Conferência

DE LA VÍCTIMA A LA NACIÓN: LA MEMORIA Y EL CONFLICTO ARMADO INTERNO EN EL PERÚ[1]

Ulrich Mücke*

Recebido em: 27/05/2025
Aprovado em: 10/06/2025

Resumen: Entre 1980 y 2000 Perú vivió un conflicto armado interno en el cual murieron casi 70.000 personas según los cálculos de la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR, 2001-2003). El presente artículo describe como se construyó una memoria acerca de este conflicto desde los años 1980. Para eso se analiza los primeros debates académicos en el siglo pasado, la producción cinematográfica y las novelas más importantes, el trabajo de la CVR, la vasta literatura de memoria que surge en el siglo XXI y finalmente algunas contribuciones desde el campo de la historia y la antropología actual. Llama la atención que casi todos los trabajos de análisis y memoria resaltan las divisiones profundas que existen en la sociedad peruana y que la énfasis en el dolor de las víctimas ha ganado cada vez más importancia de modo que en las primeras décadas del siglo XXI ocuparse del conflicto armado interno equivalía a escuchar la voz de las víctimas y enterarse de su sufrimiento. Partiendo de la tesis de Jan Philipp Reemtsma sobre el rol de la víctima en la sociedad contemporánea y de los trabajos de Pierre Bourdieu y Ulrike Frevert sobre el insulto y la humillación el artículo concluye que la memoria centrada en la víctima ayudó a reducir la división entre los diferentes grupos sociales y culturales en el Perú ya que asignó dignidad a los pobladores de los Andes y sus descendientes. La dignidad de la víctima igualó moralmente grupos marginalizados económico y socialmente con las personas de sectores privilegiados.

[1] Conferência proferida na Unicamp, USP e Unifesp no primeiro semestre de 2025. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=zmg1Occgumw

* Professor de História Latino-Americana na Universidade de Hamburgo. Email: lrich.muecke@uni-hamburg.de

Introducción

Con el término “Conflicto armado interno” se suele describir la violencia política que sufrió el Perú entre 1980 y 2000. Según el Informe Final de la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR, 2003), el número de muertos en este periodo se puede calcular en más de 69.000 en un país que creció en este tiempo de unos 17 a unos 27 millones de habitantes.[2] Debido al alto número de muertos, desde la década de los 80 del siglo pasado el conflicto es un tema importante para las ciencias sociales, las humanidades, la literatura y el cine. Mientras que después del golpe de Estado de Alberto Fujimori en 1992 no existió un debate libre sobre la violencia política, la caída de Fujimori en 2000 y la instalación de la CVR en 2001 eran el punto de partido para que la memoria y el debate sobre el conflicto ocuparan más espacio en la esfera pública. Desde aquel entonces se puede decir que la violencia entre 1980 y 2000 es uno de los problemas más discutidos en todos los ámbitos de las ciencias sociales, humanidades y de la cultura. De ahí se ha creado un mundo de la memoria de la violencia que es sumamente complejo y heterogéneo y a su vez ha devenido ya en objeto de estudio. De tal manera ahora podemos distinguir entre un mar de publicaciones sobre la violencia y un gran número de publicaciones sobre este mar. No solo la violencia sino también la memoria de la violencia son temas omnipresentes en la academia y la producción cultural del Perú.

Este ensayo tiene como fin describir algunas líneas generales y algunas rupturas en el debate y la memoria sobre el conflicto armado interno.[3] Para eso ofrece seis entradas. Empieza describiendo las controversias entre académicos en los años 80. Estas controversias demuestran que al comienzo del debate la pregunta más importante era el porqué la fuerza insurgente/terrorista más importante, Sendero Luminoso, había tenido tanto éxito. El segundo tema que brevemente se toca es la producción cinematográfica. Partiendo de dos películas

[2] El informe final se encuentra en https://www.cverdad.org.pe/ifinal/
[3] Respecto a la complejidad, diversidad y conflictividad de la memoria remito a Elizabeth Jelin, Los trabajos de memoria, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012 (1.a ed. 2002).

importantes se trata de demostrar que el cine por su carácter narrativo puso en el centro el ser que sufre, sobre todo la víctima. La tercera entrada es la literatura. Partiendo de tres ejemplos de conocidos novelistas se explica que las novelas seguían evocando el sufrimiento de los seres humanos pero que a su vez podían ofrecer visiones más complejas de la sociedad peruana y del conflicto armado interno. Después de la literatura el ensayo se ocupará de la CVR cuyo trabajo Herculano es hasta ahora la base de cualquier investigación sobre la época. Como la CVR entrevistó miles de víctimas y hizo publicar audios de las entrevistas con ellas reforzó una visión víctima-centrada a pesar de que en sus conclusiones adujo un gran número de razones por el conflicto. Posteriormente esta visión desde la víctima se hizo más poderosa por la publicación de un gran número de testimonios extraordinarios. En la quinta entrada se analizan unos pocos de ellos. Finalmente el ensayo vuelve sobre unos pocos libros académicos actuales y destaca las diferencias entre ellas. Por un lado la narrativa dominante desde el comienzo del siglo–narrando el conflicto desde la perspectiva de personas individuales–ahora tiene una presencia fuerte en el análisis académico, por otro lado surge una nueva historiografía que con instrumentos clásicos ofrece nuevos aportes.

Antes de discutir las controversias de los años 80 hace falta decir que a pesar o a lo mejor debido a la importancia del tema y a los muchos actores involucrados en la memoria y el debate no existe consenso sobre los aspectos fundamentales del tema. Esto empieza con el término que se utiliza para designar el tema. Se habla del conflicto armado interno, periodo de la violencia, guerra o guerra civil o época de terrorismo. Utilizo el primer término por ser el más común en escritos académicos. Pero hay que advertir que el mismo término tiende a desfigurar el pasado ya que el conflicto se desarrolló mayormente entre armados y no-armados. Es decir la gran mayoría de las víctimas eran personas que no llevaban armas. Había muy pocos enfrentamientos entre personas o grupos armados. Todos los bandos preferían matar a personas indefensas. En segundo lugar no está de todo claro de cuándo a cuándo se desarrolló el conflicto. Hay

consenso sobre el comienzo: el 17 de mayo de 1980 cuando Sendero Luminoso empezó su llamada lucha armada con la quema de documentos electorales en un pequeño poblado andino llamado Chuschi. ¿Pero cuándo terminó? Para las ciencias sociales y humanidades parece existir consenso que terminó con la caída de Fujimori en 2000. Sin embargo para la memoria popular y común termina con la captura del líder de Sendero Luminoso en 1992 y su posterior oferta de paz en 1993. La vox populi tiene algunos argumentos en su favor. Sobre todo la brusca caída de muertos después de la detención del líder de Sendero Luminoso. Según la CVR entre 1983 y 1992 casi 2000 personas fueron asesinadas anualmente.[4] Pero después de 1995 eran solo 108 per annum, es decir la cifra cayó por unos 95 por ciento. Finalmente tampoco está claro cuántas personas murieron en el conflicto. Cualquier investigador serio utiliza las cifras de la CVR. Pero esta a la vez admitió que se sabe los nombres de 30.000 muertos. Sobre estos muertos se calculó la cifra total. Años más tarde este cálculo fue criticado por supuestos errores matemáticos y estadísticos.[5] Hasta ahora no queda claro si se puede confiar o no en estos cálculos ya que uno de los autores del cálculo original se limitó a decir en su defensa que tenía "importantes limitaciones."[6]

Las controversias académicas tempranas

Uno de los primeros intelectuales en presentar una interpretación de Sendero Luminoso fue el historiador Alberto Flores Galindo en su famoso libro Buscando un Inca que se publicó por primera vez en La Habana en 1986 y un año

[4] Entre 1980 y 1982 no mueren tantas personas debido a que el auge de los muertos estaba relacionado con la incursión de las fuerzas armadas en el conflicto en 1983.

[5] Silvio Rendon, "Capturing correctly: A reanalysis of the indirect capture–recapture methods in the Peruvian Truth and Reconciliation Commission," en: Research & Politics, 6:1 (2019), en línea: https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2053168018820375; Silvio Rendon, A truth commission did not tell the truth: A rejoinder to Manrique-Vallier and Ball," en: Research & Politics, 6:2 (2019), en línea: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2053168019840972?icid=int.sj-full-text.similar-articles.1

[6] Daniel Manrique-Vallier, Patrick Ball, "Reality and risk: A refutation of S. Rendon's analysis of the Peruvian Truth and Reconciliation Commission's conflict mortality study," in: Research & Politics, 6:1 (2019), en línea: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2053168019835628?icid=int.sj-full-text.similar-articles.2.

después en Lima.[7] Fue un éxito desde el comienzo debido a su bonita tesis de que contra la invasión europea y frente a la derrota de la cultura indígena, en el mundo andino se había desarrollado una utopía según la cual el mundo iba a transformarse radicalmente para mejor. Como el historiador Flores Galindo había estudiado tanto la época colonial como la república era capaz de trazar grandes líneas para argumentar la existencia de este horizonte utópico. Los dos últimos capítulos del libro tocan el tema de la violencia y de Sendero Luminoso. Mientras que en el último Flores Galindo llama la atención sobre el hecho de que el conflicto tomó un rumbo mucho más violento al encargar a las Fuerzas Armadas la lucha contra Sendero Luminoso, en el penúltimo capítulo vincula su tesis de la utopía andina con el surgimiento de la violencia en Ayacucho en 1980.

Flores Galindo no dice que se puede considerar a Sendero Luminoso la realización de la utopía. Su argumento es más complejo. Según él en los Andes de los ochenta siguió existiendo el deseo de un cambio radical, un pachacuti, es decir un trastorno completo en el que los de arriba terminan abajo y viceversa. Lo trata de demostrar por un lado a través de una interpretación de la narrativa de José María Arguedas, el gran escritor andino del Perú. Recalca Flores Galindo que Arguedas en sus primeros cuentos relata una dicotomía total entre indígenas y mistis pero que después sus mundos se diversifican debido al proceso de modernización. Sin embargo, sigue existiendo en sus novelas la descripción de un odio enorme y de un deseo de un cambio radical por parte de los explotados. El ejemplo más llamativo lo cita Flores Galindo en el epílogo de su libro. Es el cuento "El sueño del pongo" en el cual la relación entre el indígena humillado y explotado y el patrón brutal y arrogante se invierte y el patrón está condenado a lamer al indígena cubierto de excrementos.

Después de su análisis de Arguedas Flores Galindo describe las luchas campesinas de los años 60 y 70 para demostrar que efectivamente el mundo andino estaba viviendo décadas de cambio que impactaron de diferentes maneras

[7] Alberto Flores Galindo, Buscando un Inca, Lima: Editorial Horizonte, 1987 (1. ed. 1986).

en las diferentes regiones rurales. Recalca que en algunas ocasiones se había podido observar en estos movimientos el deseo de un castigo brutal descrito por Arguedas en sus textos literarios. De ahí pasa a un análisis de Sendero Luminoso indicando que la organización se compone en gran medida por mestizos es decir hijos de indígenas "occidentalizados por la enseñanza y las migraciones."[8] Sin embargo sufren la marginación al igual que los mestizos del siglo XVI "que protagonizaron algunas 'rebeliones' sin esperanza."[9] Aparte de estos occidentalizados, militantes de Sendero Luminoso, "algunos campesinos creyeron entender que la Pachamama no soportaba más sufrimiento sobre la tierra: que el mundo debía cambiar." Y por eso: "Pueblos enteros enarbolaron las banderas rojas."[10] En otras palabras es la humillación y explotación de siglos lo que produce un deseo de venganza, violencia y cambio radical que forma la base de Sendero Luminoso. Esta explotación y humillación están directamente vinculadas con un rechazo de la cultura andina o indígena. Los "occidentalizados" son rechazados porque vienen de este mundo indígena y este rechazo es igual o bastante semejante a lo que sufrieron los mestizos en el siglo XVI. Sendero Luminoso no se puede entender sin este odio y esperanza milenaria y sin el conflicto entre la modernidad occidental y el mundo indígena. A pesar de que Sendero Luminoso en ningún escrito se refiere a este conflicto su éxito se basa en él.

El historiador Nelson Manrique se oponía a esta interpretación de Flores Galindo. En un largo artículo con el título "La década de la violencia" publicado en 1989[11] Manrique trata de demostrar que el éxito de Sendero Luminoso se explica por la base social que tiene. Para Manrique esta base social es la clave para la capacidad de Sendero Luminoso de recomponer los cuadros muertos en el conflicto y para reforzar cada vez más los grupos que le apoyan. Manrique admite que parece ser una contradicción que una organización que usa la violencia para

[8] Flores Galindo, Buscando un Inca, p. 382.
[9] Flores Galindo, Buscando un Inca, p. 382.
[10] Flores Galindo, Buscando un Inca, p. 383.
[11] Nelson Manrique, "La década de la violencia", en: Márgenes, III, 5-6 (1989), pp. 137-182.

destruir organizaciones populares y campesinas se sostenga en una base social. Uno asume por lo general que base social significa una vinculación de intereses o un apoyo voluntario de una organización política por una parte de la población. Según Manrique la clave para entender el éxito de Sendero Luminoso es que en este caso no es así.

Manrique menciona tres regiones que se distinguen por las características específicas de sus bases sociales. En el Alto Huallaga se trata de una alianza táctica. En esta región la economía campesina se centra en el cultivo de la coca que se vende a los diferentes carteles que producen y comercializan cocaína. Como se trata de una economía ilegal los campesinos cocaleros requieren protección frente al Estado y a las demandas de los compradores. Sendero Luminoso ofrece esta protección a cambio de apoyo (económico) de los campesinos. Manrique admite que esta alianza puede quebrar en el momento que los campesinos dejan de necesitar esta protección. Pero por el momento constituyen una base social en esta parte del país. La segunda región es la sierra central donde según Manrique Sendero Luminoso intenta imponerse a la fuerza y logra instalar en las zonas bajo su control un Estado nuevo que garantiza una igualdad sin consideración del color de la piel o del tamaño de la propiedad, es decir un nuevo orden. Aunque Manrique no está bien explícito se supone que los que ganan con el nuevo orden forman la base social de Sendero Luminoso. Para Ayacucho, la cuna de Sendero Luminoso, la tesis de Manrique es más elaborada. Sostiene que la gran propiedad y el gamonalismo ya habían desaparecido antes del comienzo de la lucha armada de Sendero Luminoso y que este ocupó el vacío que los terratenientes habían dejado utilizando una "violencia masiva y cruel" que "no era ajena a la tradición histórica en la que se insertaba."[12] En resumen, Manrique argumenta que una organización como Sendero Luminoso no puede sobrevivir sin base social y que el alto grado de autoritarismo y violencia que ejerce sobre su base social no significa que esta no exista. Para Manrique el

[12] Manrique, "La década de la violencia", p. 166.

CC BY

concepto de base social implica grupos sociales grandes. Base social es un término que tiene que ver con el concepto de clase en el sentido marxista y menos con grupo social de una sociología no-marxista. Es decir Manrique no se refiere a unos grupos minoritarios, como p.ej. estudiantes universitarios, sino a grupos mayoritarios dentro de las regiones estudiadas.

A estas interpretaciones sigue, un poco más tarde, la de Gonzalo Portocarrero. En tres libros de 1993, 1998 y 2012 desarrolla una teoría de "espíritu servil" que a su entender explica la adhesión a Sendero Luminoso.[13] El primer paso de esta teoría se encuentra en su libro sobre Racismo y Mestizaje, especialmente en el capítulo sobre dominación social. Partiendo de una lectura de testimonios de empleadas de casa en Cuzco llega a la conclusión que estas empleadas describen una subyugación que es total debido a que ellas mismas aceptan (o aceptaron) la extrema explotación y humillación. Las explicaciones por su situación que las mismas empleadas dan no critican al patrón abusivo y explotador sino al contrario buscan las razones por su desdicha en sus propias vidas. Esto puede ser por ejemplo la pérdida de los padres a una edad muy joven con la consecuencia de perder la protección familiar muy temprano. La liberación que cuentan no se debe por lo general a un cambio de ellas sino a una persona de afuera, por ejemplo una amiga. Esta les abre los ojos y les hace comprender que no deben aceptar su suerte y que el tratamiento que reciben no es justo. Por otro lado la dominación total se caracteriza por la falta total de mala conciencia del patrón. Al igual que la empleada el patrón es de la opinión que su actuar no tiene nada malo ya que la empleada en otro empleo estaría igual. Es decir es la suerte de la empleada y no la responsabilidad del empleador. Esta "idea de fatalidad" – como dice en otro capítulo del mismo libro – tiene como consecuencia la

[13] Los tres libros son: Gonzalo Portocarrero, Racismo y mestizaje, Lima: Sur. Casa de Estudios del Socialismo, 1993; Gonzalo Portocarrero, Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016 (1. ed. 2012); Gonzalo Portocarrero, Razones de sangre. Aproximaciones a la violencia política, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019 (1.a ed. 2012). El término „espíritu servil" en Profetas del Odio, p. 69.

aceptación de la realidad a pesar de que "la deshumanización del otro es más consecuencia que causa de la crueldad."[14]

En los libros posteriores Portocarrero desarrolla más esta idea de una dominación total que no desaparece con la liberación de la persona dominada. La liberación más bien puede terminar en una transfiguración de la dominación. La interiorización de la dominación (como consecuencia de la misma) lleva a lo que finalmente va a llamar "el espíritu servil" o "habitus servil"[15]: Este "se caracteriza por el miedo a la autoridad, la compulsión a obedecer y el sentirse menos que los otros; es decir, por una imagen devaluada de sí mismo. Estas actitudes tienen como correlato menos visible la envidia y el odio hacia el superior."[16] Para Portocarrero esto es la clave para explicar el éxito de Sendero Luminoso. Aunque supone que el espíritu servil ya estaba en vías de desaparición en los años 80 aún existía un número enorme de personas con este espíritu. Estas querían vivir tanto la subordinación como el odio a los superiores. No estaban dispuestas de ser libres sino más bien buscaban un superior autoritario y cruel que a la vez les facilitaba la posibilidad de ser cruel y autoritario. Sendero Luminoso era la institución que les ofrecía ambas cosas. Por un lado tenían que subordinarse completamente. Como rezaba una lema de la organización tenían que llevar su vida en la punta del dedo y aceptar cualquier sacrificio que la cúpula del partido exigía. Por otro lado podían llegar a posiciones de poder total. Podían eventualmente maltratar y matar a gente totalmente inocente e indefensa. Podrían ser empleadas y patrones a la vez. Es obvio que la clave de esta interpretación radica en que trata de comprender no solamente el porqué la crueldad extrema de Sendero Luminoso sino también el porqué de la subordinación total de tanta gente. Hace recordar al famoso libro de Benedict Anderson sobre la nación y su observación que para explicar el nacionalismo no hay que preguntar porque la gente quiere matar para su nación sino porque

[14] Portocarrero, Racismo y mestizaje, pp. 71, 89.
[15] Portocarrero, Profetas del odio, p. 69.
[16] Portocarrero, Profetas del odio, p. 69.

CC BY

quiere morir por ella.[17] En el Perú llama la atención que la gente nunca ha querido morir por la nación pero sí por un proyecto tan autoritario como él de Sendero Luminoso.

La última interpretación es de Carlos Iván Degregori. Es la interpretación que al final tuvo más éxito debido entre otras cosas a la función importante que Degregori cumplió en la Comisión de Verdad y Reconciliación. Degregori había vivido muchos años en Ayacucho y había conocido personalmente a los líderes de Sendero Luminoso. De ahí su explicación enfocaba mucho más la génesis de la organización. No pensaba simplemente en las estructuras culturales, sociales o psicológicas del Perú o de una parte del país sino pensaba en primer lugar en Sendero Luminoso como una organización que se formaba en el transcurso del tiempo. Por eso para Degregori era fundamental analizar Sendero Luminoso antes del 1980, año en que empezó su lucha armada.[18] En aquella época – siempre según Degregori – Sendero Luminoso era un grupo local de la recién reabierta Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga que trataba de abrirse espacio dentro de la Universidad y frente a un gran número de grupúsculos de la izquierda radical local. Como muchos de ellas se caracterizó por su carácter de elite provinciana. Es decir que los líderes de Sendero Luminoso tenían autoridad por pertenecer a una élite que se basaba en su descendencia, su posición académica dentro de la universidad y su posición social fuera de la misma. Era una elite de sangre por no ser indígena, de cultura por ocupar cargos altos en la universidad y social por disponer de ingresos altos en el ámbito local. Al formar parte de esta elite los líderes senderistas tenían autoridad mucho más allá de su rol en su partido. Según Degregori Sendero Luminoso se radicalizaba cada vez más debido a las múltiples derrotas que sufría en la política universitaria y finalmente fue la única de las muchas organizaciones de la izquierda radical que pasó del dicho al hecho y comenzó la lucha armada en 1980. Por un lado sus

[17] Benedict Anderson, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London: Verso, 1983.
[18] Carlos Iván Degregori, Ayacucho, 1969-1979. El surgimiento de Sendero Luminoso, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

CC BY

derrotas y su minúsculo tamaño eran una ventaja porque garantizaban su unidad y identidad. Por otro lado dentro de un mundo en el que gran parte de la izquierda radical peruana abogaba por la lucha armada el hecho de empezarla le daba prestigio a Sendero Luminoso a partir de 1980 dentro de estos círculos radicales.

Sin embargo a mediano plazo no es simplemente esta historia temprana de los 60 y 70 la que explica el éxito de Sendero Luminoso, según Degregori, sino una constelación histórica específica. Sendero Luminoso se nutría, siempre según Degregori, sobre todo de jóvenes universitarios que descendían de gente campesina o por lo menos andina y no llegaban a realizar sus sueños relacionados con su carrera universitaria.[19] Es decir no era la cultura andina y tampoco una clase social (aunque sea a nivel regional) y tampoco un carácter psicológico que explica el éxito de Sendero Luminoso sino una constelación específica en la cual el ascenso social prometido del proyecto modernizador y educador no se realizó. La modernidad por la cual apostaban los jóvenes no cumplió su palabra. De ahí ellos apostaban por otro tipo de modernidad – la de Sendero Luminoso. Pues Sendero Luminoso para ellos fue un proyecto científico moderno que por un precio muy alto (sacrificio personal y violencia) prometía la llegada de un mundo mejor – muy parecido a la promesa de la educación. Claro que Degregori no niega los factores estructurales para el surgimiento y el impacto de Sendero Luminoso. Sin embargo el éxito de Sendero Luminoso lo explica en primer lugar como una historia coyuntural en la cual un grupúsculo izquierdista logró a unir un gran número de jóvenes desarraigados de su mundo de origen y rechazados por el mundo llamado moderno. Como la organización misma sufría una derrota tras otra opta por una "huida hacia adelante" (como lo llama más tarde)[20]: la lucha armada. Se podría decir que sin la crisis de los años ochenta y un mercado laboral más grande o sin el aumento demográfico de los 60 y 70 Sendero Luminoso,

[19] Carlos Iván Degregori, Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia en Sendero Luminoso, Lima: El Zorro de Abajo Ediciones, 1989. Véase también: Carlos Iván Degregori, Sendero Luminoso. 1. Los hondos y mortales desencuentros. 2. Lucha armada y utopía autoritaria, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989 (7.a ed.).

[20] Pablo Sandoval, José Carlos Agüero (eds.), Aprendiendo a vivir se va la vida. Conversaciones con Carlos Iván Degregori, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015, p. 150.

CC BY

siguiendo la interpretación de Degregori, no hubiera llegado a tener tanto poder en el Perú de los 80.

El cine

El primer largometraje sobre el conflicto armado interno es La Boca de Lobo de Franciso Lombardi (1988). Al lanzar esta película Lombardi ya era uno de los directores más importantes tanto por los temas como por la alta calidad de sus películas.[21] Con su película anterior a La Boca de Lobo, La Ciudad y los Perros, basado en la novela homónima de Mario Vargas Llosa, había tenido mucho éxito comercial. La Boca de Lobo narra la historia de un masacre cometido por las fuerzas de orden en Soccos en 1983. Cuando Lombardi rodeó la película los responsables del crimen ya habían sido condenados a prisión lo que permitió Lombardi llevar este crimen a la pantalla sin que esto apareciera como apología al terrorismo de Sendero Luminoso. La película cuenta la historia de un soldado que va voluntariamente a la zona de conflicto para hacer mérito dentro de las fuerzas armadas. Pertenece a un destacamento en un aislado pueblo andino donde deben combatir a Sendero Luminoso lo que les resulta imposible porque su enemigo no da la cara y es a la vez omnipresente con actos de propaganda y asaltos. En uno de ellos muere el comandante y es reemplazado por otro, una persona decidida de vencer a Sendero Luminoso. Sin embargo, debido a una serie de abusos de los soldados y malentendidos con la población, al final el destacamento militar asesina un grupo de pobladores indefensos. Solo el héroe de la película se niega a masacrar los pobladores y al final deserta de su unidad militar aunque sin saber qué hacer.

La película reúne muchos elementos que van a repetirse en largometrajes posteriores. En primer lugar la población andina aparece como víctima de la violencia. En La Boca del Lobo los habitantes del pueblo no cometen ningún acto

[21] Para la historia del cine en el Perú, véase Ricardo Bedoya, 100 años de cine en el Perú. Una historia crítica, Lima: Universidad de Lima, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992; Ricardo Bedoya, El cine peruano en tiempos digitales, Lima: Universidad de Lima, 2015. Para la historia del conflicto armado interno en el cine peruano, véase: Ricardo Bedoya, "Panorama de algunas representaciones sobre el conflicto armado interno en el cine peruano", en: Revista del Instituto Riva Agüero, IX, 1 (2024), pp. 285-310.

indebido ni hablar de apoyar a Sendero Luminoso. Todo se queda en la sospecha. Pero son ellos que sufren más, primero los abusos después el masacre. En segundo lugar el masacre mismo y los abusos son el resultado de unos problemas profundos dentro de la sociedad peruana. Hay un abismo entre los soldados y los pobladores andinos ya que todos los soldados son de la costa, detestan a los quechua-hablantes a los cuales supuestamente deben defender frente a Sendero Luminoso. El masacre, por eso, es expresión de esta división del país. En tercer lugar los actores del masacre se caracterizan por un machismo exagerado lo que les lleva a optar por soluciones violentas. Al final los mismos soldados son víctimas de una sociedad dividida y brutal. Sueñan con una vida mejor pero no son capaces de salir de su modo de ser. Y en cuarto lugar, la película se interesa por describir el sufrimiento de la población y los conflictos de la sociedad pero no se centra en Sendero Luminoso. Mientras que el debate académico giraba sobre Sendero Luminoso, el cine iba a dedicarse a las consecuencias del conflicto armado interno.

La película más exitosa sobre el conflicto armado interno es La Teta Asustada de Claudia Llosa. Ha sido el largometraje sobre el tema con más público en el Perú y él que ha ganado el premio más prestigioso, el Oso de Oro del Festival de Cine de Berlín.[22] Narra la historia de una joven ayacuchana que vive con su madre en Lima y sufre las consecuencias de la violación que ha sufrido su madre durante su embarazo cuando aún vivían en Ayacucho. Según su creencia el trauma de su madre se ha trasmitido a ella a través de su leche y por eso ella es una mujer sin alma. Trata de tener lo menos contacto posible con otras personas y para protegerse de ser violada también se mete un tubérculo en la vagina. Sin embargo, después de la muerte de su madre poco a poco empieza a enfrentar sus traumas. La música de los Andes y su amistad y enamoramiento con un migrante andina en Lima le ayuda en este proceso. Finalmente se saca el tubérculo y desiste

[22] Las películas sobre el conflicto armado interno no han tenido mucho éxito en la taquilla en comparación con otro tipo de película. La Teta Asustada fue la más vista encontrándose en el lugar 50 de las películas peruanas más vistas en el Perú. https://www.cinencuentro.com/peliculas-peruanas-mas-taquilleras/

CC BY

de la idea de llevar el cadáver de su madre a su pueblo natal y decide enterarlo en la costa.

Llosa se interesa más por la víctima que por el conflicto. No tematiza el acto de la violencia mismo sino sus consecuencias. Estas se hacen sentir no solo en la víctima directa (la madre) sino también en su hija. Ambas víctimas son mujeres. Una desde que nació o incluso antes. La película de Llosa recalca también la enorme distancia entre el mundo de Lima y el de los migrantes andinos. La casa donde la joven ayacuchana trabaja es un mundo extraño para ella donde solo se puede vincular con el jardinero, migrante como ella. Otra vez estamos frente a una sociedad dividida aunque esa división no se describe como causa de la violencia como en la película de Lombardi. Sin embargo la película se distingue de la de Lombardi en cuanto enfoca más el sufrimiento de las víctimas en vez de intentar de explicar los crímenes.

Describo las películas de Lombardi y Llosa porque han sido las más importantes y porque sus enfoques se encuentran en la mayoría de las películas sobre el conflicto armado interno. Por lo general, las películas se centran en las víctimas. Estas por lo general son gente de los Andes, muchas veces mujeres o niños. Las películas, además, describen un país dividido donde el mundo de los Andes y de la costa no forman una nación sino están separados por profundos conflictos sociales y culturales. El gran ausente en las películas es el criminal, el malo, la persona detestable. En algunas películas – como en la de Lombardi – este personaje aparece pero lo hace de una que no genera asco, desprecio u odio sino más bien sorpresa o compasión. En la película de Lombardi los asesinos son unos jóvenes costeños que parecen casi niños. En otras películas es un anciano demente e indefenso (Magallanes) o unos jóvenes pobres y desorientados (Paloma de Papel) los personajes que cometen o han cometido crímenes. Pero la manera en las cuales las películas los presentan no trasmite el miedo y odio que se supone las víctimas de estos crímenes deben haber sentido frente a los actores de los crímenes. Es decir, las películas se centran en el sufrimiento de las víctimas

CC BY

pero esto no se traduce en una descripción de los perpetradores de los crímenes desde su perspectiva.

La novela

El conflicto armado interno es tema principal o de trasfondo de un sinnúmero de novelas y cuentos.[23] Aquí me limito a mencionar los tres más conocidos: Lituma en los Andes (1993) de Mario Vargas Llosa, La hora azul de Alonso Cueto (2005) y Abril rojo de Santiago Roncagliolo (2006).[24] Debido a su masiva recepción son las novelas más representativas del tema. Ofrecen tres perspectivas diferentes. Lituma en los Andes es una especie de hijo de la novela total. Ya no es total pero reúne un buen número de historias entre ellas historias de violencia. Lo que interesa aquí es que por un lado la violencia de Sendero Luminoso (en mucha menor medida, la del ejército) se cuenta en relatos intercalados. Esta violencia es directa, muy brutal (no se dispara a la gente, por ejemplo, sino que se la mata con piedras), se produce por sorpresa y parece atacar a la gente sin motivo. No hay ninguna explicación narrativa de esta violencia. La segunda violencia es más enigmática aún. Hay tres personas desaparecidas en el pequeño campamento minero donde el cabo Lituma cumple su servicio. Al final del libro él (y los lectores) comprende que las tres fueron sacrificadas en la construcción de un puente que según la creencia de la gente del lugar (los obreros andinos) requiere tal sacrificio para no caerse.

El libro comparte la visión de las películas porque describe un Perú dividido entre costa y Andes. Lituma es de Piura y no comprende lo que pasa en el campamento en la sierra. Al igual otros personajes de la costa no son capaces de explicar o predecir las acciones de Sendero Luminoso o de los obreros de construcción. Pero a diferencia de las películas, en el mundo de Vargas Llosa los

[23] Véase Juan Carlos Ubilluz, Alexandra Hibbett, Víctor Vich, Contra el sueño de los justos. La literatura peruana ante la violencia política, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Editorial Horizonte, 2018 (2.a ed.).
[24] Mario Vargas Llosa, Lituma en los Andes, Barcelona: Editorial Planeta, 1993; Alonso Cueto, La hora azul, Lima y Barcelona: Peisa y Anagrama, 2005; Santiago Roncagliolo, Abril rojo, Barcelona: Alfaguara, 2006.

habitantes de los Andes no son solo víctimas sino responsables de la violencia. Esta violencia es inexplicable e enigmático. La división del país no la genera como por ejemplo en La Boca de Lobo porque es una violencia dentro de la sociedad andina. En lo que se refiere a Sendero Luminoso, Vargas Llosa ni intenta de explicar su actuar. Tampoco describe a los senderistas. Describe los actos como algo inexplicable. Pero en lo que se refiere al asesinato de las tres personas en el campamento la novela es bien explícita en atribuir estos actos a la maldad de la pareja que tiene una pequeña bodega/cantina en el lugar y a las creencias supersticiosas de la gente del lugar. Es la falta de racionalidad o modernidad que conduce a los crímenes que Lituma investiga. De ahí los crímenes de los obreros de construcción y los de Sendero Luminoso tienen en común su carácter premoderno. No es la modernidad que choca con los Andes, ni hablar la división de un país. Es el atraso cultural y moral de los Andes que produce la violencia. En Lituma en los Andes la gente de los Andes son expresión de un mundo bárbaro. Obviamente es una visión muy despectiva de los Andes ya que la violencia de Sendero Luminoso y de los obreros de construcción se describe como consecuencia de la cultura andina.

Muy diferentes son las novelas de Cueto y Roncagliolo. Cueto relata la historia de un abogado exitoso de Lima que descubre que su padre cometió crímenes atroces en los Andes durante la época de la violencia. Secuestró, por ejemplo, una menor de edad para tenerla como esclava sexual hasta que ella logró escapar. El hijo empieza a buscar la joven y la encuentra en un barrio pobre de Lima. Roncagliolo a su vez relata la historia de un fiscal limeño que llega a la ciudad de Ayacucho y se enfrenta a una serie de asesinatos atroces. Como la historia transcurre en 2000 se supone que Sendero Luminoso ya no existe pero sin embargo el fiscal sospecha que la organización terrorista es responsable. Al final del libro se da cuenta que él mismo ha tenido contacto con la gente asesinada poco antes de su muerte y descubre que el comandante militar de la ciudad es el responsable de los crímenes. Como consecuencia de la violencia se ha vuelto loco

CC BY

y lo mismo pasa al fiscal que deja su trabajo y su vida ordenada para empezar a vagar por los Andes peruanos.

A diferencia de Vargas Llosa, el culpable de Cueto es el oficial de las Fuerzas Armadas. Sin embargo la novela más bien trata de la distancia entre los peruanos de los Andes y de la costa porque el hijo del militar finalmente no logra la reconciliación con la víctima. Ella, fuertemente traumatizada, le rechaza. Igualmente, en Abril Rojo, la violencia marca los actores y los que se ocupan de ella. El militar y el fiscal se vuelven locos. Los tres libros recalcan la distancia entre costa y sierra. Lituma es un extranjero en los Andes al igual que el fiscal en la novela de Roncagliolo. En La Hora Azul, a su vez, no hay reconciliación entre la víctima andina y el hijo del militar aunque el hijo no haya cometido ningún crimen. Sin embargo en el libro de Vargas Llosa, esta distancia tiene una fuerte carga racista. Es la cultura andina que engendra la violencia en Lituma en los Andes mientras que en el libro de Cueto los militares son los responsables y en el de Roncagliolo es la misma conditio humana que lleva a la catástrofe.

Aunque los tres libros describen víctimas de la violencia no son tan víctima-centradas como las películas. La Hora Azul es el libro más cercano a las películas y no es de sorprender que se haya llevado a la pantalla grande y que exista un segundo largometraje con una historia muy parecida a La Hora Azul (Magallanes, 2015, La Hora Azul, 2014). Pues este libro describe una mujer de los Andes como víctima. Es una especie de trasfondo que se requiere para explicar el conflicto principal del libro: la mala conciencia del hijo por los crímenes del padre. En los libros de Vargas Llosa y de Roncagliolo la víctima no es tan importante como en las películas mencionadas. Los libros más bien tratan de explicar el conflicto armado interno (Vargas Llosa) y las consecuencias de la violencia (Roncagliolo) a nivel humano, y no precisamente a nivel de los parientes de las víctimas. Se sobreentiende que una explicación que recurre a un supuesto atraso de la cultura andina es bastante pobre. Pero es más llamativo que ninguno de los largometrajes y novelas más exitosos incluya un carácter de parte de Sendero Luminoso. La únicas películas que atreven hacerlo o dibujan a los

CC BY

senderistas como jóvenes pobres (Paloma de Papel, 2003) o como personas que han dejado este camino y lo consideran como una equivocación (La última tarde, 2016). No hay novela existosa o película peruana sobre Sendero Luminoso a pesar de que existe consenso de que era Sendero Luminoso, o mejor dicho la dirigencia de Sendero Luminoso que desató el desastre del conflicto armado interno.[25]

La Comisión de Verdad y Reconciliación

Tras la caída de Fujimori, el presidente interino Valentín Paniagua crearía una comisión para esclarecer lo ocurrido durante los 20 años que duró el conflicto armado interno. Hasta hoy, el informe final de la CVR de nueve volúmenes es el punto de partida para cualquier investigación sobre la violencia que asoló el Perú entre 1980 y 2000.[26] Esto se refiere al número de víctimas, los lugares y los autores de la violencia, los tipos de actos cometidos y casi todos los aspectos relevantes del conflicto. Aunque la comisión contó con los más respetados expertos y tuvo acceso a un enorme número de documentos y publicaciones relevantes, su fuente más importante fueron las cerca de 17.000 entrevistas que realizó en el espacio de apenas dos años. La mayoría de los entrevistados eran víctimas de distintas zonas de los Andes, muchos de ellos campesinos quechuahablantes. Escucharles fue crucial para conocer mejor las atrocidades cometidas en esas zonas, muchas de las cuales eran totalmente desconocidas para la opinión pública nacional hasta entonces. Por consiguiente las conclusiones más importantes de la comisión no se basarían en última instancia en documentos escritos, sino en el vasto conjunto de historias contadas por miles de testigos.

[25] La falta de una novela sobre Sendero Luminoso explica, a mi entender, el gran éxito del reportaje sobre Sendero Luminoso y en especial sobre Abimael Guzmán que Santiago Roncagliolo publicó como libro con el título „La cuarta espada.“ La narrativa de este libro tiene mucho en común con la novela: un estilo muy ameno y una historia centrada en una persona y sus vaivenes tanto personales como políticos. De alguna manera La Cuarta Espada llena el vacío que la falta de una novela sobre Sendero Luminoso deja en la narrativa peruana. Santiago Roncagliolo, La cuarta espada. La historia de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso, Lima: Debate, 2007.

[26] El informe está disponible en línea: https://www.cverdad.org.pe/ifinal/

CC BY

Así, por primera vez en la historia peruana, una institución pública prestaría atención a lo que la gente humilde recordaba; por primera vez en la historia peruana, las conclusiones y recomendaciones de una institución pública de cierta importancia serían el resultado de entrevistas realizadas a gente pobre del campo. Por ello, la comisión de la verdad representó un hito en la historia del Perú, aunque los gobiernos posteriores no tomarían en cuenta la mayoría de sus recomendaciones.[27]

La CVR dio a conocer un gran número de testimonios sobre el conflicto armado interno ya que celebró las llamadas audiencias públicas las cuales eran transmitidas por televisión. Antes a las audiencias públicas, se habían dado muy pocos testimonios detallados de la violencia en la televisión o en otros medios de comunicación. De hecho, antes de 2000 no existía ni un solo libro con relatos en primera persona sobre el conflicto armado interno. Solo con la CVR el público finalmente tuvo acceso a un gran número de relatos de víctimas en primera persona.

Aunque la CVR hizo grandes esfuerzos por difundir estos testimonios de las víctimas a través de sus audiencias públicas y su larguísimo informe final, se abstuvo de publicarlas en DVD o en otros medios. A los gobiernos posteriores tampoco les interesó poner en línea los videos de las audiencias públicas ni publicar las transcripciones de las entrevistas con las víctimas. Afortunadamente, el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social ha asumido esta tarea desde entonces, facilitando el acceso a numerosos vídeos de las audiencias públicas en su página web.[28] En 2023, además, publicó las transcripciones de 26 declaraciones realizadas durante estas audiencias.[29] Estos testimonios relatan hechos de diferentes años y regiones del Perú y se refieren a actos de violencia a manos de actores estatales y no estatales. Debido al número de declaraciones, la

[27] Sobre las consecuencias, véase: Sofía Macher Batanero, Las recomendaciones de la CVR 20 años después, Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, 2023.
[28] https://lum.cultura.pe/
[29] Manuel Burga, Sofía Macher, Elena Príncipe (eds.), Memorias de dolor y resiliencia. En homenaje a los 20 años de la entrega del Informe Final de la CVR, Lima: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, 2023.

CC BY

selección no puede abarcar todos los aspectos del conflicto, pero evidentemente la selección se hizo con el objetivo de ofrecer una imagen lo más amplia y precisa posible de la misma.

Como la CVR tuvo como fin echar luz sobre los acontecimientos entre 1980 y 2000, los testimonios se centraron en los actos violentos que sufrieron los testigos u otras personas, así como en sus consecuencias a largo plazo. Las víctimas no relataban toda su vida ni explicaban en detalle los conflictos sociales o políticos en los que se vieron envueltos. A pesar de eso, una vez que la comisión finalizó su trabajo se inició un debate sobre la supuesta victimización de los testigos.

Carlos Iván Degregori, miembro de la CVR, defendió su trabajo explicando que era erróneo asumir que sólo las víctimas pudieran testificar y afirmó que la comisión no presentaba a los testigos como víctimas. Por el contrario, opinó, el acto de testificar mostraba la agencia de los testigos.[30] Sofía Macher Batanero, también miembro de la comisión, coincidió con Degregori, destacando que seis mujeres quechuahablantes en las audiencias públicas "confrontaron la historia hegemónica del conflicto" y „presentaron exigencias al Estado".[31] Rafael Ramírez Mendoza llegó a una conclusión diferente al analizar los testimonios sobre la masacre de Sendero Luminoso en Lucanamarca. Planteó que la comisión no había estado interesada a ver a los pobladores no sólo como víctimas sino también como agentes en un entorno que experimentaba cambios violentos.[32]

[30] Carlos Iván Degregori, "Sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú," pp. 38–39, in: Carlos Iván Degregori, Tamia Portugal Teillier, Gabriel Salazar Borja, and Renzo Aroni Sulca, No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015, pp. 27–68.

[31] Sofía Macher Batanero, "Mujeres quechuas. Agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación," p. 104, in: Mercedes Crisóstomo Meza (ed.), Género y conflicto armado interno en el Perú. Testimonio y memoria, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018, pp. 69–107.

[32] Rafael Ramírez Mendoza, "Una lectura crítica de la memoria emblemática de la CVR desde los testimonios de la masacre Lucanamarca," pp. 216–217, in: Francesca Denegri and Alexandra Hibbett (eds.), Dando cuenta. Estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980–2000), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, pp. 213–238.

En mi opinión, en la discusión sobre la supuesta victimización de los testigos en la comisión de la verdad hay que destacar que la comisión pidió específicamente a sus testigos que informaran sobre la violencia que habían sufrido. En consecuencia, en sus relatos se referían a la violencia que habían sufrido. Todos ellos explicaban que estos hechos tuvieron repercusiones de por vida, siendo una de las muchas razones por las cuales los testimonios son tan desgarradores. No hay un final feliz que compense lo que sufrieron. Además, todos los testigos son claros sobre la total falta de justificación de lo que sufrieron. Dos policías declararon que fueron heridos al defenderse de un ataque de Sendero Luminoso.[33] Así, su destino podría considerarse más noble, por cumplir con su deber sirviendo a la patria. Pero nadie más explica que la muerte prematura de un ser querido, por ejemplo, tenga un significado que compense la pérdida. Los testigos ni siquiera se refieren a la voluntad de Dios o de un ser superior.

Como la CVR tenía el mandato de averiguar y hacer público lo que había ocurrido en Perú en las décadas anteriores, es lógico que se concentró en los testimonios de miles de víctimas. Los relatos compartidos dejaron muy claro lo brutal que había sido la guerra y lo mucho que habían sufrido los habitantes de los Andes. Esto era nuevo para mucha gente en Lima y en otras partes del país. Además, la comisión nació de la decisión del Estado peruano de investigar la verdad de lo ocurrido y buscar con ello la reconciliación nacional. Por ello, la comisión estuvo integrada por personas procedentes de las clases media y alta de Lima, los cuales por su categoría profesional y estatus social podían representar el Perú oficial. El precio pagado, sin embargo, fue una enorme brecha cultural y social entre los miembros de la comisión residentes en Lima, por un lado, y los testigos procedentes en su mayoría de los Andes, por otro. Esto me parece ser la raíz de la idea de la victimización de los testigos Sin embargo, al mismo tiempo el desnivel social entre la comisión y la mayoría de los testigos demostró que, tras

[33] Linares Bay Guillermo y Alfonso Salas Málaga, in: Manuel Burga, Sofía Macher, Elena Príncipe (eds.), Memorias de dolor y resiliencia. En homenaje a los 20 años de la entrega del Informe Final de la CVR, Lima: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, 2023., pp. 19–27, 179–184.

CC BY

décadas -de hecho, siglos- de desinterés, el Estado por fin se preocupaba por el sufrimiento de la gente del campo y de los Andes.

Los libros de memoria

La CVR concluyó su labor en 2003, y muchas de sus recomendaciones caerían pronto en el olvido. Aparte de las audiencias públicas que se podían buscar en youtube o más tarde en la página web del Lugar de la Memoria, los testimonios no se publicaron, y en un principio corrieron la misma suerte que las recomendaciones de la comisión. En su lugar, el recuerdo de la violencia se mantuvo vivo principalmente a través de películas y novelas. La narración escrita en primera persona, sin embargo, gozó de escasa relevancia cultural. Esto cambiaría finalmente en la segunda década del nuevo siglo con la publicación de los libros de Lurgio Gavilán Sánchez y José Carlos Agüero, respectivamente.[34] En Memorias de un Soldado Desconocido, Gavilán relata su vida en Ayacucho, primero como combatiente de Sendero Luminoso y luego como soldado de las fuerzas armadas peruanas. La historia comienza con la admiración que siente Gavilán por su hermano mayor, el cual se había unido a Sendero Luminoso lo que llevó a Gavilán a seguir su ejemplo.

En su relato, la vida como combatiente en una unidad de Sendero Luminoso estuvo marcada por las privaciones y la violencia. Describe a grandes rasgos cómo su unidad asesinaba repetidamente a campesinos sospechosos de colaborar con el Estado o mataba a miembros de Sendero Luminoso que violaban el estricto código de conducta del grupo. Después de que las fuerzas armadas peruanas se hicieran cargo de las operaciones de contrainsurgencia en Ayacucho, la vida de Gavilán se hizo cada vez más difícil. Su unidad estaba tan mermada que, con sólo 14 años y a pesar de ser un analfabeto quechuahablante, le dieron el mando de su grupo. Al final, sin embargo, Gavilán fue capturado en combate.

[34] Lurgió Gavilán Sánchez, Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia, Lima, Ciudad de México: Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Iberoamericana, 2012; José Carlos Agüero, Los rendidos. Sobre el don der perdonar, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

En contra de la práctica habitual de torturar y ejecutar a los prisioneros de Sendero Luminoso, los militares incorporaron a Gavilán en sus filas tras un periodo de encarcelamiento. Así que ahora se encontraba luchando contra los insurgentes, volviendo a cometer crímenes como antes, principalmente contra civiles. En la década de 1990, abandonó finalmente el ejército y se unió a la orden franciscana, al cual también abandonó al cabo de unos años. Aquí terminan sus memorias.

Tres años después de las memorias de Gavilán se publicó Los Rendidos de José Carlos Agüero. Este libro también cuenta la historia de un niño y un adolescente, pero Agüero se vio envuelto en la historia de violencia de Perú de una forma muy diferente, ya que sus dos padres militaron en Sendero Luminoso antes de ser asesinados por el Estado siendo prisioneros. El libro narra la historia del joven José Carlos. Es consciente de que sus padres lucharon con Sendero Luminoso. Cuando tiene 11 años, su padre es asesinado en la cárcel tras una sublevación. Su madre corre la misma suerte cuando él tiene 17 años. Por ello, sus recuerdos se centran en el tiempo que pasó con su madre tras la muerte de su padre. Agüero narra que ella no quería reclutarlo para Sendero Luminoso y que, al mismo tiempo, „la guerra fue el marco de fondo de nuestra vida familiar“,[35] por ejemplo cuando en la casa se fabricaban armas caseras. El lector no aprende mucho sobre cómo José Carlos, de 17 años, siguió viviendo después de la muerte de su madre. Aunque el libro se publicó más de 20 años después de este último suceso, no describe la vida de Agüero como huérfano. Por el contrario combina recuerdos de la infancia y la adolescencia con las reflexiones del autor sobre temas como la culpa y el perdón. Agüero se narra a sí mismo como víctima de la violencia, ya que sus padres fueron asesinados, y a la vez como persona vinculada emocionalmente a actores de la violencia, es decir, a sus padres. Se les describe de forma bastante positiva, a pesar de que ellos mismos cometieron actos de violencia o al menos los apoyaron y los hicieron posibles

[35] Agüero, Los rendidos, p. 85.

El propio Agüero subraya que no es una víctima, es decir, que no es solo una víctima ya que también actúa. No es un ser pasivo e indefenso. Sin embargo, sostiene que entenderse a sí mismo como víctima, como alguien que carece de agencia, es un requisito previo para el perdón. Sólo entonces, puede deducirse, el perdón se convierte en un acto que no es una transacción, sino algo completamente desinteresado realizado por la bondad (o el don) de quien perdona. Así pues, el yo de Los Rendidos no es simplemente el adolescente que pierde a sus padres en los años ochenta y noventa. También es el intelectual de 40 años que reflexiona sobre la violencia en el Perú. Este yo se caracteriza por tratar de superar tanto la idea destructiva de sus padres de que sólo la violencia puede resolver los problemas de la sociedad como la vulnerabilidad del adolescente huérfano. Su yo es al mismo tiempo „rendido“ y portador de un „don“, y en este sentido superior a los que no son capaces de perdonar.

Juan Carlos Ubilluz ha demostrado que los libros de Gavilán y Agüero marcan un punto de inflexión en la memoria del conflicto armado interno, especialmente cuando se comparan con los testimonios de la CVR.[36] Ambos autores describen a las víctimas como victimarios, y viceversa. Desafían la narración de la CVR como una guerra entre el bien y el mal, entre víctimas y victimarios. Gavilán se describe a sí mismo como víctima y perpetrador. Relata los crímenes cometidos por Sendero Luminoso y por los militares peruanos en los que estuvo involucrado respectivamente, aunque por razones comprensibles no especifica la naturaleza exacta de su participación. El yo de Gavilán es moralmente ambivalente. Un niño se convierte en actor violento. Es inocente como niño, pero sus actos le hacen culpable.

Mientras que Gavilán se describe a sí mismo como víctima-perpetrador, Agüero hace lo mismo con sus padres. Los quiere mucho e incluso les dedica el libro. Sin embargo, es consciente de que cometieron crímenes y llevaron la desgracia a innumerables personas. En cierto modo, el amor que siente por sus

[36] Juan Carlos Ubilluz, Sobre héroes y víctimas. Ensayos para superar la memoria del conflicto armado, Lima: Taurus, 2021.

CC BY

padres le vincula a sus crímenes. Puede condenar los hechos, pero no a sus padres en sí. El conflicto, por tanto, le permite ver a los seres humanos como víctimas y victimarios.

El "giro ético"[37] que encontramos en los libros de Gavilán y Agüero es paradigmático, ya que también aparece en escritos posteriores tanto de ellos como de otros. El propio Gavilán amplió la historia de su vida con otro libro autobiográfico titulado Carta al Teniente Shogún, en el que explora aspectos de su infancia y vida adulta, además de profundizar en la cuestión de por qué el teniente apodado „Shogún" no le mató tras su detención.[38] La respuesta se encuentra en la especulación, en última instancia, de que el soldado adulto y el niño de Sendero Luminoso formaban un todo unificado. En otro libro coeditado con Jelke Boesten, Gavilán dan la palabra a antiguos soldados, ilustrando que quienes cometieron innumerables crímenes fueron a su vez víctimas tanto dentro como fuera de las fuerzas armadas.[39] Está claro que estos soldados solían ser consideradas exclusivamente como perpetradoras por un público académico de tendencia izquierdista. Agüero, por otra parte, escribió el prólogo de un libro publicado en 2022, en el que Rafael Salgado Olivera relata su juventud con su padre, que militaba en el MRTA, y la pérdida experimentada cuando fue asesinado tras su detención.[40] También en este caso, el supuesto terrorista resulta finalmente una víctima, mientras que el hijo -al igual que Agüero- es a la vez víctima e hijo de un victimario.

Más allá de los respectivos yos de los testigos elegidos por la comisión de la verdad y de Gavilán y Agüero, una tercera forma de hacer relatos en primera persona sobre la violencia que asoló el Perú entre 1980 y 2000 entraría en escena con los 12 volúmenes Narradores de Memorias, publicados por el Lugar de

[37] Ubilluz, Sobre héroes y víctimas, p. 32.
[38] Lurgio Gavilán, Carta al teniente Shogún, Lima: Debate, 2019.
[39] Jelke Boesten, Lurgio Gavilán, Perros y promos. Memoria, violencia y afecto en el Perú posconflicto, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2023.
[40] Rafael Salgado Oivera, De silencios y otros ruidos, Lima: Punto Cardinal Editores, 2022.

CC BY

Memoria, Tolerancia e Inclusión Social entre 2021 y 2022.[41] Los interlocutores se concentraron ahora en recordar a los seres queridos asesinados y el cambio de rumbo de sus propias vidas después de sus muertes.

Al igual que con los testimonios de la CVR, las personas que contribuyeron a Narradores de Memorias no redactaron sus respectivos recuerdos. En lugar de ello, ofrecieron un relato oral que posteriormente otros transformaron en texto. A diferencia de las audiencias públicas de la comisión, no sabemos en qué medida difiere el texto escrito de la versión oral. Pero como todos los narradores figuran en el libro como autores, y dado que el texto sólo se habría publicado con su aprobación, cabe suponer que las palabras aquí contenidas son reproducciones fieles.

La mayoría de los narradores no fueron testigos de la muerte violenta de sus familiares. Por eso en la mayoría de los libros no se describen estos hechos o, al menos, no desde la perspectiva de testigos presenciales. En su lugar, detallan la vida de los fallecidos. La mayoría de estas narraciones son una especie de homenaje. Algunas víctimas son descritas como padres o maridos cariñosos y atentos. Cuando los padres describen la vida de sus hijos, éstos aparecen como seres alegres y con visión de futuro. Además son descritos como personas que vivían en armonía con el resto de su familia. Muchas de las víctimas participaban en actividades políticas o públicas y muy probablemente fueron asesinadas por ello. Los testimonios describen ampliamente esas actividades. Se narran para dar a conocer la bondad y el desinterés de la víctima. Algunos testimonios ignoran el hecho de que la participación en estas actividades conllevaba un riesgo importante, mientras que otros sí reconocen que su ser querido sabía que, en última instancia, podría pagar por ello con su vida. Así pues, la víctima es a la vez una persona particular querida por todos y un agente para una vida mejor, ya sea la de su familia, su comunidad y/o la de la nación. Al combinar la condición de

[41] Los doce volúmenes se pueden consultar en la página web del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social: https://lum.cultura.pe/publicaciones?title=narradores%20de%20memorias&categoria=All

CC BY

víctima con la de agente para un futuro mejor, ya no estamos frente a la víctima pura que aparece en los testimonios mucho más breves de la CVR, ni a la víctima-perpetrador llena de culpa de los libros de Gavilán y Agüero.

La segunda parte de la mayoría de los testimonios de Narradores de Memorias se dedica al tiempo posterior del hecho violento. Algunos de los testimonios se concentran en la lucha por la justicia. En algunos casos, esto significa averiguar lo que les ocurrió exactamente a sus seres queridos; en otros, abrir un proceso penal contra los autores del crimen. Esto se refiere tanto a las víctimas de Sendero Luminoso como a las de los agentes del Estado. Al margen de la búsqueda de justicia, existen dos tipos de autorrepresentación sobre la trayectoria tras la muerte violenta de un familiar. El primero pone de relieve el sufrimiento permanente experimentado. Javier Roca Obregón, por ejemplo, explica que sueña todas las noches con el hijo que perdió. Doris Caqui Calixto dice que sus hijos "quedaron mal, hasta ahora arrastran una secuela muy grande " del asesinato de su padre.[42] El segundo, por su parte, describe una vida triunfante. Aunque no olvidan lo que les ocurrió a ellos y, sobre todo, a sus familiares, el éxito cubre como un velo el pasado, que, en consecuencia, no está tan presente en estos relatos como en el primer tipo de testimonios. Es el caso, por ejemplo, de Tania Pariona Tarqui, que llegó a ser congresista peruana, o de Clayde Canales Huamantupa, que estudió en la universidad y se convirtió en profesional.[43] En muchos casos, las autodescripciones ofrecidas incluyen detalles de la defensa de los derechos humanos no sólo como parte de la búsqueda para descubrir a los responsables del sufrimiento propio, sino también respecto a otras víctimas de la violencia ocurrida entre 1980 y 2000.De este modo, el compromiso de los fallecidos que informa las páginas iniciales de estos testimonios reaparece transformado en las autodescripciones de la segunda parte. Esto puede verse

[42] Doris Caqui Calixto, Teófilo, tu irreparable ausencia, Lima: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, 2022, p. 55.
[43] Tania Pariona Tarqui, Cayara, ¿Es posible el camino de la reconciliación?, Lima: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, 2021; Clayde Canales Huamantupa, Clayde, sobrevivir el terror, Lima: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, 2022.

como un triunfo sobre la violencia, cuya experiencia no impidió a los afectados trabajar por un mundo mejor.

Narradores de Memorias honra a las víctimas del conflicto armado interno y, al mismo tiempo, muestra el impacto de éste en vidas muy diferentes. Al no centrarse en el acto violento en sí, sino en el tiempo anterior y posterior, ayuda a comprender que hubo formas muy diversas de sobrevivir y convivir con los traumas del pasado. Mientras Gavilán y Agüero subrayan que las víctimas también podían ser victimarios, y viceversa, Narradores de Memorias pone de manifiesto que las víctimas no sólo lo fueron víctimas, sino también actores de la vida privada y pública. De este modo, esto sirve para devolver la agencia perdida tanto a las personas asesinadas como a sus familias.

La nueva historiografía

Paralelamente a los relatos testimoniales y autobiográficos ha surgido una nueva historiografía que se distingue de los textos académicos discutidos arriba. En las décadas de 1980 y 1990 existió muy poco material para analizar el conflicto armado interno. Los autores se basaban en su conocimiento personal y a veces autobiográfico de Ayacucho, en las noticias de los medios de comunicación y en algunos pocos documentos que conocían de Sendero Luminoso. Con el trabajo de la CVR y una serie de investigaciones posteriores cada vez se sabe más sobre la violencia entre 1980 y 2000. Por eso las nuevas historias del conflicto se nutren de mucho más información que las primeras interpretaciones publicadas en el siglo XX.[44]

Entre los estudios más importantes destaca el trabajo de Orin Starn y Miguel La Serna que en 2019 se publicó en inglés y en 2021 en castellano con el

[44] En lo que sigue solo menciona dos libros. Hay muchos más. Vale la pena destacar Marta Romero-Delgado, Las mujeres de Sendero Luminoso. Vidas subversivas, historias silenciadas, Madrid: Catarata, 2024. Es uno de los muy pocos estudios que en la introducción discute el método de la historia oral. Muchísimos estudios del conflicto armado interno se refieren a entrevistas, testimonios y conversaciones sin mencionar siquiera los retos metodológicos de este tipo de fuentes.

título de Ríos de Sangre - Auge y Caída de Sendero Luminoso.[45] Hasta la fecha el libro es la más extensa y mejor informada historia del conflicto. El libro clásico de Gustavo Gorriti Sendero – Historia de la Guerra Milenaria ofrece mucho más detalles pero solo llega hasta 1983.[46] Sin embargo, el estudio de Starn y La Serna no intenta de ofrecernos una interpretación definitiva de Sendero Luminoso o del conflicto armado interno. Más bien trata de narrar historias que informan al lector sobre aspectos importantes del mismo. Así por ejemplo dedican las primeras 100 páginas del libro a las biografías de los tres líderes más importantes de Sendero Luminoso, Abimael Guzmán, Augusta La Torre y Elena Iparraguirre. En otros capítulos también eligen un acercamiento biográfico al tema que permite una narrativa que capta el interés del lector. Lo mismo se puede decir sobre algunos capítulos en que logran crear suspenso a través de la historia que cuentan, como por ejemplo cuando se narra la captura de Abimael Guzmán.

El libro no discute explícitamente los diferentes enfoques mencionados arriba. ¿Porqué surgió Sendero Luminoso? ¿Se debe a las estructuras sociales, culturales o políticas del Perú? ¿Qué rol juega el racismo? ¿Porqué optaron las fuerzas armadas por la guerra sucia cuando Sendero Luminoso aún no era una fuerza de mucha importancia? En la introducción, titulado "Nota de los Autores" explican que su "meta primordial" había sido "proporcionar un recuento más humano de la guerra" y sí logran esta meta de manera impresionante.[47] Sin embargo en la misma introducción afirman que sus investigaciones les han hecho ver a Sendero Luminoso de "nuevas maneras".[48] Por un lado destacan que las mujeres jugaron un rol importante en Sendero Luminoso. Elena Iparraguirre y Augusta La Torre han formado un triunvirato con Abimael Guzmán, según Starn y La Serna. Por otro lado, consideran un "importante hallazgo" de su trabajo que "Sendero Luminoso fue, en gran medida, parte de la línea comunista ortodoxa del

[45] Orin Starn, Miguel La Serna, Ríos de sangre. Auge y caída de Sendero Luminoso, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2021 (ed. en inglés 2019).
[46] Gustavo Gorriti Ellenbogen, Sendero. Historia de la guerra milenaria, Lima: Editorial Apoyo, 1991 (1.a ed. 1990).
[47] Starn, La Serna, Ríos de sangre, p. 10.
[48] Starn, La Serna, Ríos de sangre, p. 11.

siglo XX."[49] No eran, según ellos, una "aberración extremista" sino su actuar correspondía a lo que había pasado en Russia/La Unión Soviética, en China y en otros países. Lamentablemente los dos hallazgos no se discuten en el transcurso del libro. No hay ningún intento de corroborar la importancia de Elena Iparraguirre y de Augusta La Torre. Se le dedica mucho espacio pero no hay ningún criterio para medir su influencia o la falta de la misma. La tesis sobre la ortodoxia de Sendero Luminoso tampoco se trata de demostrar. Es obvio que Sendero en el contexto latinoamericano y americano es una excepción radical. No ha habido un movimiento parecido en la hemisferio occidental. Entonces habría que explicar porque un movimiento que nunca existió en esta parte del mundo de repente surge y gana tanta importancia. Otra cuestión es si este movimiento se parece a movimientos en otros lares del mundo. Pero ninguna de las dos cuestiones se analiza en el libro.

El libro termina con un epílogo en el cual entre otras personas se menciona a Narciso Sulca cuyo pueblo ayacuchano se rebeló contra Sendero Luminoso. Sin embargo, se recalca que "bien podía haber sido Narciso, el muchacho campesino que por un momento había pensado unirse a la lucha armada."[50] En muchos casos era el azar que llevaba una persona a formar parte de Sendero Luminoso o de pertenecer al bando opuesto. Los senderistas no eran una especie diferente del resto de la población y tampoco diferentes de los que se opusieron. El enfoque en las personas al contar el conflicto armado interno deja bien claro este aspecto. Sin embargo, son los actos que distinguen los que se unieron a Sendero Luminoso o lo apoyaron de los que no lo hicieron. Aunque no se podía saber antes quienes iban a estar con Sendero Luminoso y quienes no, después sí hay una distinción marcada. El libro, por eso, es una buena refutación de los que explican la violencia con la psicología de los peruanos (o una parte de ellos), como p.ej. Gonzalo Portocarrero. Sin embargo, no logra y no intenta de contestar las preguntas formuladas décadas atrás por otros académicos.

[49] Starn, La Serna, Ríos de sangre, p. 11.
[50] Starn, La Serna, Ríos de sangre, p. 458.

En 2023 se publicó el libro Una Revolución Precaria. Sendero Luminoso y la Guerra en el Perú, 1980-1992.[51] Coordinado por Ponciano del Pino y Renzo Aroni Sulca reúne siete ensayos que abren nuevos caminos en la investigación sobre el conflicto armado interno ya que se distinguen de anteriores publicaciones por el material empírico estudiado y por las interpretaciones que les permite este material. Sus conclusiones no llegan a ser interpretaciones totales del conflicto armado interno sino más bien se refieren a aspectos precisos. De esto modo contribuyen empíricamente a una mejor comprensión que ojalá más adelante permita interpretaciones más generales basadas en estudios empíricos.

Para mencionar solo los dos primeros textos del libro, Sebastián Chávez ofrece una interpretación de Sendero Luminoso basada en documentos de la Dirección contra el Terrorismo.[52] Chávez tuvo acceso a los documentos en el momento del juicio contra Abimael Guzmán entre 2005 y 2006 ya que en aquel momento la sala penal disponía de ellos. Antes y después la Dirección contra el Terrorismo no permitió la consulta de este material. Chávez llega a la conclusión que Sendero Luminoso siempre había sufrido la falta de recursos. Distingue entre tres recursos indispensables para su lucha armada: militantes, armas, dinero. En lo que se refiere a militantes Manrique en el texto mencionado arriba había afirmado que Sendero Luminoso podía resolver el problema de los recursos humanos gracias a tener una base social. Pero Chávez no encuentra una base social sino el problema de que para Sendero Luminoso era indispensable reclutar gente sin que se infiltraban agentes del Estado. La solución consistía en reclutar personas a través de redes familiares o dentro de círculos sociales cerrados. A la vez el número de senderistas que se clasificaban como militantes del partido

[51] Ponciano del Pino, Renzo Aroni Sulca (eds.), Una revolución precaria. Sendero Luminoso y la guerra en el Perú, 1980-1992, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2023.
[52] Sebastián Chávez, "Armar la revolución. Sendero Luminoso y su lucha por los recursos (1980-1993)", en: Ponciano del Pino, Renzo Aroni Sulca (eds.), Una revolución precaria. Sendero Luminoso y la guerra en el Perú, 1980-1992," Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2023, pp. 33-68. El capítulo de Chávez se basa en su tesis de doctorado, sustentada en Hamburgo en 2010. Fui el director de su tesis. Lamentablemente la tesis nunca se publicó en castellano o inglés. Sebastian Chávez Wurm, Der Leuchtende Pfad in Peru, 1970 – 1993. Erfolgsbedingungen eines revolutionären Projekts, Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2011.

estaba muy limitado. Según la Comisión de la Verdad llegó a 2626 en 1990 y según los documentos de Sendero Luminoso decomisados por la Dirección contra el Terrorismo en 1991 había 3454 militantes organizados en 613 células.[53] Es un número muy pequeño para una organización que en este momento reclamaba tener la misma fuerza militar que el Estado Peruano. El hermetismo de su organización le permitió fingir algo que no era.

Chávez constata la misma falta de recursos en lo que se refiere a finanzas y armas. Contrario a lo que muchos pensaron Sendero Luminoso no llegó a vivir de los ingresos del negocio cocalero. El dinero que se ganaba en las zonas cocaleras no se transfirió a otras regiones del país de modo que en todas partes faltaban fondos. Para generarlos la academia preuniversitaria César Vallejo cumplió un rol importante pero distaba mucho de generar ingresos para todo el país. De ahí se recomendaba hacer polladas u otro tipo de reuniones para ganar dinero. Esta falta de recursos pecuniarios se traducía en escasez de armas ya que fuera de las zonas cocaleras era imposible comprar armas en el mercado nacional o internacional. Sendero Luminoso tampoco podía armarse con las armas del enemigo porque no había muchos enfrentamientos con fuerzas del orden bien armados que terminaron con una victoria de Sendero Luminoso. La gran mayoría de sus acciones se dirigían contra gente desarmada o contra personas que apenas llevaban una pistola o un revolver con pocos cartuchos. Por consiguiente Sendero Luminoso optó por utilizar el arma al que tuvo acceso casi ilimitado: dinamita. En un país minero con mucha corrupción era fácil conseguir dinamita. Se sobreentiende que con dinamita no se gana un enfrentamiento con una columna de militares ni hablar de tomar un cuartel militar. Pero se puede fingir tener mucho poder al destruir infraestructura. Eso es una de las razones por las cuales Sendero Luminoso volaba tantas torres eléctricas apareciendo más poderoso de lo que era. Dicho de otra manera, Sendero Luminoso nunca estaba tan poderoso como la mayoría de los peruanos – incluidos los líderes de Sendero Luminoso –

[53] Chávez, “Armar la revolución”, p. 40.

CC BY

pensaban. Era una organización precaria que funcionaba muy bien porque lograba mantener su hermetismo y utilizaba de una manera muy inteligente sus pocos recursos. Siguiendo el argumento de Chávez el éxito de Sendero Luminoso tiene mucho que ver con cuestiones organizativas las cuales las investigaciones anteriores no habían tomado en cuenta en la forma debida.

En el segundo capítulo, Charles F. Walker analiza actas del juzgado de menores de Ayacucho entre 1980 y 1985.[54] Muchos detenidos acusados de apoyar a Sendero Luminoso eran menores de edad por lo cual su juicio se llevó a cabo en el juzgado de menores. Gracias a esta documentación Walker llega a la conclusión que la mayoría de los jóvenes se vinculó con Sendero Luminoso a través del colegio y de la familia. Es decir, Sendero Luminoso reclutó sus militantes a una edad muy joven y en un momento en el cual ellos aún no formaban parte de organizaciones políticas. Es llamativa el rol importante de la familia que en los casos mencionados por Walker no son los padres sino hermanos mayores, primos o tíos. El acercamiento a Sendero Luminoso parece ser un distanciamiento de los padres con la ayuda de familiares de la misma generación (hermanos, primos) y en algunos casos con familiares con autoridad y de la generación anterior (tíos). Este mecanismo contrasta con la idea de que Sendero Luminoso era atractivo por permitir sufrir y hacer sufrir. Al contrario son lazos sociales estables dentro de la familia que organizan la entrada a la organización terrorista. Otro resultado importante de la investigación de Walker es el gran porcentaje de juicios que terminan absolviendo al acusado. Walker llega a una cifra de 85%. Recalca que muchos de los casos se retomaron cuando los acusados cumplieron 18 años. Es decir es de suponer que un porcentaje mucho menor era absuelto de verdad. Pero queda totalmente claro que el sistema judicial para menores funcionaba casi como antes de 1980. No actuaba según la lógica de las Fuerzas Armadas encargadas de combatir a Sendero Luminoso a partir de octubre de 1982. Estas

[54] Charles F. Walker, “Inocencia. Sendero Luminoso y el reclutamiento de menores. Ayacucho en la década de 1980”, en: Ponciano del Pino, Renzo Aroni Sulca (eds.), Una revolución precaria. Sendero Luminoso y la guerra en el Perú, 1980-1992, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2023, pp. 69-106.

no solían absolver detenidos y menos cuando había el menor indicio de que los detenidos tenían algo que ver con Sendero Luminoso. La lógica del Juzgado de Menores de distinguir entre culpables y no culpables era contraria a la lógica de los militares. Esto es un buen ejemplo empírico que el Estado peruano no logró de actuar de forma uniformada frente a Sendero Luminoso. En muchos casos las Fuerzas Armadas no aceptaron los fallos del juzgado y volvieron a perseguir los liberados. La desunión del aparato estatal era una de las causas por la debilidad del Estado frente a Sendero Luminoso.

De la víctima a la Nación – Conclusiones

En 2002 Winfried Hassemer y Jan Philipp Reemtsma publicaron un libro en alemán con el título Víctimas de crímenes. Ley y Justicia.[55] Hassemer había sido juez de la corte suprema y Reemtsma era uno de los intelectuales más conocidos de Alemania y como heredero de una gran fortuna había sido víctima de un secuestro y por ello iba a ser una figura pública muy conocida. El segundo capítulo del libro, escrito por Reemtsma, trata del cambio histórico de la percepción de la víctima en la segunda mitad del siglo XX. Según Reemtsma, antes la víctima era una persona con un defecto social. Aunque no tenía la culpa por lo que le había pasado, el hecho de haber sido víctima le estigmatizaba. La excepción eran los mártires. Ser mártir era algo positivo pero el mártir había escogido su sufrimiento o su muerte mientras que la víctima era víctima contra su voluntad. Analizando textos testimoniales de víctimas del régimen nacionalsocialista Reemtsma llega a la conclusión que la posición social de la víctima ha cambiado. Las víctimas de los nacionalsocialistas o del estalinismo son considerados autoridades morales. Haber sobrevivido al terror les da una autoridad moral a pesar de que en sus relatos recalcan su sufrimiento y su falta de heroicidad. Es el hecho de ser víctima que les da esta autoridad. Reemtsma sostiene que esta "redefinición del rol social de la víctima que se observa en las

[55] Winfried Hassemer, Jan Philipp Reemtsma, Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit, Munich: C.H. Beck, 2002.

CC BY

últimas décadas en nuestra cultura se puede entender como una reacción a la catástrofe civilizatoria del holocausto."[56] Pero la redefinición no es un fenómeno que se limita a unos pocos países. Según Reemtsma se la puede observar en todo el mundo o como mínimo en el mundo occidental al cual en su texto América Latina pertenece también.

El texto de Reemtsma es muy corto y es obvio que generaliza una observación precisa. Con razón se puede dudar que la posición de la víctima se haya cambiado tanto. En lo que se refiere a las víctimas de la pobreza por ejemplo, la tesis de Reemtsma no aplica. En general los migrantes y refugiados no son considerados personas con autoridad moral. Más bien la pobreza y el hecho de tener que dejar su país es un estigma para ellos. A los venezolanos en Perú o a los africanos que logran cruzar el mediterráneo se les niega ser víctimas y se les vincula con crímenes que otra gente comete. La política actual del gobierno de EE.UU. reafirma esta observación calificando a migrantes como criminales. Sin embargo, en lo que se refiere a ciertos grupos de víctimas Reemtsma tiene razón. A las víctimas del nacionalsocialismo, del estalinismo o también de otras dictaduras como la de Pinochet en Chile, por ejemplo, se les asigna una autoridad moral que antes ningún grupo de víctimas poseía.

Para comprender esta diferencia entre la víctima con y sin autoridad moral se puede recurrir a las teorías sobre honor, sobre todo los escritos de Pierre Bourdieu y Ulrike Frevert. Analizando el honor en el pueblo cabilio contemporáneo (Bourdieu) y en Alemania decimonónica (Frevert) ambos llegan a la conclusión de que una forma de demostrar su decencia es el insulto.[57] Este se refiere en primer lugar a la persona que insulta que a través del insulto demuestra que es capaz de insultar a otra persona. En segundo lugar se refiere a la persona insultada que responde al insulto de la forma social y culturalmente establecida.

[56] Hassemer, Reemtsma, Verbrechensopfer, pp. 41-42.
[57] Pierre Bourdieu, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society," in: John G. Peristiany (ed.), Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society, London: Weidenfeld & Nicolson, 1965, pp. 191–241; Ute Frevert, Men of Honour. A Social and Cultural History of the Duel, Cambridge: Polity Press, 2007 (1.a ed. en inglés 1995, 1.a ed. en alemán 1991); Pierre Bourdieu,

CC BY

Si no responde o no tiene honor ella o la persona que ha insultado no tiene honor, es decir lo que ha hecho o dicho no afecta el honor de la persona insultada. Dicho de otro modo por la falta de honor de la persona que le quiso insultar no se realizó el insulto. Cuando ambas personas pertenecen al grupo de gente decente (gente con honor) y por eso son capaces de insultarse mutuamente, después del insulto se requiere una respuesta para mantener o restablecer el honor del insultado. En Alemania el duelo era la forma más común de responder. Es llamativo que el duelo a comienzos del siglo XIX era prerrogativa de la nobleza y que personas decentes pero no nobles luchaban para que se les aceptara para el duelo. Pues de este modo podían demostrar que eran igual decentes que los nobles. El duelo, por supuesto, no tenía por objetivo matar (aunque a menudo se moría en el duelo) sino demostrar su honor al aceptar el riesgo de morir antes de aceptar ser insultado. Después del duelo ambas partes habían hecho la demostración y estaban reconciliadas.

Frevert distingue entre el insulto y la humillación.[58] El insulto es un desafío, una provocación que demanda una respuesta (Bourdieu habla de "riposte", una réplica aguda).[59] El desafío y la respuesta le dan honor e igualdad a las personas involucradas. La humillación a su vez no permite la respuesta. Ser humillada es igual a no poder responder. Es precisamente el aspecto que para Reemtsma caracteriza la víctima. La víctima no tiene agencia en lo que le pasa. Excluir cualquier tipo de agencia, respectivamente posibilidad de respuesta, transforma el insulto en humillación.

El debate sobre la violencia en el Perú entre 1980 y 2000 empezó entre intelectuales de la izquierda en los años 1980. Ellos estaban interesados en comprender porque Sendero Luminoso surgió y empezó a tener tanto poder. Con el cine, la literatura y sobre todo con el trabajo de la Comisión de Verdad el debate tuvo un giro importante. Ahora las víctimas y sus relatos ocupaban casi todo el

[58] Ute Frevert, The Politics of Humillation. A Modern History, Oxford et al., Oxford University Press, 2020 (1.a ed. en alemán 2017).
[59] Bourdieu, „The Sentiment of Honour", p. 214.

espacio. Perú se transformó en un país de víctimas sin perpetradores. Después había otro giro en el cual se aceptó que había perpetradores pero que ellos mismos eran víctimas también. Esto se refirió a ambos lados, los de Sendero Luminoso como los agentes del Estado. Y finalmente los parientes de las víctimas contaron la vida de ellas transformando no solo la historia del acto violento sino también la vida antes y después ya que el acto violento ya no era lo que definía la víctima sino más bien su noble actuar y buen carácter antes de sufrirlo. Es fácil de entender porque se empezó a hablar de la "victimización" y de "infantilizar" el conflicto armado interno.[60] Frente a tantas historias desgarradoras contadas por tantas víctimas el análisis histórico, sociológico o antropológico apenas existía. Hasta los más informados autores como Starn y La Serna optaron por una narrativa centrado en relatos biográficos para captar una audiencia que parece no estar interesada en un análisis que no incluya historias personales.

Partiendo de las observaciones de Reemtsma que se refieren sobre todo a Alemania uno puede decir que la extrema concentración en las víctimas en el debate sobre el conflicto armado interno cumplió la función de darles autoridad moral. Las víctimas del conflicto armado, por lo general, no solo eran humilladas por el acto violento (o los actos violentos) en el mismo conflicto. Más bien sufrían humillaciones de otro tipo desde siempre. Por lo consiguiente poder relatar en público actos totalmente inaceptables según cualquier criterio y encontrar un público que hasta cierto punto escuchaba los relatos significó poder responder a estos actos. La humillación de esta manera se transformó en insulto. Aunque el acto mismo no se puede anular la posición social de la víctima cambia cuando la sociedad califica al acto como algo malo y/o inaceptable. Al hacerlo iguala víctima y perpetrador en el sentido de que ambos tienen el derecho a cierto trato. Mientras que la víctima respetó este derecho, el perpetrador no lo respetó y por eso la víctima tiene el derecho de acusar al perpetrador y dejarlo mal moralmente mientras que ella mismo no queda mal. El daño sufrido por el acto violento se

[60] Agüero, Los rendidos, pp. 115, 74.

iguala simbólicamente por el daño moral que ahora la víctima infiere al perpetrador al denunciarlo y describirlo como una persona que ha actuado sin decencia.

El conflicto armado interno demostró la abismal desigualdad en el Perú. Las víctimas eran en su mayoría pobres, campesinos, quechua-hablantes. Esto se refiere tanto a las víctimas de Sendero Luminoso como a las de las fuerzas del orden. Mientras que Reemtsma supone que los testimonios de la violencia demuestran un cambio social y cultural, más bien se puede asumir que los testimonios forman parte de esta transformación. El acto de contar las atrocidades no es simplemente la expresión de una posición diferente de la víctima sino a la vez impacta sobre las posiciones de la víctima y los perpetradores. Las palabras son actos y como tales cambian el mundo. Por lo tanto el víctima-centrismo del debate sobre la violencia forma parte de la lucha contra la desigualdad en el Perú y es requisito preliminar para cualquier análisis académico del conflicto armado interno.