



Aviso Legal

Capítulo del libro

Título de la obra:

Memorias paralelas en una comunidad indígena en el pos conflicto armado interno en Perú

Velázquez, Tesania y Ruiz Bravo, Patricia

Autor:

Velázquez, T. y Ruiz, P. (2022). Memorias paralelas en una comunidad indígena en el pos conflicto armado interno en Perú. En R. Ruiz y S. Soriano (Coords.), *Indigenismos e indianismo en América Latina: respuestas a la interculturalidad* (pp. 101-141). Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Quadrivium Editores.

Forma sugerida de citar:

Publicado en:

Indigenismos e indianismo en América Latina: respuestas a la interculturalidad

Ilustradora

Ramírez Soriano, Vania

Edición y diseño

Libertad bajo palabra

ISBN

978-607-30-7383-7

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Memorias paralelas en una comunidad indígena en el pos conflicto armado interno en Perú

Tesania Velázquez
y Patricia Ruiz Bravo

La violencia política en el Perú, entre los años 1980-2000, si bien se asienta sobre patrones históricos de exclusión y discriminación, muestra toda su crudeza en este periodo. El Perú es un país caracterizado por brechas económicas, sociales, étnicas y de género, donde subsiste un patrón de discriminación y exclusión propia de una sociedad pos colonial, en el cual la violencia ha sido una constante. La violencia política, desarrollada en los 80, se sumó a otras historias previas de pobreza, violencia y exclusión.

Varias comunidades tienen ahora en su historia, en su memoria colectiva,¹ fechas especialmente dolorosas cuyo recuerdo es problemático y evidencia memorias con significados divergentes.² Son las fechas de las masacres que arrasaron con casi toda la comunidad –tanto por parte de los grupos subversivos como por parte de las fuerzas del orden–; así como de los enfrentamientos en los que fueron protagonistas. La violencia política en el Perú fue definida como Conflicto Armado Interno (CAI),³ por el Informe Final de la Comisión

1 Utilizaremos la definición de memoria colectiva de Maurice Halbwachs, entendida como “...una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene”, pp. 213-214, “Memoria colectiva y memoria histórica”, traducción de un fragmento del capítulo II, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968, en *Reis*, vol. 69, núm. 95, pp. 209-219.

2 Ricardo Caro, “Los caminos de la Conmemoración en Sacsamarca” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia Milton (ed), Lima, IEP, 2018, pp. 205-206.

3 Cynthia Milton, señala que las denominaciones sobre el periodo de violencia implican “significaciones políticas de la memoria” en “Introducción: el arte desde el pasado fracturado” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia

de la Verdad y la Reconciliación (CVR),⁴ en el cual los grupos subversivos y las fuerzas del orden colocaron a la población, principalmente andina y quechua hablante, como protagonistas de una guerra que no buscaron. El CAI dejó secuelas psicosociales en las personas y las comunidades, que aún siguen presentes en la cotidianidad de las relaciones sociales. Las experiencias vividas configuran un recuerdo, a partir del cual se construyen diversas memoria(s), muchas cargadas de dolor y rencor, son memorias heridas,⁵ son memorias de la violencia,⁶ que no permiten construir una memoria colectiva compartida. Coexisten más bien, muchas memorias “oficiales” y “paralelas” –nacionales y locales–.

Desde el Estado se ha construido una memoria oficial –nacional– basada en el “discurso de la pacificación”; desde la CVR,⁷ se trató de construir una memoria a partir de la defensa de los derechos humanos;⁸ desde las fuerzas armadas, se construyó una versión sobre su participación en esta guerra,⁹ que

Milton (ed), Lima, IEP, 2018, p. 16. Para fines de este estudio utilizaremos la denominación “Conflicto Armado Interno” (CAI), utilizada por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en el Informe Final, que sigue la terminología del derecho internacional humanitario, ya que refleja una postura política con la cual coincidimos.

- 4 Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), *Informe Final*, Lima, CVR, 2003.
- 5 Gonzalo Portocarrero señala: “En nuestro país, predominan las ‘memorias heridas’, estando la historia oficial lejos de representar esa ‘historia justa’ en la que los peruanos podríamos encontrarnos como compatriotas-ciudadanos” en “Perú, el país de las memorias heridas: entre el (auto) desprecio y la amargura” en *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea* de Raynald Belay, Jorge Bracamonte, Carlos Iván Degregori y Jean Joinville Vacher (eds), Lima, Embajada de Francia en el Perú/Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú/IEP/IFEPA, 2004, p. 36.
- 6 Silvia Soriano, “Los cauces de la memoria en una sociedad violenta” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018, p. 22.
- 7 La CVR fue constituida el 2001, por el presidente del gobierno de transición Valentín Paniagua, con el mandato de analizar las condiciones políticas, sociales y culturales, así como los comportamientos que, desde la sociedad y las instituciones del Estado, contribuyeron a la situación de violencia por la que atravesó el Perú. Además, esclarecer lo sucedido durante el periodo de la violencia política, reconstruir los contextos en que se dieron los crímenes y las violaciones a los derechos humanos e identificar y estudiar las secuelas de la violencia para generar recomendaciones de reparación, prevención y reconciliación.
- 8 Cynthia Milton, 2018, *op. cit.*, p. 32.
- 9 Ejército del Perú, *En honor a la verdad: versión del ejército sobre su participación en*

constituye una memoria en defensa del orden democrático. Son diversas memorias —oficiales y nacionales— en disputa.¹⁰ No obstante, desde las comunidades se priorizan las memorias locales a las nacionales, a su vez en pugna entre los diferentes actores involucrados.

Este estudio forma parte de la investigación doctoral titulada “Sufrimiento social y agencia en mujeres comuneras de una comunidad ayacuchana en el pos conflicto armado interno en el Perú”, cuyo propósito es analizar la configuración del dolor y la agencia en la experiencia subjetiva cotidiana de mujeres indígenas de una comunidad ayacuchana en el pos CAI en el Perú. Para ello se han realizado historias de vida y una etnografía de campo con mujeres de la comunidad de Sacsamarca, Ayacucho, región andina y rural del Perú.

Específicamente, para este capítulo el objetivo es proponer un diálogo, desde una crítica feminista decolonial,¹¹ entre la memoria “oficial” y local y las memorias “paralelas” de las mujeres de la comunidad de Sacsamarca. La memoria “oficial” de la comunidad se ha construido desde un discurso de la heroicidad, en el cual la comunidad logró hacer frente a los ataques subversivos. Mientras, que, de forma paralela, evidenciamos que las mujeres tienen otras formas de recordar, olvidar, pensar, sentir y experimentar la realidad. En primer lugar, aparecen las memorias asociadas a la búsqueda de los familiares desaparecidos y al duelo por sus muertos.

la defensa del sistema democrático contra las organizaciones terroristas, Lima, Gráfica Cânepa, 2010.

10 María Eugenia Ulfe, “¿Cultura de paz? Tres aproximaciones”, ponencia presentada en el Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en la ciudad de San Juan-Puerto Rico (27-30 de mayo, 2015), Cuadernos de Trabajo núm. 24, Lima, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 2015, p. 7.

11 Floretta Boonzaier y Taryn van Niekerk, “Introducing decolonial feminist community psychology” en *Decolonial Feminist Community Psychology* de Floretta Boonzaier y Taryn van Niekerk (eds), Switzerland, Springer, 2019; Brenny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, México, Herder, 2014; Rita Segato, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* de Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez (eds), Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011.

Cuya narrativa, cargada de sufrimiento social, parece ignorada por la construcción “oficial” de la historia de la comunidad y de la memoria local. En segundo lugar, está la memoria que no recuerda la violencia sexual, las mujeres ni siquiera se atreven a mencionarla. No obstante, la violencia sexual está presente en la historia de la comunidad, y aparece en la memoria local, principalmente entre los hombres y las mujeres jóvenes. Pero, cuando aparece es de forma amenazante porque no solo remite al pasado, sino al presente. Finalmente, estas memorias paralelas evidencian una invisibilización de la voz, historia y memoria de las mujeres en las narrativas que construyen y reproducen la memoria “oficial” y local de la comunidad de Sacsamarca.

Además, vinculamos estas memorias con el sufrimiento que vive la comunidad como resultado del CAI, y que se expresa en las interacciones sociales cotidianas. Para ello, hemos analizado materiales generados en el marco de un concurso sobre la memoria en la comunidad,¹² en diálogo con las narraciones de las mujeres participantes sobre dichos materiales, que fueron utilizados años después como disparadores de las memorias.¹³

Con este estudio, ponemos en evidencia la existencia de memorias paralelas, con el propósito de llenar un vacío en la formación de la memoria colectiva local, y damos un paso hacia la comprensión del sufrimiento social de las mujeres, sufrimiento vinculado al CAI que aún afecta la vida cotidiana, las interacciones sociales, familiares y personales en Sacsamarca.

12 Se trata del material publicado por la Asociación Servicios Educativos Rurales (SER), *Rescate por la Memoria Sacsamarca. Trabajos presentados en el II homenaje a las víctimas de la violencia política*, mayo de 2004, Lima, Asociación SER, 2005. Se cuenta con la autorización para el uso del material con fines académicos, a quienes agradecemos por esa disposición.

13 Utilizaremos para este capítulo parte del material de las historias de vida de las mujeres, vinculadas a las memorias, realizadas en el marco de la investigación doctoral.

Conflicto Armado Interno en el Perú: El impacto en las comunidades indígenas quechua hablantes

En el Perú se ha vivido un grave periodo de violencia política que ha afectado a gran número de personas. El Informe Final de la CVR,¹⁴ presenta datos estadísticos y testimonios que evidencian el impacto diferenciado de la violencia en función de las desigualdades económicas, étnicas y de género. Este informe reveló que la violencia de los años 1980-2000 provocó, aproximadamente, 69 mil muertos y desaparecidos, miles de comunidades afectadas y más de medio millón de personas desplazadas. Los responsables fueron la organización conocida como Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), en un 54% de los casos, y las fuerzas militares y policiales del Estado, en un 38 % de los casos. Según la CVR, el CAI fue uno de los episodios más terribles de la historia republicana.

Mostrando el impacto diferencial de la violencia, el Informe Final de la CVR,¹⁵ constató que las principales víctimas fueron quienes vivían en los departamentos más excluidos y pobres del país como Ayacucho y Huancavelica, siendo el 83% de origen rural y el 75% quechua hablante. Asimismo, analizó los impactos psicosociales de la violencia. Las investigaciones revelaron, en primer lugar, que la violencia dañó los vínculos y generó desconfianza al interior de las comunidades afectadas. En segundo lugar, que esta violencia política se sumó a otras historias de violencia aumentando y reproduciendo las vulnerabilidades en las poblaciones más excluidas y discriminadas históricamente. En tercer lugar, que hubo un impacto diferencial por género. Las mujeres fueron víctimas de manera diferente. Y finalmente, que la diversidad cultural fue vista como un problema y no como una posibilidad de encuentro y diálogo.

En síntesis, la violencia del CAI tuvo secuelas muy negativas, de debilitamiento y destrucción, sobre la identidad de

14 CVR, 2003, *op. cit.*, pp. 315-345.

15 *Ibid*, pp. 315-345.

las personas y las comunidades.¹⁶ Se produjo un resquebrajamiento en las relaciones así como en la organización económica, política y social, generando una fractura del tejido social. Las secuelas psicosociales del CAI se asientan sobre otras historias de violencia, exclusión y discriminación que eran parte de la vida de las comunidades indígenas. Específicamente en el caso de las mujeres, quienes han sido históricamente violentadas por su condición étnica y de género.

Por ello, utilizamos la categoría de sufrimiento social¹⁷ para *nombrar* el dolor y malestar que no se reduce solo a las secuelas psicosociales del CAI, sino que nos permite evidenciar las historias de discriminación, pobreza y violencia, originadas desde la colonia y sostenidas hasta la actualidad. El énfasis de este concepto está en el origen del malestar: el contexto histórico, es decir la condición de pobreza, exclusión y marginación por la condición étnica, social y de género de las víctimas.¹⁸ Particularmente, en el caso de las mujeres hay un impacto en sus vidas generado por las múltiples violencias –institucionales, comunitarias, interpersonales– a las que se les suma un acontecimiento violento y disruptivo como el CAI.

16 Ponciano del Pino y Carolina Yezer (eds), *Las formas de recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*, Lima, IEP/IFEA, 2013; Nora Cárdenas, Mercedes Crisóstomo, Eloy Neyra, Diana Portal, Silvia Ruiz y Tesania Velázquez, *Noticias, remesas y recados de Manta Huancavelica*, Lima, DEMUS, 2005; Miryam Rivera-Holguin, Tesania Velázquez, Elba Custodio y Jozef Corveleyn, “Improving community mental health services for people affected by political violence in Ayacucho, Perú” en *Journal of Prevention & Intervention in the Community*, vol. 46, núm. 1, 2018, pp. 100-112 (en línea).

17 Arthur Kleinman, Veena Das, y Margaret Lock, “Introduction” en *Social suffering* de Arthur Kleinman, Veena Das, y Margaret Lock (eds), Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997, p. ix.

18 Veena Das, “Violence, gender, and subjectivity” en *Annual review of anthropology*, vol. 37, 2008, pp. 283-299.

Conflicto Armado Interno: múltiples memorias en pugna¹⁹

En las últimas décadas, las investigaciones sobre memorias del CAI en el Perú, han señalado que existen memorias en pugna. La memoria es un lugar de conflicto, no es armonioso. Y más aún cuando se trata de historias de violencia y terror.²⁰ El conflicto se genera porque no existe una memoria común y compartida a nivel nacional, y menos aún a nivel local.

Para fines de este capítulo comprendemos la memoria como un fenómeno colectivo en tanto se articula en las relaciones sociales y se compone mediante procesos y prácticas sociales,²¹ no se trata de un proceso subjetivo e individual, sino que lo intersubjetivo constituye la posibilidad de construcción de memoria, ya que como sabemos la identidad personal está definida desde las relaciones sociales y su estar con el otro. En este sentido, toda memoria es social y se abre a los sentidos que cada sujeto le propina, en diálogo con los recuerdos de otros y con los códigos culturales compartidos con el fin de dar sentido a la experiencia.²² Es así, que los recuerdos personales están inmersos en narrativas colectivas, que a menudo están reforzadas en ceremonias, rituales o conmemoraciones

19 Tomamos esta idea de “memorias en pugna” de Maria Lourdes Murri, “La construcción de la memoria en América Latina. Las memorias en pugna en el Perú pos conflicto armado interno” en *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol. 17, núm. 65, 2018, pp. 15-36. La autora señala: “Es imposible pensar en un relato único, o una sola memoria, ya que hubo distintas vivencias e interpretaciones sobre lo sucedido. Para las víctimas de los grupos subversivos no hay dudas respecto a quiénes fueron los culpables. Pero eso mismo podría pensarse de los familiares de asesinados y desaparecidos por fuerzas del Estado. El debate sigue abierto”. p. 20. Véase también Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Lima, IEP, 2012. Esta autora plantea que hay que reconocer las memorias como objeto de disputas, pues están enmarcadas en relaciones de poder y donde cada participante tendrá un rol activo y productor de sentido, p. 36.

20 En ese sentido, Ignacio Dobles, habla de las memorias del dolor, porque se trata de memorias de pasados violentos, opresivos y excluyentes. Ignacio Dobles, *Memorias del dolor. Consideraciones acerca de las Comisiones de la Verdad en América Latina*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2009, p. 27.

21 *Ibid*, p. 176.

22 Susana Kaufman, “Memorias de la violencia” en *Memoria histórica y cultura de paz: experiencias en América Latina*, Lima, MIMDES, InWent DED, 2006, pp. 14-15.

grupales que facilitan la elaboración de recuentos específicos del pasado, en el contexto de relaciones del presente.²³

Elizabeth Jelin plantea que la memoria colectiva da sentido a la experiencia presente, y propone tres ejes de análisis.²⁴ Un primer eje se refiere al sujeto que rememora y olvida. Un segundo eje se refiere a los contenidos –qué se recuerda y qué se olvida– y finalmente el cómo y el cuándo se recuerda y se olvida. Para este trabajo consideraremos los tres niveles propuestos y planteamos, además, que recordar y construir memoria colectiva son una necesidad para promover justicia social y bienestar. Sin embargo, estos son procesos complejos y en algunos casos “engañosos”,²⁵ se prefiere olvidar, como una forma de protegerse del dolor.

En el Perú, en el contexto pos CAI, se han realizado algunas investigaciones sobre la relación entre memoria y olvido.²⁶ Estos estudios refieren los costos de recordar tanto en las víctimas del CAI, como en la población en general. Sin embargo, plantean que, a pesar de los costos emocionales que implica el recuerdo, tanto para la sociedad en general como para las víctimas en particular, éste ejerce influencias directas –e indirectas–, en el clima positivo y mitiga las actitudes hacia la violencia.

En otros contextos, Veena Das busca entender cómo el pasado se convierte en presente en la vida de las mujeres de la India y se acerca a las memorias analizando la relación entre tiempo y subjetividad.²⁷ A partir de su trabajo de campo, en-

23 Iris Jave (coord), *Entre el estigma y el silencio: memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y UNSCH*, Lima, IDEHPUCP/Konrad Adenauer Stiftung, 2014, p. 24-25; Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza, “Noción y elementos de la memoria colectiva” en *Memoria colectiva. Procesos psicosociales* de Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza (coords), México, UAM/Miguel Angel Porrúa, 2012, pp. 27-28.

24 Jelin, 2012, *op. cit.*, p. 52.

25 Dobles, 2009, *op. cit.*, p. 17.

26 Agustín Espinosa, Darío Páez, Tesania Velázquez, Rosa María Cueto, Evelyn Seminario, Salvador Sandoval, Félix Reátegui e Iris Jave, “Between remembering and forgetting the years of political violence: psychosocial impact of the Truth and Reconciliation Commission in Peru” en *Political Psychology*, vol. 38, núm. 5, 2017, pp. 849-866 (en línea).

27 Veena Das, *Life and Words. Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2007, pp. 98-99.

cuentra que la memoria de las mujeres está cargada de pasado, pero no es un pasado ubicado en una línea o espacio temporal, sino es un pasado contraído, compactado, que no es claro y directo, sino que producto del lenguaje se dispersa, y se convierte en rumor que se expresa en la vida cotidiana.²⁸ En ese sentido las memorias se configuran como una narrativa donde el pasado, presente y futuro se entremezclan.

Cabe señalar que los estudios sobre memoria en el Perú se han realizado con población en general, y no hemos encontrado estudios específicos con mujeres rurales. Los únicos estudios sobre mujeres están centrados en las secuelas psicosociales de la violencia, en particular de la violencia sexual²⁹ y en aspectos como la resiliencia y el afrontamiento.³⁰ No obstante, hemos encontrado un desarrollo amplio en la literatura pos CAI,³¹ respecto al rol del arte como dispositivo para relatar el pasado, construir memoria(s) y expresar las experiencias de sufrimiento social de las personas y comunidades afectadas por la violencia. Y más aún en el caso de las mujeres, donde aparece el arte como forma de expresar y recuperar las memorias –cine, dibujos, artesanía, música–. Además, existen otras

28 Olga González encuentra que en la comunidad existen “secretos públicos” –conocimientos compartidos pero silenciados– que discurren por canales no formales como rumores en la cotidianidad, sueños o relatos fantásticos y no pasan por los canales oficiales de la narrativa local. Aparecen por ejemplo en el espacio doméstico de las mujeres y circulan en la cotidianidad en *Umeiling secrets of war in the Peruvian Andes*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, pp. 209-210.

29 Paula Escribens, *Proyecto de vida de mujeres víctimas de violencia sexual en conflicto armado interno*, Lima, DEMUS, 2012; Ana María Guerrero, *Lo inescuchable. Reflexiones sobre prácticas en salud mental a partir de la violencia sexual durante el conflicto armado interno*, Lima, CEP, Instituto Bartolomé de las Casas y Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2014; Jelte Boesten, *Violencia sexual en la guerra y en la paz. Género, poder y justicia posconflicto en el Perú*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 2016.

30 Zoila Hernández, *Tiempo de violencia. Resiliencia en el mundo andino. Violencia política a mujeres de Secclla (1980-200)*, Lima, Instituto Ecológico para el Desarrollo, 2013; Mercedes Crisóstomo, *Violencia contra las mujeres rurales: una etnografía del Estado peruano*, Lima, Departamento de Ciencias Sociales-PUCP, 2016.

31 Sobre este punto revisar Edilberto Jiménez, *Chungui: violencia y trazos de memoria*, Lima, IEP/COMISEDH/DEED, 2009; González, 2011, *op. cit.*; Margarita Saona, *Los mecanismos de la memoria. Recordar la violencia en el Perú*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017; María Eugenia Uffe, *Cajones de la memoria. La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2011.

formas para transmitir los relatos e historias que expresan subjetividades y experiencias como los sitios de la memoria,³² los rituales, entre otros, donde la presencia y participación de las mujeres es fundamental.

En las últimas décadas se han promovido y desarrollado diferentes sitios de memoria en Perú, pero también hay otros artefactos de memoria a los que denominaremos “productos de memoria”,³³ entendidos como aquellos objetos cotidianos, pero deliberadamente pensados para generar y mantener sentido y memoria,³⁴ además no dejan una huella fija en el espacio o territorio,³⁵ sino que son productos materiales,³⁶ como libros, poemas, canciones, medallas, pinturas, fotografías, láminas, dibujos, entre otros. En este caso, como productos de memoria nos referimos a las publicaciones de los concursos de memoria que se han realizado en diferentes regiones y comunidades en el contexto del pos CAI. Nos interesa para este análisis, señalar que las mujeres no han participado de manera activa en dichos productos y construcciones de memoria locales, específicamente nos referimos a las mujeres de la comunidad de Sacsamarca, como veremos más adelante.

32 Por ejemplo, los museos de la memoria, como el Museo de la Memoria “Para que no se repita” de la ANFASEP en Ayacucho o El Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) en Lima. Al respecto véase ANFASEP, *Museo de la Memoria “Para que no se Repita” de la ANFASEP. Guía para el recorrido*, Lima, Idehpucp/DARS/UNMSM/ANFASEP, 2020; Camila Sastre, “De Museo a Lugar; de Yuyanpaq al LUM. Las idas y vueltas del Lugar de la Memoria de Lima. Historia, debates y museografía” en *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria*, vol. 7, núm. 13, 2020, pp. 138-157.

33 Con esta denominación queremos subrayar que, si bien estos materiales se construyeron como respuesta a una convocatoria para un concurso sobre la memoria, ello no quita su carácter de producto cultural, pero para responder a la especificidad enfatizamos en la palabra memoria, y los denominamos “productos de memoria”. Véase también María Eugenia Ulfe, quien plantea la denominación de “objetos de la memoria” para referirse a piezas con materialidad que implican marcas simbólicas y espaciales de la memoria, en *Cuaderno de Trabajo del Curso-Taller en procesos de memoria para la búsqueda de personas desaparecidas de Huánuco*, Lima, Idehpucp, Ford Foundation, 2021, p. 13.

34 Juárez et al., *op. cit.*, p. 26.

35 Véase Anexo Relación de sitios de memoria en Reátegui, 2010, *op. cit.*, p. 82.

36 Juárez et al., 2012, *op. cit.*, plantean que “...existen otros creados y organizados con la intención de comunicar el presente y pasado de una cultura a futuras sociedad que aún no existen”, p. 24.

Sacsamarca y la construcción de una memoria local y “oficial”

Sacsamarca nombra a la comunidad como al distrito, está ubicada en la provincia de Huanca Sancos, en la zona centro-sur de la región de Ayacucho. Sacsamarca fue reconocida formalmente como comunidad indígena por el Estado en 1936, y tiene la denominación de distrito desde 1961.³⁷ Se encuentra en la cuenca del río Qaracha, afluente del río Pampas a 3700 m.s.n.m. El distrito posee 4 anexos: Palcca, Asca, Colcabamba y Putaccasa y un centro poblado denominado con el mismo nombre. Tiene, según el último censo, una población de 1204 habitantes.³⁸ Es una comunidad rural centrada en la ganadería, siendo la agricultura principalmente de autoconsumo. Existen rutas comerciales con diferentes ciudades y un movimiento dinámico de la población por la migración constante.

Casi el total de la población tiene como lengua materna el quechua (94.6%) y solo un 5.4% tiene el castellano como lengua materna. La mayoría de la población es bilingüe y se comunica en ambos idiomas dependiendo de los interlocutores. Un 23% de adultos son analfabetos, siendo significativamente mayor en el caso de las mujeres (35%), mientras que en hombres solo es de 7.4%.³⁹ Además, Sacsamarca es uno de los distritos más pobres del Perú, teniendo 77.1% de población en pobreza y 38.6% en pobreza extrema.⁴⁰

Se trata de una comunidad afectada por el CAI durante el período 1980-2000 e identificada por la CVR, como una de las primeras comunidades en hacerle frente al PCP-SL A partir de la revisión del corpus histórico existente,⁴¹ pre-

37 Juan Miguel Espinoza (ed), *Historia de la comunidad campesina de Sacsamarca. Diálogo, memoria y reconocimiento*, Lima, Dirección Académica de Responsabilidad Social de la PUCP, 2018, p. 43.

38 Véase Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*, t. I., Lima, INEI, 2018, p. 273.

39 Espinoza, 2018, *op. cit.*, pp. 36-37.

40 *Ibid.*, p. 37.

41 Véanse Asociación SER, *op.cit.*; Caro, *op. cit.*; CVR, *op. cit.*; Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), *De víctimas a ciudadano: Memorias de la violencia política*

sentaremos de manera breve algunos acontecimientos significativos. A finales de 1982, el PCP-SL ingresa a la comunidad, asume el control y toma las funciones de autoridad, luego de destituir al alcalde. Se dieron muchos abusos de poder, actos violentos y expropiación de bienes y animales. Además, se rompieron las rutas comerciales, afectando no solo la economía sino la cotidianidad de la comunidad. Por ello, en febrero del año siguiente, un grupo de líderes de la comunidad toma acciones y mata a los mandos –político y militar– del PCP-SL, generando una fuerte represalia contra la comunidad. Varios comuneros son apresados por miembros del PCP-SL y trasladados a Sancos, capital de la provincia, para ser ejecutados. No obstante, las acciones supusieron que otros comuneros pidieran apoyo a las fuerzas militares, quienes ayudaron en el rescate de los comuneros impidiendo una matanza. Luego de varios enfrentamientos durante los siguientes meses, el PCP-SL organiza un ataque contra Sacsamarca, pero la población se entera antes y por eso se produce una batalla.

La batalla del 21 de mayo es el evento más recordado por la comunidad. Siendo mayoría los miembros del PCP-SL, los comuneros y comuneras, con el apoyo de un grupo de policías, lograron frenar el ataque a la comunidad y generaron su retirada de la zona. Ese día, la comunidad logró vencer y capturar a los líderes terroristas, no obstante, murieron 10 comuneros y comuneras y un policía, quienes son identificados posteriormente como mártires. Cabe señalar, que durante todo el periodo del CAI, fueron más de 100 muertos en la comunidad hasta 1994, cuando pararon los actos violentos por parte del PCP-SL y de las fuerzas armadas.

en comunidades de la Cuenca del río Pampas, Lima, EPAF, 2012; Jael Eskenazi, Lucía Mercado e Ismael Muñoz, “Agencia, conflicto y desarrollo humano en Ayacucho: el caso de Sacsamarca pos Sendero Luminoso” en *Debates en sociología*, núm. 40, 2015, pp. 93-126; Espinoza, 2018, *op. cit.*; Nathalie Koc, Mariano Aronés y Nory Córdor, *Violencia política en la provincia de Huancasancos: Los casos de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca*, Lima, CVR, Área de Esclarecimiento de Hechos. Estudios en Profundidad Sede sur-central Ayacucho, 2002; Gustavo Gorriti, *La Batalla*, Lima, Planeta, 2019.

En el contexto pos CAI, se constituye la “Asociación de Familiares Afectados por la Violencia Política”, quienes han tenido un rol activo en los diferentes procesos de justicia y reparación llevados a cabo por la comunidad.⁴² La comunidad de Sacsamarca es una de las 1378 comunidades de Ayacucho inscritas en el Registro Único de Víctimas (RUV),⁴³ categorizada como una comunidad de afectación muy alta,⁴⁴ por lo cual ha sido merecedora de una reparación colectiva. Pero, no solo hay afectación sino capacidad de respuesta y búsqueda de reconocimiento que se expresa en las batallas por la memoria.⁴⁵ El año 2003, en el marco de la entrega del Informe Final de la CVR, se llevó a cabo el I acto de homenaje a los mártires de la batalla del 21 de mayo y el 2004, el II homenaje que dio origen al concurso, cuyos productos utilizamos en este estudio. Posteriormente, en el año 2017, se conforma una comisión de líderes y representantes de la asociación de afectados para viajar a Lima y presentar una propuesta de reconocimiento como “Cuna del levantamiento” o “Cuna de la pacificación”, ante las autoridades del Congreso de la República. El 4 de diciembre del 2018, en la Comisión de Justicia del Congreso, se aprobó por unanimidad el dictamen del proyecto de ley núm. 3047, que declara a Sacsamarca y a sus anexos como “Cuna de la Rebelión Contra el Terrorismo para la Pacificación Nacional”. Poste-

42 Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS), *Diagnóstico socioeconómico y psicosocial de la comunidad y distrito de Sacsamarca*. Documento inédito, 2014; Eskenazi, et al., 2015, *op. cit.*, p. 117.

43 El RUV fue creado por la ley núm. 28592 con el objetivo de reconocer el derecho fundamental de las víctimas y beneficiarios a obtener alguna modalidad de reparación. Es un instrumento utilizado por las instituciones del Estado encargadas de implementar el Plan Integral de Reparaciones.

44 La comunidad aparece en el Libro 02 con código RUV S05000504 con nivel de afectación “A”. La comunidad recibió un monto económico como reparación colectiva, para promover la recuperación de la afectación en la economía de la organización comunitaria. Se han dado también reparaciones individuales a muchos familiares de personas muertas o desaparecidas.

45 “En Sacsamarca, las batallas sobre el significado y la interpretación del pasado tomaron (y continúan tomando) lugar en un momento de expectativas particularmente altas para el desarrollo de la región [...] Estos homenajes forman parte de un esfuerzo local para insertarse dentro del discurso de la memoria nacional de la salvación heroica”. Caro, 2018, *op. cit.*, pp. 221-222.

riormente, el dictamen del proyecto de ley, fue aprobado por mayoría el 21 de mayo del 2019, en la Comisión de Defensa Nacional del Congreso, pero cambia la denominación, ahora se declara a Sacsamarca como “Pueblo Benemérito que luchó contra el terrorismo, para la pacificación nacional”. Denominación que finalmente, se aprobó en 2021 a través de la Ley núm. 31230.

El 2014, uno de los líderes de la comunidad se acerca a la Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), a solicitar apoyo en la construcción de un proyecto de desarrollo social y de fortalecimiento comunitario. A partir de lo cual se realizó un diagnóstico psicosocial con la comunidad, que definió algunos puntos de colaboración, que son la base para la firma de un convenio.⁴⁶ En ese marco se han desarrollado un conjunto de iniciativas de responsabilidad social universitaria con el objetivo por un lado, de promover procesos de transformación social y bienestar en la población sacsamarquina y por otro lado, fortalecer la formación ciudadana y académica de la universidad.

Hay lugares donde no existe la conmemoración pública sobre los hechos de violencia política porque no existe un consenso común sobre la memoria que recordar. A diferencia de estas comunidades, en Sacsamarca ha primado una sola memoria –las otras memorias han quedado relegadas– y por eso se puede conmemorar.⁴⁷ Esta memoria se organiza desde el 21 de mayo, fecha a partir de la cual se han construido los sentidos del pasado.⁴⁸ Esta memoria, que podría definirse como “oficial”, implica que la comunidad, se ve a sí misma como actora social. Los comuneros y comuneras lle-

46 DARS, *Memoria Institucional 2009-2018*, Lima, DARS, 2019. Es en el marco de ese convenio que se realiza la investigación doctoral y el presente estudio.

47 Juárez et al., 2012, *op. cit.* señalan que “Una de las maneras que la memoria tiene para mantenerse en continuidad es mediante las prácticas sociales [...] [que] se actualizan al reivindicar sucesos del pasado mediante fechas, rituales, conmemoraciones, discursos, manifestaciones, lugares que han sido importantes y se han ganado un sitio dentro de la colectividad”, p. 27.

48 Caro, 2018, *op. cit.*, p. 222.

varon adelante acciones reales y efectivas contra las hostilidades del PCP-SL, visión registrada y refrendada por el Informe Final de la CVR.

En un taller con jóvenes de 5° de secundaria del colegio “Daniel Alcides Carrión” de la comunidad de Sacsamarca, ante la pregunta ¿Cómo son los jóvenes de Sacsamarca?, obtuvimos la siguiente respuesta:

Los jóvenes de Sacsamarca son hogareños, trabajadores se ganan un peso con el sudor de su frente, humildes en todo aspecto, emprendedores, guerreros como el león, no están acostumbrados a perder, el deporte lo llevan en la sangre, capaz de lograr todo lo que se proponen, mostrando así sus vivencias y valorando sus costumbres.

La respuesta nos llama la atención por la referencia a “[...] guerreros como el león, no están acostumbrados a perder [...]”. A continuación, cuando se les pregunta, los jóvenes se remiten a la batalla del 21 de mayo. Esta memoria de heroicidad que fortalece la identidad y el sentido de pertenencia a la comunidad, se ha construido alrededor de la batalla. La heroicidad está inscrita en una masculinidad tradicional,⁴⁹ se trata de un atributo que, asociado al poder y la fuerza, define una representación de la masculinidad como victoriosa y valerosa entroncada en lo bélico.⁵⁰ En este caso, los “guerreros” refiere a los participantes de la batalla del 21 de mayo. Batalla que terminó con una victoria heroica, siendo esta la narrativa que se trasmite de generación en generación, como parte de la memoria colectiva, desde la cual se ha construido la identidad de los jóvenes sacsamarquinos.

49 Patricia Ruiz Bravo propone que “En la construcción social de la masculinidad se intersectan dos dimensiones: la relación con las mujeres y la relación con los otros hombres” en *Sub-versiones masculinas. Imágenes del varón en la narrativa joven*, Lima, Flora Tristán, 2001, p. 23; véase también Juan Carlos Callirgos, *Sobre héroes y batallas. Los caminos de la identidad masculina*, Lima, Escuela para el desarrollo, 1998.

50 Véase la belicosidad heroica como una matriz de la masculinidad hegemónica, en Luis Bonino, “Masculinidad hegemónica e identidad masculina” en *Dossiers feministas*, núm. 6, 2002, pp. 7-35, (en línea).

Se trata de una memoria instalada en la historia local, pero también encarnada en los sitios de memoria⁵¹ de la comunidad. En 1997, se cambia el nombre de la plaza central del poblado por “Plaza 21 de mayo” y se coloca una placa conmemorativa a “Los mártires del 21 de mayo de 1983”, en reconocimiento a las víctimas de la batalla. El 2018, en el marco de la conmemoración del 21 de mayo, la comunidad recibe una placa de agradecimiento por parte del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos y se pone la primera piedra y otra placa para el Santuario Ecológico de Memoria de Sacsamarca.

La presencia de autoridades del Estado en estas conmemoraciones, así como el mensaje que se trasmite fue importante para la comunidad en la búsqueda de reconocimiento y la (re)afirmación de esta heroicidad. La placa de agradecimiento dice:

[...] Comunidad defensora de la democracia, que se enfrentó y resistió con valor los embistes del terrorismo. Por ellos, renovamos el compromiso de dignificar sus memorias para sanar las heridas y alcanzar la reconciliación nacional [...].

Pero, también esta masculinidad nos remite a una relación de dominio y violencia contra las mujeres,⁵² en tanto objeto a ser “conquistado” permite la (re)validación de dicho poder y fuerza, y por ende de esta masculinidad heroica-bélica. Este punto lo retomaremos más adelante, cuando veamos la violencia sexual contra las mujeres no solo en el contexto del CAI, sino en el pos CAI.

A lado de esta memoria “oficial” y local, existen otras memorias “paralelas”. Nos referimos a las memorias de las mujeres. Son memorias en primer lugar, asociadas a la búsqueda de los familiares desaparecidos y duelo por los muertos, donde los afectos de dolor y sufrimiento cobran rele-

51 Félix Reátegui, *Los sitios de la memoria. Procesos sociales de la conmemoración en el Perú*, Lima, Idehpucp y Konrad Adenauer Stiftung, 2010, pp. 14-15.

52 Rita Segato, *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018, p. 222.

vancia, pero también aparece la agencia, la participación y el ejercicio de ciudadanía. En segundo lugar, son memorias donde el tema de violencia sexual no aparece de manera clara y directa, pero sí está presente en la historia de la comunidad, en la narrativa de los hombres; sin embargo, cuando aparece en la narrativa de las mujeres jóvenes es de forma amenazante, porque se trata de una experiencia que no solo remite al pasado, sino al presente. Finalmente, y en tercer lugar este análisis nos permite evidenciar una menor presencia de las mujeres en las narrativas que construyen y reproducen la memoria “oficial” y local. Su voz, su historia y su memoria son invisibilizadas.

Memorias paralelas: búsqueda de personas y sufrimiento social

Para aproximarnos a conocer estas memorias de las mujeres, vamos a presentar y analizar uno de estos productos de memoria. Se trata de dos canciones⁵³ que fueron escritas y publicadas en quechua, y que han sido traducidas para fines de este trabajo.⁵⁴ La primera fue realizada por Rosa,⁵⁵ a quien tuvimos la oportunidad de conocer y entrevistar para incorporar su narrativa actual, sus vivencias y recuerdos so-

53 Kimberly Theidon, sobre las canciones o *Qarawi*, señala: “Qarawi are sung by women, especially elderly ones, in Quechua-speaking communities and are a form of lyrically historicizing about events” en “Hidden in Plain Sight. Children Born of Wartime Sexual Violence” en *Current anthropology*, vol. 56, suppl. 12, 2015, p. 198. Siguiendo a esta autora, podemos reconocer esta importancia graficada en dos películas peruanas *La teta asustada*, dirigida por Claudia Llosa (2009) y *Canción sin nombre*, dirigida por Melina León (2020). En ambas películas hay escenas muy significativas, en las cuales una mujer indígena canta en quechua sobre su experiencia de violencia y dolor.

54 Las traducciones fueron realizadas por Alicia Noa y discutidas con Eloy Neira, a quienes agradecemos.

55 Rosa tiene 64 años, y era una adulta joven durante el CAI. Ella participa en el concurso escribiendo una canción en homenaje a su hermano fallecido y el día de la conmemoración en la comunidad, la canta en público. A raíz de ello, nos acercamos para entrevistarla. Es viuda, sus hijos no viven en la comunidad porque estudian o trabajan fuera. Ella vive con su padre, un adulto mayor que tiene a su cargo para el cuidado. Le gusta tejer y pastear a los animales.

bre este producto de memoria. Cabe señalar, que al finalizar dicha entrevista, ella nos canta la canción⁵⁶ publicada en el libro del concurso.

Culiculi de Wachwaqasa⁵⁷

<i>Urqullantas jamusqani</i>	(He venido por los cerros)
<i>Qasallantas maskasqani</i>	(Por los nevados te he buscado)
<i>Mayollantas purisqani</i>	(He caminado por los ríos)
<i>Huayqillantas maskasqani</i>	(Por los huaycos, barrancos te he buscado)
... <i>Punchannispay</i>	(...Recorriendo todo el día)
<i>quillatapas inti nispai</i>	(Con luna y con sol)
<i>Sacsamarca paisanunchiq</i>	(A nuestros paisanos de Sacsamarca)
<i>Chinqaq runakunamanta</i>	(Personas que han desaparecido)
<i>Cerro Wachwaqasa</i>	(cumbre tan elevada)
<i>Apu Wachwaqasa</i>	(cubierto de nevada)
<i>Ritillayki chawipillapi turillayta pakaykumaq</i>	(En el medio de tu nieve hubieses escondido a mi hermano)
<i>Enemigon runakuna</i>	(Cuando sus enemigos)
<i>Maskamuspa purimuptin, jamullaptin</i>	(Andaban buscándolo y caminen hacia él)
<i>Vidallanña curtanampaq</i>	(Para que le quiten su vida)
<i>Turiy qaqpas, paysanuyipas</i>	(Hermano mío, tú también, paisano mío, tú también)
<i>Ñasa panteón ucupiña</i>	(Ya están enterrados en el panteón)
<i>Turiy qaqpas mamay qaqpas</i>	(Hermano mío, tú también, madre mía, tú también)
<i>Ñasa allpapa sunqumpiñas</i>	(Ya están en el corazón de la tierra)
<i>Sapallaysi tarikuni, sapallaysi ricukuni</i>	(Sola me encuentro, sola me veo)

56 Para el análisis de canciones en la región de Ayacucho véase Jonathan Ritter, “La ‘voz de las víctimas’: canciones testimoniales en la región rural de Ayacucho” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia Milton (ed), Lima, IEP, 2018.

57 Asociación SER, 2005, *op. cit.*, p. 67.

Sacsamarca llaqtallaypi, llaqta hospitalariapi (En mi pueblo querido
de Sacsamarca, pueblo hospitalario)
Chaichu mana waqachwanchu (¿Acaso, por eso no lloraríamos?)
Chaichu mana llakichwanchu (¿Acaso, por eso no estaríamos
tristes?)

21 mayollata llapallanchiq yuyarispa (Todos recordemos el 21 de mayo)
Terrorismo watallata qalallanchiq yuyarispa (El año del terrorismo,
recordemos todos)

FUGA

Urqupi ichubakuna (Ichitos en el cerro)
Mayopi rumichakuna (Piedritas en el río)
Qamsi yachanki ñoqaypa vidayta (Tu sabes mi vida)
Qamsi yachanki llaqtaypa vidanta (Tu sabes la vida de mi pueblo)

Ichaya sapallayraqpas (Quizá este sola)
Ichaya yanawanraqpas (Quizá ya con pareja)
Chay uralla waqallarani (Esa hora he llorado)
Chay punchawlla purillarani (Ese día he caminado)
Urqupi culiculicha (Culiculi del cerro)
Qamsi pukuypukuycha (Paloma del cerro empinado)
Qamsi yachanki ñoqapay vidayta (Tu sabes mi vida)
Qamsi yachanki llaqtaypa vidanta (Tu sabes la vida de mi pueblo)

Esta canción tiene muchos elementos para el análisis. La autora narra el recorrido y los sentires de dolor asociados a la búsqueda –y pérdida– de su hermano, pero también de otros paisanos de la comunidad. Nos centraremos en tres elementos para configurar el contenido de estas memorias paralelas de búsqueda de personas desaparecidas⁵⁸ y sufrimiento social.

58 Al igual que en Guatemala son las mujeres quienes se hacen cargo de la búsqueda de los desaparecidos, al respecto señalan Soriano Hernández y López de la Vega, 2019, *op. cit.*, p. 37: “... una de las peores herencias de los regímenes dictatoriales en la región latinoamericana, es la de los desaparecidos. En la búsqueda de esos y esas ausentes, muchas mujeres dedicaron su vida a encontrarlos”.

En primer lugar, observamos una narrativa en la cual Rosa, recorre el territorio –cerros, ríos, barrancos, nevados, huaycos– para buscar al hermano desaparecido. La presencia del cerro Wachwaqasa⁵⁹ organiza la narrativa, se trata de una entidad que tiene vida y que es parte de un cuerpo comunal.⁶⁰ El territorio es parte de su comunidad, de su historia y por ende de su memoria. Un territorio experimentado como cercano, donde ella inserta un conjunto de elementos de la naturaleza como la nieve, el sol, la luna, el ichu⁶¹ y las piedras. Elementos que la acogen y acompañan su dolor, pero también el dolor de la comunidad. Más adelante, le pide al cerro Wachwaqasa que esconda a su hermano de los enemigos que lo están buscando y lo quieren matar, que lo proteja y lo cuide.

En segundo lugar, identificamos que la búsqueda termina en la pérdida de la vida de su hermano –y sus paisanos–, quien se reencuentra en el cementerio con su madre: “Ya están en el corazón de la tierra”. La tierra –*pacha*– tiene un significado central en la cultura andina, y ello se refleja en la función que se le otorga. La tierra acoge, protege y cobija. Por la entrevista realizada a Rosa, sabemos que su madre muere cuando ella era aún joven. En este caso la muerte del hermano acaecida durante el CAI, remite a la muerte de la madre, sucedida años atrás. Ambas experiencias afectivas se asocian. En este caso, vemos como el dolor pasado está presente en esta experiencia de dolor,⁶² el tiempo cronológico no organiza la narrativa, sino las emociones.

Asimismo, en esta narrativa: “Tú sabes mi vida, Tu sabes la vida de mi pueblo”, se observa como las emociones tienen una dimensión social, se colocan en el espacio de lo público, salen del espacio de lo privado. Rosa explicita las emociones

59 Nombre de un cerro –*apu*– de la zona.

60 La noción de cuerpo comunal es trabajada por Carla Sagástegui, “De cuando el cuerpo comunal de Sacsamarca inscribe su territorio” en *Cuadernos de responsabilidad social universitaria Sacsamarca. Deontología, lingüística y literatura 2015, 2016, 2017*, Lima, DARS, 2019, pp. 30-33.

61 Pasto natural que abunda en las alturas andinas. En la canción aparece en diminutivo “ichito”.

62 Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, México, CIEG-UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2017, p. 68.

de dolor que se han generado por la pérdida, señala que es una razón para llorar. En otro momento, la canción dice “Sola me encuentro, sola me veo”, ella señala de forma explícita la soledad y el llanto como parte del dolor.

Como plantea Sara Ahmed,⁶³ los afectos se pegan a los cuerpos, los moldean y se instalan en ellos. En este caso, se trata de un cuerpo extenso, ampliado, que trasciende lo físico para encontrarse con la naturaleza, con el entorno: animales, cerros, tierra, aire, piedras, río, entre otros. Las emociones se mueven, circulan.⁶⁴ Además, en el mundo andino se trataría de un cuerpo poroso,⁶⁵ donde algunas emociones entran al cuerpo, se quedan y dañan; pero, otras solo circulan. En ese caso, el dolor ingresa, se instala y es parte de la memoria de Rosa.

En tercer lugar, encontramos que Rosa solicita recordar cuando dice: “Todos recordemos el 21 de mayo”, “El año del terrorismo, recordemos todos”, ella pide no olvidar y pide llorar. Es un dolor historizado. Vuelve a la idea del trayecto, reconoce que ha caminado, que ha llorado y que el cuerpo comunal la ha observado, siendo testigo participe de sus lágrimas y dolor. Cuando entrevistamos a Rosa acerca de la canción publicada, inicialmente, encontramos resistencia para recordar y nos dice que prefiere olvidar, dice que no recuerda la letra “No me acuerdo ya las letras”, luego añade “Ya no me acuerdo ya, pero viendo el libro sí me acordaría”.

A pesar de estas dificultades iniciales manifiestas para recordar, no es que haya olvido, sino que aparece un proceso de selección de lo que se recuerda. En ocasiones, la negativa o el silencio aparecen como una estrategia de la memoria.⁶⁶

63 *Ibid.*, p. 24.

64 *Ibid.*, pp. 31-36.

65 Revisar sobre el cuerpo poroso Patricia Ruiz Bravo, *Identidades femeninas y propuestas de desarrollo en el medio rural peruano*, tesis de doctorado, Bélgica, Universidad Louvain La Neuve, 2003, p. 178; asimismo, se encuentra esta idea en Kimberly Theidon, *Entre prójimos, el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima, IEP, 2004, p. 59: “Planteamos que el mal no se ubica dentro de la persona; más bien agarra a la persona y entra en ella”.

66 EPAF, 2012, *op. cit.*, p. 30.

Además, se trata como dice Ricoeur,⁶⁷ de olvidos que hacen posible la memoria, o en palabras de Anelí Villa Avendaño:

(ello) nos permite desmitificar la idea de que olvido y memoria son elementos opuestos; por el contrario, podríamos afirmar que el olvido es condición necesaria y fundamental para la existencia de la memoria, pues permite descartar algunos recuerdos para priorizar otros.⁶⁸

La opción por olvidar, se origina porque trae sufrimiento y pensamientos sobre el pasado violento, se prefiere no hablar; pero también, cuando lo hablan puede ser reparador. Luego de varias horas, al finalizar la entrevista le mostramos el libro y buscamos con ella la canción publicada. Cuando la reconoce, nos cuenta que la compuso con su sobrina, hija de su hermano fallecido. Luego se anima y nos canta la canción en quechua. Es un momento muy emotivo, ella se moviliza, se siente triste, llora;⁶⁹ pero, está acompañada y se abre a la posibilidad de seguir hablando sobre su experiencia del CAI.

—Qué bueno que tú y Maritza pudieron componer, era un homenaje a tu hermano...

—Sí. Un veintiuno de mayo se ha llevado un aniversario, no sé de cuántos años ya, desde el ochenta y tres [...]. Después de diecisiete años ya se habría hecho festejar.

Recién el año 2004, por primera vez Sacsamarca realiza una conmemoración sobre la fecha del 21 de mayo. La comunidad en su conjunto se moviliza alrededor del tema, se desarrollan actividades conmemorativas, concursos de memoria, maratón, presentaciones artísticas y una romería al cementerio. Ese marco se configura como un espacio/tiempo que le permite recordar, escribir y cantar la canción ante/con la comunidad.

67 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004, p. 546.

68 Véase Villa Avendaño, *op. cit.*, p. 49.

69 *Ibid.*, Avendaño señala que "...el recordar un hecho es inherente a la sensación que éste nos produjo", p. 44.

—Entonces, tú y Maritza que era su hija, las dos se juntaron para escribir la canción.

—Sí, cuando le dije que iba a cantar me ayudó a acomodar las letras y de un *huayno del lucero*, de esa canción con su tono hemos sacado, he participado, mi padrino don E. ha tocado la guitarra.

En ese caso, Rosa canta la canción en el acto conmemorativo, lleva al espacio público su memoria. Una memoria asociada a la búsqueda de personas desaparecidas y al sufrimiento social. Una memoria compuesta por “marcas territoriales”,⁷⁰ que tienen un significado para las personas. En el caso de Rosa, aparecen cerros, lagos, huaycos, lugares que son marcas territoriales y que nos marcan los contenidos de la memoria. Con lo cual se evidencia que la violencia y el sufrimiento social no solo afecta el cuerpo de la persona, sino el cuerpo comunal —compuesto por el territorio y la comunidad—.

Pasemos ahora al análisis de otra canción, a diferencia de la anterior no tenemos mayor información sobre la participante, de forma que solo nos centraremos en la narrativa publicada en el libro.

***Llaqui waccayniy* (Mi llanto de tristeza) ⁷¹**

Arpanqa huaycco (Huayco, barranco de Arpanqa)

Ichucruz ccasa (Cerro empinado de Ichucruz)

Chaiپی hapinulla suptiqui (Ahí cuando te agarraron)

Maquiquita quivi quivi sanqui (Doblándote la mano)

Churiquita encargacusanqui (Has encargado a tu hijo)

Carccallayqui pataycamullaptin (Cuando entró tu acompañante)

Riqmasillayqui yaicnycamullaptin (Cuando entró tu compañero)

Ucuman hannaman curricachallani (Corro para afuera y para adentro)

Pero manaya ricurimunchu (Pero nunca apareció)

⁷⁰ Jelin, 2012, *op. cit.*, p. 142.

⁷¹ Asociación SER, 2005, *op. cit.*, p. 71.

<i>Cuyay tiyayta tapuycullaptic</i>	(Cuando pregunté a mi tía querida)
<i>Cuyay mamaíta tapuycullaptic</i>	(Cuando pregunté a mi madre)
<i>Maymi papallay nisma nillaptic</i>	(Dónde está mi padre diciendo)
<i>Llaquicc llaquicella ccawallawarcca</i>	(Con pena y tristeza me miraba)
<i>Runamasiyta manda llareccani</i>	(He mandado a mi prójimo)
<i>Manaya manaya tarimusachu</i>	(No lo han encontrado)
<i>Urcun urcunlla purimusapas</i>	(Caminando cerro tras cerro)
<i>Ñuccallay pobre waccallarccani</i>	(Yo pobre he llorado)
<i>Mañana cuyay papallay ricurimuptin</i>	(Cuando no apareció mi padre)

En este caso, al igual que en el caso anterior presentamos tres ejes de análisis para la configuración de las memorias paralelas. Primero, encontramos la presencia del entorno natural en la narrativa, la participante recurre a un encuentro con la naturaleza (huayco, cerro) como lugares activos que acompañan la pérdida y la búsqueda: “Huayco, barranco de Arpanqa, Cerro empinado de Ichucruz, [...] Has encargado a tu hijo”. Las mujeres indígenas no se perciben en disyuntiva con la naturaleza, sino en conjunción. Se trata de un cuerpo comunal ampliado –incluye el territorio–,⁷² que constituye sus memorias.

Segundo, aparece la búsqueda de la persona desaparecida, en la canción se describe el recorrido que realiza la participante en la pesquisa de su ser querido. En el caso de esta participante es la búsqueda del padre: “Cuando pregunté a mi tía querida, Cuando pregunté a mi madre, Dónde está mi padre diciendo”. Las mujeres son las que buscan, como en el caso de Rosa, esta participante se hace cargo de esta tarea, pero a diferencia del caso anterior no hay un final para la búsqueda sino solo resignación: “Pero, nunca apareció [...] Cuando no apareció mi padre”. La memoria de las mujeres está asociada a la búsqueda de personas, tarea cargada de sufrimiento social, que se extiende más allá del periodo del CAI.

Tercero, observamos la presencia de emociones en la narrativa: “Con pena y tristeza me miraba [...] Yo pobre he llo-

⁷² Sagástegui, 2019, *op. cit.*, pp. 30-33.

rado”, en este caso son emociones de pena y dolor. Como ya hemos señalado anteriormente, las emociones pasan por el cuerpo, en este caso por la mirada. No existe una separación entre lo corporal y lo emocional en el mundo andino, sino más bien una puesta en escena de las emociones a través del cuerpo, un cuerpo que es también un cuerpo comunal. Entonces, en este caso, como en el anterior, la participante configura una memoria desde la búsqueda de sus seres queridos y el sufrimiento social concomitante.

Cabe señalar, que los productos de memoria elaborados por los hombres que participan en el concurso –dibujos, poemas, canciones y relatos– también presentan elementos de dolor. A partir de una revisión y análisis exploratorio de dicho material, encontramos que el sufrimiento social no es exclusivo de la narrativa de las mujeres, sino que es parte de la memoria de la comunidad. Queda pendiente un análisis comparativo posterior a profundidad.

Memorias paralelas: violencia sexual contra las mujeres

En este punto es importante recordar que el Informe Final de la CVR refiere un impacto diferencial de la violencia entre hombres y mujeres. Las niñas y jóvenes fueron reclutadas por los grupos subversivos para trabajo forzado y esclavitud sexual⁷³ y fueron víctimas de violencia sexual, principalmente por parte de las fuerzas armadas. La violencia sexual fue utilizada como arma de guerra generando gran daño en las mujeres afectadas, pero también en el tejido social.⁷⁴ De acuerdo a los datos recogidos por la CVR hay 538 casos de violación se-

73 Robin Kirk, *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1993; Eliana Suarez, “Recognizing suffering or resistance? Honoring the courage of indigenous quechua women in pos conflict Ayacucho, Peru” en *Stability: International Journal of Security & Development*, vol. 2, núm. 2, 2013, pp. 1-6; Narda Henríquez, “Vida cotidiana en tiempos de guerra y de reparaciones en el Perú” en *Contextualizaciones latinoamericanas*, vol. 6, núm. 11, 2014, pp. 1-13.

74 Escribens, 2012, *op. cit.*, p. 34; Guerrero, 2014, *op. cit.*, p. 108.

xual (98% contra mujeres).⁷⁵ En relación al centro poblado se dieron dos testimonios, pero en todo el distrito –incluyendo los anexos– se han testimoniado y registrado 13 casos de violencia sexual.⁷⁶ Posteriormente, a través del RUV se han inscrito e identificado 5347 casos de violación sexual.⁷⁷ Esta diferencia numérica puede deberse a la dificultad inicial para hablar del tema en las mujeres afectadas por el CAI. El tiempo –18 años luego de la entrega del Informe Final de la CVR– ha permitido que las mujeres puedan registrarse en el RUV y señalar que fueron víctimas de violación sexual.

En los productos de memoria publicados del concurso solo se hace mención a la violencia sexual en el caso de los Relatos –narraciones que son testimoniales e históricas–. En este caso, son publicados con seudónimos. A pesar de ello, a partir del análisis del discurso, en muchos casos escritos en primera persona, podemos inferir que la mayoría fueron escritos por hombres, y solo uno es escrito por una mujer. Por eso, nos interesa mencionar que en cuatro textos escritos por hombres, se hace mención a la violencia sexual en la comunidad. Pasemos a presentar los textos:

1. Ese mes se había creado un puesto policial de diferentes áreas, y en esto hacían abusos en casas, se burlaban de mujeres viudas y muchachas, golpeaban a los varones sin ningún motivo (seudónimo Corazón adolorido).⁷⁸
2. De todo este hecho quedaron muchos niños, madres y ancianos en estado de abandono, finalmente algunos familiares en especial las mujeres por parte de militares fueron ultrajadas violadas hasta con hijos (seudónimo Zeus).⁷⁹
3. Era una sanción drástica y bien los Sinchis hicieron todo lo que querían, como violar a las mujeres, los bañaban a los borrachitos a cualquier hora de la noche, hacían correr calatos a personas desobedientes, los masacraban, quitaban

75 CVR, 2003, *op. cit.*, p. 66.

76 Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), (en línea).

77 Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH), 2021, (en línea).

78 Asociación SER, 2005, *op. cit.*, p. 83.

79 *Ibid*, p. 88.

sus pertenencias, hasta robaban animales, a las personas nos trataban como a perros, cualquier hora nos reunía, etc. (seudónimo El dolor).⁸⁰

4. Después de tanto masacre y matanza y otros, nos llega destacamento policial en Sacsamarca y en Huanca Sancos una base militar [...] Entonces también hemos estado golpeados, a las mujeres violaban y hemos pasado total desastre (seudónimo El caminante).⁸¹

Al igual que Rita Segato,⁸² encontramos que la violencia sexual no solo ataca y se instala en el cuerpo de la víctima sino en el cuerpo de la comunidad. En estos casos, es desde ese lugar de enunciación que se comunica la violencia sexual. Los hombres de la comunidad narran como la presencia de la policía y las fuerzas armadas, supuso un conjunto de vejaciones y maltratos tanto a hombres como a mujeres. En el caso de las mujeres, ellas fueron víctimas de violencia sexual. En estos relatos, son los hombres quienes la nombran como parte de un conjunto mayor de maltratos de los que fueron víctima hombres y mujeres durante el CAI.

Los hombres mencionan la violencia sexual, pero las mujeres ni siquiera se atreven a mencionarla en los productos de memoria de esta publicación. No obstante, en una entrevista a una escolar de la comunidad, ella nos dijo:

—¿Y ese profesor C. les contaba a ustedes en el colegio (nos referimos al CAI)?

—Sí nos cuenta, él también sabe del terrorismo... elegían a las mujeres más bonitas también dicen otros hombres, policías dicen creo, los que venían malos. A las mujeres más bonitas las buscaban y dice lo violaban. Había en la escuela un libro de eso, pero no sé, una de mis compañeras lo ha escondido y nadie lo encuentra, año pasado.

80 *Ibid.*, p. 94.

81 *Ibid.*, p. 127.

82 Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Parece que las mujeres más jóvenes de la comunidad si pueden hablar de eso, no lo callan. Pero, al igual que en el caso de los relatos de la publicación, es parte de una historia contada por los hombres, en este caso por un profesor en la escuela. Situación similar se ha encontrado en otros contextos como Guatemala,⁸³ donde la violencia sexual contra las mujeres fue reportada, inicialmente, por los hombres. Según las investigaciones de Crosby y Lykes,⁸⁴ las mujeres requieren de un proceso mayor para colocar el tema en lo público. Las razones son la vergüenza —propia, de sus familias y comunidades—, y la impunidad frente a las denuncias. Adicionalmente, en el Perú las barreras de acceso generadas por el idioma, dejan fuera a las mujeres indígenas de los sistemas de justicia formales. Todo lo cual refuerza la invisibilización de la violencia sexual en los productos de memoria de las mujeres. Es decir, se trata de una memoria que no es reconocida ni por ellas mismas.

La violencia sexual es una expresión de poder y control de hombres sobre mujeres, donde el cuerpo de la mujer es usado principalmente como objeto de dominación y “conquista”. La violencia sexual contra mujeres indígenas no se reduce a la época del CAI, es parte de la historia, se da antes, durante y después; trasciende periodos históricos específicos. Se inscribe en una historia de violencias que se repite y se sigue reproduciendo desde el proceso de colonización. Es esa vigencia la que la convierte en una experiencia amenazante. La misma joven entrevistada, nos habla desde el presente y nos cuenta:

—¿Cómo las molestan en la escuela?

— Les molesta... les tocan a las chicas, pero a mí no me gusta y yo no me dejo tocar. Algunas sí normal, y no debe ser así... es molesto defenderse todo el día [...]. Además, cuando hay fiestas en la comunidad, vienen chicos de los anexos y un día la van a violar porque se queda bailando y conversando con ellos [se refiere a una amiga de su escuela].

83 Crosby y Lykes, 2011, *op. cit.*, p. 461.

84 *Ibid.*, pp. 461-462.

La violencia sexual, no es una experiencia instalada en el pasado, sino que es un presente que amenaza. En esta cita, se evidencia la objetivación del cuerpo de la mujer: "... les tocan a las chicas", se produce una apropiación del cuerpo de la mujer por los hombres. Ella tiene que "defenderse" ante la amenaza de *invasión* y dominio, vivir en una amenaza permanente por el solo hecho de ser mujer. Adicionalmente, se explica que la exposición en el espacio público "...se queda bailando y conversando con ellos", se convierte en un factor de riesgo y la convierte en una potencial víctima, si las mujeres se exponen son propensas a ser violadas o es más, se permite la violación. Como señala Segato: "[...] la violación se percibe como un acto disciplinador y vengador contra una mujer [...]".⁸⁵ Es decir, si las mujeres salen de su lugar —asociado a lo privado y doméstico— y se exponen en el espacio público, pueden y deben ser "castigadas".

Estas citas nos evidencian como la violencia sexual estuvo latente en el CAI; pero también en el presente, las mujeres no puedan hablar del tema y lo han sacado de la memoria. Pero existe, solo que está silenciado e invisibilizado.

Productos de memoria: ¿Y dónde están las mujeres?

En una sociedad poscolonial, como la nuestra y muchas otras de Latinoamérica, la situación precaria de las mujeres se enmarca en relaciones de poder, de larga data, entremezcladas con jerarquías étnicas y raciales.⁸⁶ En ese tramado histórico, la mujer indígena ha ocupado una posición extrema de inferioridad que se explica, no solamente, por las jerarquías tradicionales de lo masculino sobre lo femenino, lo público sobre lo privado, lo racional sobre lo afectivo, sino también por específicas relaciones de subordinación de estas mujeres —indias, quechua hablantes, iletradas y pobres— frente al control

⁸⁵ Segato, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁶ Florencia Babb, *Women's Place in the Andes. Engaging Decolonial Feminist Anthropology*, Berkeley, California, University of California Press, 2018, p. 52.

masculino y el poder estatal. Además, a partir del trabajo de la CVR, se evidencia que el CAI fue posible por la presencia de patrones históricos de exclusión y discriminación presentes en nuestra sociedad. Se trata de herencias pasadas coloniales que configuran la violencia y ofrecen un sentido a la experiencia pasada, presente y futura.⁸⁷

Como hemos señalado, en 2004, en el marco de las actividades que se realizaron como parte del II Homenaje a las víctimas de la violencia política, organizado por algunos líderes de la comunidad de Sacsamarca, con el apoyo de algunas ONGs,⁸⁸ se organizó un concurso por la memoria. Se trata de un conjunto de dibujos, poemas, canciones y relatos elaborados por hombres y mujeres de la comunidad. Este concurso tuvo como antecedentes otros realizados en Ayacucho y Huancavelica.⁸⁹ La diferencia central radica en la organización y convocatoria, a diferencia de sus antecesores, en este concurso son los líderes de la comunidad quienes convocaron, contando con el apoyo de la ONG Asociación SER para la publicación de los materiales. Se trató de una convocatoria amplia a todos los actores de la comunidad, incluyendo niños y niñas.⁹⁰ El objetivo del concurso fue recuperar y valorar la memoria del CAI en la comunidad de Sacsamarca.

Posteriormente se compiló dicho material en una publicación.⁹¹ Cabe señalar, que en ese texto se publicaron todos

87 En contextos similares en América Latina como Guatemala, Alison Crosby y M. Brinton Lykes, encuentran que la situación de afectación de las mujeres indígenas durante la guerra se asienta en estructuras históricas coloniales de poder y exclusión contra las mujeres indias, “Mayan women survivors speak: The gendered relations of truth-telling in poswar Guatemala” en *International journal of transitional justice*, vol. 5, 2011, pp. 456-476.

88 Para un análisis del I y II Homenaje en Sacsamarca véase Caro, 2018, *op. cit.*

89 Colectivo Yuyarisun, “Rescate por la Memoria. Primer concurso de arte en dibujo pintado, canto, historieta y poesía”, Lima, 2004; Asociación SER, “Rescate por la Memoria, Ayacucho: canción, poesía, narración, historieta, fotografía, ensayo y dibujo pintado”, Lima, Asociación SER, 2004. Para conocer el análisis de estos materiales véase Cynthia Milton, “Imágenes de la verdad: rescatar las memorias del conflicto interno peruano a través del arte testimonial” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia Milton (ed), Lima, IEP, 2018, pp. 53-93.

90 Como se señala en las bases, los concursos previos eran solo para mayores de edad.

91 En la presentación de la publicación se plantea que “Los trabajos aquí presen-

los productos presentados por decisión del jurado,⁹² ya que el objetivo no era la valoración estética sino la testimonial y política.⁹³ En ese sentido, estos productos de memoria tienen un valor no solo artístico sino testimonial,⁹⁴ ya que contribuyen a la construcción de una narrativa sobre el CAI. En un país colonial, centralista y desigual ha sido difícil construir una sola narrativa sobre el CAI, por eso existen muchas memorias locales —oficiales y paralelas— algunas de las cuales, dialogan con una memoria nacional y otras se mantienen en disputa o son ignoradas.⁹⁵ Además, estos productos buscan generar empatía con los otros, con el espectador, el objetivo es no solo dar a conocer la experiencia de afectación y sufrimiento, sino generar compasión —que parte de la identificación con el que sufre— y promover acción.⁹⁶

Al respecto Cynthia Milton, a partir del análisis de los primeros concursos, señala: “En sus obras, los participantes dan fe de aquello de lo que fueron testigos directamente y de cómo sus vidas y comunidades han cambiado desde entonces, y estas memorias son estructuradas en narrativas artísticas”.⁹⁷ El énfasis en lo testimonial es evidente en el conjunto de estos productos.

-
- tados en diversos formatos configuran el testimonio directo de la población”, Asociación SER, 2005, *op. cit.*, p. 5. Para una mayor comprensión entre testimonio y memoria en mujeres de grupos marginales, véase Silvia Soriano Hernández, “El correlato en la narración: mujeres y luchas sociales” en *América globalizada. Reinterpretaciones de las relaciones de género, desafíos y alternativas* de Virginia Ávila García y Paola Suárez Ávila (eds), México, FFyL-UNAM/Ediciones Eón, 2017.
- 92 Entrevista a Ricardo Caro (2020), ex miembro de la Asociación SER y responsable del concurso del 2004.
- 93 María Eugenia Ulfe, señala la función política en el arte de los retablos en el artículo “Narrando historias, representando memorias: retablos y violencia en el Perú” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia Milton (ed), Lima, IEP, 2018, p. 127.
- 94 Milton, *op. cit.* habla de arte testimonial. p. 56.
- 95 Anelí Villa Avendaño, “El testimonio en la reconstrucción histórica de la guerra contrainsurgente de Guatemala desde la perspectiva de la esperanza” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018, p. 55.
- 96 Iain Wilkinson, “Compassion: Conflicted social feeling and the calling to care” en *Emotions, Everyday Life and Sociology* de Michael Hviid Jacobsen (ed), London, Routledge, 2018, p. 57.
- 97 Milton, 2018, *op. cit.*, p. 61.

La publicación en cuestión contiene un total de 115 productos de memoria, de los cuales solo 21 fueron realizados por mujeres. Es decir, las mujeres participaron menos, se sintieron menos convocadas, por ende, sus historias no están presentes, fueron excluidas. La invisibilización de las memorias de las mujeres en la construcción de la historia local así como en la memoria “oficial” de la comunidad es evidente.⁹⁸ Situación similar observamos en las luchas posteriores de la comunidad, por ejemplo en la conformación de la comisión que viaja a Lima para presentar la propuesta de reconocimiento de la comunidad ante las autoridades. Solo una de las integrantes de dicha comisión es una mujer, quien es parte de la directiva de la “Asociación de Familiares Afectados por la Violencia Política”. Si bien, ella es parte de la comisión, sigue invisibilizada. Su testimonio es contundente:

En ese primerito, primerito hemos ido a Lima (T-Ajá). Le he dicho a don T.: “Don T., vamos a coordinar qué cosa vamos a hablar, tú que cosa vas a hablar, yo que cosa va a hablar?”. Pero, no me ha contestado nada. Nada me ha contestado. Y no he hablado nadita. Ellos no más hablaban cuando iban. Ellos no más participaban cuando íbamos. Y no me decían: “Señora, tú también si quiera una palabra habla?”. Siquiera nada. (T-Ellos no más hablaban). Ellos no más.

En esta cita, observamos que ella, si bien es parte de la comisión y tiene una representación política,⁹⁹ sigue siendo ignora-

98 También podríamos hablar de “memorias subterráneas”, como señala Michael Pollak, *Memoria, olvido, silencio*, Argentina, Ediciones al Margen, 2006, p. 24.

99 Las mujeres en el contexto del CAI y pos CAI han asumido un rol político y una presencia en la esfera pública. Han participado activamente en los procesos de inscripción en el RUV, en la exigencia de justicia y reparación, así como en la formación de organizaciones de afectadas, desplazadas y familiares de víctimas del CAI, quizás la más conocida por su impacto local y nacional es la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), fundada en 1983 y vigente hasta la actualidad. Organización que ha activado el museo de la memoria en la ciudad de Huamanga y tiene un rol protagónico en los procesos actuales de exhumaciones, búsqueda de desaparecidos y ejecución de las reparaciones individuales y colectivas en sus comunidades.

da por los múltiples sistemas de opresión, que se expresan en el pacto patriarcal. En este caso, ni los demás miembros –hombres– de la comisión la consideran, ni los actores políticos con los cuales interactúa. Ella es capaz de reclamar un lugar para su voz, pero no obtiene respuesta, es ignorada. La voz –también la memoria– de las mujeres de Sacsamarca es anulada en este proceso de búsqueda de reconocimiento, los hombres se atribuyen la historia y memoria de la comunidad. En este punto, retomamos lo planteado por Silvia Soriano Hernández y Mariana López de la Vega,¹⁰⁰ quienes señalan que la memoria se vuelve política cuando se vuelve testimonio, al no dejarla hablar, excluyeron su testimonio, su memoria y su ser político.

Específicamente, podemos señalar que las mujeres se sienten en menor medida convocadas por el concurso. Como en la cita anterior, esto nos puede indicar que las memorias de las mujeres se invisibilizan –terminan siendo paralelas–. No obstante, a diferencia de ello, en los últimos años encontramos una mayor participación de las mujeres sacsamarquinas en puestos de gobierno local y comunal.¹⁰¹

En general, un análisis de los productos publicados en este libro, nos evidencia que comuneros y comuneras de la comunidad, jóvenes, niños y niñas se sienten convocados por el concurso, tienen la posibilidad de recordar y construir productos de memoria. Podemos señalar, un interés por dar cuenta de los recuerdos y las vivencias de quienes vivieron el CAI, mientras que en el caso de los más jóvenes, podría ser una lucha contra el olvido. El olvido no es lo opuesto a la memoria, el olvido y la memoria se entrecruzan, ya que el trabajo del tiempo lo permite.¹⁰² Los dibujos, poemas, canciones y relatos

100 En “El testimonio de mujeres guatemaltecas como espacio donde la lucha germina” en *Política y Cultura*, ene-jun, 2019, núm. 51, pp. 33-34.

101 Alicia Noa, *Participación comunitaria de mujeres en una comunidad rural de Ayacucho*, tesis de maestría, PUCP, 2018, (en línea).

102 Veena Das propone la noción del trabajo del tiempo: “El tiempo no es algo puramente representado, sino es un agente que ‘trabaja’ en las relaciones –permitiendo que se reinterpreten, se reescriban, a veces se sobre escriban– mientras los diferentes actores luchan por buscar autoría de sus historias en las que las colectividades son creadas y re-creadas”, *Life and words. Violence*

son narrativas de las vivencias personales y colectivas de los y las participantes que nos permiten aproximarnos a las memorias de la violencia y del dolor de la comunidad que evidencian un trabajo de la memoria.

Ideas finales

El CAI se configura por su densidad como un episodio y momento clave desde el cual se reactivan y actualizan otras historias de exclusión, discriminación y violencia afectando la subjetividad, permeando la visión de futuro, así como la manera de situarse frente al Estado y al país. Las huellas del sufrimiento social aparecen en los cuerpos, en el lenguaje y en las memorias de las mujeres.

Existen varias memorias, la CVR no es para las comunidades la memoria oficial ni mucho menos, tampoco lo es para la mayoría de la población en el Perú, sigue siendo una narrativa en conflicto. En la comunidad de Sacsamarca, Ayacucho existe una élite local muy fuerte y de relatos potentes que se constituyen en aquello que denominamos memoria “oficial”. La memoria oficial y local permite a las sociedades contar con una narrativa que las cohesiona porque es coherente y compartida. No obstante, en ocasiones, esa memoria deja fuera otras memorias que son invisibilizadas y negadas. Pareciera, que es el caso de las mujeres sacsamarquinas, cuyos relatos no son considerados. La memoria calificada aquí como “paralela”, al ser ignorada por la construcción “oficial” de la memoria local, es también fuente de sufrimiento social. A pesar de ello, las mujeres logran transmitir sus relatos e historias por otras vías, ya que existen diversas formas de representar la memoria: los sitios de la memoria, los objetos de memoria, los rituales, el arte, la artesanía, la música, etc.

Cada persona que experimentó el CAI tiene una historia por narrar y, por lo tanto, una memoria por compartir. Sin

embargo, como hemos visto, esta igualdad hipotética es falsa porque no todos los relatos son escuchados e incorporados en las narraciones hegemónicas; ni todas las memorias son legítimas, puesto que a ojos del poder estatal o local no tienen el mismo valor. Esta exclusión simbólica impide una cabal reconciliación y ratifica la lógica patriarcal que se arroga la representatividad de los acontecimientos y conflictos en el espacio público. Veena Das,¹⁰³ señala que los relatos y las narrativas deben no solo dar cuenta descriptivamente de lo que pasó, sino que deben contribuir a reinstalar a la víctima en su contexto social. Como vemos, esto no se ha dado en el caso de las mujeres sacasamarquinas. Ellas no sienten que estas experiencias sean validadas ni reconocidas, ni siquiera son escuchadas, por lo tanto, no son parte de la memoria –percibida simultáneamente como un proceso social y una acción individual–.

A partir del análisis de estos productos de memoria y las entrevistas a las mujeres de la comunidad, observamos dos tipos de memorias paralelas. La primera asociada a la búsqueda de personas desaparecidas, incluyendo los procesos de búsqueda y los rituales implicados. La segunda, asociada a la negación de la violencia sexual. En ambos casos, vemos que el dolor tiene un sentido en la configuración de la memoria de las mujeres. El dolor genera un cambio en los cuerpos, Ahmed plantea que el dolor se vincula con la forma con la que nos ubicamos en el mundo y con la relación que establecemos con los otros objetos que nos rodean.¹⁰⁴ Por eso el dolor se coloca en la tierra, en los cerros, en el sol, etc. El dolor se exhiba en la memoria de las mujeres, se expresa en el plano de la intersubjetividad, del cuerpo, de los sentidos y se aleja de lo racional y se ubica en lo social. Este es el punto de encuentro con el “sufrimiento social”. El sufrimiento es una experiencia social y por ende relacional. Si bien el dolor tiene una dimen-

103 *Op. cit.*, pp. 293-294.

104 Ahmed, *op. cit.*, el dolor, como señala la autora, no corresponde solo a un malestar físico, sino que nos remite a la construcción de los cuerpos y sus fronteras, porque el énfasis no está en lo que genera el dolor sino en lo que hace a los cuerpos. p. 51.

sión subjetiva hay otra dimensión social y colectiva —explícita o implícitamente—, que a veces, es más importante.¹⁰⁵ Entonces, el sufrimiento social explica como los eventos violentos y disruptivos se historizan y se institucionalizan con otras violencias, generando un impacto en la historia de la comunidad y en la memoria de las mujeres.¹⁰⁶

Por lo dicho, es clave reconocer las diversas maneras de comunicar el dolor por parte de las mujeres andinas,¹⁰⁷ reconociendo los marcos culturales y sociales. En este caso, a partir de sus valores, normas y tradiciones, elaboran formas propias de comprender el dolor, así como maneras de enfrentarlo. Colocar el dolor en el espacio público favorece su reconocimiento y por ende su reparación, ahí radica el imperativo de no dejar las memorias paralelas producto de la violencia en el ámbito privado. Estas memorias tienen una fuerza que nos interpelan, no solo por el dolor sino por la acción transformadora.

105 Das, 2007, *op. cit.*, p. 294.

106 Mariana López de la Vega señala que “la constitución de las memorias ha sido un proceso de recuperación y revalorización de las luchas comunitarias, las cuales no están exentas de contradicciones y enfrentamientos entre la misma comunidad, pues al hilar las memorias se abren heridas muy profundas”, p. 231. “Memorias de cuidado y sanación comunitaria en Guatemala posconflicto. Voces de mujeres” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018.

107 Theidon, 2015, *op. cit.*, encuentra que el cuerpo es el lugar desde donde se expresa el dolor, p. 68.

Fuentes consultadas

- Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, México, CIEG-UNAM, 2017.
- ANFASEP, *Museo de la Memoria “Para que no se repita” de la ANFASEP. Guía para el recorrido*, Lima, Idehpucp/DARS/UNMSM/ANFASEP, 2020.
- Asociación Servicios Educativos Rurales (SER), *Rescate por la memoria Sacsamarca. Trabajos presentados en el II Homenaje a las víctimas de la violencia política*, mayo 2004, Lima, Asociación SER, 2005.
- Babb, Florencia, *Women’s place in the Andes. Engaging decolonial feminist anthropology*, Berkeley, University of California Press, 2018.
- Belay, Raynald, Jorge Bracamonte, Carlos Iván Degregori y Jean Joinville Vacher (eds), *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea*, Lima, Embajada de Francia/ Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú/IEP/IFEA, 2004.
- Boesten, Jelke, *Violencia sexual en la guerra y en la paz. Género, poder y justicia posconflicto en el Perú*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 2016.
- Bonino, Luis, “Masculinidad hegemónica e identidad masculina” en *Dossiers feministes*, núm. 6, 2002, pp. 7-35. Tomado de www.raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/view/102434.
- Boonzaier, Floretta y Taryn van Niekerk, “Introducing decolonial feminist community psychology” en Floretta Boonzaier y Taryn van Niekerk (eds), *Decolonial feminist community psychology*, Switzerland, Springer, 2019, pp. 1-10.
- Callirgos, Juan Carlos, *Sobre héroes y batallas. Los caminos de la identidad masculina*, Lima, Perú, Escuela Para el Desarrollo, 1998.
- Cárdenas, Nora, Mercedes Crisóstomo, Eloy Neyra, Diana Portal, Silvia Ruiz y Tesania Velázquez, *Noticias, remesas y recados de Manta Huancavelica*, Lima, DEMUS, 2005.
- Caro, Ricardo, “Los caminos de la Conmemoración en Sacsamarca” en Cynthia Milton (ed), *El arte desde el pasado fracturado peruano*, Lima, IEP, 2018, pp. 205-206.
- Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), tomado de lum.cultura.pe/cdi/busqueda.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), *Informe final*, Lima, CVR, 2003.
- Crisóstomo, Mercedes, *Violencia contra las mujeres rurales: una etnografía del Estado peruano*, Lima, Departamento de Ciencias Sociales-PUCP, 2016.

- Crosby, Alison y M. Brinton Lykes, “Mayan women survivors speak: the gendered relations of truth-telling in postwar Guatemala” en *International journal of transitional justice*, vol. 5, 2011, pp. 456-476.
- Das, Veena, *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2007.
- DARS, *Memoria institucional 2009-2018*, Lima, DARS, 2019.
- Del Pino, Ponciano y Carolina Yezer (eds), *Las formas de recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*, Lima, IEP/IFEA, 2013.
- Dobles, Ignacio, *Memorias del dolor. Consideraciones acerca de las Comisiones de la Verdad en América Latina*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2009.
- Ejército del Perú, *En honor a la verdad: versión del ejército sobre su participación en la defensa del sistema democrático contra las organizaciones terroristas*, Lima, Gráfica Cánepa, 2010.
- Equipo Peruano de Antropología Forense, *De víctimas a ciudadano: Memorias de la violencia política en comunidades de la Cuenca del río Pampas*, Lima, EPAF, 2012.
- Escribens, Paula, *Proyecto de vida de mujeres víctimas de violencia sexual en conflicto armado interno*, Lima, DEMUS, 2012.
- Eskenazi, Jael, Lucía Mercado e Ismael Muñoz, “Agencia, conflicto y desarrollo humano en Ayacucho: el caso de Sacsamarca pos Sendero Luminoso” en *Debates en sociología*, núm. 40, 2015, pp. 93-126.
- Espinosa, Agustín, Darío Páez, Tesania Velázquez, Rosa María Cueto, Evelyn Seminario, Salvador Sandoval, Félix Reátegui, e Iris Jave, “Between remembering and forgetting the years of political violence: psychosocial impact of the Truth and Reconciliation Commission in Peru” en *Political psychology*, vol. 38, núm. 5, 2017, pp. 849-866. Tomado de doi.org/10.1111/pops.12364.
- Espinoza, Juan Miguel (ed), *Historia de la comunidad campesina de Sacsamarca. Diálogo, memoria y reconocimiento*, Lima, Dirección Académica de Responsabilidad Social de la PUCP, 2018.
- González, Olga, *Unveiling secrets of war in the Peruvian Andes*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.
- Gorriti, Gustavo, *La batalla*, Lima, Planeta, 2019.
- Guerrero, Ana María, *Lo inescuchable. Reflexiones sobre prácticas en salud mental a partir de la violencia sexual durante el conflicto armado interno*, Lima, CEP/Instituto Bartolomé de las Casas/Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2014.

- Halbwachs, Maurice, “Memoria colectiva y memoria histórica”, traducción de un fragmento del capítulo II. *La mémoire collective*, París, PUF, 1968, en *Reis*, vol. 69, núm. 95, pp. 209-219.
- Henríquez, Narda, “Vida cotidiana en tiempos de guerra y de reparaciones en el Perú” en *Contextualizaciones latinoamericanas*, vol. 6, núm. 11, 2014, pp. 1-13.
- Hernández, Zoila, *Tiempo de violencia. Resiliencia en el mundo andino. Violencia política a mujeres de Secclla (1980-200)*, Lima, Instituto Ecológico para el Desarrollo, 2013.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática, *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*, t. I, Lima, INEI, 2018.
- Jave, Iris (coord), *Entre el estigma y el silencio: memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y UNSCH*, Lima/IDEHPUCP/Konrad Adenauer Stiftung, 2014.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Lima, IEP, 2012.
- Jiménez, Edilberto, *Chungui: violencia y trazos de memoria*, Lima, IEP, COMISEDH/DEED, 2009.
- Juárez, Juana, Salvador Arciga y Jorge Mendoza, “Noción y elementos de la memoria colectiva” en *Memoria Colectiva. Procesos Psicosociales* de Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza (coords), México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2012.
- Kaufman, Susana, “Memorias de la violencia” en *Memoria histórica y cultura de paz: experiencias en América Latina* de Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES)/InWent DED (eds), Lima, MIMDES, InWent DED, 2006, pp. 14-15.
- Kirk, Robin, *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1993.
- Kleinman, Arthur, Veena Das y Margaret Lock, “Introduction” en *Social suffering* de Arthur Kleinman, Veena Das, y Margaret Lock (eds), Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997.
- Koc, Nathalie, Mariano Aronés y Nory Córdor, *Violencia política en la provincia de Huancasancos: los casos de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca*, Lima, CVR, Área de Esclarecimiento de Hechos. Estudios en Profundidad Sede sur-central Ayacucho, 2002.
- López de la Vega, Mariana, “Memorias de cuidado y sanación comunitaria en Guatemala posconflicto. Voces de mujeres” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018.

- Mendoza, Brenny, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, México, Herder, 2014.
- Milton, Cynthia (ed), *El arte desde el pasado fracturado peruano*, Lima, IEP, 2018.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH), 2021, tomado de www.ruv.gob.pe/CifrasRUV.pdf.
- Murri, Maria Lourdes, “La construcción de la memoria en América Latina. Las memorias en pugna en el Perú pos conflicto armado interno” en *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol. 17, núm. 65, 2018, pp. 15-36.
- Noa, Alicia, *Participación comunitaria de mujeres en una comunidad rural de Ayacucho*, tesis de maestría, repositorio digital de tesis y trabajos de investigación-PUCP, 2018. Tomado de hdl.handle.net/20.500.12404/13598.
- Pollak, Michael, *Memoria, olvido, silencio*, Argentina, Ediciones al Margen, 2006.
- Reátegui, Félix, *Los sitios de la memoria. Procesos sociales de la conmemoración en el Perú*, Lima, Idehpucp/Konrad Adenauer Stiftung, 2010, pp. 14-15.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Ritter, Jonathan, “La ‘voz de las víctimas’: canciones testimoniales en la región rural de Ayacucho” en Cynthia Milton (ed), *El arte desde el pasado fracturado peruano*. Lima, IEP, 2018.
- Rivera-Holguin, Miryam, Tesania Velázquez, Elba Custodio y Jozef Corveleyn, “Improving community mental health services for people affected by political violence in Ayacucho, Perú” en *Journal of prevention & Intervention in the community*, vol. 46, núm. 1, 2018, pp. 100-112, tomado de doi.org/10.1080/10852352.2018.1386352.
- Ruiz Bravo, Patricia, *Sub-versiones masculinas. Imágenes del varón en la narrativa joven*, Lima, Flora Tristán, 2001.
- Ruiz Bravo, Patricia, *Identidades femeninas y propuestas de desarrollo en el medio rural peruano*, tesis de doctorado, Bélgica, Universidad Louvain La Neuve, 2003.
- Sagástegui, Carla, “De cuando el cuerpo comunal de Sacsamarca inscribe su territorio” en *Cuadernos de responsabilidad social universitaria Sacsamarca. Deontología y lingüística y literatura 2015, 2016, 2017*, Lima, DARS, 2019, pp. 30-33.
- Saona, Margarita, *Los mecanismos de la memoria. Recordar la violencia en el Perú*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017.
- Sastre, Camila, “De Museo a Lugar; de Yuyanpaq al LUM. Las idas

- y vueltas del Lugar de la Memoria de Lima. Historia, debates y museografía” en *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria*, vol. 7, núm. 13, 2020, pp. 138-157.
- Segato, Rita, “Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* de Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez (eds), Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011.
- , *La Guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018.
- , *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Soriano, Silvia, “Los cauces de la memoria en una sociedad violenta” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018.
- Soriano Hernández, Silvia y Mariana López de la Vega, “El testimonio de mujeres guatemaltecas como espacio donde la lucha germina” en *Política y Cultura*, ene-jun, 2019, núm. 51, pp. 33-34.
- Suarez, Eliana, “Recognizing suffering or resistance? Honoring the courage of indigenous quechua women in pos conflict Ayacucho, Peru” en *Stability: International journal of security & Development*, vol. 2, núm. 2, 2013, pp. 1-6.
- Theidon, Kimberly, “Hidden in plain sight. Children born of wartime sexual violence” en *Current Anthropology*, vol. 56, suppl. 12, 2015.
- Ulfe, Maria Eugenia, *Cajones de la memoria. La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2011.
- , “¿Cultura de paz? Tres aproximaciones”, ponencia presentada en el Congreso Internacional de LASA, San Juan Puerto Rico, 27-30 de mayo de 2015, Cuadernos de trabajo núm. 24, Lima, Departamento de Ciencias Sociales-PUCP, 2015.
- Villa Avendaño, Anelí, “El testimonio en la reconstrucción histórica de la guerra contrainsurgente de Guatemala desde la perspectiva de la esperanza” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018.
- Wilkinson, Iain, “Compassion: Conflicted social feeling and the calling to care” en *Emotions, Everyday Life and Sociology* de Michael Hviid Jacobsen (ed), London, Routledge, 2018.