/web/20020203090152fw_/ <http://fujimorialberto.com/intro.php>

14 *El Comercio*, 13 de setiembre del 2003, revista Somos, p.19.

15 Entrevista a Carlos Raffo, 3 de mayo del 2022.

LOS FUJIMORI Y LOS POLÍTICOS DE LA CORRIENTE POLÍTICA (2003-2004)

Desde que Fujimori postuló por primera vez en 1990, en su círculo de confianza hubo miembros de su familia. Uno de los más cercanos fue su hermano menor, el abogado Santiago Fujimori, quien lo acompañó como consejero presidencial desde que ganó las elecciones de 1990. Bowen (2000) afirmó que Santiago Fujimori se convirtió muy rápidamente en “el hombre más cercano y el de mayor confianza de su círculo interno”, a quien se veía como “una especie de vicepresidente paralelo, pero con más poder que aquellos formalmente elegidos” (p. 39-40). Santiago Fujimori asesoró a su hermano en temas legales, políticos y económicos, además de ser “los ojos y oídos de su hermano, recogiendo rápidamente los rumores, identificando las críticas y los problemas potenciales” (Bowen, 2000, p. 40). Estuvo en el gobierno hasta 1996, cuando se alejó en un contexto en el que se rompió el equilibrio que tenía con Jaime Yoshiyama y Vladimiro Montesinos como consejeros presidenciales.

De los cuatro hijos de Alberto Fujimori, Keiko Fujimori tuvo el rol más público durante el gobierno. En 1994, con 19 años, asumió como primera dama ante el distanciamiento de sus padres. Cuando empezó a ejercer el cargo hacia sus estudios universitarios en Estados Unidos. En 1995 apoyó a Alberto Fujimori en su primera reelección. En los comicios del 2000 volvió a acompañarlo en la campaña. Con la victoria electoral de ese año se mantuvo como primera dama hasta que el régimen cayó (León, 2023)¹⁶.

En la campaña electoral del 2006, Santiago y Keiko Fujimori tuvieron un rol importante, al igual que otros miembros del fujimorato. Algunos estaban identificados con Cambio 90, Nueva Mayoría y Vamos Vecino (luego Sí Cumple). Martha Chávez fue convocada por Santiago Fujimori a inicios de 1992 (Bowen, 2000, p.41-42). Ambos se conocieron en la década de los ochenta en una maestría en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Chávez comenzó trabajando en el Ejecutivo y llegó a ser secretaria del Gabinete Ministerial. Luego fue incluida en la lista parlamentaria de Cambio 90-Nueva Mayoría para el Congreso Constituyente Democrático. Desde entonces se mantuvo en el Parlamento y fue una de las mayores defensoras del régimen de Fujimori.

Chávez era un cuadro identificado con Nueva Mayoría. Sobre esta agrupación, creada en 1992, Degregori y Meléndez (2007) señalan que su ingreso a la escena política nacional confirma “el paso a un fujimorismo más elaborado, que va tomando forma y perfil propios, que encumbra y “oficializa” la figura del profesional tecnócrata independiente, sin pasado político; pero también la presencia de personajes sin brillo político propio, cuyo principal capital es la fidelidad al caudillo y su creciente autoritarismo (p.55).

16 En Godoy, J.A. (2021) también puede revisarse la descripción de la salida de Keiko Fujimori de Palacio de Gobierno (p.591).

En Cambio 90, más bien, estaban los ‘molineros’, como se denominaba a aquellos cuadros identificados con la etapa de Fujimori como rector de la Universidad Agraria La Molina y que participaron en las elecciones de 1990. Los principales ‘molineros’ eran Luz Salgado y Andrés Reggiardo, quienes, como Chávez, fueron elegidos parlamentarios en 1992, 1995 y 2000. El tercer grupo estuvo identificado con Vamos Vecino, surgido en 1998 para las elecciones subnacionales. Absalón Vásquez, Martha Moyano y Rolando Reátegui eran parte de esta agrupación.

A ellos se sumaron otros políticos que colaboraron o fueron parte del gobierno fujimorista. Uno era Luis Delgado Aparicio, quien provenía del Movimiento Libertad de Mario Vargas Llosa. Desde 1995, Delgado Aparicio fue congresista oficialista y, ya con el fujimorismo fuera del poder, se convirtió en un defensor del expresidente y dirigente de Sí Cumple. Otro representante del partido fue Carlos Orellana, secretario de prensa de la Presidencia de la República y encargado de preparar los discursos de Fujimori entre 1990 y el 2000. Bowen (2000) señaló que Orellana era un aprista que ingresó a la campaña de 1990 por su hermano Justo Orellana. Cuando Fujimori ya no era mandatario, Orellana lo defendió y colaboró con sus libros. Desde el 2003 fue secretario general de Sí Cumple. En el 2005 publicó “El gran delito de Fujimori”, libro que recopilaba entrevistas, discursos y artículos de opinión publicados en los diarios *Expreso* y *La Razón*, y en fujimorialberto.com y trincheranaranja.com, que era la página web de Sí Cumple¹⁷. Aparte estuvieron exministros como Alejandro Aguinaga (luego médico personal de Fujimori) y Luisa María Cuculiza.

Según Raffo, ningún miembro de la vieja guardia del fujimorismo –en referencia a los políticos o funcionarios del fujimorato– estaba en la “primera línea” de apoyo al expresidente tras su salida del poder. Por eso, a quienes fueron cercanos a Fujimori después de su mandato los llamaban “neofujimoristas”¹⁸. Así, antes de las elecciones del 2006, en la corriente fujimorista había varios grupos, que no necesariamente estaban alineados.

Raffo recordó que uno de los primeros encargos de Fujimori fue que hablara con las cabezas de las tres agrupaciones fujimoristas –Reggiardo de Cambio 90, Chávez de Nueva Mayoría y Vásquez de Vamos Vecino– para que se aliaran. Reggiardo no aceptó y Chávez alegó temas legales. Solo Vásquez se allanó. Por eso Sí Cumple se fundó sobre la base de Vamos Vecino. Chávez manifestó que en la etapa posterior a la caída del régimen estuvo “distanciada” del expresidente Fujimori.

17 Búsqueda realizada en Wayback Machine el 23 de junio del 2025.

18 Entrevista a Carlos Raffo, 3 de mayo del 2022.

[...] En el 2004, Nueva Mayoría asume el reto de adecuarse [inscribirse como partido], pero antes no habíamos acudido al llamado del presidente Fujimori [para fusionar a las agrupaciones fujimoristas], yo me puse en discrepancia con él porque le dije: ‘presidente, hay persecución política, si nos fusionamos van a necesitar una sola razón, una sola medida de fuerza para dejar fuera de la ley al fujimorismo. En cambio, si nos mantenemos tres organizaciones como hemos sido hasta el momento, van a tener que dar tres golpes para dejarnos sin efecto. Pero, además, Vamos Vecino tenía problemas con su origen porque había problemas con las firmas de su creación, que luego determinaron que algunos de sus dirigentes incluso estuvieran detenidos’¹⁹.

En marzo del 2003, Chávez se alejó del “movimiento fujimorista”, como entonces se llamaba a la incipiente organización política de la corriente. En una entrevista afirmó que defendía al gobierno de Fujimori, pero que este se encontraba muy vinculado al absalonismo²⁰. En mayo, a Orellana le preguntaron en una entrevista con el semanario “Internacional Press” cuánto afectaba al fujimorismo la “renuncia” de Chávez. “A mí no me parece que haya afectado sustancialmente al movimiento. La recuperación continúa y las perspectivas de unificar el movimiento, bajo otra estructura, es ahora nuestra meta inmediata” (Orellana, 2005, p.83).

La llamada Agrupación Independiente Sí Cumple fue parte de la tercera fase de la estrategia de Fujimori para que la corriente volviera a ser una fuerza política. El 28 de julio del 2003, Fujimori presentó en un video a “Sí Cumple, el movimiento del chino”, que significaba “la hora de la gran ofensiva fujimorista”. Afirmó que esta era “una organización política renovada que buscará convocar a fujimoristas e independientes que quieren una nueva opción, una alternativa más práctica y eficaz muy distinta a la política tradicional”²¹.

Sí Cumple recién logró su inscripción como partido en marzo del 2004, cuando el Jurado Nacional de Elecciones emitió la resolución de oficialización. Cuando Fujimori anunció “el nacimiento legal” de Sí Cumple, también por video, marcó distancia con Cambio 90 y Nueva Mayoría, las primeras agrupaciones fujimoristas de los noventa que, a través de sus líderes Andrés Reggiardo y Martha Chávez, no se habían mostrado a favor de una alianza. En su mensaje, Fujimori sostuvo:

“Desde hoy, Sí Cumple es la única agrupación política que me representa oficialmente y ninguna otra cuenta con autorización de mi parte para desarrollar cualquier acción a nombre del fujimorismo. Sí Cumple es el instrumento que promoverá mi retorno al Perú y organizará a fujimoristas

19 Entrevista a Martha Chávez, 29 de diciembre del 2022.

20 *El Comercio*, 16 de marzo del 2003, p.10.

21 Recuperado de: <https://web.archive.org/web/20250215033232/http://fujimorialberto.com/>

y al pueblo para triunfar en las próximas elecciones e iniciar nuestro gobierno de reconstrucción nacional”²².

A fines de junio del 2004, Orellana, entonces secretario general de Sí Cumple, consideraba que, en ese momento, la corriente fujimorista era “la primera fuerza política y la más grande esperanza del pueblo para superar el desastre del Toledato” (Orellana, 2005, p.71). Lo dijo cuando se inauguró el local de Sí Cumple en Lima, “después de haber reavivado las bases fujimoristas en toda la República”. Para Levitsky y Zavaleta (2019), el fujimorismo empezó a asumir “una forma de tipo partidario” con la creación de Sí Cumple, formado por Fujimori “con miras a retornar al Perú a postular a la presidencia en el 2006” (p.67).

“A partir de las redes políticas de la vieja maquinaria de VV [Vamos Vecino] y de unos tres mil activistas duros, Sí Cumple dedicó gran parte del 2005-2006 a llevar a cabo una campaña de base denominada ‘Fujimori vuelve’, con la cual movilizaron a sus partidarios alrededor de la idea de su retorno y eventual candidatura” (Levitsky y Zavaleta, 2019, p.67).

EL VIAJE Y DETENCIÓN DE FUJIMORI (2005)

Fujimori permaneció en Japón hasta los primeros días de noviembre del 2005, cuando partió a Chile, un hecho que desencadenó en una nueva configuración de la corriente política. El domingo 6 de noviembre arribó a Santiago de Chile en un vuelo privado. Si bien para los medios de comunicación su llegada fue “sorpresa”, ya había dado pistas sobre una eventual salida de Japón y su intención de participar en la campaña del 2006.

Raffo afirmó que, desde que llegó a Japón en el 2000, Fujimori tenía planeado regresar al Perú. Por ese motivo él viajó a Tokio en diciembre de ese año y entre abril y mayo del 2001 para coordinar el plan de retorno. Recordó que el exmandatario le comentó que en Tokio solo hacía una pausa para generar las condiciones legales que luego le permitieran defenderse, en referencia a los casos judiciales²³. Su intención era que, si se le iniciaba un proceso de extradición, este le permitiera limitar la cantidad de juicios. Esto porque una persona extraditada solo puede ser juzgada por los casos aprobados en el proceso.

Fujimori también sugirió que saldría de Japón y que tenía intención de otra vez ser candidato presidencial. En el 2002, el diario estadounidense *The New York Times* le preguntó en una entrevista

22 Recuperado de: <https://web.archive.org/web/20250215033232/http://fujimorialberto.com/>

23 Entrevista a Carlos Raffo, 3 de mayo del 2022.

por qué no postulaba al Parlamento de Japón. El exmandatario contestó: “Why run for Congress? [...] I want to be the Ejecutivo”. La traducción era: “¿Para qué postular al Congreso? [...] Lo que quiero es ser [Poder] Ejecutivo”²⁴. En julio del 2004, Fujimori comentó en una entrevista con Caracol Radio de Colombia que estaba en condiciones “de asegurarles que he decidido responder a este sentimiento popular [en referencia a las encuestas] y ponerme al frente de un nuevo gobierno de reconstrucción nacional liderando el movimiento Sí Cumple”. Agregó que el momento de su regreso era “una estrategia reservada”²⁵.

Durante el 2005 también hubo señales de Fujimori sobre la posible salida de Japón. En el plenario de Sí Cumple de junio se reprodujo una comunicación del exmandatario a Luis Delgado Aparicio, que evidenciaba sus intenciones: “Su objetivo es inscribir mi candidatura. De los demás me encargo yo”. En el mismo evento, Fujimori intervino por una comunicación en línea: “Señores, no se dejen engañar, voy a volver”²⁶.

Otro hecho se dio el 13 de setiembre del 2005, cuando el expresidente asistió al consulado del Perú en Tokio con su hijo Kenji Fujimori para renovar su pasaporte peruano. “Esta es la prueba evidente de que soy 100% peruano [y] que estoy en condiciones de prepararme para el próximo año [en referencia a las elecciones del 2006]”, dijo el exmandatario²⁷. Dos meses antes había renovado su Documento Nacional de Identidad (DNI).

En ese contexto, Fujimori llegó a Chile. Cuando pasó el control migratorio en el aeropuerto Arturo Merino Benítez no se activó la alerta de Interpol de búsqueda y captura que se encontraba vigente desde marzo del 2003, por lo que ingresó como turista²⁸. El error se corrigió poco después, lo que llevó a su detención alrededor de 10 horas después de su llegada a Santiago, cuando estaba en el hotel Marriott²⁹. Fue detenido por orden de Orlando Álvarez, entonces ministro instructor de la Corte de Apelaciones de Chile. La disposición se dio después de que el Gobierno peruano entregara un requerimiento de detención preliminar. Desde ese momento, el Poder Ejecutivo tenía dos meses para formalizar el pedido de extradición.

24 Diario *The New York Times* de EE, UU., 22 de diciembre del 2002. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2002/12/22/world/peru-s-former-president-plots-his-return-to-power.html>

25 Diario *El Mundo de España*, 25 de julio del 2004. Recuperado de: <https://www.elmundo.es/elmundo/2004/07/25/internacional/1090773277.html>

26 *El Comercio*, 5 de junio del 2005, p.12.

27 Video recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=a37lz9tK60o>

28 *El Mercurio de Chile*, 9 de junio del 2005, p.6.

29 *El Mercurio*, 10 de noviembre del 2005, p.4.

En Santiago de Chile estaban el empresario Germán Kruger Espantoso y Luis Silva Santisteban, amigos del expresidente que lo ayudaron a organizar el viaje a Chile. Cuando Fujimori aún se encontraba en el hotel Marriott, Silva Santisteban se presentó como su vocero y leyó una declaración suya, en la que decía que viajó desde Japón para “cumplir con el compromiso adquirido con un importante sector del pueblo peruano”, que “me ha convocado para que participe como candidato a la presidencia de la República en los próximos comicios del 2006”³⁰.

El 6 de noviembre, día que Fujimori llegó a Chile, los seguidores fujimoristas se reunieron en el local de Sí Cumple en Lima. Ahí, el expresidente debía anunciar, por video, la fecha de su regreso al Perú. Días antes, él había legalizado su firma en el consulado del Perú en Tokio para solicitar al JNE que lo inscribieran como candidato presidencial. En la reunión estaban las cabezas de los grupos fujimoristas: Delgado Aparicio de Sí Cumple, Reggiardo de Cambio 90 y Chávez de Nueva Mayoría, ya que para ese momento había un acuerdo de alianza entre los tres grupos³¹, algo a lo que volveré más adelante.

La situación de Fujimori en Chile generó un gran impacto mediático y la agenda política se centró en la situación. Para Raffo, todas las acciones y decisiones de Fujimori fueron parte de su plan de retorno, incluso una eventual extradición. Lo que no estaba en sus cálculos era que lo detuvieran, lo que posteriormente generó limitaciones en la comunicación, ya que no tuvo acceso a un teléfono o computadora personal. Solo pudo comunicarse de forma limitada con colaboradores y familiares. Según Raffo, el plan de Fujimori era que le dieran arresto domiciliario³². Meléndez (2018) señala que Fujimori le dijo a uno de sus abogados que había “cometido el peor error de mi vida” (p.33). La situación del exmandatario en Chile generó que su plan se alterara y llevara a que la corriente política tomara un rumbo distinto en la campaña electoral del 2006.

Pese a la situación del exmandatario, a nivel de opinión pública el respaldo se mantuvo. Desde que dejó el poder, la encuestadora Apoyo Opinión y Mercado midió a Fujimori de tres maneras: personalidad con el que más simpatiza, desempeño político y potencial electoral. La empresa no lo incluyó en las encuestas de intención de voto porque estaba inhabilitado para ser candidato. Respecto a la simpatía, tras la detención en Chile llegó a 18%, un punto más que en octubre, que fue de 17%. Además, en noviembre, el 14% de entrevistados decía que definitivamente votaría por él (el porcentaje más alto entre las 13 personalidades políticas mencionadas en la encuesta) y

30 *El Mercurio*, 7 de noviembre del 2006, Cuerpo C, p.3.

31 *Expreso*, 7 de noviembre del 2006, p.6; *La Razón*, 7 de noviembre del 2006, p.5.

32 Entrevista a Carlos Raffo, 3 de mayo del 2022.

17% que podría votar por él; el 60% opinó que no votaría definitivamente por él (antivoto). Sobre los movimientos fujimoristas (Apoyo incluía a Sí Cumple, Cambio 90 y Nueva Mayoría), el respaldo que tenían fue decreciendo entre octubre y diciembre del 2005: 15%, 12% y 8%, respectivamente.

LA CANDIDATURA FALLIDA (2005-2006)

A pesar de que Fujimori tenía procesos judiciales pendientes, el principal obstáculo para ser candidato, incluso detenido en Chile, era su inhabilitación para ejercer un cargo público. Como Fujimori había dicho en el plenario de Sí Cumple de junio del 2005: “Su objetivo es inscribir mi candidatura. De lo demás me encargo yo”. Para lograr su fin, se manejó una estrategia en varios ámbitos.

A nivel legal, ante el Tribunal Constitucional del Perú (TC) se presentó una acción de amparo para anular la prohibición para que Fujimori pudiera ejercer un cargo público, una sanción que partía de una decisión política tomada por el pleno del Congreso el 23 de febrero del 2001 (a través de la resolución legislativa 018-2000-CR), cuando se inhabilitó a Fujimori de toda función pública por 10 años (vencía en el 2011). La demanda ante el TC fue presentada por Gastón Ortiz Acha, un ciudadano sin historial partidario. No obstante, el TC declaró infundada la demanda. El órgano argumentó que mientras que la resolución legislativa no fuera “derogada por el Congreso, o declarada la inconstitucionalidad [...], esta produce plenos efectos”. En junio del 2005, el TC ratificó su decisión, por lo que Fujimori no podía ser candidato en el 2006³³.

Ante la decisión del TC, el fujimorismo se concentró en otro organismo: el Jurado Nacional de Elecciones (JNE), el cual, a través de sus resoluciones, podía decidir si el exmandatario podía postular. En noviembre del 2005, con Fujimori en Chile, el JNE se pronunció por el estatuto y la dirigencia de Sí Cumple, modificados en la asamblea general del partido que se realizó el 27 de mayo de ese año. El ente electoral declaró improcedente la nueva estructura orgánica de la agrupación, por lo que la elección de Delgado Aparicio como secretario general quedó sin efecto³⁴. Orellana retomó la secretaría general del partido.

Desde ese momento, los seguidores y políticos de la corriente aumentaron sus movimientos mediáticos. Empezaron a realizar concentraciones, como protestas frente a la embajada de Chile en el Perú o la toma de aeropuertos en ciudades del país: Ayacucho, Tarapoto, Arequipa, Huánuco e incluso el Jorge Chávez del Callao. Reclamaban que el JNE permitiera la inscripción de Fujimori, en

33 *El Comercio*, 25 de junio del 2005, p.6.

34 *La República*, 9 de noviembre del 2005, p.12.

un momento en el que aún no se llegaba a esa etapa del proceso electoral³⁵. Asimismo, protestaron en la Plaza de Armas de Lima e hicieron plantones frente a la sede del JNE en el Cercado de Lima³⁶.

Para cuando empezaron las protestas enfocadas en Fujimori, Sí Cumple, Cambio 90 y Nueva Mayoría ya habían tomado decisiones electorales. A fines de octubre, sus dirigentes acordaron formar un frente único para el proceso del 2006, lo cual significaba una postura distinta a lo que Fujimori había dicho cuando se anunció la inscripción de Sí Cumple, en marzo del 2004: que era “la única agrupación que me representa oficialmente”. El 21 de octubre, el exmandatario firmó un documento en Japón para sellar el acuerdo. Luego lo ratificaron Reggiardo y Chávez, quienes otra vez se alinearon con la corriente política. En el acuerdo establecían que iban a presentar una lista conjunta de candidatos a la presidencia, Congreso y Parlamento Andino. Asimismo, pactaron que la unión se llamaría Alianza Sí Cumple – Cambio 90 – Nueva Mayoría, pero que como símbolo electoral usarían el de Sí Cumple, de colores negro y naranja³⁷. A inicios de diciembre del 2005, Fujimori definió que él encabezaría la plancha presidencial, acompañado de Chávez y Cuculiza³⁸. Sin embargo, el 7 del mismo mes, el JNE observó la inscripción de la alianza entre los tres grupos fujimoristas porque Fujimori no podía encabezarla por su inhabilitación, en línea con el fallo del TC. La limitación incluía que no presidiera alianzas electorales³⁹.

Si bien el JNE les dio la posibilidad de subsanar la situación, las agrupaciones optaron por otro camino: deshacer la alianza. La nueva ruta sería que Sí Cumple postulara solo y que Cambio 90 y Nueva Mayoría formaran una nueva alianza. El 10 de diciembre, Chávez y Reggiardo, como representantes de ambas agrupaciones, presentaron la inscripción de Alianza por el Futuro, cuyas siglas serían AF 2006, como las iniciales de Alberto Fujimori. El mismo día, Chávez y Reggiardo anunciaron que habían convocado a Keiko Fujimori para que presidiera AF 2006. Días después, ella lo confirmó en una carta. “Durante estos años he visto cómo la obra histórica de mi padre viene siendo borrada con acusaciones sin sustento y destruida por celos e ideologías del pasado. El Perú se encuentra frente a una gran encrucijada y he sentido muchas veces que no debo mantenerme ajena”⁴⁰.

35 *La Razón*, 26 de noviembre del 2005, p. 10-11; 29 de noviembre, p.10-11; 1 de diciembre, p.7; 11 de diciembre, p.7; *Expreso*, 11 de diciembre, p.3.

36 *Expreso*, 9 de diciembre del 2005, p.6; *La Razón*, 10 de diciembre del 2005; p.8.

37 *El Comercio*, 29 de octubre del 2005, p.6.

38 *Expreso*, 5 de diciembre del 2005, p.3.

39 *Expreso*, 8 de diciembre del 2005, p. 5.; *La Razón*, 8 de diciembre del 2005, p.5.

40 *Expreso*, 19 de diciembre del 2005, p.5.

Desde Chile, Fujimori aceptó la nueva alianza. Así, su estrategia inicial, que Sí Cumple fuera el eje de la campaña del 2006, perdió peso. Dirigentes como Orellana, de Sí Cumple, y Chávez, de Nueva Mayoría, tuvieron que aclarar que no había una división. “Nos quisieron obligar a reconocer que el ingeniero Fujimori no puede ser presidente de la alianza, en un artificio que ha intentado crear el Tribunal Constitucional”, manifestó Chávez. Entonces, ella decía que no encabezaría la plancha presidencial de AF 2006 “porque tenemos al ingeniero Fujimori”⁴¹.

Por el lado de Sí Cumple, se decidió presentar la candidatura presidencial de Fujimori, acompañado de Cuculiza y Rolando Sousa, entonces socio de César Nakazaki, defensor de Fujimori⁴². Luego se modificaron los candidatos a las vicepresidencias: serían Kruger y Cuculiza. Keiko Fujimori presentó la solicitud de inscripción y después encabezó un mitin fuera de la sede del Jurado Electoral Especial de Lima: “Estamos más unidos que nunca y el triunfo de Fujimori significa el regreso de la tranquilidad y la paz”⁴³. En paralelo, los simpatizantes fujimoristas siguieron reclamando.

En primera instancia, el jurado electoral rechazó el pedido para inscribir la fórmula presidencial de Sí Cumple, por lo que la agrupación apeló. La audiencia del reclamo se realizó el 13 de enero del 2006. Keiko Fujimori encabezó una actividad proselitista fuera del JNE, en el centro de Lima. “Querrán impedir su candidatura [de Alberto Fujimori], pero no lo van a lograr”. Además, dio un argumento recurrente de miembros de la corriente política en ese momento. “Ese [Alianza por el Futuro] es un plan de contingencia, los fujimoristas hemos sufrido cuatro años de persecución política y no vamos a permitir no tener una plancha, pero aquí estamos, luchando por la candidatura de mi padre hasta las últimas consecuencias”⁴⁴.

Un día después, el pleno del JNE, en segunda instancia y de forma unánime, confirmó que era improcedente la solicitud de inscripción de la plancha presidencial de Sí Cumple⁴⁵. El argumento central del JNE era la inhabilitación de Fujimori aprobada por el Congreso en el 2001. La decisión del JNE, de negar su inscripción, fue apoyada por el 53% de personas y desaprobada por el 44%, según la encuesta nacional de Apoyo y Mercado de enero del 2006.

41 *Expreso*, 18 de diciembre del 2005, p.5.

42 *Expreso*, 16 de diciembre del 2005, p.7.; *La Razón*, 16 de diciembre del 2005, p.3.

43 *La Razón*, 7 de enero del 2006, p.9 y 11.

44 *La Razón*, 14 de enero del 2006, p.7.

45 *La República*, 15 de enero del 2006, p.13.

LA CAMPAÑA ELECTORAL Y KEIKO FUJIMORI (2006)

Los políticos de la corriente buscaron inscribir a Fujimori como candidato presidencial hasta enero del 2006, pero desde diciembre ya había un plan alternativo, Alianza por el Futuro (AF 2006), formada por Cambio 90 y Nueva Mayoría, sin Sí Cumple. Por esta situación, AF 2006 pasó de plan alternativo a convertirse en el único vehículo electoral del movimiento fujimorista para las elecciones de abril del 2006.

La priorización de AF 2006 fue casi en paralelo a la decisión del JNE de rechazar la inscripción de Fujimori por Sí Cumple. El 15 de enero, un día después de la decisión, el diario *La Razón*, con una línea editorial favorable al fujimorismo, publicó una nota informativa titulada: “Ahora es Martha Chávez”. En esta se decía que “queda en camino la fórmula presidencial de Alianza por el Futuro”, que lideraba Chávez e integraban Santiago Fujimori y Rolando Sousa. “Esta fórmula se presentó como alternativa ante la posibilidad de que sea rechazada la inscripción de Alberto Fujimori, tal como sucedió ayer”⁴⁶. En un principio, Santiago Fujimori iba a ser el candidato presidencial, y Chávez y Sousa las opciones a las vicepresidencias. Al final, Chávez quedó como postulante presidencial. Ella afirmó que el expresidente se lo pidió⁴⁷. Respecto a Chávez, en diciembre del 2005 la Corte Suprema del Poder Judicial ratificó su absolución de la acusación por supuestamente haber recibido US\$ 20.000 de Montesinos para financiar su campaña del 2000. Por este caso, en junio del 2002, el Congreso la suspendió de sus funciones como legisladora. Se reincorporó en diciembre del 2005.

En el inicio de su campaña, Chávez destacó más la figura de Fujimori. “Mi candidatura representa el sobreponerse a los obstáculos de la persecución. Detrás de ella está la figura de estadista del presidente Fujimori”⁴⁸. También se mostró a favor de realizar algo parecido a lo que Héctor Cámpora hizo en Argentina tras ganar las elecciones de 1973 para que Juan Domingo Perón pudiera postular a la presidencia. Cuando a Chávez se le preguntó por esa opción, dijo: “En justicia es eso lo que debería producirse. Mi compromiso sería que el presidente Fujimori estaría de nuevo con nosotros para que él mismo pudiera dirigir nuevamente los destinos del país”⁴⁹.

Sobre la inclusión de Santiago Fujimori, Murakami (2018) señaló que Alberto Fujimori quería a alguien con el apellido en la plancha presidencial. Keiko Fujimori lo mencionó en una entrevista:

46 *La Razón*, 15 de enero del 2006, p.3.

47 Entrevista a Martha Chávez, 29 de diciembre del 2022. Godoy (2022, p.284) dice que Cuculiza fue una opción para la presidencia, pero que no aceptó postular a ese cargo, sino al Parlamento. En una breve conversación realizada el 16 de enero del 2023, ella negó que fuera una alternativa del fujimorismo a la presidencia en el 2006.

48 *La Razón*, 17 de enero del 2006, p.3.

49 *Expreso*, 11 de enero del 2006, p.8.

“Santiago ha sido el brazo derecho de mi padre, es muy respetado y tiene todo el respaldo. [...] Para la agrupación es muy importante tener a un Fujimori en la plancha”⁵⁰. Santiago Fujimori no participó activamente en la organización partidaria hasta las elecciones del 2006, algo que cambió por la situación de su hermano. “[Entré] obligado por las circunstancias. Hay un compromiso, producto de la persecución política que hemos sido sometidos”⁵¹. En referencia a AF 2006, dijo que su hermano había preparado una plancha alternativa, “que corresponde no a un plan A ni a un plan B, sino a un plan F, encabezado por la doctora Martha Chávez”⁵².

Como el movimiento fujimorista esperó hasta enero por la posibilidad de que Fujimori fuera candidato, su campaña comenzó tarde, a mediados de enero del 2006. Desde entonces y hasta marzo, la plancha presidencial de AF 2006 realizó su campaña en conjunto, cuando lo habitual en las elecciones peruanas es que el postulante presidencial acapare las actividades. Su discurso se centró en resaltar el legado de Fujimori, en la promesa de traerlo al Perú o darle un cargo si ganaban las elecciones. Chávez, tras visitarlo en Chile, señaló que el mandatario sería una “pieza clave” en un eventual gobierno suyo y que el cargo de primer ministro sería “el más adecuado”⁵³. Además, la estrategia electoral recurrió a episodios del fujimorato, como la construcción de colegios o la ‘mano dura’ contra el terrorismo⁵⁴. Martha Chávez incluso consideró que AF 2006 no debía presentar un plan de gobierno. “Eso es para quienes firmaron el Acuerdo Nacional, no somos parte de él porque nos han excluido”⁵⁵. En Infogob, portal que almacena información electoral, no figura el plan de gobierno de AF 2006 (sí están los de las otras agrupaciones de los comicios presidenciales del 2006).

Cuando empezó su campaña en enero del 2006, la intención de voto de Chávez creció de 2% a 6%. Sin embargo, desde febrero no pasó del 7%, según las encuestas nacionales de Apoyo. Tampoco logró ubicarse en los tres primeros lugares de la intención de voto, en un proceso con 20 candidatos. Estuvo en el quinto lugar hasta fines de marzo, cuando se colocó cuarta, por encima del expresidente Valentín Paniagua, del Frente de Centro. En los tres primeros lugares estaban Ollanta Humala (Unión por el Perú), Lourdes Flores (Unidad Nacional) y Alan García (Partido Aprista Peruano). Según Godoy (2022), Santiago Fujimori, Augusto Bedoya y Jaime Yoshiyama (los últimos

50 *El Comercio*, 23 de enero del 2006, p.9.

51 Revista *Caretas*, 16 de febrero del 2006, p.38.

52 *La Razón*, 18 de enero del 2006, p.2.

53 *El Mercurio*, 26 de enero del 2006, p.12.

54 *La Razón*, ediciones de enero, febrero y marzo.

55 *La Razón*, 6 de febrero del 2006, p.7.

dos exministros del fujimorato) reconocieron en un desayuno con diplomáticos de Estados Unidos que Humala les estaba quitando votos (p.285).

Además de la plancha presidencial, AF 2006 presentó una lista parlamentaria, definida a inicios de febrero. Esta incluyó a miembros de Cambio 90, Nueva Mayoría y Sí Cumple (pese a que oficialmente no era parte de la alianza). La nómina más relevante era la de Lima Metropolitana, con 35 candidatos. Keiko Fujimori encabezaba la lista. También estaban Martha Hildebrandt, Víctor Sousa, Santiago Fujimori, Luisa María Cuculiza, Carlos Orellana, Martha Moyano, Carlos Raffo y Renzo Reggiardo (hijo de Andrés Reggiardo).

Cuando se presentó, Keiko Fujimori indicó que la lista coincidía con la que su padre elaboró antes de viajar a Chile⁵⁶. Lo mencionado por Keiko Fujimori resalta la unidad del fujimorismo tras las críticas de Luis Alfonso Morey y Diego Uceda, quienes habían apoyado a Fujimori antes de la campaña. A ellos no los incluyeron en la nómina. Salvo esos reclamos, en la corriente política no hubo otras posturas críticas a la lista. Orellana consideraba que un objetivo prioritario del movimiento era conseguir “una bancada suficientemente fuerte”⁵⁷. Santiago Fujimori tenía una opinión similar, sobre todo para defender a Alberto Fujimori. “Ese es un trabajo que debe iniciarse en el Congreso mismo. Las acusaciones constitucionales se han formulado allí”⁵⁸. Murakami (2018) sostiene que Alberto Fujimori fue a Chile con la intención de realizar la campaña para las elecciones al Congreso y no para participar en los comicios presidenciales (p.44-45).

Fujimori no participó activamente en la campaña por su detención. Además, el 21 de febrero del 2006, la Corte Suprema de Chile le negó la libertad bajo fianza. Ya tenía acceso a una computadora personal y visitas, pero con un régimen estricto, algo que las autoridades chilenas buscaban para que no interviera en la campaña⁵⁹, la cual pasó recluido. Aparte, en enero de ese año el Gobierno Peruano envió los cuadernillos del proceso de extradición.

Con Fujimori limitado, su hija Keiko Fujimori, entonces de 30 años, fue clave en AF 2006. Si bien ya tenía experiencia política por su rol como primera dama, las elecciones del 2006 eran las primeras en las que postulaba a un cargo de elección popular. Hasta diciembre del 2005 vivió en Estados Unidos, donde realizó sus estudios de posgrado. Antes, mientras su padre estuvo en Japón, ella contestó sobre las investigaciones fiscales y congresales de hechos vinculados con el gobierno

56 *El Comercio*, 11 de febrero del 2006, p.6.

57 *Expreso*, 25 de febrero del 2005, p.8.

58 *Caretas*, 16 de febrero del 2006, p.41.

59 *El Mercurio*, 25 de febrero del 2006, p.18.

de su padre y sus estudios universitarios. También afrontó un proceso penal por un caso de ropa donada cuando era primera dama⁶⁰.

Desde enero del 2006, Keiko Fujimori empezó sus actividades de la campaña, en la que tuvo un rol cada vez más importante. Ella acompañó a los miembros de la plancha presidencial en sus actividades proselitistas, incluso aquellas fuera de Lima Metropolitana, donde postulaba al Congreso. Estuvo con la fórmula presidencial cuando realizaron su primera gira por el norte (Cajamarca) y el sur (Juliacá y Puno)⁶¹. Después alternó viajes por las regiones con actividades en Lima. Así, no solo realizaba actividades en su distrito electoral, sino a nivel nacional. Keiko Fujimori casi siempre tomaba la palabra en los mítines o después. En general, hablaba sobre la “persecución política” o los logros del fujimorato.

A partir de marzo, cuando Chávez no crecía en las encuestas, Keiko Fujimori tuvo más protagonismo. Desde ese mes viajó a las regiones, en algunos casos sin miembros de la plancha presidencial. En este panorama, Chávez declaró que Keiko Fujimori era la locomotora de la lista al Congreso y un aporte a la fórmula presidencial, y esperaba que luego postulara a la presidencia porque “por méritos propios tenía mucha capacidad”⁶². En las últimas semanas de marzo, AF 2006 superó al Frente del Centro como la cuarta agrupación de las encuestas al Parlamento (encuestas nacionales urbanos-rurales de Apoyo del 17 y del 24 de marzo del 2006). En Lima Metropolitana se proyectaba como la tercera, detrás de Unidad Nacional y el Apra (encuestas de Apoyo del 10 y 17 de marzo del 2006), y con Keiko Fujimori asegurando un lugar en el Legislativo.

Para reforzar la figura de Keiko Fujimori, en la última parte de la campaña electorales se creó el ‘keikomóvil’ y se difundió “El chino va a volver”, una canción pop con la voz de ella que se reproducía en las actividades proselitistas. Además, participó en los cierres de campaña de AF 2006 en las regiones y en Lima. En este último mitin, en el distrito limeño de San Juan de Lurigancho, estuvo la empresaria japonesa Satomi Kataoka, entonces pareja de Alberto Fujimori que había participado en la campaña desde marzo. Ahí anunció su matrimonio con el expresidente, un recurso de la corriente fujimorista para ganar votos⁶³.

Así, el protagonismo de Keiko Fujimori en el último tramo de la campaña fue mayor que el de la plancha presidencial. Según Raffo, desde que empezó la campaña “quisimos que Keiko fuese la

60 *El Comercio*, 26 de noviembre del 2000, p. 4; *El Comercio*, 21 de marzo del 2003, p. 4; Godoy, J.A. (2022, p. 86).

61 *La Razón*, 21 de enero del 2006, p.7; 23 de enero, pp.2-3; 24 de enero, pp.2-3.

62 *La Razón*, 8 de marzo del 2006, p.10.

63 *La Razón*, 6 de abril del 2006, p.5.

congresista más votada. Ese será el gran desagravio a su padre. El gran objetivo es que [el presidente] Toledo le ponga la banda y, si logramos consolidarnos como segunda fuerza política, es muy probable que ella sea presidenta del Congreso”⁶⁴. En la elección parlamentaria del 9 de abril, Keiko Fujimori obtuvo 602.869 votos en Lima Metropolitana.

EL RESULTADO ELECTORAL

Alianza por el Futuro terminó cuarto en las preferencias presidenciales y congresales. Humala, García y Flores ocuparon los tres primeros lugares en los comicios presidenciales. Concentraron el 78% de los votos de la primera vuelta (9'667.396 votos). En un segundo grupo estuvo Chávez, quien obtuvo 7,4% (912.420 votos). Superó en la elección a Paniagua, que logró 5,7% (706.156 votos), y Humberto Lay, de Restauración Nacional, con 4,3% (537.564 votos). Los otros 14 postulantes no pasaron de los 76 mil votos. Sobre su resultado, Chávez señaló que “sabía que no iba a llegar a la presidencia” y que su objetivo era “impulsar” la lista al Parlamento para que no ocurriera lo de las elecciones del 2001, cuando Cambio 90-Nueva Mayoría solo postuló al Congreso⁶⁵.

En las elecciones al Poder Legislativo hubo un resultado muy similar. Unión por el Perú (45), el Apra (36) y Unidad Nacional (17) fueron los que más escaños lograron. AF 2006 fue la cuarta fuerza política, con 13 curules. Sin embargo, en Lima Metropolitana obtuvo la segunda mejor votación, detrás de Unidad Nacional, aunque en el Parlamento tuvieron el mismo número de escaños (8). AF 2006 alcanzó el 13,1% de los votos, que representó el 10,8% de curules del Congreso (Tuesta, 2006, p.14).

Aparte de Keiko Fujimori (602.869 votos), los elegidos en Lima Metropolitana fueron Luis María Cuculiza (110.963), Martha Hildebrandt (56.121), Rolando Sousa (38.578), Renzo Reggiardo (29.178), Santiago Fujimori (22.992), Carlos Raffo (19.303) y Martha Moyano (9.938). Los otros cinco eran de las regiones: Cecilia Chacón (Cajamarca), Ricardo Pando (Junín), Alejandro Aguinaga (Lambayeque), Oswaldo de la Cruz (Pasco) y Rolando Reátegui (San Martín). En la capital, la votación de Keiko Fujimori significó casi dos tercios de lo que Chávez logró en los comicios presidenciales (912.420 votos). Su resultado representó el doble del que Anel Townsend consiguió en las elecciones al Parlamento del 2001 (329.970 votos), cuando por Perú Posible postuló al Congreso por Lima Metropolitana⁶⁶.

64 *El Comercio*, 31 de marzo del 2006, p.8.

65 Entrevista a Martha Chávez, 29 de diciembre del 2022.

66 Cifras revisadas en Infogob.

Para los representantes del movimiento fujimorista, los resultados fueron positivos. Tras un viaje de Keiko Fujimori a Chile para visitar a su padre, “festejaron” su primer lugar en una actividad en Lima. Ahí ella dijo que, antes de partir de Chile, Alberto Fujimori le pidió agradecer el apoyo. También le comentó: “Diles que no se preocupen tanto porque el ‘chino’ va a volver”. En la actividad, Delgado Aparicio comentó que los resultados electorales significaban una nueva etapa en el fujimorismo, mientras que Keiko Fujimori señaló: “Los partidos nos empiezan a tratar con respeto y hasta coquetean con nosotros”⁶⁷.

Para Degregori y Meléndez (2007), los resultados del fujimorismo fueron agridulces. Lo mencionaron porque el expresidente no pudo endosar su carisma a los postulantes, en referencia al resultado de Chávez. Sí consideraron que se alcanzó un “relevo familiar”, en referencia al resultado de Keiko Fujimori. También resaltaron que el fujimorismo continuaba con una tendencia de concentrar más votos en Lima Metropolitana (“limeñización”) que en las regiones, como pasó en el 2000, y que las del 2006 fueron una especie de “retorno a la semilla” por el “perfil familiar/amical de sus componentes, no en su recorrido político” (pp.140-141). Lo mencionan por Santiago y Keiko Fujimori; Cecilia Chacón, hija del exministro del fujimorato Walter Chacón; y Renzo Reggiardo, hijo de Andrés Reggiardo. Además, estaban Moyano, Hildebrandt y Cuculiza, del núcleo duro fujimorista.

Fuera de la mirada positiva, Chávez criticó una “falta de consecuencia” de los candidatos al Congreso de AF 2006, que perjudicaron su postulación porque en su propaganda “ni siquiera ponían mi nombre”⁶⁸. Además, tuvo declaraciones distintas con Cuculiza sobre la posibilidad de hacer alianzas en el Congreso. Santiago Fujimori reconoció que la agrupación estuvo desorganizada en la campaña, pero que quedaron en cuarto lugar, lo “que representa que el pueblo peruano guarda reconocimiento, agradecimiento y reclama la vigencia de Alberto Fujimori en la política”. Sobre la situación de su hermano, indicó que en el Parlamento propondrían un debate político sobre temas como la inhabilitación por 10 años⁶⁹. Dejó en claro que la agenda del fujimorismo en el Congreso pasaba por el exmandatario: “Estamos dispuestos a dar el gran debate político, porque todas las denuncias que pesan sobre Alberto Fujimori tienen origen político”⁷⁰.

Dos semanas antes de la segunda vuelta entre Humala y García, una sala de la Corte Suprema de Chile ordenó libertad provisional para Fujimori, con lo que dejaba de estar recluido. Tras esa

67 *La Razón*, 21 de abril del 2005, p.2.

68 *La Razón*, 11 de abril del 2006, p.8.

69 *Expreso*, 22 de abril del 2006, p.8.

70 *El Comercio*, 20 de abril del 2006, p.8.

decisión, declaró que Keiko Fujimori daría a conocer la postura de la corriente política para la segunda vuelta. Afirmó que “ella ahora es la responsable política” del fujimorismo y que este, “así como está vivo ahora y fuerte, va a seguir creciendo”⁷¹.

En una entrevista con el diario *La Tercera* de Chile, que *La Razón* republicó, Fujimori respondió por la alta votación de Keiko Fujimori. “Hay una corriente fuerte del fujimorismo que ella ha sabido captar muy bien. [...] Además, tiene sus simpatizantes”. En la misma entrevista le consultaron cuándo volvería a la política. Contestó que él había “sembrado una corriente, un modelo distinto de hacer política, no de los discursos, sino de los hechos”⁷². Keiko Fujimori también intentó describir a la corriente. “El fujimorismo no se puede clasificar dentro de las categorías de derecha, centro o izquierda. Es una mezcla de todo. Su política económica es un poco de la derecha y su política social un poco de la izquierda. Finalmente, el fujimorismo significa ser práctico y es así como me considero”⁷³.

Con declaraciones como la citada, Fujimori comenzaba a delegar en su hija el liderazgo de la corriente. Los principales representantes de esta también opinaron sobre ella. Santiago Fujimori afirmó que, aunque no se sabía qué podía pasar con su hermano Alberto hasta el 2011, su sobrina Keiko podía ser la candidata, ya con la edad permitida para postular: “Es una chica inteligente, con mucha simpatía y creo que es un buen proyecto político, pero no hay que apresurarnos”⁷⁴. Orellana se mostró a favor “del pleno liderazgo político” de Keiko Fujimori:

“Ella representa a Fujimori personal y políticamente, y ninguna ambición personal o protagonismo van a impedirlo, no solo porque es la candidata más votada y responsable de haber colocado siquiera 14 o 15 congresistas, sino porque las bases ven en ella, y no en ningún otro dirigente, la cabeza del fujimorismo en el Perú”⁷⁵.

Para la segunda vuelta, Keiko Fujimori señaló que el fujimorismo sería neutral. Tras este proceso, visitó a Alan García para felicitarlo por su victoria. Además, Cuculiza dijo que, en el Congreso 2006-2011, en el que la corriente tendría 13 curules, serían una bancada “de oposición constructiva, moderada, pero de oposición”⁷⁶. Cuando empezó el período legislativo, Alianza por el Futuro fue

71 *La Razón*, 21 de mayo del 2006, p.7.

72 *La Razón*, 21 de mayo del 2006, p.8.

73 *Caretas*, 13 de abril del 2006, p.37.

74 *Expreso*, 22 de abril del 2006, p.8.

75 *Expreso*, 25 de mayo del 2006, p.9.

76 *El Comercio*, 12 de junio del 2006, p.10.

parte de la Mesa Directiva encabezaba por el Partido Aprista Peruano. Cuculiza ocupó la tercera vicepresidencia. En ese quinquenio, el fujimorismo fue parte de todas las mesas directivas, siempre presididas por un aprista.

CONCLUSIONES

El final del régimen de Fujimori (2000) representó su alejamiento del poder y una nueva dinámica para la corriente política, que pasó de ser una mayoría dominante a una minoría con pocos representantes de elección popular. Esta nueva configuración se evidenció en las elecciones del 2001, en las que solo lograron tres escaños en el Congreso a través de la alianza Cambio 90-Nueva Mayoría.

En la nueva dinámica influyó Fujimori, quien se refugió en Japón, por lo que el movimiento se quedó sin su máximo líder en el Perú. Esto generó desorganización, a lo que se sumaba que la corriente no tenía una base partidaria. Además, los líderes de las tres agrupaciones fujimoristas tenían diferencias, lo que se reflejó en las elecciones del 2001, en las que participaron en distintas alianzas.

Fujimori decidió reagrupar a la corriente desde Japón, donde estuvo hasta noviembre del 2005. La intención era que volviera a ser una fuerza política relevante, incluida la posibilidad de postular otra vez a la presidencia. Para lograr su objetivo, esbozó un plan que tuvo etapas y cubría varios frentes: el contacto con sus seguidores, la organización partidaria y el futuro político del fujimorismo. Fujimori y sus colaboradores usaron herramientas con ese fin, como fujimorialberto.com y la agrupación Sí Cumple. Estas se lanzaron o dieron a conocer entre el 2001 y 2003. También tenía colaboradores en el Perú en constante contacto con él, como Raffo o Orellana, quienes estuvieron en el fujimorato, aunque no en primer plano. Asimismo, había políticos que lo defendían mediáticamente, como Martha Chávez. Esto generó que en la corriente política haya una mezcla de vieja guardia y neofujimoristas.

A diferencia de su gobierno, Fujimori priorizó tener una base de simpatizantes y partidaria más estable. Decidió que Cambio 90, Nueva Mayoría y Sí Cumple se agruparan, algo que no logró en un principio, por lo que priorizó a Sí Cumple para las elecciones del 2006. Cuando este movimiento logró su inscripción como partido, Fujimori llegó a decir que era “la única agrupación política que me representa oficialmente”. Pese a esa postura, Cambio 90 y Nueva Mayoría se inscribieron como partidos, lo que luego benefició a la corriente política. Esta situación no deja de ser paradójica, ya que Fujimori y sus colaboradores tuvieron un discurso crítico a la política partidaria tradicional.

Las acciones y decisiones de Fujimori fuera del poder eran parte de su plan de retorno, incluido un posible proceso de extradición, ya que tenía pendientes varios procesos judiciales por hechos de su gobierno. Lo que no estuvo en sus cálculos fue la detención en Chile, a donde llegó en noviembre del 2005. Ese error generó que estuviera limitado en la campaña del 2006. Así, el plan de Fujimori se alteró y llevó a que la corriente política tomara un camino distinto al planificado por su líder, sobre todo para el proceso electoral.

La participación del movimiento fujimorista en los comicios del 2006 tuvo etapas, que dependieron de la situación de Fujimori. Inicialmente se intentó inscribirlo como candidato presidencial de Sí Cumple. Esto pese a que se encontraba detenido en Chile y tenía una inhabilitación política vigente. Desde la corriente ejercieron presión legal, política y mediática para revertir la inhabilitación. No lo lograron, por lo que tampoco se pudo inscribirlo.

Con ese panorama, la corriente pasó a otra etapa: la inscripción de Alianza por el Futuro (AF 2006), integrada por Cambio 90 y Nueva Mayoría. Su plancha presidencial estuvo conformada por Martha Chávez, Santiago Fujimori y Rolando Sousa, mientras que Keiko Fujimori fue su principal candidata al Congreso. Así, Sí Cumple quedó descartada, pese a que en un principio era la prioridad de Fujimori.

La corriente se alineó con AF 2006 como vehículo electoral. Su campaña empezó a mediados de enero, tras no poder inscribir a Fujimori. En un principio se centró en destacar su figura y capital político, incluso con la promesa de traerlo al Perú, algo improbable.

La campaña de Chávez y su fórmula presidencial no despegó. En la campaña no estuvo entre las principales opciones presidenciales (Humala, Flores y García). En marzo, un mes antes de los comicios, solo llegaba al 7% de la intención de voto; aunque en el proceso quedó en cuarto lugar, con 7,4% de los votos, por encima de Paniagua, quien cinco años antes había liderado el proceso de transición luego del fujimorato.

La postulación que sí despegó fue la de Keiko Fujimori, sobre todo desde marzo del 2006. Si bien postulaba al Congreso por Lima Metropolitana, hizo campaña por todo el Perú, como si fuese la candidata a la presidencia. Acompañó a los miembros de la plancha presidencial en sus viajes y tomaba la palabra en las actividades. También realizó viajes sin los integrantes de la fórmula presidencial.

El crecimiento electoral de Keiko Fujimori se reflejó en su votación en Lima Metropolitana: 602.809 votos preferenciales, el mayor número de una candidata al Congreso unicameral. Su votación

ayudó a que AF 2006 lograra un mejor resultado en los comicios legislativos. En la capital, la agrupación obtuvo ocho escaños. En total fueron 13 elegidos y se posicionó como la cuarta fuerza política del período parlamentario 2006-2011.

En las elecciones del 2006, el fujimorismo aún giraba en torno a lo que podía pasar con Fujimori, sobre todo en el ámbito judicial, pero la sucesión de hechos llevó a que sea un momento bisagra respecto al papel de Keiko Fujimori en la corriente política. Tras la primera vuelta, el expresidente delegó en ella algunas decisiones o anuncios de la agrupación. El resultado de Keiko Fujimori también reflejó su potencial electoral.

Por último, si bien hubo diferencias en la corriente política, en general sus miembros se inclinaron hacia una estrategia y postura unitaria. Por eso, el respaldo a AF 2006 fue casi inmediato. El resultado del fujimorismo significó que tuvieran una bancada representativa en el Congreso, que no solo les permitió volver a la vida política, sino estar en condiciones de hacer propuestas legislativas y negociar acuerdos políticos, sobre todo en una etapa en la que Alberto Fujimori afrontaba un proceso de extradición.

FUENTES PRIMARIAS

PERIÓDICOS Y REVISTAS PERUANAS

El Comercio
La República
Expreso
La Razón
Caretas

PERIÓDICOS EXTRANJEROS

El Mercurio de Chile
The New York Times de Estados Unidos
El Mundo de España

ENCUESTAS

Apoyo Opinión y Mercado (estudios de los años 2005 y 2006)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bowen, S.

(2000). *El expediente Fujimori: El Perú y su presidente 1990-2000*. Lima: Perú Monitor.

Chávez, M.

(2022, 29 de diciembre). *Comunicación personal*.

Degregori, C. & Meléndez, C.

(2007). *El nacimiento de los otorongos: el Congreso de la República durante los gobiernos de Alberto Fujimori (1990-2000)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Godoy, J. A.

(2021). *El último dictador. Vida y gobierno de Alberto Fujimori*. Lima: Debate.

Godoy, J.

(2022). *Los herederos de Fujimori*. Lima: Debate.

León, M.

(2023). *Todo sea por el 'Chino': Alberto Fujimori y la unidad del fujimorismo para las elecciones generales del 2006*. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/items/9001abc8-511c-472c-9b62-5b0487b08d4b>

Levitsky, S., & Zavaleta, M.

(2019). *¿Por qué no hay partidos políticos en el Perú?* Lima: Planeta.

Meléndez, C.

(2018). *El informe Chinochet: historia secreta de Alberto Fujimori en Chile*. Lima: Penguin Random House Grupo Editorial S.A.

Morey, L.

(2004). *El regreso del Chino: el nuevo fenómeno Fujimori*. Lima: Editorial Zignos.

Murakami, Y.

(2018). *Perú en la era del chino: la política no institucionalizada y el pueblo en búsqueda de un salvador* (3a ed. actualizada). Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Kyoto: Kyoto University, Center for Integrated Area Studies.

Orellana, C.

(2005). *El gran delito de Fujimori*. Lima: Editorial Zignos.

Quiroz, A.

(2013). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. En: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt9qdvkc>

Raffo, C., comunicación personal, 22 de mayo del 2022.

Rejas, M.

(2015). *Conflictos internos y construcción partidaria del partido fujimorista en el período 2006-2014*. [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <https://tesis.pucp.edu.pe/items/66b8a3dd-1161-422e-9c7e-1b3d13f12ca6>

Tuesta, F.

(2006). *Elecciones presidenciales Perú 2006. En Seminario Internacional 2006: América Latina, balance de un año de elecciones*. Salamanca: Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal de la Universidad de Salamanca; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Fundación Carolina.

Vergara, A.

(2009). El fujimorato y los niveles de análisis en política comparada. Una apuesta por el pluralismo. En C. Meléndez & A. Vergara (Eds.), *La iniciación de la política: el Perú político en perspectiva comparada* (pp. 97-122). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

PÁGINAS WEB Y REPOSITORIOS

Infogob.pe

www.congreso.gob.pe

Fujimorialberto.com (a través de Wayback Machine)

YouTube.com

SOBRE LOS AUTORES

Emily Fjaellen Thompson

ethompson@berkeley.edu

Candidata doctoral en Antropología Sociocultural en la University of California, Berkeley, especializada en cultura visual, estudios de memoria y práctica archivística crítica. Cuenta con Maestría en Estudios Latinoamericanos y Caribeños por la New York University y licenciatura en Estudios Latinoamericanos y Latinx por la Vassar College. Coautora del primer diccionario trilingüe Quechua-Español-Inglés publicado en Estados Unidos. Beneficiaria de las becas Fulbright-Hays DDRA, FLAS, Tinker Foundation y el Premio Elsie Clews Parsons. Ha publicado sobre memoria, archivo y violencia política. Su investigación etnográfica en Ayacucho, Perú, explora archivos fotográficos y memorias visuales del conflicto armado interno, enfocándose en procesos de reconciliación y la construcción de testimonios históricos alternativos.

Denisse Gabriela Vera García

denisse.vera@pucp.edu.pe

Licenciada en Psicología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), con la tesis “Fortalecimiento comunitario en asociaciones de mujeres arpilleras desplazadas por el CAI”. Actualmente, se desempeña como coordinadora local de Participación Comunitaria en la Universidad Científica del Sur y como psicoterapeuta dialéctico conductual en consulta privada. Consultora en facilitación, capacitación y diseño de experiencias formativas en salud y educación, integrando enfoques de género, derechos humanos e interseccionalidad. Miembro del Grupo Interdisciplinario sobre Memoria y Democracia de la PUCP y centra su trabajo en la producción de conocimiento basado en evidencia en salud mental, género y derechos humanos.

Luis Alberto Ángeles Loaiza

langelesloaiza@gmail.com

Licenciado en Geografía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, con experiencia en investigación social, análisis territorial y educación intercultural, especializado en estudios del paisaje andino, memoria histórica y dinámicas rurales. Se ha desempeñado como docente, tutor e investigador en proyectos educativos, humanitarios y ambientales en comunidades rurales del Cusco y Ayacucho. Ha desarrollado contenidos didácticos y materiales inclusivos para plataformas educativas, aplicando metodologías basadas en ABP y STEAM. Posee experiencia en cartografía, GIS y acompañamiento socioemocional a estudiantes en contextos vulnerables. Ha complementado su formación en planificación participativa, resiliencia comunitaria, igualdad de género y creación literaria. Becario ITEC en India, cuenta con publicaciones académicas y cartográficas sobre desarrollo sostenible y transformación del paisaje.

Renzo Rivas Echarri

c.rivasecharri@wustl.edu

Candidato a Doctor en Estudios Hispánicos en Washington University in St. Louis, con bachillerato en Humanidades (mención en Lingüística y Literatura) y licenciado en Literatura Hispánica por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha coordinado el Primer Seminario Internacional: Narradoras de lo Insólito en América Latina (2023). Su investigación se centra en la relación entre estética y política, estudios de memoria, ecocrítica y narrativa contemporánea no-mimética y especulativa en Latinoamérica.

Kevin Aarom Rivera Rodríguez

kevinaaromriverarodriguez@gmail.com

Licenciado en Lingüística y Literatura, con mención en Literatura Hispánica por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Cuenta con estudios de maestría en Estudios Culturales y fue miembro del área de Investigación y Curaduría de la Casa de la Literatura Peruana. Es jefe de prácticas en Estudios Generales de Ciencias y Estudios Generales de Letras de la PUCP.

Carmen Mercedes Delgado Jara

mercedes.delgadoj@pucp.edu.pe

Licenciada en Psicología Clínica y magíster en Psicología Comunitaria por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Su trayectoria profesional se centra en la planificación, diseño y ejecución de investigaciones y proyectos sociales dirigidos a poblaciones en situación de vulnerabilidad, con especial atención a temas de género, infancia, migraciones, interculturalidad, diversidad funcional, discapacidad y violencia. Actualmente, se desempeña como predocente en el Departamento Académico de Psicología de la PUCP, impartiendo cursos relacionados con investigación psicológica, inclusión social y proyectos de intervención.

Miguel Ángel Aguilar Bardales

maguiarb@pucp.pe

Comunicador para el Desarrollo por la Pontificia Universidad Católica del Perú y estudiante de la Maestría en Gestión Pública en la Universidad San Ignacio de Loyola. Ha trabajado en el sector público y en proyectos de comunicación estratégica, contribuyendo al fortalecimiento institucional y a la mejora de la relación Estado-ciudadanía. Desarrolla estrategias que posicionan la comunicación como motor de cambio social, promoviendo transformaciones de comportamiento y procesos

de impacto colectivo. Su investigación se centra en cómo los discursos simbólicos y los imaginarios sociales afectan la percepción pública y la toma de decisiones políticas, integrando su experiencia profesional con el análisis de fenómenos comunicacionales vinculados a gobernanza, opinión pública y legitimidad estatal.

José Luis Franco-Meléndez

a20103054@pucp.edu.pe

Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma y Magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), con diplomado en Religión y Cultura por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Actualmente, se desempeña en el Instituto Bartolomé de Las Casas como coordinador del Servicio de Ciudadanía Global Global, espacio dedicado a la formación en cursos sobre la realidad peruana para extranjeros que llegan al país como misioneros. También dirige el Centro de Documentación y colabora como articulista en la revista *Signos*. Forma parte del Grupo de Investigación en Desarrollo Humano e Iglesia (GIDHI) de la PUCP y es jefe de prácticas en el Departamento de Teología. Desde 2014 contribuye también como articulista en la revista eclesial *Vida Nueva* de España.

Marita Gabriela Gutarra Alburqueque

marita.gutarra@pucp.edu.pe

Comunicadora para el Desarrollo interesada en la relación entre la comunicación y temas de educación, memoria, investigación académica, responsabilidad social empresarial y diseño de proyectos sociales. Cuenta con experiencia en gestión de redes, coordinación de equipos y producción de materiales comunicacionales.

Brigitte Carmen Córdova Candiotti

brigitte.cordova@pucp.edu.pe

Licenciada en Ciencia Política y Gobierno por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es estudiante de Derecho en la Universidad de Ciencias Aplicadas. Cuenta con diplomados en gestión pública y formación complementaria en derechos humanos, discapacidad, y protección de niñas, niños y adolescentes. Con experiencia en el sector público en áreas de investigación, gestión y administración pública, desarrollando funciones orientadas al fortalecimiento institucional y la mejora de los servicios dirigidos a la ciudadanía. Posee conocimientos en temas de conflicto, reparación y posviolencia, así como en salud mental y atención de poblaciones en situación de vulnerabilidad.

Estephany Ximena León Rodríguez

estephany.leon@pucp.pe

Abogada por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), especializada en derecho internacional, derechos humanos, justicia transicional y movilidad humana. Su tesis de licenciatura sobre el caso peruano de esterilizaciones forzadas obtuvo la máxima distinción académica. Ha trabajado en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), el Center for Justice and International Law en Washington, D.C., el Tribunal Constitucional del Perú y el IDEHPUCP. Fue admitida en el Master Conjunto en Derecho Internacional de la Unión Europea, que incluye programas en la University of Glasgow, Radboud University y el Institut Barcelona d'Estudis Internacionals. Actualmente realiza investigación en el Centre for Migration Law y en el T.M.C. Asser Instituut en La Haya.

Martín León Espinosa

leon.martin@pucp.edu.pe

Periodista y magíster en Historia, con experiencia en docencia como predocente de la carrera de Periodismo en la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente, se desempeña como coordinador de la sección Opinión del diario *El Comercio* del Perú, habiendo ocupado anteriormente el mismo cargo en la Unidad de Investigación del medio. Ha cubierto campañas electorales y conflictos sociales, integrando su labor periodística con análisis histórico y social. Ha colaborado con medios internacionales, incluyendo *El Mercurio* de Chile, *O' Globo* de Brasil y *Dialogue Earth* del Reino Unido.

CONVOCATORIA +MEMORIA(S) N.^o 07

DIRECTRICES PARA LOS AUTORES

+MEMORIA(S) es la Revista académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) del Perú. Ha sido concebida como un espacio discursivo dedicado a difundir investigaciones sobre memoria y derechos humanos en el Perú y América Latina. Se trata de una revista anual que está indexada en Latindex y cuyo primer número fue publicado en el 2018, cuenta con ISSN: 2523-112X y utiliza el Open Journal Systems <https://revistas.cultura.gob.pe/index.php/memorias>

Se invita a los investigadores en áreas relacionadas a la memoria, ciencias sociales, humanidades, educación, derecho, ciencias políticas, estudios sobre los derechos humanos en el Perú y Latinoamérica a enviar sus artículos desde enero hasta abril de 2025, a fin de que puedan ser considerados para el séptimo número de +MEMORIA(S). Los detalles del proceso se ubicarán en la página web del LUM.

Los artículos deberán ser inéditos y estar escritos en idioma español y tendrán una extensión mínima de 7,000 palabras y máxima de 11,000 palabras, incluyendo el título, resumen, notas y referencias bibliográficas. Al momento de ser remitidos a la Revista +MEMORIA(S) y durante el proceso de evaluación, los artículos no deben estar bajo revisión de ninguna otra revista o publicación

Para esta nueva edición, las secciones de la Revista +MEMORIA(S) son:

- 1.1. Experiencias y procesos de violencia en el Perú y América Latina.
- 1.2. Estudios sobre memoria: arte, educación, juventud, lugares de memoria en el Perú y América Latina.
- 1.3. Posconflicto, Estado y sociedad: construcción de ciudadanía y políticas públicas en el Perú y América Latina.

Los envíos deben hacerse en formato Word, utilizando letra Times New Roman de tamaño de 12 puntos con interlineado a espacio y medio. Las páginas deben estar numeradas, de acuerdo con el formato APA, sexta edición. Debe eliminarse del texto del artículo toda información o detalle que pueda identificar al autor.

Junto al artículo debe enviarse una Hoja de datos con la siguiente información del autor/a: nombre y apellidos, institución, correo electrónico, sinopsis curricular (150 palabras).

También los invitamos a remitir reseñas de libros con una extensión mínima de 1500 palabras y máxima de 2200. Todas las imágenes deben enviarse en formato JPG o TIFF, en alta resolución (mínimo 300 dpi) y señalando la fuente. Es responsabilidad del autor conseguir los derechos de reproducción de ser necesario. Los artículos y reseñas deberán enviarse al correo electrónico: lum.publica@cultura.gob.pe

Para más información sobre el proceso de evaluación de artículos: <https://revistas.cultura.gob.pe/index.php/memorias>

