

Memorias de la violencia política en Santa Lucía (Argentina) y Llinqui (Perú)

El presente trabajo busca analizar los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política en las comunidades rurales de Santa Lucía (Tucumán, Argentina) y Llinqui (Apurímac, Perú).

Estas comunidades rurales vivieron la violencia política (Argentina, 1976-1983; Perú, 1980-2000) atravesadas por desigualdades, represiones y conflictos que desbordan los marcos interpretativos de las narrativas dominantes (Terrorismo de Estado y Conflicto Armado Interno, respectivamente), ya que existió una dimensión estructural que volvió complejos los vínculos con las organizaciones político-militares y las Fuerzas Armadas. Además, las estrategias de contrainsurgencia buscaron construir un orden, que marcaría significativamente las memorias sobre la violencia política.

Dado que las identidades, vínculos y memorias de estas comunidades rurales estuvieron marcados por el reconocimiento de las distancias geográficas y simbólicas que las separan de los centros de poder, este trabajo pretende analizar las narrativas sobre la violencia política desde un enfoque de larga duración; los modos en los que se articulan las memorias con las narrativas dominantes, especialmente aquellas narrativas que explican el conflicto de forma binaria; el impacto de la violencia política sobre las relaciones comunitarias, considerando los silencios en las narrativas, y los usos políticos de algunas memorias sobre otras como estrategias de sobrevivencia.

Palabras clave: memorias, violencia política, comunidades rurales.

1. Introducción

Considerando que las memorias se producen intersubjetivamente, de interacciones múltiples (Jelin, 2002), que poseen marcos sociales dinámicos e históricos (Halbwachs, 2004), se entiende que las memorias se elaboran de forma colectiva en un contexto determinado. La memoria está íntimamente vinculada a la construcción de identidades (Candau, 2006) y a la definición de pertenencias (Pollak, 2006); asimismo, la memoria y el olvido son procesos sociales constitutivos y fundamentales para la construcción de sentidos del pasado y la integridad de una comunidad (Jelin, 2002; Candau, 2006). Esta construcción de sentidos es

expresada en formas narrativas y compartida en la comunidad, convirtiéndose en marco para nuevas memorias (Jelin, 2002; Candau, 2006). La memoria responde a un presente, a las intencionalidades y motivaciones de un aquí y ahora, razón por la cual existen disputas y negociaciones por los sentidos, por su justificativa y credibilidad (Pollak, 2006). Más aún en situaciones de violencia y represión, que “provocan interrupciones y huecos traumáticos en la narrativa” (Jelin, 2002, p. 29).

En contextos rurales, los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política¹ muestran sentidos distintos de lo que ocurre en los centros de poder, debido a cómo se ha experimentado e interpretado localmente la violencia política, que a su vez se ancla en desigualdades históricas, represiones pasadas y conflictos latentes. Dada la fuerte vinculación al espacio rural como medio de subsistencia y vida comunitaria, los quiebres en la cotidianeidad de las comunidades rurales impulsan diversas estrategias de sobrevivencia o restauración del tejido social. Por eso, estas memorias sobre la violencia política desbordan los marcos establecidos por las narrativas dominantes venidas de los centros de poder.

A primera vista, Argentina y Perú presentan dos realidades diferentes de violencia política: en la primera, una dictadura institucional de las Fuerzas Armadas entre 1976 a 1983, que adoptó la forma de terrorismo de Estado; en la segunda, gobiernos elegidos en democracia entre 1980 a 2000 que avalaron la lucha contrainsurgente de las Fuerzas Armadas. Al examinar cómo ha sido vivida esta violencia en la comuna rural de Santa Lucía (provincia de Tucumán, Argentina) y la comunidad campesina de Llinqui (departamento de Apurímac, Perú), se evidencia que esos conflictos se inscriben en tiempos más largos de dominación con el poder económico local: el ingenio azucarero y la hacienda latifundista, respectivamente. Además, la provincia de Tucumán fue sede del Operativo Independencia, decretado durante el gobierno democrático de Isabel Perón, como antesala a la última dictadura institucional.

En ambas comunidades, las organizaciones político-militares Partido Revolucionario de los Trabajadores – Ejército Revolucionario del Pueblo [PRT-ERP] y Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso [PCP-SL] buscaron el apoyo popular y se camuflaron en el espacio rural como parte de sus estrategias de lucha, entre finales de la década de 1960 y mediados de la década de 1970 en Santa Lucía, y durante la primera mitad de la década de 1980 en Llinqui. Cabe señalar que en la zona de Llinqui, el PCP-SL actuó con altísimos niveles de brutalidad y terror contra las comunidades campesinas, siendo el principal perpetrador de crímenes y violaciones a los derechos humanos según la comisión de verdad peruana. Asimismo, la represión de las Fuerzas Armadas fue sistemática contra estas comunidades rurales, que fueron tratadas como focos subversivos y sometidas a distintas violencias y violaciones a los derechos humanos. El terror se instauró en estas comunidades, profundizando el silencio

¹ Para el concepto de violencia política en contextos rurales, ver Ansaldi & Alberto (2014) y Giordano, Nercesian, Rostica, Soler (2014).

sobre el pasado, inclusive con las transiciones a la democracia en Argentina (1983) y en Perú (2001): en Tucumán se eligió al represor Antonio Domingo Bussi como gobernador provincial (1995) y la comunidad de Llinqui se aisló políticamente, manteniéndose ambas al margen de las demandas por verdad y justicia que provenían de los centros de poder.

A partir de estas cuestiones, presentamos un análisis sobre los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política, abarcando las complejidades de los contextos rurales. Nos interrogamos sobre las configuraciones específicas que tuvieron las memorias rurales sobre la violencia política, dadas las condiciones sociohistóricas en las que se produjo la violencia política entre las décadas de 1940 a 1990. Para esto, nos basamos en los relatos recogidos por algunos autores para el caso de Santa Lucía, los testimonios recogidos por comisiones de verdad (ambas comunidades) y entrevistas realizadas por instituciones y mi persona para el caso de Llinqui. El presente trabajo representa una parte de la tesis de maestría en Estudios Sociales Latinoamericanos titulada *“Memorias rurales sobre la violencia política y resignificación de la conmemoración de víctimas en comunidades rurales de Argentina y Perú: el “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y el monumento conmemorativo del “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015)”*, defendida y aprobada en mayo de 2021.

2. Dominación y violencia política: el recuerdo de la violencia de larga duración

Al examinar los relatos de Santa Lucía y Llinqui sobre la violencia política, es posible rastrear recuerdos más antiguos de otras violencias imbricados en esas memorias. Sea de forma explícita o a través de palabras y representaciones que remiten a esas otras violencias, dichos relatos muestran que las comunidades inscriben sus memorias sobre la violencia política en temporalidades largas (Del Pino & Jelin, 2003).

En Santa Lucía, la instalación de la base militar en el exingenio azucarero en 1975 significó la instauración de un orden autoritario que controló a la población, acusada de apoyar a la “subversión”: estricta vigilancia de la vida privada, permisos y toques de queda para circular en el espacio público, allanamientos y detenciones aleatorios. Paralelamente, esta represión alcanzó formas más ocultas, con torturas en centros clandestinos y desapariciones forzadas. Este orden era reforzado con acciones cívicas y eventos públicos para legitimar a las Fuerzas Armadas (Mercado, 2013, p. 317). Así, las Fuerzas Armadas se constituyeron en la única institución que detentaba el poder en la comuna y las colonias próximas, pese a que la comuna rural había sido constituida en 1975². Como menciona Julio Melchiori: “Mientras han estado los militares la Comuna Rural ha sido una Dirección más de la Base Militar, ellos manejaban todo ¡todo! se metían en todo, hasta el más pequeño detalle” (Mercado, 2013, p. 315). Esta

² Santa Lucía eligió delegado comunal a través del voto secreto y democrático sólo a partir de 1995.

imposición de un orden autoritario e impune remitía a las antiguas relaciones con el ingenio azucarero, eje centralizador histórico de las relaciones sociales en la comuna, en donde:

[los obreros] tenían que actuar en el ámbito laboral y también en sus vidas cotidianas en función de ese control, ya que de no comportarse debidamente -es decir, en función de las necesidades de la producción azucarera bajo la dirección de los dueños de los ingenios podían llegar a ser castigados (Nassif, 2015, p. 166).

Asimismo, las Fuerzas Armadas cometieron actos de extrema crueldad que quedaron impunes y que fueron presenciados por varios pobladores a modo de punición ejemplificadora, al mismo tiempo que eran negados u ocultados como parte de la clandestinidad de la represión. En los siguientes relatos, un poblador de la comuna y una pobladora de una colonia próxima describen la cotidianidad de los actos de violencia ejercidos por los militares:

... todos los días veíamos los helicópteros que traían gente, la tiraban así nomás desde arribita y ahí nomás la mataban. Sí, aquí, donde ha sido la Administración (del ex ingenio) han matado a mucha gente, de noche nosotros escuchábamos los alaridos de la gente. Si hablara ese sótano, las cosas que han hecho ahí. Iban al club Santa Lucía y hacían redada de extremistas y no extremistas. Sí, los militares han hecho lo que han querido (F. en Mercado, 2013, p. 311).

Y han puesto la Base y los militares venían a hacernos asustar con las armas, todos los días iban y venían del monte, entraban así nomás al patio de nuestra casa. Nos agarraban a empellones y algunas veces yo dejaba comida en la olla del fogón o en la fiamblera, comida para la noche o para el otro día. Ellos nos retaban, decían que yo dejaba eso para los extremistas, para que la lleven al cerro. Una vez han venido y han agarrado la mula de nosotros, me decían que la llevaban porque la necesitaban y yo les digo que era nuestra única mula y era para trabajar en el campo. Me dice el teniente: "Bueno, si no llevo la mula yo llevo (preso) a tu hijo". Mi hijo el mayor que tenía diecinueve años estaba en el patio y nosotros ya sabíamos que si los llevaban los metían al sótano y no aparecían más. Entonces mi marido le ha dicho que se lleve la mula... (N. Antúnez de Avalo en Mercado, 2013, p. 265).

Por un lado, resulta significativo el uso de determinados términos para referirse a las violencias ejercidas sobre los cuerpos: "traían gente" refiriendo al secuestro o detención; "la tiraban así nomás... y ahí nomás la mataban" para explicar el exterminio de personas, "escuchábamos los alaridos" en referencia a las torturas, "venían a hacernos asustar con las armas" o "nos retaban" aludiendo a las amenazas, "nos agarraban a empellones" para indicar las agresiones físicas. A pesar de que señalan los crímenes, los términos parecen atenuar las violencias y eximir de las graves acusaciones a las Fuerzas Armadas, lo que revela el sometimiento de la población al control de la base militar, más aún en las colonias (segundo relato). Según Jemio & Pisani, el uso de estos términos "pareciera invisibilizar la especificidad de las prácticas represivas desplegadas durante el genocidio respecto de otras formas de violencia ejercida por las clases dominantes" (2011, p. 176).

Por otro lado, en ambos relatos se explicita que el sótano fue utilizado como centro clandestino de detención y tortura. Muchos pobladores reconocían lo que sucedía en el sótano, incluso fue denunciado ante la Comisión Bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la provincia de Tucumán [Comisión Bicameral] durante la transición (1991). Sin embargo, el uso del sótano del exingenio poseía una historia mucho más larga: durante una inspección ocular realizada en 2013³, algunos pobladores señalaron “la existencia de túneles y sótanos en los que se encerraba a los obreros por ‘mal comportamiento’” (Nassif, 2015, p. 167). Es decir, la inspección ocular habilitó la denuncia de otras situaciones de violencias, que habían sucedido en ese mismo lugar.

En el caso de Llinqui, las incursiones del PCP-SL fueron incrementando a partir de 1986, adquiriendo rasgos cada vez más autoritarios. Los robos, amenazas o agresiones, incluso los reclutamientos forzados, que habían sido soportados o encubiertos al inicio, tomaron otras magnitudes cuando se intensificaron los asesinatos de autoridades y pobladores de las comunidades vecinas, así como las incursiones de las Fuerzas Armadas y la Policía. Los castigos o ajusticiamientos públicos, inicialmente tolerados como práctica de justicia popular, comenzaron a extenderse contra aquellos que no aceptaron las pautas de la organización o que fueron sospechosos de haber colaborado, aún bajo coerción, con las Fuerzas Armadas. El siguiente relato expone el terror de un comunero ante la llegada del PCP-SL a la comunidad:

... cuando llegaban [los PCP-SL] nos quitaban nuestra comida. Yo y mis hijos a veces nos escapábamos, eran muy feos aquellos tiempos. Mi esposa venía detrás de mi cargado de mis dos mayores hijitos, vivíamos en los montes, querían matarnos como si hubiéramos cometido algún error. También han matado como a 3 personas, los mataban delante de la iglesia (...) No [vivían aquí], solo venían de noche, buscaban a los rateros, brujos y chismosos; a las personas limpias más bien no hacía nada, pero de todas maneras había miedo; una vez se lo han llevado sus ropas, grabadora y sombreros de mis hijos⁴.

Si bien el comunero afirmaba la selectividad de las acciones del PCP-SL, exonerando a “las personas limpias” de acusaciones; también evidenciaba el temor ante estas acciones y la limitada agencia de los comuneros frente a las violencias, aunque pudieran expresar algún reparo. Asimismo, era frecuente que los comuneros abandonaran sus casas y se escondieran con sus familias en los montes o barrancos para evitar a los miembros del PCP-SL. De manera similar ocurría con las Fuerzas Armadas o la Policía especializada en lucha antiterrorista, los Sinchis: “... los soldados habían regresado a mi casa y mi madre se había escapado de la casa y dormía por los barrancos”⁵. Esta estrategia no fue utilizada solamente durante el conflicto, sino también cuando los comuneros eran buscados por los capataces de los

³ La inspección formaba parte de la megacausa Arsenales II / Jefatura II.

⁴ ACQ, entrevistado por APRODEH, 14 de mayo de 2012.

⁵ LC, entrevistado por APRODEH, 2012.

hacendados o la policía de entonces, coludida para intimidarlos, reprimirlos o secuestrarlos: “Entonces a mi papá le buscaban la familia [de hacendados] Ascue, entonces arriba de mi casa en una zona había unos montes, ahí escarbábamos y ahí dormíamos, entonces de noche venía la policía buscando a mi papá...”⁶. De esta manera, los comuneros que se quedaron en la comunidad tuvieron que esconderse nuevamente en montañas y barrancos para salvar sus vidas, tal como lo habían hecho durante el dominio de los hacendados e inclusive, durante el periodo colonial (Sala i Vila, 1989, p. 699-709).

En cuanto a la represión estatal, las incursiones a la comunidad fueron incrementando a partir de los asesinatos ocurridos en 1986 en la comunidad vecina de Toraya. La cercanía de la base de Capaya, una de las más brutales de la región de Apurímac, otorgó mayor impunidad a las acciones militares, sometiendo a la población a diversas violencias en sus propias casas, en áreas próximas o en otras bases militares: robos, amenazas, torturas, violencias sexuales, detenciones arbitrarias, secuestros para trabajos forzados, ejecuciones extrajudiciales. A pesar de su sistematicidad, estas violencias no fueron tan novedosas para los comuneros, quienes habían padecido similares formas de abuso y violencia explícita con el gamonalismo⁷. El siguiente relato del comunero respondía a si el Estado apoyaba a la comunidad durante el conflicto:

No [apoyaba a la gente], [el Estado] solo venían como patrón, a veces dejaban algo, pero nosotros estábamos muy tristes. Hemos tenido muchas pérdidas... yo he sufrido mucho porque defendía a la comunidad y por ello me golpeaban las dos partes [PCP-SL y Fuerzas Armadas]; ahora ya estamos tranquilos, había desconfianza entre nosotros, estábamos muy tristes, pero ahora ya vivimos todos tranquilos, más bien tenemos miedo de que pueda venir otra vez⁸.

No es menor que el comunero describa al Estado como si fuera un patrón, puesto que las acciones militares poseían un alto grado de impunidad que remitía, justamente, al modo en que los hacendados y gamonales ejercieron su poder sobre las comunidades, disponiendo de sus propiedades y de sus propios cuerpos arbitrariamente (Del Pino, 2013, p. 29-30). La discriminación étnicoracial fue uno de los pilares del gamonalismo, el cual corresponde al racismo estructural en el que se basó la construcción de la sociedad peruana y que también permeó las acciones militares durante el conflicto, discriminando a la población indígena, campesina y rural que era tratada indistintamente como subversiva (Manrique, 1985, p. 11-12). De este modo, la discriminación hacia estas poblaciones sustentó la identificación y selección de víctimas, a las que se les rebajó en su condición humana y se les consideró inferiores o desechables (Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR], 2003(8), p. 119-124).

⁶ LC, entrevistado por APRODEH, 2012.

⁷ Para el concepto de gamonalismo, ver Caballero (1981).

⁸ SMA, entrevistado por APRODEH, 13 de junio de 2012.

3. “Dos demonios” y “Entre dos fuegos”: narrativas de la violencia política

Un punto importante radica en cómo las comunidades rurales dieron sentido a las violencias vividas. La dificultad de tales elaboraciones no sólo reside en el proceso de rememoración sobre experiencias dolorosas, prohibidas, vergonzosas, indecibles (Pollak, 2006, p. 24); también son procesos de construcción social narrativa, dialógicos, que responden a un contexto histórico y político que las posibilite (Jelin, 2002).

En Tucumán, el gobierno provincial creó en 1984 la Comisión Bicameral, compuesta por diputados y senadores locales, dando voz y acogida a los testimonios de las víctimas para esclarecer los hechos vinculados a la desaparición de personas y a las violaciones a los derechos humanos ocurridos en la provincia entre 1974 a 1983. En su informe, publicado en 1991, la Comisión Bicameral iba más allá de la dicotomía democracia / dictadura al analizar los antecedentes de la violencia política; sin embargo, responsabilizaba a las organizaciones político-militares del accionar ilegal represivo y del golpe militar de 1976 (Kotler, 2007). Así, reproducía una explicación que ya había estado instalada en la década de 1970: una narrativa que responsabilizaba a “dos terrorismos”, externos a la sociedad, de la violencia política (Franco, 2015, p. 57-58). Esta narrativa binaria fue resignificada, actualizada y conjugada con otras representaciones colectivas que también circularon de forma amplia, siendo condensada en la matriz interpretativa conocida como “teoría de los dos demonios” (Franco, 2015). Aunque la difusión de sus elementos más destacados fue durante los primeros años de la transición democrática de 1983, la eficacia de esta matriz interpretativa radicaba en su vigencia entre quienes fueron víctimas de la represión, décadas posteriores, como muestra el siguiente relato:

Sí, te quiero decir que esa gente [torturada y desaparecida] se había metido con los extremistas ¡Ya! ¡Ya sé! ¡Eso está mal! Pero hay que contar las cosas que aquí pasaban antes. Los extremistas andaban por las calles como si fueran de ellos. Hacían marchas y gritaban ¡Viva el ERP!, ¡Viva el ERP! Con ponchos y armas, todos barbudos, toda era gente de otro lado porque la verdad han venido aquí a hacer la revolución, no la han hecho ni en la Ciudad ni en Buenos Aires, han venido a joder en este pueblo perdido en el mapa, con gente analfabeta (L. en Mercado, 2013, p. 252)

Por un lado, el énfasis en la otredad del PRT-ERP fue utilizado para argumentar el desconocimiento o la ignorancia de los miembros de la comuna frente a la opción por la lucha armada, incluso de aquellos que lo apoyaron. Por otro lado, la “teoría de los dos demonios” permitió responsabilizar del conflicto a los grupos armados y colocar al enunciante de la narrativa en una posición ternaria, como un espectador de lo que sucedía (Franco, 2015, p. 66). Por ejemplo, el siguiente relato construye una narrativa que identifica la militancia peronista como uno de los orígenes de la represión:

Para nosotros lo que pasó ha sido parte de todo ese entusiasmo que teníamos de hacer política por la vuelta del general Perón. No teníamos ninguna autoridad en el pueblo, hacemos una JP...

Yo era muy joven, año 1972, Lanusse había levantado la prohibición (de hacer política) y hago una Unidad Básica en la casa de mi mamá y para ahí han venido don Amado Juri, Atilio Santillán, Dardo Molina, Raúl Zelarayán y todos los dirigentes del sur de la provincia de Tucumán. En el 73 don Amado es gobernador, a Santa Lucía vienen los guerrilleros, aquí hay matanzas (de Saraspe, Ibarra), hay razzias, en el 75 ponen la Base Militar en Santa Lucía, ponen la comuna, después viene el Proceso se va don Amado, viene Bussi. (D. Álvarez en Mercado, 2013, p. 307-308).

En el relato aparecen otras construcciones de sentido, como la que señala el vínculo entre la militancia peronista y la radicalización de las luchas en la década de 1970, y la temprana represión a través de las razzias de 1974. No obstante, estos sentidos difícilmente se integraron a otras narrativas explicativas del pasado represivo, como el “terrorismo de estado” (usada oficialmente en las políticas públicas de memoria) o el “genocidio” (usada por el movimiento de derechos humanos), tal como evidencia la continuación del relato anterior:

Los militares se metían con los que andaban con los fuleros nada más, a Mago (Ahumada) le hacen eso porque él era muy amigo del Negrito (Fernández) lo recibía en la casa, le han dicho que se vaya del pueblo, que no lo reciba más y al final está desaparecido” (D. Álvarez en Mercado, 2013, p. 308).

A pesar de que aquellas narrativas posibilitaban comprender que existió un plan sistemático y clandestino de exterminio desde el Estado, no consiguieron explicar -al menos para una parte significativa de la población- las particularidades de la represión en Santa Lucía, ni sostener la inocencia de quienes sobrevivieron a la violencia política. Es en este sentido que la “teoría de los dos demonios” posibilitó, para algunos pobladores de Santa Lucía, colocarse como víctimas inocentes y mitigar el cuestionamiento sobre sus participaciones o involucramientos en el conflicto.

En el caso de Perú, el gobierno nacional creó en 2001 la CVR, compuesta por diversos representantes de la sociedad civil y militar, recogiendo testimonios a nivel nacional, para esclarecer hechos y responsabilidades de las violencias y violaciones a los derechos humanos. En su informe final de 2003, concluyó que el PCP-SL había sido el principal perpetrador de crímenes y violaciones a los derechos humanos, considerando el total de víctimas fatales (54%), seguido de las Fuerzas Armadas (29%), quienes cometieron, en algunos contextos, violaciones sistemáticas a los derechos humanos. Además, concluyó que la violencia estuvo signada por brechas socioeconómicas y desigualdades étnicoculturales, siendo la principal víctima la población rural, campesina, quechuahablante y de menores recursos económicos y simbólicos. La CVR apuntó que las comunidades indígenas y campesinas habían estado “entre dos fuegos”⁹, convirtiéndose en espectadoras de un

⁹ Usado por N. Manrique para describir la situación de los campesinos andinos “víctimas de un enfrentamiento en el cual... han terminado cogidos entre dos fuegos” (1985, p. 8). No obstante, tuvo amplia difusión con el caso guatemalteco, como explica Rostica (2015).

conflicto que les era ajeno y víctimas del fuego cruzado entre otros actores: las organizaciones político-militares y las Fuerzas Armadas. Esta narrativa sirvió para exponer las dimensiones del horror vivido, como muestra el siguiente relato de un comunero:

la amenaza venía de ambos, de parte de los senderistas y los militares, ambos golpeaban y maltrataban, muchas veces yo venía de mi cabaña a mi hermana, pero no me dejaban estar con ella, uno de ellos me cuidaba, luego me escapaba a mi casa de abajo, pero ahí también estaban, entonces yo tenía miedo por lo que habían hecho con mi papá [asesinado por PCP-SL], no podía distinguir quién era bueno, porque todos eran malos y una amenaza para nosotros, tanto Sendero como los militares¹⁰.

Aunque no era explícito, la narrativa “entre dos fuegos” también establecía la inocencia de la comunidad, al posicionarla en medio del conflicto sin pertenecer a ningún bando, al menos no de forma voluntaria ni ideológica. Con esta narrativa, los comuneros intentaron alejarse del estigma de subversivo, asociado a su identidad de apurimeños, ya que las Fuerzas Armadas habían homologado a toda la población que vivía en las zonas de emergencia como senderista (zona andina). Esta asociación incluía cuestiones étnicoraciales (indígena, quechuahablante) y de clase (campesino, rural), como puede verse en el siguiente relato:

Los gobiernos nos ven como campesinos y pobres, pero realmente sabemos valorar [...] nuestra comunidad como peruanos. Por eso en ningún momento hemos errado, como dije y vuelvo a decir, ha empezado de Ayacucho el terrorismo ¿no? Pero a nosotros nos inculpan como terruco ¿no? como “Llinque es terrorismo”, [dicen] que “en Llinque el terrorismo radica”. Eso es falso, eso es de los militares que nos dicen: “zona roja... india” (Pablo en Delacroix, 2014, p. 241).

El comunero indica que los militares designaron a Llinqui como “zona roja”, lo que significaba que era catalogada como subversiva (“terruco”); a su vez, esta “zona roja” equivalía a “zona india”, en referencia a la homologación realizada por las Fuerzas Armadas, como sucedió con las poblaciones indígenas y rurales de Guatemala (Rostica, 2015, p. 300-301). Esta asociación ya había sido advertida por la CVR, puesto que al elaborar su informe reforzó la etnicidad de las víctimas, mas no de las organizaciones político-militares ni de las Fuerzas Armadas, en un intento por “contrarrestar el estigma asociado al ‘indio’, considerado como terrorista durante la guerra” (Delacroix & Robin Azevedo, 2017). Así, la narrativa “entre dos fuegos” fue utilizada para construir la inocencia de las víctimas, aun cuando estuviera organizada en otra trama mayor como la del conflicto armado interno¹¹. No es casual que en los relatos de Llinqui se reforzara la procedencia foránea del PCP-SL o la ignorancia y el desconocimiento de la comunidad frente a las ideas senderistas (PHB, comunicación personal, 5 de agosto de 2015).

¹⁰ MM, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

¹¹ Además de influenciar en los modos en que la CVR construyó su narrativa (Delacroix & Robin Azevedo, 2017), el caso guatemalteco presentó polémicas y dilemas semejantes al caso peruano con respecto a las violencias estructurales (Rostica, 2015).

Los comuneros de Llinqui continuaron utilizando la narrativa “entre dos fuegos” para ser reconocidos públicamente como víctimas inocentes, lo que a su vez era promovido por las políticas públicas de reparaciones, que exigían ninguna vinculación de la víctima con las organizaciones político-militares, y por el trabajo de las organizaciones no gubernamentales [ONGs], que abordaron al sujeto víctima como objeto de sus proyectos sociales. De ahí que la narrativa “entre dos fuegos” haya servido para que las comunidades rurales posicionen sus demandas, a pesar de que esta narrativa también ha tendido a simplificar la complejidad del conflicto, al obturar otras memorias de participación o involucramiento en el conflicto.

4. Silencio (y reconciliación) en las comunidades: vivir entre “fuleros” y “terrucos”

Tomando en cuenta que memorias e identidades colectivas están íntimamente vinculadas, resulta relevante pensar cómo la violencia política afectó al tejido comunitario durante el conflicto, y cómo ello se articula con las memorias sobre la violencia política en Santa Lucía y Llinqui.

En Santa Lucía, los miembros del PRT-ERP era denominados “fuleros”, término usado comúnmente en las zonas rurales tucumanas para definir negativamente a alguien no confiable, problemático o tramposo; más tarde fue apropiado por los militares para “nombrar y al mismo tiempo estigmatizar a los militantes de izquierda y a los acusados de ser guerrilleros” (Garaño, 2015, p. 60). Esta denominación, intercambiable con la de extremista y guerrillero, iba acompañada de descripciones más específicas del otro que no pertenecía a la comunidad, ni era física ni ideológicamente parecido, reforzando una identidad comunitaria que se le contraponía: peronista, católica, tranquila, con pocos estudios o analfabeta, de pocos recursos económicos, de piel y cabellos oscuros (Mercado, 2013). La estigmatización de “subversivo” fue extendiéndose a toda la población¹², por lo cual las memorias sobre militancias políticas son difícilmente mencionadas: en algunos casos, por una voluntad de olvido ante posibles represalias a consecuencia del miedo instalado: “No te lo puedo decir. Es decir, no me acuerdo” (Mercado, 2013, p. 20). En otros casos, por la necesidad de evadirse de las experiencias traumáticas para seguir viviendo, como en el relato de “Ñato” González, quien había formado parte del PRT: “Yo siempre recuerdo, vivo mucho en el pasado y trato de olvidar pero no se puede...” (Mercado, 2013, p. 240).

Los relatos dan cuenta del terror instalado en la comuna: cualquiera podía haber ayudado, simpatizado o militado en las organizaciones político-militares, estando o no de acuerdo con la lucha armada; cualquiera podía ser víctima de la represión, porque todos eran posibles subversivos para las Fuerzas Armadas. Esta situación llegó a tal punto que hubo algunos

¹² Según Manolo Avellaneda, antiguo dueño del ingenio azucarero, antes de la intervención del Ejército, la mayoría había colaborado con el PRT-ERP, por lo cual “queriendo o no queriendo, estaban a favor de la subversión” (apud Taire, 2004).

pocos casos de denuncias falsas por cuestiones personales a la base militar (Mercado, 2013, p. 343). La estigmatización fue efectiva para excusar la continua represión del movimiento sindical y disciplinar cualquier forma de movilización política, produciendo una desarticulación de las relaciones sociales en la comuna, inclusive dentro de las propias relaciones familiares:

Si algún hijo se metía en eso y lo detenían yo lo hubiera dejado que se pudra en la cárcel, que se embrome. Yo siempre les decía que los extremistas eran extraños, no era gente de aquí, que ellos no tenían que recibir nada de nadie extraño. Esos tipos eran malos y locos, andaban armados. Aunque nosotros comamos yuyos mis hijos no tenían que recibir ni plata ni papeles de esos extremistas (E. Gordillo en Mercado, 2013, p. 374).

A esto habría que añadir las repercusiones ocasionadas por el asesinato del policía Ibarra y el civil Saraspe en manos de la Compañía del monte Ramón Rosa Jiménez en 1974, que desencadenó la polarización de la comuna acerca del PRT-ERP (Mercado, 2013, p. 170; Getselteris, 2015, p. 35). Estos asesinatos, especialmente el de Saraspe, sobrepasaron las justificativas que la organización difundió (el ajusticiamiento popular de los asesinos del militante Rosa Jiménez), debido a la dimensión que tenían los vínculos sociales dentro de la comuna: “Estaba mal eso de matar así a Saraspe que era un bocón prepotente pero era un muchacho vecino de nosotros” (Mercado, 2013, p. 158).

Esta dimensión tuvo un correlato en las formas en que se interpretó la violencia política, exacerbando los temores sobre la violencia percibida del PRT-ERP y, en ocasiones, marcando el distanciamiento de simpatizantes o militantes. Las formas de recordar la violencia política estuvieron atravesadas por los modos en que se pensaban y sentían los vínculos sociales dentro de la comuna. Por eso resulta sintomático que las memorias que explicaban los orígenes del conflicto entre el Rosa Jiménez y el policía Ibarra, a quien el primero había culpado por la tortura y asesinato de un miembro de la comuna (Mercado, 2013, p. 131), se mantuvieran opacadas por aquellas que dimensionan los impactos políticos y sociales de los asesinatos.

Finalmente, algunos buscaron formas de sobrevivir los recuerdos dolorosos o traumáticos a partir del silencio, como las hijas de Saraspe:

Hoy aquí estamos viviendo todos juntos, varios que han estado presos en Trelew, otros que no han sido detenidos para nada pero que han militado, sus hijos y todos nos saludamos, yo lo saludo a Fuenzalida, él nos saluda a nosotras. Nos queda la gran incertidumbre de no saber quién fue el encapuchado que lo señaló al papá esa noche. Debe haber sido alguien de aquí (Mercado, 2013, p. 382).

Esta voluntad de silencio (Pollak, 1989, p. 6), que impone el no transmitir los recuerdos dolorosos hacia los otros ni corporizar los afectos que dichos recuerdos cargan, posibilitaría (re)crear una convivencia posible entre aquellos que se sintieron amenazados, traicionados o violentados por aquellos otros que simpatizaron o militaron en las organizaciones político-militares. No es menor que en el relato se indique que hubo un encapuchado que dio la señal

de la sentencia: esa figura permitiría relatar la experiencia traumática sin identificar quién fue la persona involucrada y, al mismo tiempo, acusar la existencia de alguien conocido o perteneciente a la comuna que participó en el ajusticiamiento. Esta figura ya había sido planteada para el caso peruano de las poblaciones andinas, quienes usaron esta figura como una “negación saludable”, en tanto ayudaría a procesar y lidiar las tensiones al interior de la comunidad frente a las acciones cometidas “entre hermanos” (Theidon, 2004).

En Llinqui, los miembros del PCP-SL eran denominados “terrucos”, que resultaba de la “quechuzación”, originalmente en las zonas ayacuchanas, del término terrorista, que a su vez fue difundida por los militares “consciente y deliberadamente, tanto para estigmatizar a quienes eran considerados sospechosos de ser miembros o simpatizantes de los grupos subversivos como para infundir miedo entre la población civil” (Aguirre, 2011, p. 117). La estigmatización de subversivo se asoció a las poblaciones ayacuchanas y, con el tiempo, a cualquiera con rasgos indígenas y culturales de las zonas altoandinas (Aguirre, 2011). Indio y “terrucos” comenzaron a usarse como términos equivalentes, más aún con la difusión de la masacre de Uchuraccay de 1983¹³, que revivió discursos coloniales sobre el indio como salvaje y primitivo, llevando a una nueva estigmatización y marginalización (Del Pino, 2003, p. 22). Ello se profundizó aún más con la desconfianza alrededor de los familiares, que cargaron con las sospechas de ser parientes de senderistas (Muñoz, 1999, p. 448).

Los comuneros de Llinqui intentaron depurarse del estigma de subversivo remarcando su carácter sumiso, así como su ignorancia y ajenez sobre lo que acontecía: su inocencia radicaba en que no poseían agencia política (Rodríguez Maeso, 2010). En su mayoría, los relatos enfatizaban la exterioridad de la organización, aun cuando evidenciaban alguna circulación de los discursos senderistas¹⁴. Otros relatos reconocían miedos y desacuerdos sobre las acciones senderistas, sin negar alguna aceptación o participación¹⁵ y sólo un relato puntualizaba una interacción mucho más próxima con el PCP-SL: “Sí, formaban comisiones para que vigilen y así ellos poder bailar [en las fiestas]; ellos [senderistas] ya casi estaban bien congeniados con la población, ellos no venían a maltratar sino a explicar cosas”¹⁶. Este relato ofrece una lectura mucho más compleja sobre las relaciones entre el PCP-SL y la comunidad; sin embargo, la población encuadra sus relatos mayoritariamente en la narrativa “entre dos fuegos”, para preservar ciertos recuerdos y silenciar otros que pudieran obstaculizarla (Gamarra, 2002, p. 28).

En general, los relatos exponen los temores de los comuneros ante el aumento de las violencias de los grupos armados. El PCP-SL designó delegados bajo amenaza y tortura,

¹³ Refiere al asesinato de ocho periodistas por comuneros de Uchuraccay, cuya repercusión nacional hizo que el gobierno de F. Belaúnde formara una comisión investigadora presidida por Mario Vargas Llosa.

¹⁴ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

¹⁵ VH, entrevistada por APRODEH, 21 de junio de 2012.

¹⁶ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

mientras que los militares colocaron forzosamente a algunos comuneros como autoridades (Asociación Pro Derechos Humanos [APRODEH], 2010, p. 56). Esta situación llevó a que varios delataran a sus vecinos o fueran objeto de amenazas y asesinatos, por parte de ambos grupos armados. Con el reclutamiento forzado de jóvenes, la estigmatización de subversivo se agravó, ya que marcaba a los secuestrados y a sus familiares¹⁷: quienes fueron reclutados se vieron obligados a realizar acciones senderistas o ser asesinados; si conseguían escapar y volver a la comunidad, difícilmente era considerados víctimas y, por el contrario, eran tratados como senderistas por las Fuerzas Armadas.

La violencia sufrida tuvo un impacto profundo en el tejido comunitario, quebrando las formas tradicionales de organización e instalando el terror en las relaciones sociales. En este sentido, resulta significativo que un relato mencione un silencio colectivo impuesto sobre quienes habían sido designados por el PCP-SL y las Fuerzas Armadas: “Nadie decía nada, todo en secreto nomás quedaba todo, si dijéramos los nombres sería como vender a tu prójimo”¹⁸. Estos silencios parecen buscar la protección de aquellos que fueron forzados a participar en el conflicto y, a largo plazo, fundar un olvido necesario sobre estas identidades y memorias estigmatizadoras (Candau, 2006, p. 84; Jelin, 2002, p. 32).

Por último, los relatos más encuadrados a la narrativa “entre dos fuegos”, narrativa que exalta la idea de que ciertos “agentes externos” a la comunidad impusieron una violencia autoritaria, ensombrecieron las memorias sobre conflictos intracomunales. En algunos relatos se menciona que hubo comuneros torturados y asesinados por el PCP-SL, debido a que fueron acusados por conductas condenadas dentro de la comunidad (infidelidad, robo, gamonalismo, brujería, entre otros) o de ser colaboradores de los militares. No obstante, algunas acusaciones estuvieron movilizadas por conflictos personales o interfamiliares y fueron formulados como envidia (CVR: 2003(4), p. 230), como en este relato:

[Asesinan a mi mamá] Porque algunos decían que teníamos plata, por envidia, además dos personas nomás somos, teníamos terrenos en varios lugares y decían que nosotros éramos como unos gamonales, en ese sentido. Mi mamá también como no sabía leer consultaba a la gente, luego los demás [senderistas] preguntaban y mi mamá inocentemente había contado algunas cosas¹⁹.

Asimismo, algunos comuneros fueron acusados de subversivos ante las Fuerzas Armadas, sea bajo coerción -en reacción a las acusaciones hechas ante el PCP-SL- sea motivado por conflictos personales. Las delaciones fueron herramientas de poder practicadas por las Fuerzas Armadas, que tuvieron efectos muy destructivos en el tejido comunitario. Como menciona Theidon, sirvieron para infligir un daño a través de un intermediario (2004, p. 163).

¹⁷ FOR, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

¹⁸ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

¹⁹ LC, entrevistado por APRODEH, 2012.

Esto confirmaría un involucramiento mayor de los comuneros en el conflicto, aunque difícilmente ha sido expuesto en los relatos. Por el contrario, los relatos han privilegiado la narrativa “entre dos fuegos”, la cual organiza las demás memorias, al menos públicamente. La voluntad de silencio que procura (re)constituir los vínculos entre víctimas, victimarios, colaboradores y testigos, en un contexto donde estos actores fueron también prójimos, se convierte en una estrategia de convivencia (Theidon, 2004).

5. El silencio (estratégico) de las comunidades: la elección del autoritarismo (Santa Lucía) y la sobrevivencia mediante el aislamiento (Llinqui)

Partiendo de que la memoria también puede “volverse una apuesta, ser objeto de luchas y servir a estrategias de determinados partidarios” (Candau, 2006, p. 58), resulta interesante comprender cuáles fueron los usos de las memorias sobre la violencia política, y cómo se dieron estos procesos de instrumentalización y legitimación desde las comunidades rurales. Como visto anteriormente, la estigmatización de “subversivo” tuvo implicancias en las identidades comunitarias de Santa Lucía y Llinqui, incidiendo en el encuadramiento de sus relatos hacia narrativas de víctimas inocentes. Sin embargo, otras disputas y conflictos se dieron en ambas comunidades, mostrando que los procesos de construcción de memorias están sujetos a diversas intencionalidades, demandas y expectativas (Jelin, 2002, p. 39).

En Argentina, durante el gobierno de transición se promulgaron las leyes de Punto final (1986) y Obediencia debida (1987)²⁰, que imposibilitaron el tratamiento de las acusaciones por delitos de violación a los derechos humanos acontecidos durante la dictadura institucional de las Fuerzas Armadas de 1976. Estas leyes, junto a los indultos decretados por el gobierno posterior²¹, beneficiaron a distintos miembros de las Fuerzas Armadas, entre ellos al general en retiro Antonio Domingo Bussi, quien en 1987 postuló por primera vez a gobernador de la provincia de Tucumán. Aunque Bussi perdió, obtuvo un porcentaje significativo de votos y se convirtió en un referente político. Fundó su propio partido, Fuerza Republicana, concentrando cada vez más partidarios²² y votantes, pese al rechazo del movimiento de derechos humanos y de las acciones de otros partidos para contrarrestar su candidatura.

En 1995, Bussi consiguió el cargo de gobernador con un discurso que exaltaba la lucha antiliberal y el ordenamiento de la provincia bajo su gestión militar, en un contexto de grave crisis de legitimidad político institucional, con acusaciones de corrupción sobre los partidos tradicionales, además de una profunda crisis económica agudizada por las políticas

²⁰ La primera fijó la prescripción de las acusaciones de desaparición forzada; la segunda estableció la presunción de que los delitos cometidos no eran punibles por obedecer órdenes superiores.

²¹ Sancionados en 1989 y 1990, los diez decretos indultaban a civiles y militares por los crímenes cometidos durante la dictadura institucional de las Fuerzas Armadas de 1976.

²² Cabe recordar las relaciones con la clase empresarial tucumana desde el Operativo Independencia, que había aportado al Fondo Patriótico Azucarero y luego apoyaría su candidatura.

neoliberales de 1990. Las políticas proteccionistas no tuvieron efecto ante las importaciones, con pérdidas para el sector agroindustrial, empeorando las condiciones socioeconómicas de la población tucumana, especialmente de la más empobrecida (Crenzel, 2001). La figura de Bussi encarnaba distintas expectativas de un vasto sector poblacional, en términos de clase, ideología y generación, enraizadas en un pasado que demandaba “mano dura” y orden, el retorno a la bonanza azucarera y la inversión en obras públicas y servicios. La apelación a la “memoria del orden” (Crenzel, 2001) articulaba una mirada positiva sobre su gestión, cuyos límites entre lo democrático y dictatorial se volvieron confusos, con fuertes valores tradicionales y enfocado en la restauración del orden económico y social de la provincia. En Santa Lucía, esta “memoria del orden” valoraba el autoritarismo y el orden antisubversivo, así como las acciones sociales y las obras públicas, por encima del (re)conocimiento de las violencias infligidas y los procesos ilegales (Mercado, 2013, p. 305).

La impronta dejada por la dictadura sobre las subjetividades, en la evocación “economicista” del periodo y los valores vinculados, se articuló con el autoritarismo tradicional, operando en la repolitización de la sociedad tucumana a partir de los valores del autoritarismo dictatorial, “de manera tal de que estos [actores] apelan a los mismos [valores], en un presente de crisis institucional, política y económica, al visualizarlos como los canales de sentido, naturales y necesarios, para atender sus expectativas y necesidades materiales y simbólicas” (Crenzel, 2001).

Por otro lado, los relatos de los más jóvenes, quienes vivieron la experiencia de la violencia con cierta distancia, muestra la restringida transmisión en el ámbito familiar y comunitario sobre el Operativo Independencia y la dictadura institucional. Muchos relatos narran vivencias afectivamente positivas de la presencia militar, que en algunos casos se entrecruzan con comentarios o rumores sobre las acciones represivas; sin embargo, “...todas esas cosas las hablaban los grandes nada más, no dejaban que los chicos escuchemos” (Mercado, 2013, p. 295). A esta voluntad de silencio, se sumó un débil reconocimiento social sobre ese pasado y una deliberada constitución de espacios de transmisión, narración y rememoración desde la perspectiva de los perpetradores (Crenzel, 2001). En este sentido, resulta ilustrativo el relato de L. Aguilar:

Empecé la escuela secundaria y nadie hablaba de eso, nunca. Empiezo el profesorado de historia y nada, recién cuando Bussi se postula para gobernador, después asume, 1995, todo sale a relucir, se empezó a hablar con soltura, en los diarios, radios de aquí, del país. Ahí empiezo a escuchar algunos que decían que era “... un hijo de puta” y otros, mucha gente, que lo alababa, que nos había salvado de los guerrilleros, que se necesitaba gente como él que “ponga mano dura”. De todas maneras en esa discusión nadie aclaraba por qué lo alababan o lo insultaban, lo daban por sabido. La palabra ERREPÉ o ERP no la conocía (Mercado, 2013, p. 402).

El gobierno de Bussi enfrentó serias acusaciones de corrupción, siendo suspendido en 1998. El partido Fuerza Republicana fue decayendo en la provincia, aunque Bussi obtuvo el cargo de diputado y luego, el de intendente. En ningún caso pudo completarlos porque fue inhabilitado moralmente, detenido por crímenes de lesa humanidad en 2003 y finalmente condenado a prisión perpetua en 2008, en gran medida por las acciones del movimiento de derechos humanos y el giro en las políticas públicas de memoria a partir del gobierno de Néstor Kirchner.

En Perú, el PCP-SL entraba en una fase de debilitamiento a nivel nacional tras la captura de su líder Abimael Guzmán en 1992. Ese mismo año, el gobierno autoritario de Alberto Fujimori ordenó la disolución del Congreso para aprobar una nueva política antisubversiva, asimilando un discurso heroico de lucha contra el terrorismo para instaurarse en el poder. Al mismo tiempo, buscó aliviar las presiones internacionales que pedían mejoras en cuestiones de derechos humanos y asegurar ayudas económicas (Amnistía Internacional, 1993, p. 2). La nueva legislación otorgó poderes prácticamente ilimitados a la Policía y las Fuerzas Armadas para detener, interrogar y acusar a presuntos terroristas; para conducir impunemente las zonas declaradas en emergencia mediante procedimientos y penas que eliminaban las garantías del debido proceso (CVR, 2003(8), p. 254). Bajo este marco normativo, la Policía y las Fuerzas Armadas, amnistiados en 1995, intensificaron el control en las comunidades rurales de Apurímac y militarizaron la vida civil, inclusive tras la eliminación de la influencia del PCP-SL (APRODEH, 2010, p. 25).

La comunidad de Llinqui, al situarse más aislada geográficamente, ya había sufrido diversos crímenes y violaciones a los derechos humanos desde la década de 1980, por lo que durante la década de 1990 mantuvo un profundo silencio acerca de las violencias que venía sufriendo y continuaría sufriendo hasta el cierre de las bases militares en 1997. Además, muchos comuneros se hallaban indocumentados y eran estigmatizados como “terrucos”, migrando forzosamente y engrosando las filas de desplazados del conflicto. Quienes se quedaron en la comunidad se sintieron desprotegidos, lo que “favoreció su aislamiento y la debilidad del apoyo político del resto de la sociedad regional y nacional” (APRODEH, 2010, p. 25). Este contexto posibilita comprender los relatos que colocan a las Fuerzas Armadas como agentes de salvación del conflicto²³.

Ahora bien, existen relatos que van más allá de esta visión, debido a que narran sus propias experiencias como parte de las Fuerzas Armadas:

Yo salí [de Llinqui] en el año 95, el 96 regresé, 97 salí nuevamente y juré nunca más regresar, estaba trabajando en Lima y escuché de que se estaba repoblándose y estaban retornando y estaban construyendo ya nuevamente sus casitas, el 99 regreso y ya estaban jóvenes, había buena organización y estos plantones que hay ya estaban reforestando, se sentía un cambio;

²³ ACQ, entrevistado por APRODEH, 14 de mayo de 2012.

ese año yo decidí quedarme, luego de 2 meses me fui al cuartel, porque entendí que el servicio militar era voluntario y yo quería [saber] quién había matado a mi padre, quería investigar más el por qué había sucedido eso, quería saber por qué ellos [los militares] eran malos²⁴.

El comunero narra su travesía de migración, retorno y establecimiento en la comunidad, así como la búsqueda de informaciones sobre lo sucedido a través de su enrolamiento; lo que resulta paradójico es que se haya dirigido a la misma institución que ejerció violencias contra sus seres próximos y la comunidad. Ello evidencia que la construcción de sentidos sobre el violento pasado pudo convertirse en un mandato para el presente. En el siguiente relato, otro comunero cuenta su experiencia:

... en esos años los apurimeños no podían servir en el Ejército, todo apurimeño era considerado como terruco o infiltrado. Entonces yo he tenido que mentir, justo han visado mis documentos y me preguntaron de dónde era y yo les dije de Quillabamba [Cusco], luego me preguntaron por qué mis padres eran de Apurímac y yo les dije que ellos eran de Apurímac, pero radicaban en Quillabamba, solo así me aceptaron. Eso he comprobado porque uno de mis paisanos que ahora es policía, me dijo que él había entrado para vengarse porque a sus padres le habían matado los terrucos, luego había ido a Cusco a presentarse al Ejército entonces se enteraron que él era apurimeño y le sacaron el ancho [lo masacraron], le dijeron que era infiltrado terrorista, entonces el pata [tipo] me dijo ¿y tú cómo has entrado, si a mí me han sacado el ancho?, entonces le contesté que he entrado como quillabambino, pero aun así me he venido a la zona de emergencia para saber por qué era el trato tan abusivo de los militares (...) La forma de atención cuando llegábamos a cada pueblo es distinta, acá mi pueblo es muy frío, pero por ejemplo llegábamos a Mamara, una amanecida llegamos para las elecciones y la gente salía de cada esquina con su plato de cancha, de mote y queso, entonces que vas a maltratar a esa gente pues, pero aquí en mi pueblo no es así, te vienen con manos vacías nomás, por esa razón han sido maltratados. Nunca en esas zonas nos hemos portado de mala forma²⁵.

Por un lado, este extenso relato muestra que la estigmatización hacia los apurimeños impulsó formas de inventarse otras identidades como estrategia de sobrevivencia durante el conflicto. Por otro lado, reafirma que el enrolamiento fue un mecanismo más subterráneo para obtener verdad y justicia, así como para que los derechos ciudadanos sean reconocidos (Yezer, 2013, p. 263). En contextos de impunidad e invisibilización, las búsquedas de sentido dieron paso a la vía militar como mecanismo para atender estas demandas.

A fines de la década de 1990, el gobierno de Fujimori aprobó políticas asistenciales para las poblaciones más afectadas por el conflicto, implementadas de forma lenta y ambivalente. La comunidad de Llinqui priorizó una narrativa más integradora (“entre dos fuegos”), que callaba los conflictos intracomunales para privilegiar una “reconciliación silenciosa” (Gamarra, 2002, p. 36). Con ello buscaba propiciar la cohesión social, más allá de estar de acuerdo o no con

²⁴ MM, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

²⁵ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

las motivaciones o participaciones de los comuneros en el conflicto: “Bueno, con lo que estoy conforme con ellos [exsenderistas] es que continúen su vida con sus familias y tranquilos, sin problemas”²⁶. Esta micropolítica también favorecía la intervención estatal y de ONGs con diversas iniciativas, sin mucha articulación interinstitucional ni visión a largo plazo (Quinteros, 2014, p. 31). Tras el informe de la CVR en 2003 y la implementación del programa de reparaciones en 2007 se pudo incorporar una agenda de desarrollo social que incluyese los derechos humanos como pauta.

6. Conclusiones

Resulta fundamental comprender que los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política en Santa Lucía y Llinqui muestran especificidades que se vinculan tanto a los procesos de construcción de un orden en estas comunidades rurales como a las interacciones, tensiones o negociaciones que se producen con los procesos de construcción de memorias desde los centros de poder.

Para empezar, los relatos narran violencias que no se restringen a las temporalidades de las narrativas dominantes sobre la violencia política. Palabras y representaciones que remiten a situaciones más antiguas de dominación y subordinación evidencian temporalidades “más largas” en las memorias sobre la violencia política. En Santa Lucía, los relatos sobre la represión de las Fuerzas Armadas mostraron que el control de la vida cotidiana y el ejercicio de violencias directas, como el uso del sótano del exingenio, remitían a antiguas formas de dominación. En Llinqui, los relatos sobre el conflicto evidenciaron que las huidas forzosas eran prácticas que se remontaban al gamonalismo, y que el poder de las Fuerzas Armadas y el PCP-SL para disponer sobre los cuerpos y pertenencias de los comuneros estuvo atravesado por una violencia estructural, el racismo, hacia las comunidades.

Segundo, los relatos muestran construcciones de sentido que explican el conflicto a partir del enfrentamiento de dos bandos. Estas narrativas binarias fueron relevantes en determinados momentos de apertura política con las comisiones de verdad; no obstante, continuaron siendo dominantes en las comunidades rurales. En Santa Lucía, la “teoría de los dos demonios” se utilizó para remarcar la inocencia de los sobrevivientes, relegando a un segundo plano las militancias políticas. En Llinqui, la narrativa “entre dos fuegos” sirvió no sólo para reforzar la inocencia de la comunidad, sino también para anular cualquier motivación o involucramiento en el conflicto. En ambos casos, las narrativas binarias consiguieron abarcar el horror y la desestructuración social que la violencia política generó, aunque silenciaron otras memorias que reconocían otras agencias y motivaciones.

²⁶ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

Tercero, los olvidos y silencios en los relatos no sólo representan rupturas generadas por la represión y las violencias, sino también estrategias para resistir el terror y posibilitar la cohesión social frente al quiebre sistemático de los vínculos comunitarios. En Santa Lucía, las identidades comunitarias se redefinieron para distanciarse de la estigmatización de “fulero”, llevando al olvido militancias sindicales o conflictos anteriores dentro de la comuna. En Llinqui, la estigmatización de “terruco”, asociada a lo indígena y campesino, intensificó que los comuneros se mostraran sin agencia política. En ambos casos, la voluntad de silencio fue determinante para posibilitar formas de reconciliación: en Santa Lucía, para no transmitir recuerdos dolorosos o para permitir una convivencia con victimarios o cómplices del asesinato de Ibarra y Saraspe; en Llinqui, para “no vender al prójimo” que delató a otros por temor o por conflictos personales o interfamiliares.

Por último, los relatos demuestran que los procesos de construcción de memorias responden a un presente, razón por la cual los olvidos y silencios pueden también ser leídos como medios para satisfacer algunas demandas de las comunidades rurales, con menos recursos materiales y simbólicos para posicionarlas. En Santa Lucía, las victorias electorales de Bussi expresaron una repolitización a partir del autoritarismo dictatorial, que buscaba soluciones frente a una crisis total, aunque implicase el silenciamiento de la represión; también delataron la falta de transmisión y el débil reconocimiento social sobre el pasado represivo. En Llinqui, la estigmatización y la militarización de la comunidad llevaron a un profundo aislamiento y un cierto reforzamiento de una visión salvadora de las Fuerzas Armadas; asimismo, la narrativa “entre dos fuegos” favoreció que la comunidad fuera objeto de intervenciones para satisfacer algunas demandas económicas y sociales

Referencias bibliográficas

- Aguirre, C. (2011). “Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana” en *Historica* 35(1), pp. 103-139. Lima: PUCP.
- Amnistía Internacional (1977). *Informe de una misión de Amnistía Internacional a la república argentina*. [informe]. Barcelona: AI.
- (1993). *Perú. Los derechos humanos desde la suspensión del gobierno constitucional: resumen de las preocupaciones de AI*. Recuperado de <https://www.amnesty.org/download/Documents/188000/amr460151993es.pdf>
- Ansaldi, W. & Alberto, M. (2014). “Muchos hablan de ella, pocos piensan en ella. Una agenda posible para explicar la apelación a la violencia política en América Latina”, en *América Latina. Tiempos de violencias* / Ansaldi, W. & Giordano, V. (coords.), pp. 27-45. Buenos Aires: Ariel.
- APRODEH (2010). *El conflicto armado interno en las provincias de Abancay y Aymaraes. Bases para su estudio*. Lima: ComunArtePerú.

- Caballero, J. (1981). *Economía agraria de la sierra peruana antes de la reforma agraria de 1969*. Lima: IEP.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Comisión Bicameral (1991). *Informe de la Comisión bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la Provincia de Tucumán (1974-1983)*. Recuperado de http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/nmastuc/nmastuc_indice.htm
- Crenzel, E. (2001). *Memorias enfrentadas. El voto a Bussi en Tucumán*. Buenos Aires: UNT. Recuperado de http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/crenz/crenz_00.htm
- CVR (2003). *Informe final*. Recuperado de <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Del Pino, P. & Jelin, E. (2003). "Introducción", en *Luchas locales, comunidades e identidades* / Del Pino, P. & Jelin, E. (comp.), pp. 1-9. Madrid: Siglo XXI.
- Del Pino, P. (2003). "Uchuraccay: Memoria y representación de la violencia política en los Andes", en *Luchas locales, comunidades e identidades* / Del Pino, P. & Jelin, E. (comp.), pp. 11-62. Madrid: Siglo XXI.
- (2013). "'En el nombre del gobierno': políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX", en *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú* / Del Pino, P. & Yezer, C. (eds.), pp. 27-70. Lima: IEP – IFEA.
- Delacroix, D. & Robin Azevedo, V. (2017). "Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post - Comisión de la verdad y reconciliación (CVR)". Recuperado de <https://journals.openedition.org/nuevomundo/71688>
- Delacroix, D. (2014). "'Somos peruanos y limpios". Discursos y prácticas en torno al monumento "El Ojo que Lloro" de Llinque, Apurímac", en *Bulletin de IFEA*, 43(2), pp. 227-244. Lima: IFEA. Recuperado de <http://bifea.revues.org/5203>
- Franco, M. (2015). "La 'Teoría de los dos demonios' en la primera etapa de la posdictadura", en *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* / Feld, C. & Franco, M. (dir.), pp. 23-80. Buenos Aires: FCE.
- Gamarra, J. (2002). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación*. Ayacucho: Instituto de Investigación y promoción para el desarrollo y Paz – UNSCH.
- Garaño, S. (2015). "Represión política, terror y rumores en el "teatro de operaciones" del Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977)", en *Clepsidra* (3), pp. 46-71. Buenos Aires: IDES.
- Getselteris, G. (2015). *Desde el monte: la compañía del Monte vencerá*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Giordano, V.; Nercesian, I.; Rostica, J. & Soler, L. (2014). "Sociedad rural y violencia política en América Latina. Perspectivas comparadas c. 1950-1970", en *América Latina. Tiempos de violencias* / Ansaldi, W. & Giordano, V. (coords.), pp. 101-130. Buenos Aires: Ariel.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos editorial; Concepción: Universidad de Concepción; Caracas: UCV.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jemio, A. & Pisani, A. (2011). "Memorias sobre el Operativo Independencia en Famaillá. Algunas reflexiones sobre los conceptos de memoria, ideología y conciencia de clase", en *Conflicto Social*

- (6), pp. 170-184. Buenos Aires: IIGG, UB. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/CS/article/view/342/310>
- Kotler, R. (2007). "Análisis del Informe de la Comisión Bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la provincia de Tucumán (1974-1983)", en *Prohistoria* 11(11), pp. 29-47. Rosario: Prohistoria ediciones.
- Manrique, N. (1985). "Democracia y campesinado indígena en el Perú contemporáneo", en *Violencia y campesinado* / Flores Galindo, A. & Manrique, N., pp. 5-38. Lima: IAA.
- Mercado, L. (2013). *Santa Lucía de Tucumán. La base*. 2° ed. Buenos Aires: Ediciones Lucía Mercado.
- Muñoz, H. (1999). "Derechos humanos y construcción de referentes sociales", en *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* / Stern, S. (ed.), pp. 435-454. Lima: IEP.
- Nassif, S. (2015). *Las luchas obreras tucumanas durante la autodenominada Revolución Argentina (1966-1973)* [tesis de doctorado]. Buenos Aires: UBA. Recuperado de http://repositorio.filo.uba.ar/jspui/bitstream/filodigital/3003/1/uba_ffyl_t_2015_899550.pdf
- Nemec, M. (2015). "La violencia política en la mirada de La Gaceta de Tucumán durante la transición democrática (1982-1984)", en *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* / Feld, C. & Franco, M. (dir.), pp. 317-358. Buenos Aires: FCE.
- Quinteros, E. (2014). "Distrito de Toraya", en *Historias y memorias del Conflicto armado interno en las Comunidades campesinas de Aymaraes, Apurímac*, pp. 11-35. Apurímac: APRODEH.
- Rodríguez Maeso, S. (2010). "Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana: En torno a la figura del 'indio subversivo'", en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (88), pp. 23-55. Recuperado de <http://journals.openedition.org/rccs/1697>
- Rostica, J. (2015). "La naturalización de la guerra y de la paz: los discursos hegemónicos sobre la violencia política en Guatemala", en *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y memoria política* / Allier Montaño, E. & Crenzel, E. (coord.), pp. 297- 326. México: Bonilla Artigas Editores: UNAM.
- Sala i Vila, Núria (1989). *Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial* [tesis de doctorado]. Barcelona: Universitat de Barcelona. Recuperado de <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/35216>
- Taire, M. (2004). "A propósito de la muerte del Capitán Viola y otras muertes ocurridas en Tucumán. Homenajes y olvidos, a 30 años del comienzo del genocidio". Recuperado de http://www.lafogata.org/04arg/arg12/ar6_04.htm
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.