



HAL
open science

“Como alma en pena”. Experiencias íntimas de los campesinos peruanos andinos encarcelados por delito de terrorismo e impactos en la vida comunitaria

Dorothee Delacroix

► To cite this version:

Dorothee Delacroix. “Como alma en pena”. Experiencias íntimas de los campesinos peruanos andinos encarcelados por delito de terrorismo e impactos en la vida comunitaria. Anne-Marie Losonczy; Valérie Robin Azevedo. Retorno de los cuerpos. trayectoria de almas.Exhumaciones y duelos colectivos en el mundo hispanohablante, Universidad de los Andes; INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS, pp.143-168, 2021, Travaux de l’Institut français d’études andines, 978-958-798-090-5. hal-04059827

HAL Id: hal-04059827

<https://hal.science/hal-04059827v1>

Submitted on 5 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Como alma en pena.

Experiencias íntimas de los campesinos peruanos andinos encarcelados por delito de terrorismo e impactos en la vida comunitaria **T0**

Dorothee Delacroix

Los campesinos y campesinas de los Andes peruanos que, durante el conflicto armado interno de las dos últimas décadas del siglo **XX**, fueron encarcelados por el delito de terrorismo, han sido objeto de pocos estudios. Mayor atención científica y mediática se ha prestado históricamente a los cuadros del Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso (**PCP-SL**), usualmente retenidos en prisiones de máxima seguridad y en pabellones específicos dentro de estas¹. La experiencia carcelaria que vivieron los pobladores de las comunidades campesinas andinas difiere ampliamente de la de aquellos prisioneros políticos que se reivindicaban senderistas y asumían un compromiso militante². La gran mayoría de los campesinos encarcelados han negado toda relación con la guerrilla o, en todo caso, han afirmado que si colaboraron fue de modo forzado. Desde su punto de vista, su detención fue siempre injustificada. Asumida como un momento de su recorrido militante por los primeros³, para los segundos la cárcel constituyó un momento de ruptura social absoluta. Vivida y subjetivada de modo diferente, la experiencia carcelaria produce una imagen de sí mismo y una comprensión de sus dificultades de existencia diametralmente opuestas. El objeto del presente ensayo es estudiar, desde la perspectiva de los campesinos detenidos y sus familias, el impacto de esta experiencia extrema en sus vidas actuales⁴. ¿Cómo se perciben a sí mismos y

¹ Ver en particular Camille Boutron (2009) y José Luis Rénique (2003). En la medida en que el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) no estuvo presente en la zona de estudio, no será abordado en el presente ensayo.

² Los cuadros senderistas asumían su encarcelamiento con una lógica de continuidad de la guerra emprendida por su partido, el cual calificaba las prisiones como “luminosas trincheras de combate”. Aun cuando no todos se reconocieran explícitamente como militantes de Sendero Luminoso, al menos se presentaban como “representantes de las masas que se han rebelado legítima y justamente contra el Estado peruano”, *ibid.*, p. 132.

³ La reivindicación del estatus de prisioneros políticos o de detenidos por el “delito de terrorismo” tiene como corolario la legitimación de su superioridad con respecto a los presos por delitos comunes. Al gozar de un estatus de “elite” entre la población carcelaria, los presos senderistas se forjaron una identidad valorizada entre los demás prisioneros, lo que contribuyó a reforzar la cohesión del grupo. (Boutron 2009).

⁴ Agradezco especialmente a Marlène Albert-Llorca y Sigifredo Leal Guerrero por sus comentarios de este texto escrito en 2015 tras la presentación de una versión preliminar en el Grupo Memoria del

cuál es el lugar que se les atribuye en el seno de su comunidad? ¿Cuál es el esfuerzo de legitimación como víctimas que está en curso y que nos indica la recomposición de las relaciones sociales de la posguerra? La investigación etnográfica ha sido realizada en tres comunidades campesinas del distrito de Tacana⁵. El análisis propuesto en el presente trabajo se concentró en una de ellas, a la cual denominaremos con el seudónimo de Chiripi, donde una veintena de pobladores fueron encarcelados en 1987, acusados de pertenecer a Sendero Luminoso. Al prestar particular atención a los registros discursivos a los que los exprisioneros han recurrido para caracterizar su experiencia y su actual estatus, se tratará de explorar cómo la subjetividad de los individuos contrasta con el vocabulario consensual utilizado por los actores internacionales y hoy comúnmente utilizado en los Andes. Analizar, en un primer momento, el trabajo de cualificación de la violencia y el de cualificación de sí mismos en tanto víctimas de esta, nos permitirá comprender los procesos de identificación anteriores y posteriores a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR)⁶, que se inscriben en unos sistemas de representación que funcionan paralelamente al sistema político-legal establecido.

Luego analizaremos la manera en que los rumores y los conflictos, heredados de la guerra, estructuran muy fuertemente el tejido social actual. Las relaciones establecidas entre los exprisioneros y los otros pobladores de la comunidad se muestran particularmente esclarecedoras al respecto, pues nos permiten aprehender las lógicas individuales y colectivas a contrapelo de la imagen de un pueblo monolítico que se presenta a los actores externos durante las ceremonias públicas, por ejemplo.

En realidad, la culpabilidad pesa sobre los exdetenidos con la acusación de haber pertenecido a Sendero Luminoso y de haber practicado exacciones. Habiendo sido objeto de oprobio, veremos lo que hacen para convertirse de nuevo en ciudadanos respetables a los ojos de la comunidad, y cómo esos esfuerzos a la vez se inscriben en un marco narrativo consensual y en una práctica performativa eficaz.

Instituto de Estudios Peruanos en 2014. Esta presentación se benefició de los comentarios muy pertinentes de sus participantes. No puedo citar todos pero les agradezco.

⁵ Realizada durante más de un año, la investigación etnográfica fue posible gracias al contrato doctoral que obtuve de la Universidad de Toulouse 2 y el apoyo para la movilidad otorgado por el Instituto de las Américas (IDA). Por razones de seguridad de mis interlocutores he recurrido a uso de seudónimos para designar a las personas y los lugares que menciono en el presente ensayo.

⁶ Al final de un trabajo de investigación de tres años (2001-2003) que pretendía esclarecer el conflicto y determinar responsabilidades, la CVR realizó un cálculo aproximado de 70.000 víctimas.

De la importancia del vocabulario

En las comunidades campesinas andinas a los visitantes externos se les habla de la guerra de un modo bastante uniforme. En efecto, se puede observar el uso sistemático de ciertos calificativos que especifican diversos tipos de violencias, dando la impresión de gran homogeneidad en el vocabulario empleado. Del mismo modo que sucede en otros países que han salido de la guerra, los individuos toman prestado y se reapropian las categorías normativas que corresponden a aquellas utilizadas por los activistas de los derechos humanos y los representantes oficiales del Estado. Se llaman “víctimas”, “afectados”, “exencarcelados”, “torturados”, “desplazados”, “traumados”, y hablan de los suyos, diciendo que son “desaparecidos”, que fueron “reclutados por la fuerza” por Sendero Luminoso, o en el caso de las mujeres, que ellas fueron “abusadas”⁷. Estos términos que irrigan los discursos locales, en particular durante las ceremonias públicas, fueron incorporados a su lenguaje cotidiano por los campesinos. Se trata de un vocabulario recientemente adquirido y difundido a través del trabajo de las organizaciones no gubernamentales (ONG). De hecho, varios de mis interlocutores señalaron que cuando escucharon estas palabras por primera vez no las comprendieron.

“Silvia: —O sea, al llegar Aprovech [Asociación Pro Derechos Humanos] habla con esas palabras. Nosotros no conocíamos eso. ¿Qué será esos desplazados?, dije yo mismo [se ríe].

D. D.: —Y “afectados”. ¿Decían “afectados”?

S: —¡Nada! Afectados, nada, ni sabíamos qué era eso. ¡Ah! [habla en quechua] *Chayqa afectaduta llaki nispa* [“esta persona padece de tristeza” decíamos]. Por ejemplo, a mí me decían: “*Pobre Silvia, pobre Silvia*, [habla de nuevo en quechua] *llakin purikaruchkan. Hatun llakiyuq!* [Anda muy triste. Está llena de tristeza]”.

⁷ La interiorización de la vergüenza con respecto a la violación sexual tiene como una de sus consecuencias que las víctimas raramente verbalicen este evento. Además, las personas que evocan los casos de violación utilizan eufemismos o echan la culpa a la mujer. En quechua dicen, por ejemplo: “[chay sultadukuna] *huchata lliw ruwasqa*” (“[esos militares] han faltado completamente [con la mujer]. Lo que también podemos traducir por: “lo hicieron pecar completamente [a la mujer]”).

D. D.: —[Y] para hablar del conflicto armado, ¿tampoco decían “conflicto armado”?

S: —¡Nada! [se ríe y habla en quechua] *Manchakuy tiempo, manchakuy watakuna, nispa* [El tiempo del miedo, los años del miedo, decíamos].

D. D.: —¿Y encarcelados?

S: —Encarcelados no decíamos [habla en quechua] *Carcelpi tiyakamunku inucente runakunata castigaykunku* [Esas personas inocentes han vivido en prisión (y) han sido castigadas]. Pero “encarcelados”, así, no decíamos. Traumados tampoco. Eso nunca sabíamos hablar. “Locos” no más decíamos o “*Tragullawan valorta hapiranku. Tragullawanña!*” [Solo con tragos agarran valor (para trabajar). Ya con trago, no más].” (Tacana, 30 de julio de 2012)

Durante la guerra las personas no se definían como “víctimas”, ni decían que sus familiares estaban “desaparecidos”. Expresaban el hecho de que una persona haya sido golpeada por la guerra a través del sufrimiento emocional que esta vivía, diciendo en quechua: *hatun llakiyuq*, que significa literalmente “aquel que está lleno de tristeza”. De igual modo, la expresión *chay manchakuymanta ripuykunku runakuna* (la gente que se ha ido [del pueblo] por el miedo) testimonia el exilio de los refugiados antes que el término “desplazado” caracterice su situación desde el punto de vista legal. Aún hoy decir que un individuo “no encuentra el coraje sino bebiendo” (*tragullawan valorta hapirun*), califica usualmente la condición de aquellos que se han vuelto alcohólicos después del conflicto armado y que, con frecuencia, son reagrupados por las ONG y el mundo médico-social bajo la categoría de “traumatizados”⁸.

“Allí, en los talleres de capacitación [en derechos humanos], nos hemos dado cuenta de que sí realmente habíamos sido traumados. “Torturado”, “afectado”, “las huellas que han quedado”, eso no sabíamos esas palabras. [Se ríe] El Aprodeh nos ha preguntado [sube la voz]: “¿Qué huellas han quedado acá?”, y nosotros: “¿Qué cosa?”. Entonces, ya entendimos, una huella de afectado es que nos hemos

⁸ Con respecto al advenimiento del trauma y la toma en cuenta del discurso de la víctima en la escena internacional ver Didier Fassin y Richard Rechtman (2007); para el caso del Perú ver Kimberly Theidon (2004).

quedado traumatados, una casa abandonada, eso son las huellas pues en sí.”
(Patricia, Abancay, julio de 2012)

Cuando a finales de la década de los noventa algunas ONG comenzaron a organizar talleres de sensibilización en derechos humanos entre los campesinos andinos, ahí se hablaba de la guerra y designaban las exacciones con términos particulares. A partir de entonces los miembros de las comunidades campesinas se fueron apropiando del vocabulario para formular sus demandas en un lenguaje correcto. Concretamente, para ellos se trataba de verbalizar los diferentes tipos de violencias sufridas en el marco de referencia establecido por las instituciones. Un vocabulario normativo ha sido entonces objeto de apropiación e interiorización por parte de los campesinos andinos.

Era sorprendente que, durante la conversación, muchas veces Patricia adoptara un tono autoritario, alzando la voz de modo notable, cuando imitaba a los empleados de la ONG Aprodeh, haciendo evidente la relación jerárquica entre estos últimos y los pobladores de la comunidad. A pesar de los intentos del personal de las ONG por entablar una relación de confianza, esta era relativa. La mayoría de ellos no hablaba el quechua lo que, a los ojos de los pobladores de entrada los colocaba en la categoría de *mistis*, es decir, de individuos de la ciudad que detentan un poder económico y simbólico superior al suyo. Asimismo, cuando esos trabajadores institucionales denominan los tipos de violencia en español, para los campesinos se trata de integrar rápidamente estos términos a fin de probar su capacidad de inscribirse en el campo semántico vigente en la esfera derecho-humanista. Comprender y utilizar este lenguaje normalizado es una manera de apropiarse de un capital cultural indispensable para poder expresar sus demandas de un modo conveniente en la esfera pública. Por el contrario, los individuos que quedan desprovistos de ese poder de las palabras son aún más marginalizados, y su misma condición de víctimas se vuelve inaudible, pues se descontextualiza del ambiente discursivo establecido por las instancias gubernamentales o las ONG. El sentimiento de este comunero atestigua particularmente el imperativo de conceptualización de los sufrimientos tenidos:

“Es que tienes que conocer un poco las normas, que avanzar un poco lo que es reconciliación nacional, que es el... ¿Cómo se llama? En cuanto a lo que es las víctimas de la violencia y todo eso no. A pesar que hay víctimas acá, uno está fuera del contexto.” (José, 1º de agosto de 2012)

Para los habitantes de los Andes rurales, utilizar una cultura discursiva reconocida por las instituciones es también una manera de proyectar una imagen de víctima adecuada al marco legal vigente. En el caso de Sudáfrica, Sandrine Lefranc (2013) muestra que el mandato de expresar el dolor del trauma y el duelo dentro de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (TCR, por sus siglas en inglés) orientó muy claramente los testimonios recogidos por esta instancia. Más aún, la autora analiza la proscripción de la indignación y de toda forma de repolitización del conflicto que tal perspectiva engendra. De modo similar, en el Perú podemos observar el predominio de un discurso victimista prudentemente no politizado⁹. Ahora bien, para las personas que fueron a testimoniar ante la CVR peruana, el hecho de adaptarse a similares expectativas tacitas tenía un efecto performativo: les permitía aproximarse, al menos en las palabras, al estatus de víctima oficial y reconocida, y marcar una distinción tajante con la figura, esta también arquetípica, del senderista presentado como único responsable del conflicto armado. La focalización sobre la víctima inocente, sin embargo, oculta las zonas grises que han podido marcar el recorrido de un individuo, e impide pensar la multiplicidad de experiencias que se sucedieron a lo largo de veinte años de conflicto.

Extensión del término “alma” a los vivos

Al evocar la situación de encarcelamiento de ciertos comuneros, los pobladores se refieren a ellos como “los que han vivido en prisión” (*carcelpi tiyamunku*). Ahora también recurren también al término formal de “exencarcelados” o, indistintamente, el de “presos”¹⁰. Así las cosas, este vocabulario descriptivo oculta maneras mucho más subjetivas de considerar la experiencia de la detención.

Los exprisioneros de Chiripi se saludan entre de ellos de un modo bastante sorprendente. “¡Hola alma!”, se dicen cuando se cruzan por casualidad en un camino o en la comunidad. El saludo es mutuo. El que primero lo pronuncia lo recibe de regreso. Además, su uso se mantiene restringido al grupo de estos exprisioneros. Quienes no han

⁹ El uso de la expresión quechua *murú alqu* (perro bicolor) para calificar a los militares debido a sus uniformes de camuflaje y, de modo general, a los civiles que colaboraban con ellos a través de la delación, denota un desprecio tal con respecto a las Fuerzas Armadas del Estado, que es inimaginable que la persona que la utilizó delante de mí la hubiera usado ante la CVR, que esperaba un lenguaje mucho más mesurado.

¹⁰ La expresión “presos políticos” nunca se utiliza, ya que significaría convalidar su pertenencia voluntaria y consciente a Sendero Luminoso.

conocido la experiencia carcelaria jamás se saludan así, ni se dirigen de esta manera a quienes sí estuvieron presos. Esto sería inconcebible por dos razones: primero, porque sería necesario haber vivido esta experiencia particular de alteración de la noción de persona a la que está asociada, para comprender plenamente el sentido de este saludo. Decirlo sin sentir sería percibido como una impertinencia. Segundo, saludar a la manera de un exprisionero, sin haberlo sido, rompe el principio de reciprocidad que está en la base de este saludo. En efecto, la respuesta al saludo viene a sellar la equivalencia entre dos individuos. Es dirigirse a su *alter ego*, a quien se considera como una suerte de muerto-viviente, a alguien que ya está medio vivo y medio muerto, o incluso un retornado de la muerte. Esto refleja la manera como se piensan a sí mismos. La expresión “¡Hola alma!” denota una relación simétrica y exclusiva entre exprisioneros, pero sobre todo revela una concepción particular de sí mismos. En dos palabras su forma de estar en el mundo y sus sufrimientos son expresados mejor que en un discurso.

“Date cuenta que estamos muertos” T1

Si los exprisioneros a veces presentan esta fórmula de saludo como una burla hacia sus compañeros y como una humorada con respecto a su propia condición de existencia, su utilización va mucho más allá de la mera broma. Justificar el uso de este apodo a través del humor es también una forma de disimular la dolorosa experiencia de la guerra que es verdaderamente la causa. En momentos más privados, por el contrario, los exprisioneros dan una interpretación distinta de este saludo, como este hombre se lo explicó a su hija de treinta años, quien luego me lo contó:

“Los encarcelados se dicen —“¡Hola alma!”, —“¡Hola alma!”. Así se dicen. Entonces a mi papá yo le digo: “¿Y papá, por qué se dicen ustedes alma? Entre ustedes, entre todos los que han salido [de la cárcel] se dicen ‘alma’, ‘alma’, ¿por qué?”, le digo, ¿no? — “¿Por qué? Porque date cuenta que estamos muertos y nuestro espíritu nomás está. Porque nosotros no íbamos a regresar”. Así cuenta que “nosotros no existimos. Porque nosotros nos hemos ido, alistando nuestra vida nos hemos ido. [Ahora es] Como si nuestro espíritu estaría caminando. Así nomás estamos”. Y por eso pues todos los encarcelados se han puesto su apodo de alma.” (Patricia, julio de 2012)

Hoy en Chiripi algunos de los vivos se consideran muertos. Son parte del mundo sin hacer parte de él. Muy explícitamente, este hombre dice que solo su espíritu vaga.

También el saludo “¡Hola alma!” se refiere a la figura del alma en pena. Los prisioneros emplean los términos espíritu, alma y fantasma indistintamente para caracterizarse a sí mismos¹¹. Si estos lexemas se refieren a redes semánticas vecinas, con límites borrosos, tienen en común caracterizar un estado intermedio, entre la vida y la muerte. El llamado del padre a su hija para que tome conciencia: “date cuenta que estamos muertos”, hace estallar brutalmente el carácter, a la vez aberrante y trágico, de su existencia. ¿Cómo explicar esta idea de una profunda alteración ontológica debido a la experiencia carcelaria? El padre de Patricia dice que no debería haber vuelto de la cárcel. Esta idea es común en muchos otros exdetenidos. Sin embargo, no se definen a sí mismos como sobrevivientes. “Ya nos han liberado muertos”, me afirmó otro exprisionero. A sus ojos no escaparon de la muerte sino que murieron en prisión; al menos una parte de ellos fue destruida. En el caso del genocidio de los Jemeres Rojos, Rithy Panh señala que la destrucción de un ser humano va más allá de asesinarlo¹², y Raphaëlle Branche (2001) habla de “tortura más allá de la vida y la muerte”, en el contexto de la guerra de Argelia para describir este proceso como la aniquilación psicológica del Otro.

A través de humillaciones y actos de violencia repetidos, los prisioneros de Chiripi fueron desposeídos de lo que está en la raíz del sentido de la existencia de la persona: su integridad. Del mismo modo, para la experiencia de los campos de concentración bajo el régimen nazi, Michael Pollak (2000, 102) afirma que “en este mundo que permanece incomprendible, la humillación que más destruye la personalidad es el castigo físico, el hecho de ser golpeado”. No concebirse a sí mismo como un ser humano, sino solo como un “alma”, atestigua este aniquilamiento de la identidad. Los prisioneros ya no se saludan por sus nombres de pila como lo hacen los demás pobladores de la comunidad; se definen con un sustantivo, que revela el profundo fenómeno de despersonalización

¹¹ Espíritu y alma se utilizan, indistintamente, para caracterizar el alma que deja el cuerpo en el momento de la muerte para ir a recuperar sus “huellas”; así el muerto puede partir completo al “más allá”. Estos dos términos también se usan para describir el vagabundeo del alma del pecador antes de su muerte. Esta alma o espíritu puede tomar la forma de un animal para manifestarse a los hombres y así anunciar la muerte próxima de un individuo. En las narraciones orales también se afirma que esta alma puede ser capturada por los vivos para liberarla del mal y los pecados del individuo a la cual pertenece. Fantasma o condenado se refiere a los espectros que vagan sobre la tierra, incapaces de completar su viaje a la otra vida. A menudo culpables de pecados graves, eran víctimas de mala muerte. Estas indicaciones están tomadas en parte del glosario establecido por Valérie Robin Azevedo (2008, 319-322) y complementadas con observaciones de campo.

¹² Rithy Panh, el director del documental *S21. La Machine de mort khmère rouge*, superviviente de los campos de trabajos forzados, explica que el término “destruir” —y no “matar” — fue utilizado por los Jemeres Rojos, lo que para él refleja una ideología particular. No se trata solo de asesinar sino de “destruir a la gente, incluyendo su memoria e identidad”, dice en una entrevista con Christian Boltanski en los bonos de la película. (Branche 2001).

que se vive en la cárcel. Durante una larga conversación con un miembro de la comunidad de Chiripi encarcelado durante tres años en Abancay, le pregunté las razones de esta peculiar autodenominación. Esto es lo que me respondió:

“Como fantasma ya estamos, pues. Digamos como del cementerio que estamos volviendo. Ya pues, como nos han metido a la cárcel ya pues estábamos muertos ya pue’. Muertos olvidados del pueblo, de nuestra familia, todo. Es que ya también no se dejaba a la familia que nos visitaba. Todos encerrados éramos también pues. Allí, sin alimentación buena. Total, total. Ya como al perro nos daban alimentos también. Cualquier cosa así cruda nomás. ¿Qué se puede hacer, no? Para vivir, aunque sea crudo, había que comer ¿no? [...] En la celda donde estábamos nosotros toda basura era adentro. Allí nos terminaban piojos también. [...] En una celda, como oveja te meten encima, encima. No puedes contarlo diario ya. Puede ser en una celda, chiquitita, de cuatro o dos metros cuadrados, allí mismo tu baño también, todo, entonces allí te meten como treinta, cuarenta personas. Así pegaditos [Apreta los brazos a lo largo de su cuerpo]. De allí, te sueltan tu agua día y noche. Es castigo. Mojaditos así. Allí no te das cuenta si es amanecer o si es día. No te das cuenta. En total oscuro estás nomás. Ni te prenden luz, nada. [...] Salimos locos, locos pues. Traumados. Hasta los pelos al hombro [teníamos]. Entre varones estábamos como señoras, algo así. Trauma es pues.” (Gabriel, Chiripi, agosto de 2012)

A mi pregunta “¿por qué este apodo?”, Gabriel respondió detallando las condiciones inhumanas de detención. La sordidez de la celda, los castigos diarios y la pérdida total de intimidad generan una profunda deshumanización de los detenidos. Su integridad es pisoteada hasta el punto de transformar radical, y quizás definitivamente, su forma de existir y de actuar. La cárcel es el origen de una pérdida absoluta de puntos de referencia que llega hasta la ausencia de una noción de tiempo. Más aún, es una pérdida de identidad, incluida la identidad sexual, dado el ultraje que constituye, en un contexto de dominación masculina, el hecho de haber devenido “como las mujeres”. Feminizados por la imposición de la fuerza del otro, militar o policial, los detenidos también se consideran actores de su propia feminización a través de las relaciones sexuales que han podido tener entre sí, de modo voluntario o forzado. Fue necesaria una relación de confianza para que Gabriel hablara, apresurándose en describirla como traumática, de esta experiencia de homosexualidad en la cárcel, que normalmente se silencia. Su

referencia al hecho de que tenían incluso el cabello largo refuerza aún más su analogía con las mujeres y la perturbación de los puntos de referencia corporales habituales.

Por otra parte, comer crudo como los perros, estar infestado de piojos y acorralado como el ganado es parte del proceso de animalización vivido. La transformación radical de la apariencia y la subversión de la dieta que separa el estado de la naturaleza del de la cultura (Lévi-Strauss 1965) se derivan de una deshumanización general del “enemigo”, común en los contextos bélicos (La Esmeralda 2006). Los años pasados en prisión son años de privación de una humanidad nunca recuperada del todo. Incluso hoy, los exprisioneros tienen muchas dificultades en concebirse como seres plenamente vivos y se identifican más fácilmente con las almas en pena. Esas figuras liminales por excelencia revelan su propia imagen a medio camino entre la vida y la muerte, pero también entre la integración y la exclusión social.

El regreso del cementerio: una conmoción familiar y social

La experiencia de la prisión también es la de una muerte social para estos campesinos. “Completamente encerrados”, como lo expresaba Gabriel, y alejados durante muchos años de las relaciones sociales que organizan la vida cotidiana de su comunidad fueron, según este exprisionero, “olvidados por todos”. La respuesta de Gabriel sobre las razones para apodarse “alma” tiene dos dimensiones: individual y colectiva. No es solo a nivel personal que se construye esta figura de alma en pena sino que también se encarna a nivel colectivo. Al salir de la cárcel, cuando regresaban al pueblo y sus esposas los veían a lo lejos, al principio se preguntaban si eran realmente sus maridos o solo sus almas las que regresaban a frecuentar los lugares donde vivían. Una de ellas incluso huyó llorando al ver lo que ella creía era el alma de su marido, anunciando su inminente muerte o que esta ya había ocurrido. Esta escena de confusión de las apariencias ilustra el profundo malestar que causa el regreso de estos individuos a su pueblo. Se sienten “ya muertos”¹³ y, además, sus familias también los creían fallecidos, incluso cuando los veían con sus propios ojos. El carácter precario e ilusorio de su existencia se multiplica.

“Es como volver del cementerio”, es en esos términos que Gabriel describe su regreso a su comunidad. Al igual que las almas en pena retornan de un lugar de muerte. Las ejecuciones extrajudiciales se cometieron repetidamente en los lugares de detención

¹³ “Nos han liberado ya muertos”, me dijo un exprisionero.

(prisiones y bases militares) de la región, de modo que incluso algunos están rodeados de fosas comunes y a veces, en otras partes del Perú, de hornos crematorios¹⁴. Por tanto, la muerte está presente en el universo carcelario de un modo muy concreto, pero también es evocada a través de las amenazas de asesinato proferidas en contra de los presos, las repetidas torturas y la sórdida naturaleza de su vida diaria en la celda. Sumergidos en este universo fatídico durante tres años (la mayor parte), y siete meses (los demás), los prisioneros de Chiripi no regresaron ilesos a la vida cotidiana. Su sola presencia vuelve fluidas y porosas las fronteras entre la vida y la muerte. Seres de un estatus ambivalente, encarnan una interferencia entre dos mundos cuyas interacciones suelen estar reguladas y ordenadas. Al llamarse a sí mismos “alma” los presos expresan un sentimiento muy personal, pero también utilizan una categoría que tiene sentido culturalmente. La antropóloga Arianna Cecconi (2013), quien trabajó en la vecina región de Ayacucho, observó el vertiginoso aumento de testimonios de apariciones del alma durante la guerra y explica que estas visiones o experiencias oníricas eran interpretadas como un adiós de los que habían sido asesinados. En la tradición oral andina, los relatos de apariciones del alma son también característicos de una situación excepcional, la malamuerte, representada emblemáticamente por la condenación póstuma del difunto. Este castigo es de duración variable en función de los pecados que el finado debe hacerse perdonar y de los esfuerzos realizados por su familia para obtener su penitencia (organizando una misa, por ejemplo, o poniendo agua bendita en su tumba)¹⁵. En general, se produce la liberación del alma del difunto. Sin embargo, este periodo de transición “en el que el muerto, en un estado intermedio, ya no es parte de este mundo pero no ha alcanzado todavía la Otra Vida” (Robin Azevedo 2008, 88), es

¹⁴ Ver Ricardo Uceda (2004).

¹⁵ La aceptación del alma del difunto en el cielo es la principal preocupación de sus familiares. Se dice que este debe presentarse ante Dios con ropa limpia y digna. La gente está acostumbrada a vestir a sus muertos con ropa bonita y, a veces, con zapatos nuevos, para facilitar su viaje a la otra vida. Al día siguiente del entierro los familiares lavan las ropas del difunto que se encuentran en buen estado y las ofrecen. Al contrario, queman las ropas gastadas “para que el muerto ya no siga andando por su ropa”. “Queman [la ropa] porque el dueño de la ropa se ha muerto ya. Su sudor, todo pues, quedará en la ropa. ¡Hay que quemarla! Hasta zapatos buenos queman a veces. Para que se vaya tranquilo”, me explicó una mujer de ochenta años de Chiripi. La ropa de la persona muerta se lava o se quema porque contiene sustancias de su cuerpo que pueden contaminar a los vivos. La práctica de quemar la ropa, conocida como *pachataqsay* en quechua ayuda, por tanto, al alma a salir “completa”. Es posible observar la misma preocupación de “presentarse bien ante el Señor” por parte de las familias de las víctimas que vuelven a enterrar sus muertos después de exhumarlos de una fosa común. Aunque solo sean huesos, es de suma importancia colocar en el ataúd, al lado de los restos, un poncho nuevo, un par de zapatos nuevos o una pequeña almohada, si se trata de un niño.

considerado peligroso en la etiología andina, porque potencialmente es una fuente de enfermedades. Estos muertos no socializados como tales, sufren mientras caminan del purgatorio hacia la “Otra Vida” y regresan para perturbar a los vivos irrumpiendo en su mundo¹⁶. Ocurre que la guerra ha intensificado esta representación del sufrimiento de los muertos, ya que se incrementaron las situaciones de malamuerte y los rituales funerarios han sido insatisfactorios o inexistentes.

A su salida de la cárcel, es fundamentalmente esta identidad patógena de los muertos la que se encarna en los recién liberados. Su retorno al pueblo hace que sus seres queridos sientan una mezcla de aturdimiento y temor. A veces, el regreso ni siquiera es vivido como alivio, porque muchos de ellos se han vuelto agresivos, incluso violentos. Por tanto, sus familias deben enfrentar este cambio radical de comportamiento. Concretamente, para sus seres queridos, la vuelta de la cárcel implica reconstruir una relación estrecha con un padre o marido que se ha convertido en un ser amenazador, que suscita miedo. La agresividad que muestran hacia sus familias se explicaría por los asesinatos que supuestamente habrían cometido bajo una terrible presión psicológica, según los testimonios recopilados.

“ Yo he visto a mi papá como ha regresado de la cárcel, y bueno... [No encuentra la palabra] Mi papá nunca le pegaba a mi mamá. Y desde que mi papá ha salido de la cárcel, ha salido traumatado. Ya agarrando cuchillo [amenazaba] a mi mamá, le quemaba con candela la boca de mi tía, agarraba hacha para que le pegará a mi mamá, agarraba piedra, agarraba cuchillo. [...] ¡Violento pue’! También ¿por qué? Porque los *terrucos* [N.D.A. apócope quechuizado de terrorista] mismos le enseñaron a pegar a la gente. Ellos le alejaban en el campo y le decían: “¡Así mata! [Sube la voz] ¡Mátale! Si no lo matas yo te voy a matar a ti”. Entonces... A veces temblando porque él a su vida temiendo cuando le decían: “¡Mátale!”, entonces le mataba. [...] ¡Cuántos son! Los encarcelados cuánta gente no habrán matado en sí o por temor a los terrucos. Así es... [...] Le hacían pegar: “Así se mata”, diciendo. “Así se mata a los rateros”. Según ellos mataban a los rateros. (Rosa Linda, Pampatama, julio de 2012)

¹⁶ Al contrario de los antiguos muertos, considerados benévolos con los vivos, cuyo retorno ritual, el día de Todos los Santos, se experimenta como un alivio, los muertos recientes son temidos mientras no hayan “pasado” definitivamente al otro mundo (Robin Azevedo 2008).

Durante la guerra los exprisioneros se encontraron en una situación paradójica en la que la naturaleza totalitaria y sangrienta de Sendero Luminoso desempeñó un papel importante. A veces perpetradores de la violencia, pero como lo evocan sus familiares, también fueron su blanco. La ambivalencia de su situación actual también debe ser aprehendida a través del acto irreversible al que se prestaron: haber matado durante el conflicto armado, aun cuando la falta de intencionalidad parezca ser un factor atenuante, o incluso un factor que permite, al menos para sus familiares, declarar inocente a una persona sometida al imperativo de matar. Tanto si estos actos fueron deliberados o forzados, ciertamente dan lugar a contradicciones entre la forma en que los exprisioneros se presentan (como personas inocentes y apolíticas) y las representaciones que los otros tienen de ellos. A través de estos actos también se han roto las relaciones de reciprocidad que los unían a su comunidad. Esta interrogante me lleva a explorar el modo en que las nociones de pecado y perdón fueron invertidas después de la guerra.

“La mancha fea” o el pecado de haber matado

Durante el conflicto armado, muchas personas se vieron confrontadas al acto de matar, ya sea que se unieran voluntaria o forzosamente a Sendero Luminoso y luego fueran encarceladas o no. Los soldados del Ejército (a veces originarios de comunidades campesinas) y los miembros de los comités de autodefensa también han perpetrado ejecuciones extrajudiciales; sin embargo, no rodea a estos últimos la misma condena social y moral. El discurso oficial del Estado, ampliamente difundido por los medios de comunicación, presenta a la guerrilla como la verdadera y única responsable de la violencia. No obstante, si examinamos a nivel micro, el proceso de enrolamiento de miembros de comunidades campesinas en Sendero Luminoso es extremadamente complejo y no tiene nada obvio ni absoluto. La diversidad de las agencias políticas y de las trayectorias personales de los antiguos miembros de Sendero, reportadas en varios estudios (Agüero 2015, Caro Cárdenas 2006, Gavilán Sánchez 2012, Valle Riestra 2015), muestra claramente la necesidad de “historizar” los recorridos de vida y recontextualizar el enrolamiento en una trayectoria más amplia. En cuanto a los hombres y mujeres de Chiripi que fueron encarcelados por “delitos de terrorismo”, durante el estudio ninguno de ellos declaró haberse unido voluntariamente a Sendero Luminoso. Todos enfatizaron en la naturaleza forzada de su colaboración, algunos reconociendo que habían sido designados de manera autoritaria como “delegados

locales” por la guerrilla, a fin de cumplir funciones de vigilancia o de guía. Además, dado que la represión de las Fuerzas Armadas en el campo andino fue indiscriminada, a muchos campesinos se les encarceló injustamente. Sin embargo, la existencia de un generalizado sentido común negativo de los habitantes hacia los exprisioneros permite suponer que estos fueron encarcelados porque habían pertenecido voluntariamente a Sendero Luminoso o porque “hicieron cosas malas”.

“La propia gente [de Chiripi] dice: “ellos han sido encarcelados”. Pero a veces, en atrás, no llevan bien a los encarcelados. [...] O sea la gente misma [de la comunidad], la gente es la que les mira mal a ellos. Piensa que han hecho algo mal, o sea por algo han estado en la cárcel según ellos. [...] Por allí le consideran.” (Patricia, julio de 2012)

Si hay una aparente neutralidad al nombrarlos como “exencarcelados”, esta es muy frágil. En efecto, el prejuicio sobre la culpabilidad de estas personas pone en duda el carácter injusto de su encarcelamiento, lo que ellos no cesan de recordarnos. Recae en ellos un juicio moral hecho por quienes los rodean. Son sospechosos de haber cometido actos socialmente reprobables o delictivos antes de haber sido encarcelados. Esto refuerza aún más su analogía con la figura del alma condenada, en el sentido de que soportan faltas no perdonadas como resultado de las cuales su castigo continúa en esa vida de vagabundeo. Detrás del discurso retórico de la comunidad inocente presentado a los trabajadores de las **ONG**, profundas divisiones separan a los individuos.

“Yo una vez, en Runco, escuche también, ¿sabes qué? Vaca había entrado a una chacra y había dicho la otra señora: “¡Asesino! ¡Asesino, *terruco!* ¡Tú eres *terruco!*”. Así había dicho [al señor], fijate. Y el otro: “¡¿Cómo que soy *terruco!*!” “Claro pue’ ¡Quieres que te diga ante la población! ¡Tú eres *terruco* y aquí estás viviendo todavía! ¿Acá a cuánta gente has matado? ¡A mi familia! ¿Tú piensas que yo no sé? ¡A mi familia, a mi hermano has matado!”. Así se estaban diciéndose.

Y yo dije: ¡pobrecita gente! O sea, no ha hecho por su voluntad, sino que de repente le han dicho que haga... No sé... Así estaba diciéndose, que miedo. [...] Yo le conté a mi papá pues. “Así le estaba inculcando a ese señor”, diciendo le he dicho. [Él contestó] “No pues, es que también... Claro, pues, tal vez ha caminado

[en las filas de Sendero]... Lo han llevado los *terrucos* pues a este joven y por eso de repente pues piensa [esta señora] que él por querer ha hecho, por querer de repente le han guiado. ¡No! Sino que los *terrucos* obligaban a muchas cosas. Por allí habrá cometido error y ahora se queda con toda esta mancha fea. A todos, a todos nosotros los exencarcelados piensan que hemos estado [en prisión] por algo, que hemos hecho malas cosas”. Así me estaba diciendo [mi papá].” (Patricia, julio de 2012)

Esta anécdota no es un caso aislado. A menudo una disputa por daños causados por los animales o por la ocupación de tierras sobrepasa su contexto original para incluir conflictos de la guerra no resueltos. Es durante estos momentos de tensiones ordinarias en la vida de estos campesinos que los resentimientos heredados de esta época estallan súbitamente. El altercado toma entonces un giro político y se vuelve aún más brutal. Los insultos surgen. Un sector acusa al otro de colaboración con Sendero, mientras que el otro replica denunciando con rabia las delaciones y calumnias en su contra. Sin embargo, hoy todos tienen que lidiar con la promiscuidad de la vecindad entre los diferentes actores del conflicto armado. Patricia se refiere repetidamente a lo desolada y desamparada que estaba por las disputas que debió presenciar. Como hija de un exencarcelado se identifica a su sufrimiento y abunda en el sentido de las explicaciones de su padre subrayando la dramática situación de quienes, según ella, han cometido atrocidades por obligación o sumisión y que ahora deben vivir junto a las familias de sus víctimas. Por supuesto, los familiares de las personas desaparecidas también tienen grandes dificultades en el contacto diario con aquellos a quienes atribuyen la muerte de sus seres queridos¹⁷. En las comunidades campesinas andinas de hoy día, para muchos comuneros existe una inmensa dificultad para enfrentar y asumir la mirada reprobadora de su entorno. Las acusaciones de “asesino” pronunciadas durante una discusión son

¹⁷ A veces, situaciones no premeditadas y mucho más impredecibles han tenido consecuencias igualmente trágicas. Muchos de los familiares de víctimas incriminan a un individuo sin que él o ella sea directamente responsable de la muerte de la víctima en cuestión. Este es el caso de Alba, quien supuestamente hizo que una de sus familiares bebiera demasiado cuando trillaba el trigo. La mujer, ebria, interpelló e insultó a los miembros de Sendero Luminoso que pasaban cerca de su chacra; estos últimos la arrastraron por los pelos hasta la plaza del pueblo donde la golpearon. Murió en la noche. Sus hijos ahora culpan a Alba de su muerte. Es el caso también del tío enfermo para el que era necesario conseguir medicinas y al que una viuda de guerra achaca con amargura la muerte de su marido, quien había asumido esta tarea, muriendo en el camino, derribado por una bomba colocada por Sendero Luminoso. Aunque los familiares de las víctimas son conscientes de que el grupo armado sigue siendo, en ambos casos, el principal responsable de la muerte de las personas, es común observar que alguien geográficamente cercano, a menudo un pariente, se convierte en el objeto de su resentimiento y dolor.

solo la parte que emerge de una amplia red de animosidad contra ellos. Las relaciones sociales son extremadamente tensas después de la guerra, y el impacto social del rumor que rodea a algunos individuos los lleva a vivir en la vergüenza y el rechazo.

La retórica de la “mancha fea”, utilizada por el padre de Patricia, resulta fructífera para analizar la reputación que rodea a los exprisioneros, así como a cualquiera que haya pertenecido voluntaria o forzosamente a Sendero Luminoso sin haber sido necesariamente encarcelado. Estos individuos llevarían hoy día una “mancha” indeleble de su pasado que es difícil de asumir. Esta imagen se aproxima a la conceptualización cristiana del pecado porque, como Luc de Heusch señala en el prefacio de la clásica obra de Mary Douglas, el pecado connota el significado figurativo de la “suciedad” (De Heusch 2004, 15). Añade, con razón, que “el vocabulario teológico cristiano está lleno de metáforas inequívocas: el pecado marchita el alma, empaña su blancura”¹⁸. Desde un punto de vista legal también hablamos de tener un “historial limpio”. Además, la expresión “tener una página en blanco”, que ha sido escuchada varias veces¹⁹, también parece referirse al “archivo judicial en blanco” y, por tanto, vacío. Ahora bien, en un contexto en el que los antecedentes jurídicos desempeñan un papel importante en la definición institucional y comunitaria de la condición de víctima o culpable de una persona, la referencia a un recorrido personal que ya no es inmaculado, sino “muy contaminado”, es crucial. En el caso de los presos que afirman “llevar una mancha sucia”, la redundancia de los términos subraya la duplicación de la inmundicia.

Esta imagen, alusivamente, evoca la culpabilidad de haber pertenecido, aunque sea temporalmente, a Sendero Luminoso, que se asocia inmediatamente con otra falta aún más grave: el hecho de haber dado la muerte. Sus presuntos autores están ahora fundamentalmente manchados por el pecado primordial que se les atribuye. La matanza, deliberada o bajo coacción, constituye la piedra angular del sistema de la inmundicia en el que se insertan y que hoy restringe su manera de existir. Sin embargo, podemos ver diferentes procedimientos que les permiten superar este descrédito y convertirse en ciudadanos aceptables a los ojos de los demás comuneros.

La prueba por el cuerpo **T1**

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Por ejemplo, cuando el exalcalde de Tacana es acusado de malversar dinero de la municipalidad, responde a sus críticos: “¿Y él qué tanto tiene de hoja blanca? Ese *terruco*, ¡sería mejor que se callara!” (19 de mayo de 2011). La supuesta pertenencia al grupo subversivo en sí misma genera una culpabilidad mayor que la acusación original, silenciando al primer acusador.

Sobreviviente de la tortura del cóndor: la prueba por el cuerpo ileso T2

En respuesta a este determinismo que pesa sobre sus acciones y opciones durante la guerra, los exprisioneros movilizan toda una retórica de limpieza. “Aunque aquí hayamos sido totalmente marginados como *terrucos*, nuestras manos están limpias”, dijo un exencarcelado en una entrevista (Romaldo, Chiripi, 24 de julio de 2012). “Nunca hemos faltado a nuestros deberes [al Estado], en realidad, no hemos sido terroristas. Nos sentimos como [nuestro pueblo de] Chiripi, peruanos y limpios”, dice otro (Serafino, Chiripi, 19 de julio de 2009). En este mismo esfuerzo por eliminar la culpa, Sendero Luminoso se exterioriza. “Aquí [en Chiripi], no hay faltas [que se hayan cometido]. No hay errores y tampoco hay culpables. ¿Por qué? Porque esta violencia simplemente no empezó aquí. Los que vinieron fueron los culpables” (Demetrio, Chiripi, octubre de 2013). Este lugar común también es útil para mantener una aparente cohesión de la comunidad. Por el contrario, incriminar abiertamente a uno de sus miembros sería extender la “suciedad” de este último a toda la comunidad porque el miembro ensuciado ensucia al grupo entero²⁰. Los habitantes de Chiripi ya padecen de esta mala reputación²¹. En esta búsqueda de la inocencia es sorprendente constatar que los mismos exprisioneros participan activamente en la esencialización de la pertenencia de ciertos individuos a Sendero Luminoso, para diferenciarse mejor de ellos.

“Eduardo: —He salido de la base militar [de Hatunpampa] en octubre 1988. [...] Entonces agradezco a Dios porque algunos en Hatunpampa han matado pue’ [pero a mí no]. Hasta el cóndor nos han puesto [los militares]. Para que me coma pue’, a mí me han puesto. ¡El cóndor en mi encima han puesto pues! Pero si eres *terruco* verdadero al toque come. Saca ojos pue’.

Soledad: —Conociera este animal quién es malo quién es bueno, ¿no cierto?

²⁰ En el contexto calabrés, Nello Zagnoli (2004, 122) lo expresa así: “La purificación consiste en la eliminación, por parte del propio grupo, de uno de sus miembros que lo deshonra: una mujer corrupta, un hombre cobarde, un traidor o un informante, incluso incapaz de vengarse. El miembro ‘podrido’, si no es excluido, ‘pudre’ a su grupo”.

²¹ Durante el conflicto armado los pobladores de Chiripi fueron acusados por los vecinos de los pueblos circundantes de comer vicuñas. Más precisamente, se dice que alimentaron a las tropas rebeldes y se alimentaron a sí mismos de esta manera. El consumo, real o supuesto, de este animal, normalmente considerado no apto para el consumo humano, refuerza el comportamiento desviado de los senderistas y de aquellos que se presentan como sus apoyos locales. Los habitantes de Chiripi, “encandilados” por Sendero Luminoso, transgredieron una prohibición alimentaria y atentaron contra valores socialmente compartidos. A los ojos de sus vecinos Chiripi es, en consecuencia, culpable de la desaparición de las vicuñas. Están sujetos a una doble condena social.

E: —Sí, conoce pue’.

D. D.: —Pero ¿cómo sabría quién es *terruco* ese animal?

E: —No sé eso, pue’... Cuando nos han hecho llegar a Hatunpampa, cuatro cabezas sacando ojos, lengua, nos han hecho ver. “Así te vamos a matar”, decían pue’.

S y D. D.: —¡Azu!

E: —“¿Qué vamos a hacer? Estamos en tus manos”, le dije pue’ [al militar]. Pero siempre estaba orando yo. Siempre, desde mi escuela, los profesores me enseñaban de *Padre nuestro* la oración. Siempre oro, oro. [...] Entonces [este día] orando, orando en mi corazón pue’. Pero estoy en las manos de ellos porque ¿Adónde vas a escaparte pue’? [...] A mí me han hecho desmayar, entonces allí estoy desmayado cuando recién me ponen allí para que se entienda mi carrera. Entonces allá me han golpeado con palo hasta desmayar. [...]

Cuatro soldados me agarraron así [extiende las piernas y los brazos] y encima cóndor me han puesto. “Come a este *terruco*”, diciendo. Pero el cóndor se escapa de mí encima recién cuando estoy mirando. Me escapa y me escapa, entonces dice el teniente Carlos “este hombre es inocente. ¡Vístanlo!”, dice a los soldados. Entonces me han vestido. [...] Cuando estás bien [el cóndor] no te hace [nada].

S: —Entonces por eso te habrá soltado a ti.

E: —Sí... Sino hubiera comido mi ojo, mi lengua. Ya pues, allí nomás quedaba pues.” (Tacana, 12 de julio de 2012)

La tortura del cóndor es contada por muchos individuos que estuvieron detenidos en la base militar de Hatunpampa. Ahora bien, estamos ante dos elementos muy interesantes. En primer lugar, el hecho de que la creencia en los poderes adivinatorios de este animal haya sido compartida tanto por los militares como por sus víctimas muestra la existencia de un universo simbólico común a los distintos protagonistas de la guerra. Este dato evidencia que estos grupos no se oponen entre sí en todos los aspectos, como suele pensarse. Sus representaciones del mundo no son tan distantes culturalmente y requiere que pensemos en el carácter complejo del proceso de violencia política.

Por otra parte, no deja de sorprender constatar cómo la búsqueda de pruebas de inocencia de unos lleva a sobredeterminar la culpabilidad de otros. Eduardo interioriza así la idea de que la pertenencia a Sendero Luminoso sería una característica fundamental de la identidad de ciertos individuos y que el cóndor tendría la capacidad de discernirla. En contraste, el haber salido ileso de la prueba del cóndor sirve para justificar la condición de víctima inocente. Este razonamiento no solo es transmitido por los exprisioneros sino que también es asumido por la población y a sus ojos tiene valor probatorio. De hecho, la relevancia de usar el cóndor como herramienta para distinguir a los culpables nunca ha sido cuestionada durante las conversaciones que tuve con los habitantes sobre este tema. Por el contrario, se subrayó la sabiduría del animal en este asunto. Para apoyar su punto de vista, algunos comuneros incluso explicaron que Dios le había dado al cóndor un don de perspicacia.

El carácter divino de este animal tiene su origen en la literatura oral quechua. La deidad tutelar de la montaña (Apu) es conocida por manifestarse a los hombres en forma de un cóndor²². El papel desempeñado por este animal en el castigo o no de los prisioneros durante la guerra no está exento de esta potencia evocadora. Contándonos su propia experiencia, Eduardo explica cómo se le colocó bajo el cóndor “para que se entienda [su] carrera”. El término “carrera” puede referirse al recorrido escolar, profesional o, más en general, al curso de la vida. Este último significado de la palabra parece más apropiado en este contexto. El cóndor es así elevado a juez de los actos y elecciones de un individuo, sobre el cual tiene derecho a la vida o a la muerte. Se convierte en un tercero, independiente de la opinión de los militares, y su carácter divino legitima su “juicio”. El animal inspecciona hasta lo más profundo del alma del prisionero, que es liberado de los cargos que pesan sobre él en el caso de que esté limpio de todo pecado, al menos del de haber pertenecido a la guerrilla. Movilizar el relato del cóndor, que funciona como una ordalía, permite absolver de toda sospecha de connivencia con Sendero Luminoso. Hoy día, en el campo andino, es comúnmente aceptado que si el animal ha salvado a un individuo esto es una prueba irrefutable de su inocencia, y se le da más crédito a esta prueba del cuerpo ileso que a las palabras de los prisioneros. Al final, los exprisioneros son el núcleo de un sistema de puesta a prueba de gran

²² En su análisis del cuento “La doncella y el cóndor”, César Itier (2007, 53) destaca la analogía entre el Apu y el cóndor como elemento clave del significado de este cuento. El animal encarna tanto al seductor, que es un extraño en el pueblo de su pretendida, como al señor de la montaña. El relato permite así condenar tanto las uniones lejanas como los matrimonios entre una figura mortal y una divina.

envergadura, pues además de tener que probar su inocencia a los activistas de derechos humanos y al Consejo de Reparaciones, el organismo estatal responsable del reconocimiento oficial de las víctimas de la guerra, también se ven obligados a situar su defensa dentro de un marco de representaciones compartidas por miembros de su comunidad. El relato de la tortura del cóndor forma parte de este registro local, que constituye una primera modalidad posible de reintegración a la comunidad. Todavía podemos distinguir otra.

Trabajar por el bien común

La existencia de ceremonias públicas de perdón para las personas arrepentidas es reportada por Jeffrey Gamarra (2008), a partir de su trabajo en una comunidad campesina en Ayacucho. El autor relata que se dieron tres latigazos a los “culpables” de complicidad con la subversión. Si bien no recogí tales actos de arrepentimiento en Chiripi es, por otra parte, muy esclarecedor analizar lo que se hizo durante las obras colectivas (*faenas*) organizadas para la construcción de un monumento en homenaje a las víctimas de la guerra en la plaza del pueblo. Un primer momento de trabajo obligatorio permitió la excavación de una gigantesca piedra de la montaña circundante que iba a servir para erigir este monumento. Los trabajos para su transporte, en parte manual, hasta el futuro lugar de la memoria fueron colosales y su instalación en la plaza central del pueblo requirió un amplio esfuerzo de desarrollo. Otro arduo trabajo físico intenso fue necesario para fijar la piedra verticalmente, mientras la instalación de un sistema de fuentes en el interior de la roca demandaba una labor larga y precisa. Finalmente, los nombres de las víctimas conmemoradas fueron inscritos en guijarros. Todas estas actividades extenuantes tomaron varios días de trabajo, con la participación de muchos de los hombres del pueblo, y de las mujeres en la organización de la cocina. Los exprisioneros fueron los primeros en participar activamente en la ejecución de este proyecto. Cabe señalar que si bien no todos los exprisioneros del pueblo participaron, el grupo más involucrado en el proyecto estaba compuesto principalmente por estos y el hermano de un detenido. En sus discursos, el hecho de haber extraído y transportado la piedra central del monumento hasta la plaza del pueblo es a menudo subrayado. “Yo mismo llevé la piedra” (José, Chiripi, junio de 2011), precisó inmediatamente un exprisionero, no sin orgullo, cuando le pregunté por sus recuerdos de la construcción del monumento. Al acordarse de que ellos llevaron la piedra están queriendo decir que realmente entregaron su persona, e incluso sufrieron, a fin de erigir un bien colectivo. El

alcance de su acto no es por tanto insignificante y puede ser visto como una prueba física para liberarlos de su penitencia.

Otro aspecto de la manera como se hizo este monumento va en la dirección de una demostración personal con el objetivo particular de reintegración comunitaria. Cuando pregunté a los pobladores por sus recuerdos de ese momento, todos destacaron la dificultad del trabajo y el hecho de que les daban chicotazos y latigazos a los hombres para animarlos a trabajar. En tono de broma, los comuneros se refirieron a esta sanción corporal como el castigo a los pecadores. Si bien este proceso punitivo es, sobre todo, característico del proceso de redención católica, también suele acompañar a las actividades agrarias más duras y obligatorias que se llevan a cabo en el campo andino. El uso de este medio de aguante en el trabajo es bastante clásico. Dicho esto, es interesante observar que los latigazos de la *faena* para el monumento pueden haber funcionado, hasta cierto punto, como un medio para reintegrar a los exprisioneros acusados de connivencia con Sendero Luminoso. “¡Ese fue nuestro castigo!” (Néstor, Chiripi, 18 de julio de 2009), testimonia riéndose un exencarcelado sin desarrollar más su exclamación espontánea, ni relacionándola con posibles faltas que deberían ser perdonadas.

Proyecto ambicioso que permite reconstruir positivamente la imagen de la comunidad hacia el exterior, este acto es también signo fundamental de la conversión de los exprisioneros en sujetos para el bien común. En 2008, cuando nació la idea del proyecto monumental, tras los talleres sobre derechos humanos organizados por las ONG, los exprisioneros fueron los primeros en apostar por su pertinencia y éxito. Su participación en la construcción del monumento, pero también en la organización de la ceremonia anual y en el mantenimiento del sitio conmemorativo nunca ha sido negada desde entonces. Estas actividades, eminentemente performativas, les permiten experimentar nuevas posibilidades de vida, liberándolos de su marginalidad. Hoy día muchos pobladores les están agradecidos por haber creído en este proyecto y haberlo iniciado. Las repercusiones económicas para la comunidad se van concretando al cabo de unos años y la celebración anual que está ganando impulso, e incluye ahora torneos deportivos y competiciones con premios. Sin embargo, si su participación en el proyecto monumental les ha permitido integrarse mejor en la comunidad, su reconocimiento como víctimas de la guerra aún está por conseguir.

Un reconocimiento oficial en suspenso T1

Los exprisioneros se asumen como víctimas de la guerra y marchan bajo esta bandera durante la ceremonia de aniversario del monumento. De este modo se vinculan con el grupo de víctimas del conflicto armado, pública y socialmente constituido. Su sentimiento de pertenencia a este grupo va aún más lejos: algunos exencarcelados desean que sus nombres aparezcan en este monumento cuando mueran. Gabriel fue el primero en mencionarme este deseo y me lo formuló de una manera sorprendente, señalando los guijarros grabados con los nombres de las víctimas: “Todos los enfermos vamos a entrar aquí”. Gabriel no solo se identificó como “enfermo” o incluso “lisiado”, sino que reunió a todos los demás presos en esta categoría.

Concomitantemente con el uso de la figura del alma en pena para caracterizar la situación de los exprisioneros, observamos que se recurre de modo frecuente al campo semántico de la enfermedad. En efecto, estos se dicen “enfermos” y atribuyen sus “dolores” directamente a la guerra. Esta situación es particularmente llamativa en el caso de las personas torturadas en prisión o durante su detención en una base militar. Para uno de ellos, por ejemplo, los tumores cancerosos que han desarrollado algunos de sus compañeros detenidos en la base militar de Hatunpampa han sido provocados por los golpes recibidos²³. La experiencia de la guerra se prolonga en sus cuerpos y estos hombres enfermos, como sucede con las víctimas de las guerras, esperan que su sufrimiento sea reconocido. Por otra parte, la observación de José era de tono afirmativo. Desde su punto de vista, no había otra solución posible: debían ser incluidos en este monumento después de su muerte. Más tarde, discutimos este último deseo con su hija que, desde 2010, partió a vivir en Abancay.

“Patricia: —¿Y tú crees que estos hombres están sanos? ¡Noooo! No están sanos. Y en sí merecen, claro pues que van a merecer de ponerse su nombre es este recuerdo [del monumento].

D. D.: —¿Así te han dicho?

²³ La idea de que una enfermedad como el cáncer es causada por las huellas de la violencia sufrida es común en muchas personas en los Andes. La correspondencia entre las secuelas de la tortura y el desarrollo tumoral revela una teoría autóctona que es relativamente coherente con la teoría médica en el sentido de que, en efecto, los oncólogos han demostrado, en el caso de los cánceres de piel, que las lesiones físicas, como quemaduras, moretones repetidos o quistes pueden ser factores desencadenantes de la enfermedad, en particular en sujetos con una predisposición genética. Dado que la interpretación indígena del origen del cáncer recogido en los Andes coincide en parte con la realidad científicamente probada, este es un buen ejemplo de lo que Lévi-Strauss (1985, 11-49) llamó “la ciencia de lo concreto”.

Patricia: —Claro, ellos van a reclamar siempre. Porque en sí con todos esos golpes [que han recibido], por más que mueren después de ese tiempo [del conflicto armado], van a querer esto. Van a morir de todas maneras afectados de... de esa... de los *terrucos* pues, de los militares más que nada. [...] Los encarcelados biiien sufridos son, [han sido] biiien golpeados.”

Sin embargo, la identidad personal de los exprisioneros está constituida en torno al no reconocimiento de su sufrimiento, ya que los abusos perpetrados por el Ejército contra ellos no están reconocidos oficialmente. Representantes de las Fuerzas Armadas, al igual que algunos representantes del Estado peruano, cuestionan el carácter “sistemático” de las violaciones de derechos humanos denunciadas por la CVR para calificar sus acciones durante la guerra. Para las víctimas de la tortura, el hecho de que el Ejército no admita sus crímenes se percibe como una negación de las violencias sufridas durante la detención. La no-resolución de estas ofensas es, por otra parte, una faceta característica del alma en pena. El dinero escondido por el difunto, la ropa que portaba sus sustancias corporales y que no habrían sido lavadas, las deudas pendientes o los procesos judiciales inconclusos, constituyen otras tantas razones para la partida incompleta del finado y para que los vivos se vean perturbados por su regreso. Al igual que las almas en pena, los prisioneros se encuentran en este en inconveniente y problemático espacio intermediario.

Además, el hecho de que muchos de los hombres y mujeres que han sido torturados no sean reconocidos oficialmente como víctimas de la guerra se vive como una profunda injusticia y un ataque adicional a su dignidad. En efecto, al haber sido acusados del “delito de terrorismo” en algún momento de la guerra, los exprisioneros son ahora considerados como “casos complejos” por el Registro Único de Víctimas (RUV) creado por el Gobierno. Este estatus bastardo tiene como consecuencia la suspensión del procedimiento de concesión del certificado de la víctima, ya que su caso requiere estudios más profundos. Ocupar esta posición con respecto a la maquinaria administrativa los pone una vez más en un estado de espera y los devuelve, simbólicamente, a un estado intermedio entre víctimas y perpetradores, el uno excluyendo al otro en la perspectiva normativa de las políticas de reparación a las víctimas en vigor. Por tanto, es evidente que esta situación contribuye a duplicar la incomodidad de su posición, pero también las violencias simbólicas en su contra.

Conclusión T1

De cara a lo indecible y ante la falta de palabras que experimentan los campesinos que fueron torturados y prisioneros para calificar su experiencia, es particularmente significativo analizar el vocabulario alternativo al que recurren. Compuesto de metáforas, estas últimas son tomadas tanto de la etiología local como de las representaciones religiosas. Examinar este léxico, que aclara la situación de estas personas en su comunidad, permite comprender las diferentes modalidades de representación del conflicto armado que los campesinos utilizan.

Más allá de la reapropiación del vocabulario utilizado por el Estado y las ONG, es necesario señalar el uso innovador que se ha hecho de las categorías locales preexistentes a la labor de la CVR. El análisis de este follaje semántico permite, por una parte, alejarse del canon de la víctima despolitizada y, por otra, percibir mejor la articulación entre una representación política y ontológica de sí mismo y de su experiencia de la guerra. Es también evidente que la subjetividad de los exprisioneros no puede ser descontextualizada de la red de relaciones en las que se inserta. Hemos visto que las relaciones sociales en las comunidades campesinas andinas siguen sujetas a graves tensiones y que muchas de las víctimas quizá no podrán obtener nunca reconocimiento y mucho menos justicia. Esta situación nos obliga a cuestionar la expresión “reconciliación nacional” movilizada por el Gobierno y los actores internacionales. En efecto, la desmilitarización del país no coincide en modo alguno con la pacificación de las relaciones de vecindad y menos aún con la reconciliación de los peruanos. Analizar las “micropolíticas de la reconciliación” (Theidon 2004, 189-217) más bien requiere prestar una atención particular a los métodos alternativos de resolución de conflictos que sacan a la luz la recomposición concreta del tejido social local.

En un contexto en el que la mención de la experiencia carcelaria se considera extremadamente delicada por las sospechas de colaboración con Sendero Luminoso que pesan sobre los presos, el término “alma” les ofrece la posibilidad de expresar sus dificultades actuales de existencia en un registro socialmente aceptable. “Alma” es una palabra para expresar sus sufrimientos y evocar sus castigos aquí en la Tierra. La referencia a esta figura resume la identidad profundamente ambigua que los caracteriza. De hecho, los exprisioneros acumulan carencias y una serie de deudas hacia los suyos. Individuos con cuerpos lastimados o estériles, a veces con comportamientos violentos, avergonzados de las vejaciones sufridas, son hombres feminizados, son presuntos

culpables que buscan el perdón y unas víctimas no reconocidas como tales. Cada una de estas experiencias dolorosas, imposibles de verbalizar de otra manera, encuentra su expresión a través del término “alma” que se han dado a sí mismos y que alcanza a calificar, con un amplio abanico de sentidos, la precariedad del lugar que ocupan. Sin embargo, no hay perdón imposible ni vagabundeo interminable que sirva para agotar su posibilidad de existir. Estas almas no están condenadas a vagar indefinidamente sin ataduras. Prueba de ello es la esperanza de que sus nombres sean inscritos, tras su muerte, en una piedra del monumento. Si se logra, significaría la rehabilitación y el reconocimiento de su persona y su condición de víctima. Su conexión simbólica con un lugar, que es central para la comunidad, marcaría así el final de su peregrinaje.

Referencias **T1**

Agüero, José Carlos, 2015. Los rendidos. Sobre el don de perdonar. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Boutron, Camille. 2009. “La prison vue comme constructrice d’identités en lutte: enjeux et stratégies des prisonnières politiques péruviennes dans la recherche d’une nouvelle visibilité sociale”. *Pandora*, núm. 8, “Résistance”, pp. 221-236.

Branche, Raphaëlle. 2001. *La Torture et l’Armée pendant la guerre d’Algérie 1954-1962*. París: Gallimard, “La suite des temps”.

Caro Cárdenas, Ricardo. 2006. “Ser mujer, joven y senderista: memorias de género y pánico moral en las percepciones del senderismo”. *Allpanchis* 67, 125-156.

Cecconi, Arianna. 2013. “Cuando las almas cuentan la guerra: sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho”. En *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*, dirigido por Ponciano del Pino y Caroline Yezer, 153-192. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos..

Fassin, Didier y Richard Rechtman. 2007. *L’Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. París: Flammarion.

Gamarra, Jeffrey. 2008. "Les difficultés de la mémoire, le pouvoir et la réconciliation dans les Andes: l'exemple d'Ayacucho (Pérou)". *Problèmes d'Amérique Latine*, núm 68, 57- 79.

Gavilán Sánchez, Lurgio. 2012. *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Heusch, Luc de. 2004. "Prefacio". En *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* [1967], Mary Douglas. París: La Découverte.

Itier, César. *El hijo del oso*. 2007. *La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

La Esmeralda. 2006. “Bestialisation et déshumanisation des ennemis”. *Quasimodo*, núm. 8, *Corps en guerre. Imaginaires, idéologies, destructions* (t. I), 231-244.

Lefranc, Sandrine. 8 de octubre de 2013. “Un tribunal des larmes. La Commission sud-africaine ‘Vérité et Réconciliation’”. *La Vie des idées*, <http://www.laviedesidees.fr/Un-tribunal-des-larmes.html>.

Lévi-Strauss, Claude. 1965. “Le triangle culinaire”. *L’Arc*, núm. 26, 19-29.

— 1985 [1962]. *La Pensée sauvage*. París: Plon.

Panh, Rithy. 2003. *S21. La Machine de mort khmère rouge*. Francia/Camboya: INA, Arte France Cinéma, 101 min.

Pollak, Michael. 2000. *L’Expérience concentrationnaire*. París: Métailié, “Sciences humaines”.

Rénique, José Luis. 2003. *La voluntad encarcelada. Las “luminosas trincheras de combate” de Sendero Luminoso del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Robin Azevedo, Valérie. 2008. *Miroirs de l’autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d’ethnologie.

Theidon, Kimberly. 2004. *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Uceda, Ricardo. 2004. *Muerte en el Pentagonito. Los cementerios secretos del ejército peruano*. Lima: Norma Editores.

Valle Riestra Padró, Esteban, 2015. *Movadef, el pensamiento Gonzalo y la reaparición de Sendero Luminoso: 1992-2012*, Tesis para optar el Título de Licenciado en Ciencia Política y Gobierno, no publicada, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zagnoli, Nello. 2004. “S’arracher la haine”. En *Vengeance. Le face-à-face victime/agresseur*, dirigido por Raymond Verdier, 115-1. París: Autrement.

Catiridomicon rounirdala

2