



Tipo de documento: Tesis de Maestría

Título del documento: Memorias rurales sobre la violencia política y resignificación de la conmemoración de víctimas en comunidades rurales de Argentina y Perú : el “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y el monumento conmemorativo del “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015)

Autores (en el caso de tesis y directores):

Ana Paola Miyagusuku Miyasato

Julieta Rostica, dir

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2021

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Ana Paola Miyagusuku Miyasato

**MEMORIAS RURALES SOBRE LA VIOLENCIA POLÍTICA Y RESIGNIFICACIÓN
DE LA CONMEMORACIÓN DE VÍCTIMAS EN COMUNIDADES RURALES DE
ARGENTINA Y PERÚ:**

**el “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y el monumento
conmemorativo del “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015)**

Tesis para optar el título de Magíster en Estudios Sociales Latinoamericanos

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Directora: Dra. Julieta C. Rostica

Buenos Aires, 2020

Resumen

En el marco de los estudios de memorias sobre la violencia política en Latinoamérica, la presente investigación se centra en los sentidos y resignificaciones de las conmemoraciones posconflicto en comunidades rurales de Santa Lucía, en Tucumán, Argentina, y de Llinqui, en Apurímac, Perú. El objetivo es indagar las maneras en que las memorias rurales sobre la violencia política, configuradas a partir de las relaciones de dominación con el poder económico local, las acciones de las organizaciones político-militares y las estrategias de las Fuerzas Armadas, entre las décadas de 1940 a 1990, incidieron en la resignificación de las conmemoraciones posconflicto de las comunidades rurales.

La investigación analiza las condiciones sociohistóricas en las que se produjo la violencia política en las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, las configuraciones específicas que tuvieron las memorias rurales en estas comunidades y los modos de apropiación de la reparación simbólica como parte de las demandas por justicia, para comprender los sentidos y resignificaciones de las conmemoraciones posconflicto, en los casos concretos del “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y del monumento conmemorativo del “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015). La investigación utiliza la metodología de comparación analítica y recurre a técnicas de investigación cualitativa.

Los resultados muestran que las memorias rurales incidieron de formas disímiles en la resignificación de las conmemoraciones posconflicto. Mientras que el “Festival del monte tucumano” (2015) posibilitó una mayor discusión del pasado represivo, al visibilizar memorias silenciadas y conflictivas en el espacio público de Santa Lucía; el monumento conmemorativo del “Ojo que llora” (2008-2015) contribuyó con la reconciliación de la comunidad de Llinqui y la visibilización de demandas colectivas. En conclusión, estos resultados sólo pueden ser explicados partiendo de la comprensión de los problemas estructurales que aún persisten en nuestras sociedades latinoamericanas, y de forma más cruelmente explícita, en los contextos rurales.

Abstract

Within the field of memory studies about political violence in Latin America, this research focus on meanings and reinterpretations of post conflict commemorations in the rural communities of Santa Lucia, in Tucuman, Argentina, and Llinqui, in Apurimac, Peru. The objective is to inquire how rural memories of political violence, which are shaped from social dominance relations with the economic local power, actions of the political-and-military organizations and strategies of the Armed Forces, between the decades of 1940 and 1990, affected the reinterpretations of post conflict commemorations in these rural communities.

The research analyzes socio historical conditions that generated political violence in the rural communities of Santa Lucia and Llinqui, specific configurations of rural memories in these communities and ways of appropriation of symbolic reparation as part of justice demands, in order to comprehend the meanings and reinterpretations of post conflict commemorations, in the specific cases of Santa Lucia's "Tucuman Mont's Festival" (2015) and Llinqui's memorial "Eye that Cries" (2008-2015). The research uses analytic comparative methodology and qualitative techniques.

The results illustrate that rural memories affected the reinterpretation of post conflict commemorations in different ways. While the "Tucuman Mont's Festival" (2015) enabled a larger discussion of repressive past by making silent and conflictive memories visible in Santa Lucia's public space, the "Eye that Cries" memorial contributed to reconciliation in Llinqui's community and visibility of collective demands. Finally, these results can only be explained from the comprehension of the structural problems that still persist in our Latin American societies, and in a cruelly explicit manner, in rural contexts.

Índice

Resumen	2
Abstract	3
Agradecimientos	6
Introducción	7
Sobre violencia política y comunidades rurales.....	10
Sobre el marco teórico.....	12
Sobre la metodología y estructura.....	15
Capítulo 1: Condiciones sociohistóricas de la violencia política en las comunidades rurales de Santa Lucía (Argentina) y Llinqui (Perú) de 1940 a 1990	20
1.1. El ingenio azucarero y la hacienda latifundista: relaciones de poder en las comunidades rurales	21
1.2. Cambios en la correlación de fuerzas: organización sindical en Santa Lucía y organización comunal en Llinqui.....	26
1.3. Las organizaciones político-militares y la búsqueda de apoyo en las comunidades: estrategias del PRT-ERP en Santa Lucía y PCP-SL en Llinqui	32
1.4. Represión estatal y control social: estrategias de contrainsurgencia en Santa Lucía y Llinqui	38
1.5. Conclusiones preliminares	43
Capítulo 2: Memorias de la violencia política en Santa Lucía y Llinqui	45
2.1. Dominación y violencia política: el recuerdo de la violencia de larga duración	46
2.2. “Dos demonios” y “Entre dos fuegos”: narrativas de la violencia política	50
2.3. Silencio (y reconciliación) en las comunidades: vivir entre “fuleros” y “terrucos”	54
2.4. El silencio (estratégico) de las comunidades: la elección del autoritarismo (Santa Lucía) y la sobrevivencia mediante el aislamiento (Llinqui)	59
2.5. Conclusiones preliminares	65
Capítulo 3: Memoria y derechos humanos en Santa Lucía y Llinqui	67
3.1. El discurso de los derechos humanos en las comunidades rurales.....	68
3.2. El acercamiento de las organizaciones de derechos humanos y la conformación de organizaciones de víctimas y familiares en las comunidades.....	75
3.3. Las víctimas en los informes oficiales: lo que no se menciona	81
3.4. Conclusiones preliminares	88
Capítulo 4: La conmemoración posconflicto en Santa Lucía (2015) y Llinqui (2008-2015).	90

4.1. Conmemorar: la producción del “Festival del monte tucumano” en Santa Lucía y la construcción del “Ojo que llora” en Llinqui.....	91
4.2 Disputas sobre las conmemoraciones: conceptos de víctima, autenticidad de la conmemoración, legitimidad de los actores externos.....	97
4.3. Los múltiples sentidos de la conmemoración: la visibilización de las memorias en Santa Lucía y la articulación entre memoria y derechos económicos, sociales, culturales y ambientales en Llinqui	104
4.4. Conclusiones preliminares	111
Conclusiones generales	114
Referencias bibliográficas	120
Anexo 1: Lista de víctimas de Santa Lucía, Tucumán (Argentina)	132
Anexo 2: Lista de víctimas de Llinqui, Apurímac (Perú).....	136
Anexo 3: Hija de esposos Racedo Ochoa en audiencia de la megacausa Operativo Independencia.....	139
Anexo 4: Protesta de la familia Saraspe durante la Marcha de los Bombos, “Festival del monte tucumano”	139
Anexo 5: Póster publicitario del VIII Aniversario del Ojo que llora y Feria agropecuaria, gastronómica y artesanal – Llinqui.....	140
Anexo 6: Folleto publicitario del Festival del monte tucumano de Santa Lucía	141
Anexo 7: Mural ubicado en la plaza principal de Llinqui	142

Agradecimientos

A mi familia, a mi madre y a mis hermanos, por apoyarme en esta travesía. A mi compañero Gyorgy, por acompañarme y bancarme en el proceso de la tesis.

A los comuneros de la comunidad campesina de Llinqui, especialmente a Aristides, Herminia y Pedro, que me abrieron sus puertas y permitieron que los escuche. A Enver Quinteros, a Pedro Ballón y a todo APRODEH Apurímac, que me facilitaron absolutamente todo y me hicieron parte del equipo. A los pobladores de la comuna rural de Santa Lucía, especialmente a aquellos que entre murmulos y conversaciones me contaron sus historias. A Flor, a Pachi, a Foco en el monte y a los militantes de los derechos humanos, que me compartieron sus propuestas y luchas.

A mi directora Julieta Rostica, por acompañarme en este largo proceso. A los compañeros y profesores de la MESLA, con quienes sentí-pensé nuevamente los procesos latinoamericanos. Guardo cariño inmenso a Andrea y Juan Pastor, mi familia argentina. Al Ministerio de Educación de Argentina, de quien me fue otorgada la beca Roberto Carri para realizar los estudios de posgrado. A mis compañeros carris latinoamericanos, siempre juntos a pesar de las distancias. A mis profesores de la UNMSM, especialmente a Patricia y Jaime. Sin ellos no hubiera comenzado la postulación a la beca. A la banda del EIEI, con la que pensamos la interculturalidad.

A varios amigos, repartidos en varias partes del mundo, por estar.

Introducción

Esta tesis trata sobre los sentidos y resignificaciones de las conmemoraciones posconflicto en dos comunidades rurales de Argentina y Perú, específicamente los casos del “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y del monumento conmemorativo del “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015). Nuestro objetivo es indagar las maneras en que las memorias rurales sobre la violencia política incidieron en la resignificación de dichas conmemoraciones posconflicto. La hipótesis que guía nuestra investigación es que las memorias rurales se configuraron a partir de las relaciones de dominación con el poder económico local, las acciones de las organizaciones político-militares y las estrategias de las Fuerzas Armadas, entre las décadas de 1940 a 1990, incidiendo de formas disímiles en la apropiación de la reparación simbólica y en la resignificación de las conmemoraciones posconflicto de las comunidades rurales de Santa Lucía (Tucumán, Argentina) y de Llinqui (Apurímac, Perú).

Las conmemoraciones de víctimas tras largos períodos de violencia política constituyen procesos sociales complejos, puesto que colocan en el ámbito de lo público no sólo diversas interpretaciones sobre los hechos ocurridos, sino también una amplia gama de memorias que, dependiendo del contexto, pueden hacerse visibles por los miembros de una comunidad o mantenerse silenciadas. Estas interpretaciones y memorias pueden mostrar diferencias significativas e incluso ser opuestas, por lo que las disputas sobre quién las justifica o con cuáles argumentos, tornan aún más complejas las formas y sentidos que adquieren los procesos conmemorativos.

En general, existe un consenso internacional sobre la relevancia de las conmemoraciones como parte de la reparación simbólica hacia las víctimas de la violencia política, amparado en la normativa de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario. Asimismo, los procesos conmemorativos buscan propiciar la restauración del tejido social posconflicto (Barsalou & Baxter, 2007; Huyse, 2003). Las conmemoraciones ponen en relieve las relaciones entre los miembros de una misma comunidad, las formas de construcción identitaria entrañadas en su historia, así como proyecciones colectivas.

En contextos rurales, las conmemoraciones posconflicto muestran sentidos distintos de lo que ocurre en los centros de poder (capitales políticas o grandes ciudades), debido a cómo se ha experimentado e interpretado localmente la violencia política, especialmente en comunidades “olvidadas” del imaginario social o político. La violencia política presenta diferencias

significativas en tipos y grados de represión estatal o violencia político-militar, que a su vez se anclan en desigualdades históricas, represiones pasadas y conflictos latentes. Dada la fuerte vinculación al espacio rural como medio de subsistencia y vida comunitaria, los quiebres en la cotidianidad de las comunidades rurales impulsan diversas estrategias de sobrevivencia o progresiva restauración del tejido social, que se entrelazan con las temporalidades, significaciones y sentimientos al espacio rural. Por eso, las memorias sobre la violencia política en comunidades rurales desbordan, muchas veces, los marcos establecidos por las narrativas dominantes venidas de los centros de poder.

De modo semejante, la distancia geográfica y simbólica posee correlatos significativos en las demandas por justicia, ya que el discurso de los derechos humanos es leído como algo ajeno o abstracto a las prácticas sociales de las comunidades rurales. Las políticas de memoria impulsadas desde los centros de poder “pueden ser aceptadas, rechazadas o negociadas por los actores locales que construyen sus propios sentidos y significaciones” (Del Pino & Jelin, 2003: 6-7). La especificidad de las conmemoraciones posconflicto en comunidades rurales plantea la necesidad de examinar los procesos y conflictos a nivel local, las memorias alternativas o subterráneas sobre la violencia política, así como los sentidos y resignificaciones de la reparación simbólica.

En principio, Argentina y Perú presentan dos realidades disímiles de violencia política: en la primera, una dictadura institucional de las Fuerzas Armadas entre 1976 a 1983, que adoptó la forma de terrorismo de Estado; en la segunda, gobiernos elegidos en democracia entre 1980 a 2000 que avalaron la lucha contrainsurgente de las Fuerzas Armadas.

Al examinar cómo ha sido vivida la violencia política en comunidades rurales, específicamente en la comuna rural de Santa Lucía (provincia de Tucumán, Argentina) y la comunidad campesina de Llinqui (departamento de Apurímac, Perú), se evidencia que esos conflictos se inscriben en tiempos más largos de dominación con el poder económico local: el ingenio azucarero y la hacienda latifundista, respectivamente. Además, la provincia de Tucumán fue sede del Operativo Independencia, decretado durante el gobierno democrático de Isabel Perón, como antesala a la última dictadura institucional.

En ambas comunidades, las organizaciones político-militares Partido Revolucionario de los Trabajadores – Ejército Revolucionario del Pueblo [PRT-ERP] y Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso [PCP-SL] buscaron el apoyo popular y se camuflaron en el espacio rural como parte de sus estrategias de lucha, entre finales de la década de 1960 y mediados de la década de 1970 en Santa Lucía, y durante la primera mitad de la década de 1980 en Llinqui.

Cabe señalar que en la zona donde se localiza Llinqui, el PCP-SL actuó con niveles altísimos de brutalidad hacia las comunidades campesinas, siendo el principal perpetrador de crímenes y violaciones a los derechos humanos (54% del total), según la comisión de verdad peruana. La represión de las Fuerzas Armadas fue sistemática contra estas comunidades rurales, que fueron tratadas como focos subversivos y sometidas a distintas violencias y violaciones a los derechos humanos. En estas comunidades, el terror se instauró, profundizando el silencio sobre el pasado, inclusive con las transiciones a la democracia en Argentina (1983) y Perú (2001): en Tucumán se eligió al exjefe militar y represor Antonio Domingo Bussi como gobernador provincial (1995) y la comunidad de Llinqui se aisló políticamente, manteniéndose ambas al margen de las demandas por verdad y justicia que provenían de los centros de poder.

Con el acercamiento de organizaciones y militantes de derechos humanos, estas comunidades rurales incorporaron las conmemoraciones posconflicto, apropiándose del discurso de derechos humanos, para demandar su reconocimiento como víctimas: en Santa Lucía se llevó a cabo el “Festival del monte tucumano” en 2015, que exigió una reparación histórica y colectiva; y en Llinqui se construyó el monumento conmemorativo del “Ojo que llora” en 2008, celebrándose cada año junto con una feria agropecuaria.

A partir de estas cuestiones, surge el interés por conocer los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política, en los que las conmemoraciones posconflicto se inscriben, abarcando las complejidades de los contextos rurales. Nos interrogamos sobre las condiciones sociohistóricas en las que se produjo la violencia política en estas comunidades rurales, las configuraciones específicas que tuvieron las memorias rurales sobre la violencia política y los modos de apropiación de la reparación simbólica como parte de las demandas por justicia de las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui.

Consideramos que abordar estas cuestiones permitirá comprender los sentidos y resignificaciones de las conmemoraciones posconflicto, particularmente en los casos del “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y del monumento conmemorativo del “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015). El recorte temporal de los casos se sustenta en que el festival tuvo una única edición en 2015, mientras que el monumento conmemorativo va desde el primer año de su celebración hasta 2015, año en que el foco del gobierno regional cambió tajantemente hacia la conflictividad socioambiental en Apurímac. La elección de los casos se fundamenta en las particularidades de estas conmemoraciones posconflicto, las cuales se distancian de aquellas más convencionales, y las posibilidades de relacionar dos experiencias aparentemente opuestas de violencia política para profundizar sobre los contextos rurales.

La hipótesis que guía esta investigación es que las memorias rurales sobre la violencia política, configuradas a partir de las relaciones de dominación con el poder económico local, las acciones de las organizaciones político-militares (PRT-ERP y PCP-SL) y las estrategias de las Fuerzas Armadas, entre las décadas de 1940 a 1990, incidieron de formas disímiles en la apropiación de la reparación simbólica en las comunidades rurales y en la resignificación de las conmemoraciones posconflicto “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y el “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015), en tanto repolitización del espacio público en Santa Lucía y reivindicación como sujeto político con derechos en Llinqui

En esta dirección, el objetivo general de la investigación es analizar las maneras en que las memorias rurales sobre la violencia política incidieron en la resignificación de las conmemoraciones posconflicto “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y el “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015).

Para responder a la pregunta de la investigación, en primer lugar, buscamos identificar las relaciones de poder en el contexto del ingenio azucarero y la hacienda latifundista entre las décadas de 1940 a 1970, así como las estrategias de las organizaciones político-militares y de las Fuerzas Armadas entre las décadas de 1970 a 1990, en las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui. En segundo lugar, nos ocupamos de analizar las maneras en que las dominaciones y violencias vividas en Santa Lucía y Llinqui, explicadas anteriormente, configuraron las memorias rurales sobre la violencia política y las estrategias de reconstrucción social posconflicto en estas comunidades rurales, tomando en consideración los procesos de construcción de memorias que acontecían en los centros de poder. En tercer lugar, examinamos los procesos de apropiación del discurso de los derechos humanos en las comunidades rurales, enmarcados en los procesos transicionales, dando cuenta de la incorporación de la reparación simbólica como parte de las demandas de las víctimas de Santa Lucía y Llinqui. Por último, mostramos mediante comparación analítica la incidencia de las memorias rurales sobre la violencia política en la resignificación de las conmemoraciones “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015).

Sobre violencia política y comunidades rurales

A lo largo de los primeros capítulos de esta investigación, explicaremos las significaciones y coordenadas teóricas en las que inscribimos nuestra reflexión; sin embargo, creemos importante esclarecer algunos conceptos fundamentales que serán utilizados.

Previamente aludimos a la necesidad de analizar las condiciones sociohistóricas en que se produjo la violencia política, para examinar los procesos de construcción de memorias. En este punto, nos interesa definir el concepto de violencia política, contemplando una temporalidad que permita comprender las relaciones entre estructuras, procesos y agencias (Braudel, 1970).

Siguiendo a Ansaldi & Alberto, entendemos la violencia política desde una mirada de larga duración, como un “instrumento de transformación y/o conservación del orden al que apelan tanto las clases dominantes como las subalternas” (2014: 28). Esta forma de abordar la violencia política permite abarcar su dimensión estructural, de larga y mediana duración, considerando el conflicto como intrínseco en la construcción del orden, sea para producir cambios en la estructura del poder, sea para impedirlo. Asimismo, posibilita examinar el ejercicio de violencias físicas y simbólicas por parte de las clases dominantes, lo que resulta sustancial al momento de pensar los procesos de violencia en contextos rurales, donde las clases dominantes y las Fuerzas Armadas han obstruido los procesos de redistribución de tierras, de cambio en las relaciones sociales de producción e, incluso, el propio ejercicio de ciudadanía de las clases subalternas (Giordano et al, 2014). El abordaje de Ansaldi & Alberto puntualiza la violencia política, ejercida por grupos organizados militarmente, para cuestionar el poder del Estado o para combatir a los insurgentes; es decir, la violencia política armada (2014: 31).

En lo que respecta al periodo de análisis de la violencia política en nuestra investigación (1940 a 1990), identificamos que ésta se expresa de múltiples formas, constituyendo un proceso más amplio de disputas por el orden social, rastreado en las relaciones de dominación establecidas por el ingenio azucarero y la hacienda latifundista. Igualmente, la violencia política armada ha tenido un papel central en este proceso, desarrollándose con altos niveles de atrocidad en la comuna rural de Santa Lucía y en la comunidad campesina de Llinqui, redefiniendo las territorialidades de las comunidades rurales.

Por cierto, cuando nos referimos a comunidades rurales, es necesario apuntar que no hay muchas discusiones sobre su definición. Según Faiguenbaum (2011), existen variados criterios para definir oficialmente una comunidad rural, dependiendo del país o región. Para Argentina, el criterio es demográfico y administrativo, como en las comunas rurales de la provincia de Tucumán, definidas legalmente como comunidades del interior de la provincia, con más de 500 habitantes que no alcancen a ser municipios (Ley provincial N° 7350, 2010). Para Perú, el criterio es administrativo, siendo poblaciones que habitan los linderos de centros poblados o los límites del distrito (Faiguenbaum, 2011: 88); pero, legalmente, las comunidades campesinas se definen como

organizaciones de interés público, con existencia legal y personería jurídica, integrados por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligadas por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales, expresados en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno democrático y el desarrollo de actividades multisectoriales (Ley general N° 24656, 1987).

Frente a esta diversidad, nos interesa pensar las comunidades rurales a partir del modelo de comunidad de Barrett (2015), basado en tres dimensiones interrelacionadas (intereses, normatividad, identidad), con procesos dinámicos de solidaridad y exclusión. La comunidad se entiende como un espacio complejo, donde individuos y grupos interactúan de forma cotidiana, y como lugar de diferenciación interseccional. Aunque Barrett señala que la comunidad refracta procesos sistémicos y globales, destacamos lo formulado por Remy al enfatizar que la comunidad se halla orientada por la “gubernamentalidad”; es decir, por lo que hace el gobierno, por el ejercicio de poder y sus resultados (*apud* Del Pino, 2013a: 12).

Al integrar esta conceptualización al espacio rural, comprendemos que las interacciones sociales, descritas anteriormente, se dan en un espacio físico de significación (territorio), que sirve como fuente de recursos naturales y soporta diversas actividades de producción, consumo y relación social (Echeverri, 2011).

Desde esta perspectiva, abordamos la comuna rural de Santa Lucía y la comunidad campesina de Llinqui como comunidades rurales, en tanto espacios complejos de disputas, donde procesos de solidaridad y exclusión se dan dentro y fuera de la comunidad, orientadas por el ejercicio de poder del Estado. Además, sus prácticas y relaciones sociales crean y definen al territorio, que sustenta a las comunidades rurales y estructura sus actividades económicas y sociales.

Sobre el marco teórico

La problemática de esta investigación se inscribe en el gran campo temático de los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política, relevante en la reflexión del pensamiento social latinoamericano, tras los quiebres históricos producidos por las dictaduras militares latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX. En esos países, y en particular en los del Cono Sur, la discusión en torno a la memoria sobre la violencia política armada emergió durante las transiciones a la democracia en las décadas de 1980 y 1990, aunque los movimientos sociales, vinculados a las víctimas y la defensa de los derechos humanos, ya venían exigiendo justicia mediante consignas alrededor de la memoria.

Desde las investigaciones académicas, el debate se centró, inicialmente, en los procesos de democratización, lo que incluía la elaboración de las experiencias traumáticas y dolorosas, así

como la comprensión de las causas y consecuencias de la violencia política armada en el presente. A mediados de la década de 1990, el interés giró alrededor de los testimonios de militantes, exguerrilleros y militares, así como las disputas en el presente por los sentidos del pasado. Más tarde, las investigaciones ampliaron los marcos temporales y los actores, abarcaron procesos de justicia transicional y las políticas públicas de memoria, cuestionaron las categorías empleadas para analizar la violencia política, entre otros. A pesar de la amplitud y relevancia adquirida, pocas investigaciones atendieron a los contextos rurales, salvo en los países donde la violencia política afectó, mayoritariamente, a las poblaciones ubicadas en esos espacios.

El caso argentino revela una notable ausencia de investigaciones que centren su atención en las comunidades rurales, menos aún en los campesinos o los pueblos originarios. Pese a ello, existen investigaciones que, al englobar los espacios regionales o locales, proporcionan una mirada sobre los espacios rurales. Aparte del informe de la comisión de verdad a nivel provincial tucumano (1984, publicado en 1991), los estudios sobre Tucumán pueden dividirse en aquellos centrados en: la movilización y radicalización política a partir del cierre de ingenios azucareros, a finales de la década de 1960 (Pucci, 2003; Taire, 2004; Pozzi, 2006; Getselteris, 2015; Pisani, 2015; Nassif, 2015; 2018); las estrategias de la represión estatal desde el Operativo Independencia, vinculadas al monte tucumano (Garaño, 2011; 2015); el fenómeno del bussismo como herencia de la cultura de terror instaurada por la dictadura (Isla & Taylor, 1995) y como alineamiento a los valores dictatoriales (Crenzel, 2001; Ramos Ramírez, 2011); y las articulaciones y luchas del movimiento provincial de derechos humanos (Kotler, 2013; Vitar, 2015).

Otros estudios abordan los discursos y narrativas que circularon durante el Operativo Independencia (Artese & Roffinelli, 2005) y la transición democrática (Kotler, 2007; Nemeč, 2015); así como las categorías para interpretar el pasado (Roffinelli, 2006; Feierstein, 2011). Las conferencias de Gerónimo (2016) y Leguizamón (2016) sobre los pueblos originarios y el terrorismo de Estado son esenciales puntos de partida para abordar la violencia política desde la cuestión étnica.

Cabe destacar el estudio de Jemio & Pisani que emprende, desde la historia oral, las memorias sobre el Operativo Independencia en la localidad de Famaillá (2011); el estudio de Daneri sobre memorias y procesos de justicia transicional en el interior tucumano, donde analiza algunos episodios ocurridos en Santa Lucía (2018); y los trabajos de Mercado sobre la historia de la comuna rural de Santa Lucía, abordando la época del ingenio (1997) y la instalación de la base militar (2013), basados en la recopilación de testimonios y archivo.

En contraste, el caso peruano ha abordado mucho más los contextos rurales, debido a las características geopolíticas del conflicto y de las poblaciones mayoritariamente afectadas; pero, aún son pocos estudios y más recientes que los existentes sobre el caso argentino. Buena parte de las investigaciones prioriza el departamento de Ayacucho, aunque hay estudios concretos sobre la conmemoración de la comunidad campesina de Llinqui. Entre ellos, el estudio de Reátegui, que analiza los procesos sociales de diálogo y negociación que propiciaron la construcción del monumento, identificando actores, motivaciones e intereses, así como formas de apropiación del discurso de víctima (2010); el de Delacroix que, desde una perspectiva etnográfica, profundiza los modos en que los comuneros reconstruyeron sus identidades, estigmatizadas durante el conflicto, a través de la conmemoración (2014); y el de Delacroix & Robin Azevedo, que problematiza el uso de la categoría “indígena” desde la comisión de verdad y el activismo de derechos humanos, en contraposición a la conmemoración de Llinqui (2017).

Sobre el departamento de Apurímac, destacan los estudios de reconstrucción histórica, a partir de testimonios orales, sobre la violencia política y el posconflicto en la provincia de Aymaraes y en una comunidad campesina vecina a Llinqui, realizados respectivamente por la Asociación Pro Derechos Humanos [APRODEH] (2010) y Quinteros (2014). Por su parte, el estudio de Reid examina la discriminación en Abancay, rastreando también los impactos de la violencia política (2008).

En cuanto al área andina, aparte del informe final de la comisión de verdad (2003; 2008), los estudios han sido diversos en enfoques y temáticas, por lo que mencionamos sólo algunos de ellos, divididos en: las experiencias de vida y problemáticas de los campesinos, vinculados al PCP-SL (Del Pino, 2007; Manrique, 2007; Gavilán Sánchez, 2012); la relación entre violencia, identidades y agencias, atravesadas por el racismo y el género (Theidon, 2007; Del Pino, 2013); los usos y sentidos de formas alternativas de recordar el pasado (Cecconi, 2013); las memorias, relaciones de poder y estrategias de reconstrucción posconflicto de las comunidades campesinas (Gamarra, 2002; Del Pino, 2003; Theidon, 2004; Ulfe, 2013); y las tensiones generadas por el discurso de derechos humanos en comunidades campesinas (Yezer, 2013).

A escala nacional, señalamos los estudios que explican la violencia política inscritos en procesos más amplios, con algún énfasis en las comunidades campesinas (Flores Galindo, 1985; Manrique, 1985; Degregori, 1988; Klarén, 2007; Laplante, 2007; Burt, 2011; Manrique, 2014); y los estudios que historizan las luchas del movimiento nacional de derechos humanos, así como las articulaciones a nivel latinoamericano (Muñoz, 1999; Youngers, 2003).

Esta investigación retoma los aportes de la literatura mencionada, considerando que los trabajos reseñados analizan algunos de los siguientes aspectos de las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, u otras comunidades relativamente semejantes: los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política, priorizando sus configuraciones y especificidades; los procesos de apropiación, rechazo y negociación del discurso de derechos humanos; y las resignificaciones de las conmemoraciones, particularmente en Llinqui. A su vez, los procesos de construcción de memorias se sustentan en la comprensión de las condiciones sociohistóricas en las que se produjo la violencia política, por lo que la presente investigación retoma el enfoque de Ansaldi & Giordano (2012a; 2012b), referente a la construcción del orden en las formaciones sociales latinoamericanas, así como otras investigaciones que piensan las relaciones de poder, el desarrollo histórico de la violencia política y las políticas establecidas desde el Estado. En este sentido, retomamos las investigaciones sobre el caso guatemalteco, debido a las semejanzas con el caso peruano (Rodríguez Maeso, 2010; Rostica, 2015a; 2015b).

Nuestra propuesta investigativa busca aportar nuevos elementos para analizar los procesos conmemorativos de víctimas en contextos rurales de Argentina y Perú, más aún con la adopción de una perspectiva comparativa entre ambos casos de conmemoración posconflicto. Buscamos contribuir al conocimiento de los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política en comunidades rurales, desde una perspectiva sociohistórica que articule el trabajo etnográfico. En cierto modo, esta forma de abordar los procesos conmemorativos se vincula a mi propia formación como historiadora de arte en Perú y mi militancia desde la interculturalidad crítica, donde la interdisciplinariedad forma parte esencial de la reflexión y la investigación. Por ello, enriquecimos la propuesta investigativa con algunos insumos teóricos, como los planteamientos de Acosta sobre la articulación entre democracia y derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (2008); de Salas Astrain sobre el diálogo intercultural para contextos asimétricos (2006); y de Rostica sobre la resignificación de los derechos humanos en las comunidades indígenas (2007).

Sobre la metodología y estructura

Para fines de la presente investigación, se utilizó una aproximación metodológica de tipo cualitativa, a partir de fuentes primarias y secundarias. Sobre las fuentes primarias, se realizó un trabajo de campo que contó con un primer viaje a la ciudad de Abancay, capital del departamento de Apurímac, durante los días 26 y 27 de enero de 2015, donde se desarrollaron entrevistas al personal de APRODEH en su oficina regional de Apurímac, localizada en esa

ciudad. Basadas en la metodología de entrevistas semi estructuradas, los tópicos giraron alrededor de los vínculos de APRODEH con la comunidad de Llinqui y la historia del proceso conmemorativo.

Un segundo viaje, entre los días 3 y 7 de agosto de 2015, se realizó a la comunidad campesina de Llinqui, distrito de Toraya, provincia de Aymaraes, departamento de Apurímac. Mediante la herramienta de observación participante, se convivió con una familia y se mantuvieron conversaciones personales con la comunidad. Es necesario apuntar las dificultades para registrar la mayoría de las conversaciones, debido a la incomodidad mostrada por los comuneros y la revelación de recuerdos sumamente dolorosos, de forma inesperada, en situaciones cotidianas. En general, las conversaciones se enfocaron en la historia de vida de los comuneros, los acontecimientos relacionados a la violencia política, las apreciaciones sobre el aniversario del monumento conmemorativo y la feria, las expectativas en relación al futuro.

El trabajo de campo en Llinqui incluyó otras dos visitas a la comunidad, en el mes de marzo de 2016, con participaciones puntuales en asambleas comunitarias, como parte del personal de APRODEH Apurímac, con quien trabajé en un proyecto sobre organizaciones sociales de la región, entre los meses de enero a marzo de 2016. Durante esa colaboración, se accedió al archivo institucional y, en concreto, a un grupo de entrevistas semi estructuradas realizadas a comuneros de Llinqui en 2012, que formaba parte de un proyecto interno de memoria histórica, aún inédito. Este último material sirvió de importante insumo para la investigación y los entrevistados están referidos mediante siglas para preservar su identidad; igualmente, se utilizaron los testimonios orales de la Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR].

El trabajo de campo en Santa Lucía contó con un solo viaje, entre los días 27 y 29 de noviembre de 2015, a la comuna rural localizada en el departamento de Monteros, provincia de Tucumán, en el marco del “Festival del monte tucumano”, celebrado el día 28 de noviembre. La estadía corta se debió a los cambios de fecha del festival, programado inicialmente para el día 21 y modificado por el balotaje de las elecciones presidenciales en Argentina. Durante el primer día, se realizaron excursiones al monte tucumano junto con dos ex militantes de la Compañía del monte (PRT-ERP) y un miembro de la comuna, quien había prestado su casa como lugar de estadía para los visitantes. Se mantuvieron conversaciones personales sobre los conflictos alrededor de la memoria en la comuna rural y el interior tucumano, las memorias sobre la Compañía del monte, así como las actividades realizadas por Foco en el monte, colectivo que aglutinaba activistas de derechos humanos y del que los exmilitantes eran colaboradores.

También se desarrollaron comunicaciones personales con dos miembros de Foco en el monte que fueron activos organizadores del festival.

Para el segundo día, se utilizó la herramienta de observación participante para registrar los acontecimientos del festival, alternando el seguimiento de las actividades del festival con conversaciones personales elaboradas a referentes y miembros de la comuna rural, como Lucía Mercado, historiadora santaluceña a quien se visitó en su casa, la cual sirve como pequeño museo local. Los trabajos de Mercado sirvieron como materiales esenciales de la investigación, puesto que recopilan largas entrevistas a pobladores de la comuna.

Para el tercer día, se procedió de forma semejante debido a la realización de una visita grupal, junto con Foco en el monte y la mayor parte de los visitantes, a una víctima sobreviviente que vivía en el monte y a una antigua barraca de la Compañía del monte. Más adelante, uno de los miembros de Foco en el monte permitió el acceso a documentos del colectivo y material bibliográfico, recortes periodísticos y otras fuentes sobre el movimiento sindical santaluceño durante el periodo de cierre de ingenios, y sobre la Compañía del monte Ramón Rosa Jiménez.

Es importante recalcar que el trabajo de campo en Tucumán se efectuó mientras duró mi estancia en Argentina, en el marco de la realización de la Maestría en Estudios Sociales Latinoamericanos de la Universidad de Buenos Aires. Estos estudios fueron cubiertos a través de la Beca Roberto Carri del Ministerio de Educación de Argentina, mas no la investigación para la tesis, que fue financiada con mis propios recursos, que a su vez se vieron limitados con el regreso a mi país de origen (Perú). No obstante, considero que todas las fuentes secundarias obtenidas pueden subsanar tales dificultades con respecto al caso argentino y hacer contrapeso al conocimiento sobre el caso peruano.

Sobre las fuentes secundarias, se incluyó la lectura y análisis de un corpus de literatura específico, referente a los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política en las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, o de comunidades semejantes, mencionado previamente. Asimismo, se revisó literatura correspondiente a los procesos transicionales en América Latina, focalizados en el papel de la memoria y la reparación simbólica, preferentemente sobre comunidades rurales, sumando un cuerpo documental que incluyó leyes, documentos relacionados a procesos judiciales (particularmente sobre Tucumán, referidos a las llamadas megacausas), e informes oficiales sobre el seguimiento de los derechos humanos y la implementación de políticas públicas de memoria por los gobiernos de ambos países.

Finalmente, se incluyeron dos materiales audiovisuales, el primero correspondiente a la película documental de Vallejos (1974), sobre una familia de colonos azucareros a finales de la década de 1960; el segundo correspondiente a un cortometraje producido por Foco en el monte sobre Santa Lucía, que formó parte del Festival del monte tucumano.

Sobre la estructura de la presente investigación, se trabajó de la siguiente manera:

En el primer capítulo abordamos el análisis de las condiciones sociohistóricas de la violencia política en las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, identificando las relaciones de poder en el contexto del ingenio azucarero y la hacienda latifundista, y los cambios en la correlación de fuerzas, entre las décadas de 1940 a 1970; las acciones de las organizaciones político-militares (PRT-ERP y PCP-SL) y las estrategias de contrainsurgencia de las Fuerzas Armadas, entre las décadas de 1970 a 1990.

Esto nos permitió indagar las maneras en que las dominaciones y violencias, vividas en las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, configuraron las memorias rurales sobre la violencia política y las estrategias de reconstrucción social posconflicto. En esta dirección, en el segundo capítulo analizamos las narrativas sobre la violencia política, desde un enfoque de larga duración; los modos en los que se articulan las memorias de las comunidades rurales con las narrativas dominantes, especialmente aquellas narrativas que explican el conflicto de forma binaria; el impacto de la violencia política sobre las relaciones comunitarias, considerando los silencios en las narrativas, y los usos políticos de algunas memorias sobre otras como estrategias de sobrevivencia.

En el tercer capítulo explicamos los procesos de apropiación del discurso de derechos humanos en las comunidades rurales, enmarcados en los procesos transicionales, dando cuenta de la incorporación de la reparación simbólica como parte de las demandas de las víctimas de Santa Lucía y Llinqui. En este sentido, examinamos las formas en que eran percibidos los derechos de las víctimas antes del acercamiento de las organizaciones de derechos humanos; el proceso de acercamiento de las organizaciones de derechos humanos a las comunidades rurales y la conformación de organizaciones locales, analizando también el posicionamiento de las demandas de las víctimas; los impactos de los procesos transicionales, comprendiendo las limitaciones de dichos procesos y las expectativas insatisfechas o nuevas demandas de las víctimas.

Por último, en el cuarto capítulo damos cuenta de los principales sentidos y resignificaciones de las conmemoraciones posconflicto “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y

“Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015), mostrando mediante comparación analítica la incidencia de las memorias rurales sobre la violencia política. Para ello, consideramos los procesos alrededor de la realización de las conmemoraciones, las principales disputas que atravesaron las conmemoraciones y, finalmente, las resignificaciones de las conmemoraciones en clave comparativa.

En las Conclusiones recopilamos los aspectos centrales desarrollados en cada capítulo, sistematizando los hallazgos más significativos, relacionados a las memorias rurales de las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, y la resignificación de las conmemoraciones posconflicto “Festival del monte tucumano” (2015) y “Ojo que llora” (2008-2015).

Además, la investigación incluye siete Anexos: dos cuadros que sistematizan las informaciones de las víctimas de cada comunidad rural; una imagen de una audiencia judicial en Tucumán; una fotografía del Festival del monte tucumano de Santa Lucía; el póster publicitario del VIII aniversario del Ojo que llora de Llinqui; un folleto publicitario del Festival del monte tucumano; una fotografía del mural ubicado en la plaza principal de Llinqui.

Capítulo 1: Condiciones sociohistóricas de la violencia política en las comunidades rurales de Santa Lucía (Argentina) y Llinqui (Perú) de 1940 a 1990

La violencia política en comunidades rurales posee dimensiones distintas que no se encuadran necesariamente a los marcos establecidos por las narrativas dominantes, difiriendo en las maneras cómo se interpreta la represión estatal o la acción de las organizaciones político-militares, debido a que se anclan en desigualdades históricas, represiones pasadas y conflictos latentes.

En Argentina, el concepto ampliamente difundido de “Terrorismo de Estado” denuncia la sistematicidad y clandestinidad de la represión estatal (Bayer et al, 2010; Duhalde, 2013); sin embargo, ha tendido a despolitizarse, excluyendo a ciertas víctimas y suponiendo una sociedad al margen de la violencia (Feierstein, 2011). En la provincia de Tucumán, otras narrativas están bastante arraigadas en la población: la narrativa militar de la “guerra contra la subversión” y la “teoría de los dos demonios” plantean la confrontación entre dos fuerzas beligerantes (organizaciones político-militares y Fuerzas Armadas) que llevaron a la sociedad a un prolongado estado de terror (Franco, 2015). Impulsado por el movimiento de derechos humanos, el concepto de genocidio asevera el proyecto de destrucción de relaciones sociales mediante el exterminio del conjunto social (Roffinelli, 2006).

En Perú, la “lucha contra el terrorismo”, difundida por sectores afines al fujimorismo y a las Fuerzas Armadas, afirma que sucedió una guerra contra organizaciones terroristas con altos costos humanos. En contraposición, la comisión de verdad sostuvo, en su informe de 2003, que hubo un conflicto armado interno, atravesado por la exclusión y el racismo. Estas dos narrativas han sido caracterizadas como “memoria de salvación” y “memoria para la reconciliación” o “memoria de los derechos humanos”, respectivamente (Barrantes Segura & Peña Romero, 2006; Milton, 2015). En la provincia de Apurímac, la narrativa “entre dos fuegos”, sostenida por muchas comunidades campesinas, explica que éstas estuvieron en medio del enfrentamiento entre las organizaciones político-militares y las Fuerzas Armadas.

Esta diversidad de interpretaciones refuerza la necesidad de analizar las condiciones sociohistóricas en las que se produjo la violencia política, desde una temporalidad más amplia que permita comprender las relaciones entre estructuras, procesos y agencias (Braudel, 1970). Los casos de Santa Lucía (Tucumán, Argentina) y Llinqui (Apurímac, Perú) muestran que la relación entre las comunidades y las organizaciones político-militares tuvo matices, que necesitan ser examinados a la luz de los periodos previos a la violencia política armada; es

decir, anteriores a las décadas de 1970 en Argentina y de 1980 en Perú. Además, la relación de las comunidades con las Fuerzas Armadas no sólo se limitó a la brutal represión estatal, sino también existieron formas de control social durante y después del conflicto, marcando significativamente las memorias sobre la violencia política (esto se profundizará en el siguiente capítulo). Ambos casos presentan características disímiles, dadas las especificidades de cada conflicto; no obstante, el presente capítulo propone la identificación de cuatro aspectos: las relaciones de poder en las comunidades rurales, en el contexto del ingenio azucarero y la hacienda latifundista; los cambios que fueron sucediendo en la organización sindical y comunal; el accionar de las organizaciones político-militares y su relación con las comunidades; y las estrategias de contrainsurgencia de las Fuerzas Armadas en el contexto rural.

Este análisis busca problematizar cómo la violencia fue ejercida por las organizaciones político-militares y por las Fuerzas Armadas en las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui respectivamente, considerando las relaciones de dominación previas al conflicto para explicar las especificidades del contexto rural.

1.1. El ingenio azucarero y la hacienda latifundista: relaciones de poder en las comunidades rurales

Santa Lucía es una comuna rural localizada en el noroeste argentino (NOA), en el departamento de Monteros, provincia de Tucumán. Presenta una geografía de piedemonte propicia para el cultivo agrícola y contaba con aproximadamente 1900 habitantes en 1960. Llinqui, por su parte, es una comunidad campesina localizada en la sierra central sur peruana, en el distrito de Toraya, provincia de Aymaraes, departamento de Apurímac. De geografía altoandina, contaba con una población cercana a los 300 habitantes en 1967. Durante la primera mitad del siglo XX, estas comunidades tuvieron como eje centralizador del poder económico local al ingenio azucarero y a la hacienda latifundista respectivamente, los cuales instauraron redes de poder a su alrededor capaces de regir política y socialmente la vida en las comunidades, significativamente distantes de sus capitales provincial (50 km. entre Santa Lucía y San Miguel de Tucumán) y departamental (98 km. entre Llinqui y Abancay), así como capitales nacionales (1247 km. entre San Miguel de Tucumán y Buenos Aires; 903 km. entre Abancay y Lima).

Santa Lucía había sido fundada a finales del siglo XIX con el establecimiento de un ingenio. En 1907, el ingenio fue adquirido por una sociedad familiar del grupo Avellaneda y Terán, perteneciente a la oligarquía terrateniente tucumana (Moyano, 2011: 84-85). Con la incorporación de nuevas tecnologías, el ingenio fue repotenciado, permitiendo la centralización

de procesos y la diversificación con actividades derivadas. De esta manera se fundó la Compañía Azucarera Santa Lucía.

El ingenio contratava personal asalariado administrativo, técnicos mecánicos, obreros fabriles, peones rurales permanentes (colonos) y transitorios (zafros) para los campos de la compañía y recibía caña de minifundios aledaños (cañeros), estableciendo una estructura de tipo piramidal centralizada. Cada trabajador reconocía su responsabilidad en la cadena productiva y su ubicación en la escala de oficios, lo que también indicaba su condición de clase al interior de la compañía. Esta jerarquía se evidenciaba en la remuneración, la confianza otorgada y el acceso a beneficios, pero fuera de la compañía también era reproducida en la centralizada distribución urbanística y la fisonomía de las viviendas (Mercado, 1997: 16). Las jerarquías sociolaborales eran remarcadas, tanto al interior del ingenio como en la “ciudad azucarera”, trazada sobre la comuna e inclusive, en los surcos (Vallejos, 1974; Gutiérrez, 2013: 63).

Los lazos de parentesco tenían mucha importancia y la compañía acogía a los familiares de los trabajadores, principalmente a los hijos: “era una política de los ingenios azucareros, que si morías tu puesto lo ocupaba un hijo. Si tenías dos o tres hijos [y] ninguno seguía estudiando, todos entraban a trabajar al ingenio” (Mercado, 2013: 34). Esta política orientaba las relaciones sociales alrededor del ingenio y perpetuaba la dependencia a la compañía como principal fuente de trabajo. En el caso de los administrativos, los lazos de parentesco usualmente se sobreponían a los grados de confianza (Moyano, 2011). Así, los lazos familiares estaban imbricados con las jerarquías laborales, que al mismo tiempo condicionaban las relaciones sociales dentro de la comuna.

Las cuestiones de género atravesaban todos los ámbitos: existía una marcada división entre los roles de las mujeres, más vinculados a lo doméstico y la crianza de hijos, y los roles de los hombres, relacionados a la manutención económica en afirmación de su masculinidad (Gutiérrez, 2013: 71). Esta división buscó mantener la tipología conyugal tradicional, aunque existía mayor estigmatización en los estratos más altos en tanto eran modelos de moralidad¹. En el caso de los peones rurales y los cañeros, el trabajo en campo era realizado por toda la familia (Mercado, 1997: 87); no obstante, el trabajo femenino estaba subordinado y era económicamente menospreciado (Nassif, 2015: 164).

¹ Había espacios intermedios, como el Casino del ingenio o el prostíbulo “Puerta Verde” en las afueras (Famaillá) donde las mujeres podían ejercer cierto dominio sobre sus cuerpos (Mercado, 1997: 69).

Las cuestiones étnicoraciales fueron sometidas, desde fines del periodo colonial, a un “contradictorio proceso de invisibilización” (Rodríguez, 2016); es decir, se había declarado la extinción de los indígenas para apoderarse de sus derechos, en especial de las tierras comunales, al mismo tiempo que se los estigmatizaba como criminosos o vagabundos². En general, estas valoraciones continuaron durante el periodo republicano y quedaron como parte del sentido común³, en tanto un racismo velado por medio de otras categorías sociales.

En cuanto a las instituciones locales, o bien eran financiadas por la cooperadora, un fondo generado con un porcentaje de los sueldos, o bien apoyadas directamente por la compañía, tal como sucedía con los servicios públicos, la manutención de espacios comunes o la remodelación de viviendas de obreros permanentes. Incluso el correo se mantenía activo en función de la compañía. El ingenio constituía el motor de la economía local, manteniendo a una extensa población -aproximadamente 3000 personas- en la producción azucarera, así como actividades derivadas o de sustento diario de la comuna. La administración de Santa Lucía, en la práctica, era dirigida por la misma compañía, ya que ésta se hallaba directa o indirectamente involucrada en su financiamiento, gestión o sustento (Nassif, 2015: 140).

Esta centralización de poder económico otorgaba una autoridad política y social a las jerarquías más altas de la compañía, quienes combinaban paternalismo y coacción para evitar cualquier conflictividad. La figura del “buen patrón” era alimentada a través del mantenimiento de servicios, los subsidios a los trabajadores, la intermediación para mejoras en la comuna o las actividades recreativas. Al mismo tiempo, estas acciones poseían un marcado carácter discrecional, operando de forma heterogénea según la fidelidad, obediencia y valores morales que exhibían los trabajadores, manteniendo las jerarquías propias del ámbito laboral (Gutiérrez, Lichtmajer & Santos Lepera, 2016: 220).

Por otro lado, los métodos de coacción variaban significativamente: desde la dependencia al almacén de Anán mediante el sistema de vales, el uso del castigo físico, corte de beneficios y penalidades remunerativas, hasta el estigma social o la exoneración laboral. A ello se añadían otras formas simbólicas, transmitidas por generaciones, para disciplinar a los obreros, como la creencia en el “Familiar”⁴:

² Sobre la desestructuración de las identidades étnicas desde el período colonial, ver Lorandi (1988).

³ El uso de las referencias raciales (para personas no blancas) se relacionaba, comúnmente, a otras categorías de uso peyorativo. Por ejemplo, el colono Ramón Gerardo Reales se refería a sí mismo como “yo soy un negro negro que no sirve pa’ nada” (Vallejos, 1974: 3m4s).

⁴ Basado en el pacto realizado entre el dueño del ingenio con el diablo, quien le exige su alma a cambio de riquezas. El pacto es resguardado por un perro llamado “Familiar”, que se alimenta de personas (particularmente obreros “problemáticos” o “rebeldes”), y se esconde en sótanos, túneles y cañaverales.

Siendo niños escuchamos de muchos casos de personas que habían desaparecido en manos del “Familiar”, o que habían perdido un brazo o una pierna escapando de sus grandes y afiladas ñas. Se decía que el “Familiar” era amigo de los capataces y que éstos lo dejaban en los cañaverales para que nadie se atreviera a robar (Mercado, 1997: 28).

Esta política del “buen patrón”, sumado al entramado de relaciones anteriormente descrito, sujetaba a los trabajadores por razones que iban más allá de las meramente económicas: la población de Santa Lucía había articulado su vida cotidiana, sus prácticas culturales, su identidad y sus memorias íntimamente ligadas al ingenio, la actividad azucarera y el territorio cañaveral. Es decir, la centralización de la economía local, la gestión pública y las formas de sociabilidad no sólo perpetuaban la injerencia de la compañía en los asuntos de la comuna, sino también convertía a los patrones en la autoridad emblemática, reconocida y reconocible, de Santa Lucía. Y esta autoridad poseía la capacidad de influir en la interacción social de los santaluceños para preservar el orden en la comuna.

Llinqui, por su parte, era una comunidad dedicada a la agricultura de autoconsumo a inicios del siglo XX. Los comuneros trabajaban rotativamente seis lotes de tierra comunal o *laimes*⁵ para el autoconsumo y, entre los periodos de descanso agrícola, algunos migraban para trabajar como obreros⁶. Fundamentalmente, se trabajaba en y para la comunidad⁷, aunque existían otras labores, como de músicos y artesanos. Los vínculos familiares, políticos y económicos eran esencialmente comunales e intercomunales (familia política, compadrazgo, trueque o comercio); sin embargo, la comunidad de Llinqui mantenía una relación compleja con dos haciendas próximas, durante la primera mitad del siglo XX.

La hacienda Amoray o San Francisco estaba localizada en la parte baja del distrito y se extendía hasta Llinqui; su propietario era Federico Trelles Montes, descendiente de una de las familias de terratenientes más importantes de Apurímac (Skar, 1997: 297). La otra hacienda, perteneciente a Teodocio Ascue, se ubicaba en la comunidad campesina de Toraya⁸. Ambas haciendas estaban emplazadas fuera de los linderos de la comunidad, pero su dominación iba más allá de la propiedad territorial: se trataba de un sistema de explotación, en el cual el hacendado -latifundista o mediano propietario- controlaba los medios de producción rural, el

⁵ Siguiendo la descripción de Henri Favre: “La ‘gente de hacienda’ tiene derecho a un lote de tierra para cultivo y pastoreo, destinado exclusivamente a su subsistencia. Este lote (laima) se reparte entre el conjunto de trabajadores que lo explotan colectivamente y se distribuyen entre ellos el producto. Con frecuencia el hacendado se opone al reparto del laime entre las familias, por temor a que esto lleve a la formación de pequeñas propiedades de facto en el interior de su hacienda. La eventual sobreproducción del laime es frecuentemente comprada por el hacendado, a un precio que él mismo determina” (*apud* Arguedas, 1983: 65).

⁶ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

⁷ A través de la *mink’a* (trabajo colectivo voluntario, de utilidad comunal o carácter recíproco), el *ayni* (colaboración mutua y festiva) o el *wasi wasi* (fiesta de techado de casa).

⁸ LC, entrevistado por APRODEH, 2012; ACQ, entrevistado por APRODEH, 14 de mayo de 2012.

aparato político administrativo local y el circuito comercial a través de su propia autoridad, una jerarquía de funcionarios y una red de relaciones ubicados en diferentes ámbitos vinculados a la comunidad. Este sistema de explotación, denominado gamonalismo, se basaba en:

el trabajo servil de los peones de las haciendas; la eventual utilización del trabajo de los comuneros o campesinos libres para obras públicas o en beneficio privado de terratenientes, autoridades y clero; las cargas fiscales o parafiscales eventualmente impuestas por las autoridades provinciales o locales (que a menudo coincidían con la persona de los terratenientes); y la eventual expropiación de las tierras de cultivo y pastizales de las comunidades mediante métodos no siempre legales (Caballero, 1981: 245).

En muchos casos, los hacendados se apropiaron de tierras indígenas a partir de métodos irregulares, que iban desde la estafa hasta el uso de violencia explícita (Quinteros, 2014: 14). La apropiación consistía no sólo en la acumulación de terrenos, sino en la selectividad de las tierras, considerando cuáles eran más fértiles y más accesibles a las fuentes de agua (Mariátegui, 2007: 77).

Los hacendados consiguieron maximizar sus ingresos con el uso de mano de obra indígena dentro y fuera de las haciendas, bajo la forma de trabajo forzado, a través de una explotación agropecuaria extensiva, de bajo costo y técnicamente rudimentaria (Contreras, 1981: 24). Así, al haber sido sus tierras apropiadas y haberse limitado su subsistencia al laime, las comunidades tuvieron que recurrir a los hacendados para vender sus excedentes o pastar a sus animales, convirtiéndose en “comunidades cautivas” (Remy, 2013: 9). Las comunidades entregaban una renta en trabajo (agrícola, doméstico u obras de infraestructura) que era mal pagada con alimentos, manufacturas o bebidas alcohólicas, provenientes del almacén de la propia hacienda. A su vez, los hacendados hacían de intermediarios comerciales porque disponían de tiempo, personal y medios de transporte, además de contar con experiencia y contactos. Los hacendados adquirían los excedentes o animales de los comuneros a precios inferiores, para abastecerse o revender.

Existía también el pago de “herbaje”, un impuesto por pastar animales en tierras estatales o privadas, que los hacendados cobraban mayoritariamente a través de trabajo forzado, ante la poca fiscalización estatal⁹. Estas formas de abuso no sólo controlaban la producción rural y el circuito comercial, sino que reforzaron la explotación de mano de obra indígena como parte esencial del gamonalismo (Mariátegui, 2007: 40). Por otro lado, los hacendados mantenían una jerarquía de capataces, frecuentemente mestizos o indígenas alfabetos provenientes de las mismas comunidades, que habían conseguido escalar socialmente (Contreras, 1981: 17). Estos

⁹ JCA, entrevistada por APRODEH, octubre de 2012.

capataces estaban encargados de “llevar” a los comuneros al trabajo agrícola o pastoreo; inclusive, podían secuestrarlos de noche y retenerlos por tiempo indefinido¹⁰. También ejercían el maltrato y la violencia, actuando como una fuerza parapolicial, como sucedió con los capataces de los Ascue¹¹.

Las comunidades difícilmente denunciaban estos abusos; los jueces rara vez fallaban a su favor y las autoridades casi nunca tomaban medidas, porque mantenían una reciprocidad con los hacendados (Contreras, 1981: 22-26). Sea por vínculos de parentesco, sea por favores de compadrazgo, se había formado una intrincada red de relaciones entre los hacendados y una extendida cadena de poderes, que mantenía impune cualquier abuso o violencia, a pesar de las conquistas de las comunidades indígenas en materia jurídica, como el reconocimiento constitucional en 1920 y 1933 de su existencia legal, la integridad de sus propiedades o el carácter imprescriptible, inalienable e inembargable de sus tierras. Esta red de relaciones otorgaba un poder casi absoluto a los hacendados y alimentaba una corrupción cada vez más extendida en el aparato político administrativo¹²; al mismo tiempo, los comuneros callaban los abusos o se convertían en capataces para ascender socialmente.

Asimismo, el gamonalismo tenía enraizada una base ideológica racista y clasista que concebía al indígena como inferior (Caballero, 1981: 248). En Llinqui, los hacendados aportaban para las fiestas comunales o religiosas, pero nunca participaban; apadrinaban a los hijos de los comuneros, pero este vínculo se traducía en subordinación (Caballero, 1981: 249). Esto mostraba que los hacendados ejercían una combinación de autoritarismo y paternalismo, así como un papel civilizador autoimpuesto, que otorgaba prestigio y debía ser agradecido por la comunidad.

1.2. Cambios en la correlación de fuerzas: organización sindical en Santa Lucía y organización comunal en Llinqui

El ingenio azucarero y la hacienda latifundista¹³ fueron unidades de producción, que estructuraron la vida de las comunidades rurales por largos periodos bajo la dominación oligárquica, la cual usó mecanismos de coerción física y violencia simbólica para centralizar el

¹⁰ ACQ, entrevistado por APRODEH, 14 de mayo de 2012.

¹¹ LC, entrevistado por APRODEH, 2012.

¹² Contreras menciona, para el caso de Chinchero (Cusco), la internalización de este sistema de corrupción entre los campesinos para solicitar favores o presentar reivindicaciones (1981: 26).

¹³ Estas unidades derivaban de la hacienda (matriz societal que se remontaba a la dominación colonial) y fueron modeladoras de procesos posteriores, más allá de su desaparición (Ansaldi & Giordano, 2012a).

poder y establecer un orden jerarquizado y excluyente (Ansaldi & Giordano, 2012a). Sólo a partir de 1940 en Santa Lucía y de 1950 en Llinqui se evidenciaron cambios significativos.

Durante la primera mitad del siglo XX, la agroindustria azucarera tucumana presentó un desarrollo expansivo facilitado por políticas proteccionistas, en particular durante el primer gobierno de J. D. Perón (1946-1952). Créditos y compensaciones para modernizar los ingenios fueron otorgados a los industriales, aunque buena parte fue destinado a salarios, deudas o materia prima. En cuanto a la clase trabajadora, el peronismo la incorporó a la vida política, al mismo tiempo que ésta lograba su sindicalización, redefiniendo la noción misma de ciudadanía para ampliarla a la conquista de justicia social (James, 1999). Los trabajadores obtuvieron aumentos, programas asistenciales y leyes laborales de protección fabril y rural, resultado del proceso de sindicalización de la Federación Obrera Tucumana de la Industria del Azúcar [FOTIA] en 1944, vinculada al peronismo, aunque profundamente combativa¹⁴, y la Unión de Cañeros Independientes de Tucumán [UCIT] en 1945.

Para finales de la década de 1940, la retracción del mercado de trabajo y la disminución de la rentabilidad mostraron cierto agotamiento del modelo tucumano. Las políticas azucareras fueron reorientadas con el derrocamiento de Perón en 1955 y los gobiernos de facto retomaron el pago por contenido de sacarosa, afectando a los cañeros minifundistas, y priorizaron la regulación estatal para los ingenios eficientes, forzando el despido de trabajadores y mayor precarización laboral (Centurión, 2005). Dada la poca diversificación productiva de la provincia y la numerosa mano de obra, estos cambios catalizaron la caída de la agroindustria azucarera, movilizándolo a la población a las zonas urbanas (Osatinsky & Paolasso, 2007). Esta crisis generó un clima de conflicto que difícilmente la FOTIA pudo moderar; con la proscripción del peronismo, los sindicatos tucumanos se enfrentaron o articularon (Centurión, 2005). Durante los disturbios y paralizaciones, las fuerzas policiales amedrentaron, reprimieron y detuvieron a dirigentes y trabajadores; el conflicto continuó en la capital de Buenos Aires con representantes de los gremios para discutir la paritaria azucarera. En 1961, la UCIT libró una “Marcha del hambre” en la capital tucumana, siendo violentamente desalojada (Getselteris, 2015: 40).

En Santa Lucía, en febrero de 1962, los trabajadores ocuparon la fábrica y cometieron destrozos en un clima de despidos y noticias de cierre. Reprimida por la policía, la toma duró un mes con el apoyo de la población. La FOTIA y los patrones mantuvieron sus posturas hasta el proceso

¹⁴ Durante el primer gobierno de Perón, la FOTIA realizó un paro de casi dos meses en 1949, resultando un obrero muerto y la quita de la personería jurídica obtenida en 1947 (Getselteris, 2015: 39).

judicial, que dictaminó la prisión de 54 obreros. Manolo Avellaneda¹⁵, presidente de la Cámara azucarera regional y, más tarde, de la Compañía Santa Lucía, declaraba que “los vandálicos hechos cometidos contra ese ingenio, no constituyen un problema susceptible de ser negociado sino una actitud lindante con lo revolucionario que escapa al derecho laboral para quedar bajo el imperio de la ley penal que condena el delito y la subversión” (Centurión, 2005). Avellaneda intentaría reducir personal, sin éxito (Mercado, 2013: 28).

Los cultivos de caña se expandieron mientras que el precio internacional fluctuaba, protestas y ocupaciones fabriles fueron anunciadas por los sindicatos. La confrontación con los gobiernos fue álgida, al igual que los enfrentamientos de la FOTIA con los empresarios o las demandas infructuosas de los diputados obreros (Centurión, 2005; Getselteris, 2015: 40). A fines de 1965, la sobreproducción batió récord, ocasionando la caída del precio internacional; al año siguiente, el gobierno limitó la producción. Con la dictadura de J. C. Onganía (1966-1970) se decretó el cierre de once ingenios, siguiendo el lema de eficiencia y modernización¹⁶.

El ingenio de Santa Lucía estaba endeudado, no podía comprar caña y los cupos limitaban el uso de sus campos (Mercado, 2013: 29). Los trabajadores reclamaban por meses impagos y, ante el anuncio de despido encubierto en diciembre de 1966, pararon por 24 horas. Luego se formó una comisión de movilización y se organizaron ollas populares (Nassif, 2015: 385). El 10 de enero de 1967, una asamblea de trabajadores fue reprimida por la policía, dejando varios heridos, incluyendo a Hilda Guerrero de Molina y René Torres. Dos días después, la FOTIA declaró paro general con movilización a la capital tucumana. La comitiva de Santa Lucía, burlando el bloqueo de ruta de la policía, llegó a la asamblea preparatoria. Al terminar, la policía reprimió a los asistentes y un disparo hirió a Hilda Guerrero. La población y la policía se dispersaron mientras los heridos eran socorridos; a las dos horas, Hilda murió. Los santaluceños se enteraron por radio y el velorio fue preparado. Numerosos representantes de sindicatos se presentaron y coronas de flores, inclusive una con el nombre de Perón, fueron colocadas (Nassif, 2015: 317). El asesinato de Hilda repercutió al movimiento sindical y popular de Tucumán, visible en la gigantesca procesión del cuerpo al cementerio de Acherai (Mercado, 2013: 13-15). Días después, la misa organizada por la FOTIA fue sabotada por la policía y los familiares de Hilda fueron reprimidos dentro de la iglesia (Mercado, 2013: 22).

¹⁵ Fue secretario general de la intervención federal (1955), profesor en la Universidad Nacional de Tucumán (1957-1961), presidente de la Cámara azucarera regional (1961-1964) y presidente de la Compañía azucarera Santa Lucía (1964-1968); pertenecía a la oligarquía terrateniente tucumana, fundadora de la Compañía.

¹⁶ Pucci señala que el cierre de ingenios tuvo una carga ideológica, logrando que el gobierno central, los ingenios de Salta y Jujuy, y sus socios tucumanos se unieran para monopolizar la producción (2003); de modo similar, Getselteris precisa que el criterio usado no respondía a la situación financiera de los ingenios (2015: 41-42).

Las actividades de la Compañía continuaron pese a la crisis y el ajuste. En febrero de 1967, la FOTIA denunciaba el despido de cientos de trabajadores y las manifestaciones continuaron. A mediados de 1968, una comitiva, integrada por Manolo Avellaneda y miembros del sindicato, fue a Buenos Aires a dialogar con el Ministerio de Economía. Sin ninguna solución, Avellaneda mandó cerrar el ingenio el 30 de agosto de 1968. La dictadura de Onganía dispuso una política de reestructuración económica, denominada Operativo Tucumán, que incluía diversificación manufacturera, aunque su impacto en el mercado laboral fue limitado; diversificación agraria en áreas no cañeras; régimen de trabajos transitorios y engrosamiento de las planillas estatales (Osatinsky & Paolasso, 2007). La fábrica de la Compañía ya no podía producir, pero los administrativos continuaron; algunos obreros adquirieron herramientas, maquinarias o parcelas para nuevos emprendimientos. El casco urbano de Santa Lucía, que pertenecía a la Compañía, fue otorgado como pago de deuda al Estado y la destilería fue vendida a Alcohólicos en 1971 (Mercado, 2013: 34-35).

Algunos miembros del sindicato fueron los encargados de seleccionar desocupados para el Operativo Tucumán: limpieza, mantenimiento u obras en dependencias del Estado, del Departamento provincial de Vialidad o en Alcohólicos. Hubo recelos sobre el criterio de selección, el tipo de trabajo (menos especializado, distante o a la intemperie) y la igualación de las antiguas jerarquías. Pero el Operativo Tucumán no consiguió absorber a los desempleados. En febrero de 1969, una comisión coordinadora intersindical de ingenios cerrados fue formada para denunciar la desocupación, y organizar ollas populares y movilizaciones. La resistencia en Santa Lucía se mantuvo inclusive con la declaración de estado de sitio en junio; sin embargo, la población emigró masivamente hacia la década de 1970. Esto marcó profundamente a la comuna tanto para los que se quedaron, que tuvieron que aprender a organizarse, como para los nuevos pobladores, venidos de las colonias. Las instituciones de la comuna, sin ingenio ni cooperativa, reorganizaron su manutención y funciones o fueron abandonadas.

Las protestas y tomas de fábrica continuaron, particularmente por parte de los obreros de las colonias (Nassif, 2015: 517). También se organizaron acciones junto con otras agremiaciones, dando origen a los “tucumanazos”¹⁷ y ocasionando el debilitamiento del régimen dictatorial (Getselteris, 2015: 50). Con el triunfo del peronismo en las elecciones en 1973, la FOTIA mantuvo la lucha sindical a pesar de sus tensiones internas, logrando una última gran huelga

¹⁷ Entre 1969 y 1972 acontecieron tres momentos de insurrecciones populares obreroestudiantiles conocidos como “tucumanazos”, que se inscribían en un periodo de alta conflictividad con otras manifestaciones en ciudades del interior argentino. Fueron reprimidas por la dictadura de Onganía.

conjunta en 1974. Todo ello en un contexto complejo de enfrentamientos con el gobierno peronista y otros gremios, el aumento de acciones de las organizaciones político-militares y el recrudecimiento represivo de las fuerzas policiales y armadas.

Tradicionalmente, la organización en Llinqui se basaba en la elección de representantes y comités en asamblea comunal, siendo las máximas autoridades tradicionales el *umalliq* (el que encabeza), quien asumía el liderazgo de la comunidad, y el *varayoyq* (el envarado), quien informaba a las autoridades locales y mediaba sobre diversos asuntos a partir de 1936, con la creación política del distrito de Toraya¹⁸. Estas autoridades eran elegidas “según a su carácter y sabiduría, tenían que ser como para respetarlos”¹⁹. La conformación de comités o juntas para funciones más específicas también se decidía colectivamente, así como la elección delregonero, encargado de los anuncios, y del personero²⁰, representante jurídico que debía tener mayor preparación, así como saber leer y escribir.

La organización comunal mantenía una división tradicional sobre los roles de género: los hombres labraban la tierra, podían ejercer cargos y asistían a la escuela primaria; las mujeres sembraban, dedicaban la mayor parte del tiempo a las tareas domésticas y al cuidado de los hijos. Las mujeres rara vez iban a la escuela: “Nuestros padres decían que a nosotras no nos servía estudiar, nos dedicábamos a otras actividades como hilar lana y otras cosas. También ayudábamos en los quehaceres de la casa”²¹. Esta división también se evidenciaba en la violencia ejercida contra la mujer y su silencio ante los abusos. Asimismo, incidía en otros aspectos de la organización comunal: los cargos eran elegidos en asamblea con todos los miembros reunidos en la plaza, aunque era bastante normalizado el silencio de las mujeres ante al “uso de la palabra” de los hombres. A pesar de ello, la organización comunal mostraba rasgos democráticos, en la medida que las decisiones eran tomadas a través de asambleas, los cargos eran públicos y rotativos, y todos eran considerados miembros activos de la comunidad, con deberes y derechos (Caballero, 1981: 351).

A partir de la década de 1940 se evidenciaron cambios que afectaban directamente a la comunidad: por un lado, los campesinos con mejores posiciones en las haciendas, aprovechando las relaciones de compadrazgo y un mayor conocimiento sobre la producción y el circuito comercial local, diversificaron sus actividades económicas y en algunos casos, emigraron a las zonas urbanas, dejando las tierras en manos de familiares; por otro lado, los

¹⁸ FOR, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

¹⁹ FMV, entrevistado por APRODEH, 14 de junio de 2012.

²⁰ Fue un nuevo cargo comunal exigido mediante decreto supremo en 1938.

²¹ TSC, entrevistada por APRODEH, 14 de mayo de 2012.

campesinos más empobrecidos trabajaron eventualmente como obreros, durante la estacionalidad baja de la actividad agrícola (Caballero, 1981: 329). Esta acumulación de capital económico, a la vez que mercantilizaba algunas relaciones intra e intercomunales como el trueque y el trabajo recíproco, significó la adquisición de algunos privilegios más urbanos y la demanda de derechos económicos y sociales largamente ausentes o parcialmente otorgados por el Estado: ahorros, educación formal y nuevas actividades comerciales. Con la creación de una escuela primaria próxima en la comunidad de Colcabamba se catalizaron aún más estas demandas e incluso, se potenció una resistencia al trabajo gratuito en las haciendas, una mayor exigencia por pago de salarios y estabilidad sobre las parcelas (Caballero, 1981: 325).

Hacia mediados de la década de 1950, la comunidad formó una comisión para proceder al reconocimiento legal de Llinqui. Aunque la comunidad había realizado la titulación de tierras en 1786²², la Constitución de 1933 (ratificado por el Código civil de 1936) exigía nuevamente el registro para el reconocimiento legal, por lo que la comisión realizó los preparativos y designó a Fermín Quispe y Antolín Ccasani como delegados, para viajar a la capital del país y realizar las gestiones. Dicho reconocimiento era más una herramienta jurídica que una medida eficaz contra los hacendados, ya que las prácticas coactivas continuaron. Sin embargo, la decisión comunal afectó indudablemente a los hacendados, pues éstos obstaculizaron el viaje y los delegados debieron cambiar su trayecto, tomando un camino más largo vía Andahuaylas²³. Finalmente, la tramitación fue registrada el 9 de enero de 1957, obteniendo el reconocimiento algunas décadas después. Pero esa “batalla legal”²⁴ quedó en la memoria de los comuneros como un hito de resistencia contra el gamonalismo (Delacroix, 2014: 242).

A esto se sumó otro factor que venía afectando a los hacendados: el estancamiento de la actividad agropecuaria andina:

La aparición de nuevos enclaves, el acelerado movimiento industrial, el apogeo y la modernización de los latifundios costños, el auge sin precedentes de las exportaciones primarias (agricultura, minería, pesca), acrecentaron las diferencias regionales en beneficio de la costa y las ciudades, desplazando a la actividad agropecuaria tradicional a un segundo plano en el producto bruto interno... el agro serrano entró en descomposición arrastrando en su crisis a la clase terrateniente y quitándole protagonismo político (Matos Mar, 1991: 17).

²² Hostnig, Palomino, Decoster recopilaron una carta notarial certificada de 1786 que recoge el Título de Condebamba, Llinqui y otros. Dicho título, si bien no especifica los límites de cada comunidad, expone de forma general el trámite realizado para la compra de tierras (2007: 275-277).

²³ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

²⁴ Los comuneros afirman que el reconocimiento se realizó mediante un juicio.

Más tarde, distintas leyes dotarían de mayor legitimidad a la comunidad. La reforma agraria de 1969, si bien fue consecuencia de un movimiento campesino que impulsó la toma de tierras en Andahuaylas y Chincheros (Quinteros, 2014: 15), tuvo un impacto mucho menor en las zonas rurales de Apurímac²⁵, donde un 82% de las familias rurales no recibieron ningún beneficio de la reforma (Klarén, 2007: 32). En general, la reforma agraria reforzó en cierta medida las transformaciones que disminuían el poder gamonal, aunque la participación de la comunidad de Llinqui fue bastante débil (Quinteros, 2014: 16). Además, la Constitución de 1979 reconocía la autonomía comunal, a pesar de que su implementación demoró algunos años y obligó la conformación de nuevas autoridades, como el presidente y el concejo comunal, elegidos mediante votación cada dos años. El poder de los hacendados pudo prolongarse hasta inicios de la década de 1980 a nivel simbólico, pero las relaciones de poder en la comunidad ya habían cambiado: la migración, el mercado y la educación generaron nuevas expectativas en los comuneros, sobre cómo movilizarse socialmente y cómo ejercer su ciudadanía, ante la casi inexistente presencia del Estado. Según el acta comunal de 1967, la comunidad de Llinqui poseía un club deportivo; en 1975, se construyó una escuela primaria con ayuda de la municipalidad. En gran medida, estas obras fueron impulsadas o ejecutadas por los propios comuneros, muchos de ellos migrantes de zonas urbanas.

1.3. Las organizaciones político-militares y la búsqueda de apoyo en las comunidades: estrategias del PRT-ERP en Santa Lucía y PCP-SL en Llinqui

Cuando las organizaciones político-militares PRT-ERP y PCP-SL aparecieron en Santa Lucía y Llinqui respectivamente, desarrollaron estrategias de acercamiento que volvieron sumamente complejas sus interacciones con las comunidades, a la luz de las movilizaciones sociales y las demandas de ciudadanía.

En Santa Lucía, la crisis de la industria azucarera había movilizó desde temprano al sindicato, incluso tras el cierre del ingenio. Esa lucha demostró, tanto a la población tucumana como al resto del país, que el proletariado azucarero tenía un papel en la resistencia popular. Para buena parte de Santa Lucía, esa resistencia respondía a su propia tradición proletaria peronista que continuó clandestinamente durante la proscripción (Mercado, 2013: 97). Sin embargo, para

²⁵ La reforma agraria de 1969 inició un cambio más profundo a nivel categórico: se reemplazó el término indio, considerado peyorativo, por el término oficial de campesino.

algunos sectores más radicalizados, esa alta conflictividad reveló que la estrategia militar se tornaba la vía más convincente para tomar el poder y transformar verdaderamente el país²⁶.

En Tucumán, el PRT²⁷ tenía una participación importante en la movilización sindical. Algunos de sus miembros locales eran líderes reconocidos, como Leandro Fote; otros, como Mario Roberto Santucho, habían ingresado a las fábricas como estrategia de aproximación. A pesar de mantener diferencias con la FOTIA u otros sindicatos, el PRT permaneció activo: establecía frentes y promovía congresos multipartidarios, estimulaba la movilización juvenil y la formación política (Carnovale, 2008: 18). Cuando la corriente partidaria liderada por Santucho decidió adoptar la lucha armada en 1968 y fundar el Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP) en 1970, muchos jóvenes se unieron al partido y a la construcción de su ejército (Getselteris, 2015: 25).

En Santa Lucía, la aparición de aquellos cuadros del PRT se hizo más frecuente tras el cierre del ingenio, y algunos se instalaron en el barrio Pabellón (Mercado, 2013: 103). Discusiones sobre sindicalismo y lucha contra la patronal fueron inicialmente los temas de las reuniones; después mudaría para la lucha armada y la construcción del frente rural en el monte tucumano²⁸. Algunos dirigentes, como “Mago” Ahumada y Eduardo “Ñato” González, participaron activamente; otros santaluceños, como René Torres y Juan “Pichín” Molina (hijo de Hilda Guerrero) fueron entusiastas militantes del PRT y del PRT-ERP (Mercado, 2013: 97). En las colonias próximas, Santucho y otros militantes participaban en bautismos y locros junto a otros dirigentes (Anguita & Caparrós, 2006a: 442). El hachero Ramón Rosa “Zurdo” Jiménez fue un militante importante que conocía tanto a los pobladores de las colonias como el monte tucumano (Mercado, 2013: 104).

El PRT-ERP comenzó ofreciendo revistas del partido y panfletos, o buscó charlar sobre la lucha armada; en algunos casos, había gente que “venía y denunciaba a un capataz” (Getselteris, 2015: 211). También activó correos de alimentación y correspondencia con militantes y simpatizantes a través de lugareños (Mercado, 2013: 109). En las colonias, el PRT-ERP tenía mayor acercamiento, consiguiendo comida, escondites y descanso, alertas sobre la policía o los capataces (Getselteris, 2015: 217). Sin embargo, pocos locales se incorporaron por temores sobre la violencia guerrillera, el endurecimiento de la represión, la incertidumbre sobre la

²⁶ La revolución cubana de 1959 fue un hecho clave que reforzó dicha argumentación.

²⁷ Surgió en 1965 de la confluencia de Palabra Obrera (trotskista, sindicalista) y del Frente Revolucionario Indoamericano Popular (nacionalista latinoamericanista, proletariado rural), siguiendo el modelo leninista. Fue declarado ilegal durante la dictadura de Onganía.

²⁸ Sobre la lucha armada en el contexto azucarero, ver: Fernández (1973) y Pisani (2015).

supervivencia de las propias familias o diferencias ideológicas (Mercado, 2013: 95). A nivel nacional, el PRT-ERP ganaba simpatías y temores con sus “acciones militares de diversa envergadura, naturaleza y suerte” (Carnovale, 2008: 18).

Con la elección del peronismo en 1973, la organización reconoció su legitimidad, pero mantuvo la lucha armada (PRT-ERP, 1973). En setiembre, tras el fallido asalto al Comando de Sanidad, la organización fue declarada ilegal. Para 1974, el PRT-ERP estableció el frente rural en el marco de la creciente represión contra sindicalistas, gremios y población local, incluyendo dirigentes y familiares santaluceños (Nassif, 2018: 88-89). La “Compañía del monte Ramón Rosa Jiménez”²⁹ [Compañía del monte] estableció el monte tucumano como territorio estratégico, dadas sus características geográficas y políticas, la proximidad a los movimientos sociales y la representatividad de la provincia en el imaginario argentino (Garaño, 2011). La Compañía del monte hizo su primera presentación pública en la comuna en el mes de abril, soltando unos caballos de la administración y exigiendo a los médicos locales atención gratuita (Mercado, 2013: 120-121). En mayo asaltó la localidad próxima de Acherál, dejando pintas e izando su bandera. En un intento por atraer militantes, la Compañía del monte repartió mercaderías expropiadas (Getselteris, 2015: 155); sin embargo, la mayor dificultad resultó en “plantearles que suban [al monte] y que dejen sin sustento a la familia” (Paz, 2008: 102).

En agosto, la Compañía del monte fracasó el ataque al Regimiento 17 de infantería en Catamarca, resultando guerrilleros apresados y otros masacrados. El PRT-ERP decidió emprender la represalia, asesinando fuera de combate a miembros del Ejército (PRT-ERP, 1974: 2). En setiembre, la Compañía del monte ejecutó al jefe policial de Santa Lucía Eudoro Ibarra y al civil Oscar Saraspe, quien administraba la cantina del club. Ambos habían sido amenazados y sentenciados por la muerte del Zurdo Jiménez, dos años antes. Estas ejecuciones tuvieron un impacto profundo en la comuna, que quedó atemorizada ante el asesinato de sus vecinos y la mayor represión que vendría de la Policía y las Fuerzas Armadas, así como dividida ante la justificativa dada por la organización (Mercado, 2013: 158; Nassif, 2018: 100).

A partir de noviembre, la represión contra la población fue más severa, particularmente en las colonias, cortando la base de apoyo rural de la Compañía del monte y aislándola cada vez más. Al año siguiente, el gobierno de Isabel Perón promulgó los decretos N° 261/75 y 262/75, que dieron inicio al Operativo Independencia y establecieron una base militar en la comuna. Las Fuerzas Armadas formaron un cerco estratégico, pero prácticamente se mantuvieron fuera del

²⁹ En homenaje a Ramón Rosa Jiménez, herido, torturado y detenido en un confuso altercado con policías locales. Está desaparecido y su familia se enteró de la muerte por La Gaceta del 19 de octubre de 1972.

monte para obligar a la Compañía del monte a salir. Para finales de 1975, el PRT-ERP había sido dramáticamente reducido en Tucumán, a pesar de haber intensificado su convocatoria hacia soldados conscriptos (Garaño, 2011). Militantes, simpatizantes y familiares fueron torturados, desaparecidos y asesinados. Con la instauración de la dictadura institucional de las Fuerzas Armadas en marzo de 1976, la violencia continuó como si no hubiera terminado el Operativo Independencia, inclusive tras el asesinato de Santucho en agosto de ese año.

Por su parte, Llinqui buscaba afirmar su autonomía como comunidad campesina hacia finales de la década de 1970. Dada la reconfiguración del poder de los hacendados y, en menor medida, la reforma agraria de 1969, Llinqui adaptaba su organización interna para proteger sus territorios e integrarse al mercado nacional. Sin embargo, los beneficios de la reforma agraria eran mínimos; muchas comunidades tuvieron que proveerse por sí mismas de los servicios e infraestructura que el Estado no asumía (Caballero, 1981: 354). Además, el robo de ganado, conocido como abigeato, se había extendido en la provincia y, en algunos casos, contaba con la complicidad de las autoridades locales (Reid, 2008: 41). Para las comunidades campesinas, el ganado familiar era el principal capital, por lo cual el abigeato no sólo constituía una pérdida económica, sino también una ofensa (Quinteros, 2014: 16). En ese contexto, el PCP-SL³⁰ extendió sus acciones en las comunidades.

El PCP-SL era una organización pequeña dentro de la izquierda radical. Su líder, Abimael Guzmán, había elaborado el proyecto senderista tomando la violencia armada como valor absoluto, lo que implicaba la militarización del partido y la sujeción dogmática de sus militantes. Debido a que la construcción de una nueva sociedad sólo podía alcanzarse mediante la eliminación de todo lo que representase el antiguo orden, la cuota de sangre formaba parte de su ideología (Manrique, 2007; Dorais, 2012; Secretaría Nacional de la Juventud, 2012). Con este discurso había conseguido generar cuadros dentro de los sindicatos de profesores y frentes estudiantiles, los que adoctrinaron nuevos militantes con la expansión de la educación básica a zonas rurales, principalmente en Ayacucho (Degregori, 1988: 36).

En comunidades como Llinqui, el discurso senderista tuvo una aceptación más abierta durante los primeros años de la década de 1980, donde “apenas pudieron contar con lazos en la red de maestros organizada y movilizadora por la lucha de su sindicato” (APRODEH, 2010: 21). Para

³⁰ Organización político-militar de tendencia marxista, leninista y maoísta escindida del PCP-Patria Roja. Durante la década de 1970, mientras la izquierda radical minaba su potencial revolucionario por conflictos internos, el PCP-SL reclutaba militantes para iniciar la lucha armada.

algunos, el PCP-SL ofrecía una solución revolucionaria para obtener la ansiada justicia social con el campesinado a la vanguardia³¹; para otros, era un espacio más inclusivo, a diferencia del patriarcado y autoritarismo en la comunidad, la discriminación histórica en el país y el abandono recurrente del Estado³².

En 1982, las Fuerzas Armadas ingresaron en las zonas declaradas en emergencia (Ayacucho, Huancavelica y Andahuaylas), donde las acciones senderistas se habían incrementado en número y grado de violencia. Ello movilizó al PCP-SL a pasar a la segunda fase de la lucha armada: la consolidación de nuevas bases de apoyo y el control territorial de las zonas rurales.

La comunidad de Llinqui era un área particularmente importante, debido a las antiguas rutas de arrieros en sus alturas: constituía una zona de tránsito, abastecimiento y descanso que conectaba las otras regiones, con escasa presencia policial y militar (Delacroix, 2014: 238). Además, el área contaba con minas cercanas de donde eran robadas dinamitas, objetivo altamente procurado que inclusive paralizó la ejecución de la carretera Toraya – Llinqui³³. Por ello, una de las estrategias iniciales del PCP-SL para acercarse a la comunidad fue combatir el abigeato y castigar a los abusivos o transgresores: “Cuando aquí han llegado comenzaron a preguntar de quiénes eran rateros, abigeos, gente que hace mal a sus prójimos, quiénes eran autoridades, etc.; han advertido a las autoridades para que se alineen a ellos”³⁴. El PCP-SL asumió un papel de protección y representación dentro de la comunidad en oposición al Estado (Reid, 2008: 42). En algunos casos, las acusaciones fueron aprovechadas para denunciar falsamente por rencillas personales³⁵, práctica que no fue inusitada en las comunidades rurales (Gavilán Sánchez, 2012: 71).

El PCP-SL también procuraba nuevos miembros en las zonas rurales, especialmente a inicios de la década de 1980. En Llinqui, el PCP-SL convocaba en asamblea a los comuneros para realizar los reclutamientos: en 1982, cinco hombres y una mujer fueron secuestrados, volviendo sólo los hombres; entre 1982 y 1985, varios comuneros fueron secuestrados y no se volvió a saber más sobre uno de ellos³⁶. Los reclutamientos solían ser forzados y los comuneros eran

³¹ Gavilán Sánchez brinda testimonio sobre este tipo de mensajes transmitidos dentro del PCP-SL y replicados entre los campesinos (2012: 81).

³² Algunos autores complejizan las motivaciones para simpatizar o enrolarse en el PCP-SL: autoritarismo de tradición andina y modernización capitalista (Degregori, 1988); justicia social frente a la ausencia del Estado, especialmente con jóvenes y mujeres (Del Pino, 2007; Manrique, 2007; La Serna, 2013); violencia estructural y campesinado andino (Flores Galindo, 1985; Manrique, 1985; Reid, 2008; Dorais, 2012; Klarén, 2012).

³³ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012; FO, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

³⁴ FMV, entrevistado por APRODEH, 14 de junio de 2012.

³⁵ JCA, entrevistada por APRODEH, octubre de 2012.

³⁶ Caso 1003506, testimonio oral 500169 de la CVR; caso 1003960, testimonio oral 500172 de la CVR.

trasladados a otros distritos para ser adiestrados en bombas y emboscadas (APRODEH, 2010: 51). Si algún reclutado escapaba, podía ser asesinado o desaparecido, tanto por el PCP-SL (acusado de desertor) como por las Fuerzas Armadas (acusado de terrorista).

En febrero de 1986, el PCP-SL asesinó a varias autoridades de la comunidad de Toraya, después de una serie de incursiones proselitistas. Este hecho marcó el aumento de la crueldad y arbitrariedad de las acciones senderistas en el distrito. En algunas comunidades se nombraron delegados mediante amenazas y se reclutaron varios jóvenes a la fuerza. En otras se realizaron ajusticiamientos públicos de autoridades comunales y de todo aquel acusado de cometer abusos, delitos o actos inmorales.

También se apropiaron de animales y alimentos, con apoyo de los comuneros o por coacción. En Llinqui, miembros del PCP-SL ingresaron en julio a la chacra de un comunero y lo asesinaron de un tiro por la oreja, acusado de abigeo y polígamo³⁷. El miedo se intensificó en las comunidades y muchas familias fugaron a otras ciudades. Algunas autoridades comunales abandonaron sus cargos y huyeron para no ser asesinados, ocasionando un “vacío de poder” que facilitó la imposición de nuevas autoridades y de formas organizativas senderistas (APRODEH, 2010: 45). La política de “batir el campo” daba muestras de efectividad con el establecimiento de comités populares clandestinos en las comunidades.

Los acontecimientos en el distrito de Toraya movilizaron a la Policía y las Fuerzas Armadas para incursionar en las comunidades y realizar detenciones. Los comuneros detenidos eran trasladados a la base militar de Capaya, próxima a la carretera Abancay – Nazca, donde también eran sometidos a torturas. En las acciones de búsqueda de senderistas, los policías y militares no sólo empleaban diversas formas de violencia para obtener informaciones y amedrentar a los comuneros, sino también los trataban como enemigos (Manrique, 2007: 51), empeorado por el hecho de que el PCP-SL no usaba uniformes para identificarse (CVR, 2008). Y aquellos que fueron reclutados por el PCP-SL comenzaron a ser sindicados como terroristas, sin importar si tal reclutamiento hubiese sido forzado.

Cuando el PCP-SL regresó a las comunidades del distrito, las acusó de ser informantes de las Fuerzas Armadas sin considerar la represión a la que habían sido sometidas, aplicando una serie de punitivos como “torturas, exacciones, violaciones sexuales, reclutamientos forzados de jóvenes y destrucción de documentación comunal” (APRODEH, 2010: 56).

³⁷ Caso 1003963, testimonio oral 500172 de la CVR.

Las incursiones de estos actores armados continuaron en todo el distrito; de la misma forma, las represalias. Para agravar la situación, el PCP-SL dinamitó varios puentes de la carretera, lo que generó un mayor aislamiento del distrito al cortar la comunicación con Abancay y ciudades de la costa. Los meses más violentos, en cuanto a ataques senderistas y enfrentamientos, se dieron en 1987, por lo que la provincia de Aymaraes fue declarada en estado de emergencia el 23 de setiembre. Las apariciones senderistas fueron haciéndose más espaciadas, mientras que la presencia militar se expandió a todo Apurímac.

Durante la siguiente década, las acciones senderistas fueron más puntuales en Llinqui: el secuestro de un comunero con rumbo desconocido en diciembre de 1990³⁸; el asesinato del presidente comunal Silverio Quispe Condori en un ajusticiamiento público en la plaza de la comunidad, entre noviembre y diciembre de 1991 (APRODEH, 2010: 67); un último reclutamiento de un comunero realizado en 1997 (APRODEH, 2010: 72).

1.4. Represión estatal y control social: estrategias de contrainsurgencia en Santa Lucía y Llinqui

Ante las acciones de las organizaciones político-militares, los gobiernos legitimaron la participación de las Fuerzas Armadas en la lucha contra el “enemigo interno”, desplegando estrategias de contrainsurgencia que iban desde la represión hasta el control social.

En Tucumán, debido al desarrollo del accionar militar del PRT-ERP y la Compañía del monte, las Fuerzas Policiales, encabezadas por el comisario A. Villar³⁹, ocuparon la provincia a mediados de 1974 para realizar rastrillajes (detenciones masivas y arbitrarias, encarcelamientos y torturas), en particular en las colonias. Ello coincidió con las movilizaciones de los sindicatos azucareros, incluidos dirigentes del exingenio Santa Lucía, que venían siendo reprimidas desde mayo (Getselteris, 2015: 118).

Tras las ejecuciones de Ibarra y Saraspe en setiembre, la Policía y las Fuerzas Armadas realizaron una gran redada conjunta el 28 de noviembre: allanamientos por la madrugada e intimidaciones con perros y armas (Mercado, 2013: 193). Ciento diez personas fueron golpeadas y detenidas; hubo mujeres manoseadas y casas saqueadas. Con mediación de Manolo Avellaneda fueron liberados, incluso aquellos vinculados al PRT que habían sido secuestrados

³⁸ Caso 1003488, testimonio oral 500169 de la CVR.

³⁹ Alberto Villar fue uno de los organizadores de la Alianza Anticomunista Argentina (Triple A), organización parapolicial de extrema derecha, responsable por la desaparición forzada y asesinato de centenas de personas, mayormente militantes de izquierda, durante la década de 1970.

y torturados (Mercado, 2013: 212). En las colonias, los allanamientos e intimidaciones fueron más usuales para cortar cualquier apoyo popular.

Con las ejecuciones a militares y el asesinato de María Cristina Viola en diciembre⁴⁰, la Policía y las Fuerzas Armadas cambiaron sus estrategias: iniciaron censos y patrullajes para conocer el territorio, más intensamente cuando el general A. Vilas⁴¹ encabezó las operaciones a partir de 1975⁴². En febrero, mediante los decretos N° 261/75 y 262/75, el gobierno de Isabel Perón dio oficialmente inicio al Operativo Independencia, para lo cual destinó aproximadamente 5000 efectivos (Almirón, 1999). Hasta octubre de 1975, las primeras etapas consistieron en acciones de aislamiento del enemigo, control de la población y adiestramiento militar en la zona rural. Además, el Operativo Independencia recurrió a trabajos de inteligencia, como “la captación de pobladores para obtener datos, la tortura a los militantes o dirigentes comunitarios, rastreos, observaciones aéreas, controles de ruta” (Anguita & Caparrós, 2006b: 447). Dado que Santa Lucía era una comunidad próxima al monte y era vista como base de apoyo del PRT-ERP, fue ocupada por el grupo de tareas “Aconquija” y convertida en un campamento militar. El sótano del exingenio fue usado como centro clandestino de detención y tortura, siendo uno de los primeros en Tucumán y en Argentina⁴³. Al mes de iniciado el Operativo Independencia, se estableció el pacto de sangre entre los grupos de tareas, para forzar la complicidad e impunidad de los crímenes (Getselteris, 2015: 481).

El Operativo Independencia controló a la población a través de toques de queda y patrullajes, así como inspecciones y allanamientos más selectivos con “unidades irregulares” (Getselteris, 2015: 344). Algunos cuerpos eran arrojados desde helicópteros, en las calles o amontonados dentro del campamento, lo que generaba pánico entre la población, que estaba obligada a presenciar el poder represivo, reforzando la sensación de un estado de guerra (Mercado, 2013). Al mismo tiempo, el despliegue militar y la ejecución de programas de acción cívica mostraban a un Ejército comprometido con la población, aunque ello formase parte de una gran campaña propagandística difundida también por los medios masivos (Artese & Roffinelli, 2005; Getselteris, 2015: 299). El acercamiento a la población mediante fiestas o actos tornó más

⁴⁰ Era hija del capitán Humberto Viola, quien fue ejecutado por el PRT-ERP. Cuando esto sucedía, los disparos hirieron a una hija y asesinaron a María Cristina. Los militares tomaron represalias y mataron a familiares del dirigente O. Montenegro. El PRT-ERP suspendió los ajusticiamientos (Taire, 2004).

⁴¹ Acdel Vilas fue jefe de la V Brigada de Infantería y comandó el Operativo Independencia, instalando el primer centro clandestino de detención en el país. Como estrategia empleó tácticas de “guerra sucia”, de forma masiva, contra la población tucumana.

⁴² El Ejército dispuso medidas secretas contra la subversión en Tucumán, anteriores a los decretos N° 261/75 y 262/75, estableciendo las pautas básicas del Operativo Independencia (Getselteris, 2015: 331-336).

⁴³ Según el expediente N° 5981-D-2016 de la Cámara de Diputados, el exingenio fue reconocido como Sitio de Memoria del Terrorismo de Estado y declarado “el primero en todo el territorio nacional”.

conflictivos los vínculos con los militares (Mercado, 2013: 284). En cuanto a las colonias, los rastrillajes consistieron en secuestrar a los colonos, hacerlos trabajar, amenazarlos y torturarlos (Anguita & Caparrós, 2006b: 220-221). En abril de ese año, la presidenta Isabel Perón visitó la comuna fuertemente resguardada, dando legitimidad al Operativo Independencia al prometer acabar con la guerrilla (Mercado, 2013: 255).

A partir de octubre, los grupos de tareas pasaron a la ofensiva, expandiéndose fuera de Tucumán e internándose en el monte, debilitando de forma sustancial al PRT-ERP. El Ejército informaba en octubre más de cien bajas de la guerrilla, sin aclarar que 70% correspondía a pobladores (Anguita & Caparrós, 2006b: 411). El Operativo Independencia continuó con la represión y modificó la táctica a una de mayor sigilo cuando pasó a ser comandado, en diciembre, por el general A. D. Bussi⁴⁴ (Getselteris, 2015: 401). Con el golpe de 24 de marzo de 1976, Bussi fue nombrado gobernador de facto, ampliando el control y sistematizando la represión con total impunidad; inclusive, los industriales tucumanos aportaron al Fondo Patriótico Azucarero, creado en agosto, para solventar los gastos del Operativo Independencia⁴⁵. Para afianzar el discurso antisubversivo, Bussi buscó mayor adhesión de los soldados conscriptos y fomentó visitas de autoridades, deportistas y artistas a la zona de operaciones (Garaño, 2011).

En Santa Lucía, la vida continuaba regida por los militares: la comuna era vigilada y cualquier forma de organización era intimidada; obreros, militantes y familiares fueron secuestrados, torturados, asesinados y desaparecidos de manera clandestina y forzada; los canales de justicia para denunciar los secuestros y desapariciones fueron limitados o negados (Comisión Bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la provincia de Tucumán [Comisión Bicameral], 1991; Mercado, 2013). Algunos pobladores fueron obligados a trabajar en obras sin planificación (Mercado, 2013). El padre Nicolás, cura de la iglesia, fue torturado en 1977 por sus críticas a los militares y luego, trasladado (Mercado, 2013: 376). Bussi fue sustituido en 1977 y la represión fue aminorando. La presencia militar disminuyó hasta su completa salida en 1983 con las elecciones presidenciales.

En Perú, cuando el PCP-SL inició sus acciones en 1980, el gobierno recientemente electo de A. Belaúnde subestimó la amenaza y tuvo recelos en confiar la lucha contrasubversiva a las Fuerzas Armadas, tras doce años de gobierno militar (Burt, 2011: 109). Conforme los ataques senderistas aumentaban, las Fuerzas Armadas fueron convocadas a las zonas declaradas en

⁴⁴ Reemplazó a Vilas en el Operativo Independencia; una vez al mando, Antonio Domingo Bussi creó nuevos centros clandestinos de detención y tortura para descentralizar las torturas y desapariciones.

⁴⁵ Sobre responsabilidad empresarial en la represión, ver Ministerio de Justicia y derechos humanos de la Nación (2016).

emergencia en 1982, e instalaron comandos político militares con mínima supervisión civil. Las Fuerzas Armadas veían a sus pares argentinos con solidaridad y admiración, por lo que tomaron su modelo de estrategia contrasubversiva (Gorriti, 2005: 83). La represión fue brutal contra militantes senderistas, quienes no vestían uniforme⁴⁶, y contra todos los sospechosos de ser simpatizantes o posibles colaboradores (Burt, 2011: 113). Dado que la mayoría de reclutados por las Fuerzas Armadas provenían de las ciudades, éstos aplicaron la táctica de “tierra arrasada”⁴⁷ en las comunidades con un fuerte desprecio hacia los campesinos andinos⁴⁸, quienes eran identificados como subversivos por asociación étnica (CVR, 2003(8): 72). Esta situación generó un relativo apoyo de la población al PCP-SL (Burt, 2011: 116).

En 1985, el nuevo gobierno electo intentó fiscalizar la política contrasubversiva, a raíz de las abrumadoras pruebas de los crímenes cometidos por las Fuerzas Policiales y Fuerzas Armadas en las zonas de emergencia (CVR, 2008). Como boicot, las Fuerzas Armadas detuvieron su participación en el sur andino, lo que posibilitó la expansión del PCP-SL y catalizó el retorno a una política más dura (Burt, 2011: 121). En general, las inconsistencias y desacuerdos entre el gobierno nacional y las Fuerzas Armadas fueron determinantes para que el PCP-SL consiguiera mayor preparación militar, así como la consolidación de bases de apoyo, por voluntad o bajo amenaza, en las zonas rurales.

En la comunidad de Llinqui, los primeros años de la década de 1980 transcurrieron con normalidad, a pesar de las noticias sobre acciones senderistas; a partir de los violentos acontecimientos de Toraya en 1986, la presencia militar se hizo manifiesta. Puesto que no se había realizado un trabajo de inteligencia profundo ni se conocían las estrategias del PCP-SL en el área, las Fuerzas Policiales conocidas como “Sinchis”⁴⁹ entraron en las comunidades buscando información sobre la presencia senderista, al igual que los militares de la base próxima de Capaya. Tanto los Sinchis como los militares sometieron a torturas y humillaciones a las comunidades, violaron a mujeres detenidas y se apropiaron de ganado y provisiones de los campesinos (APRODEH, 2010: 45).

⁴⁶ Para las Fuerzas Armadas, revelaba que el PCP-SL infringía la Convención de Ginebra (ADDCOT, 2006: 12).

⁴⁷ Utilizada en áreas consideradas bases de apoyo senderista (“zonas rojas”), esta táctica militar buscaba destruir a las comunidades bajo intimidación, coerción u otras formas de violencia física y material.

⁴⁸ Las actitudes racistas pudieron ser promovidas en las Fuerzas Armadas para “deshumanizar a un enemigo revolucionario a quien se suponía protegido o reivindicado por grandes sectores del campesinado de legua quechua” (Klarén, 2007: 38). Ello podría validarse en las afirmaciones de los propios militares, quienes argumentaban que los campesinos los saboteaban (ADDCOT, 2006: 15).

⁴⁹ Pertenecientes a la Guardia Civil, los Sinchis estaban a cargo de la lucha antisubversiva y fueron creados en el primer gobierno de F. Belaúnde (década de 1960) para combatir las guerrillas. Durante los inicios del conflicto fueron mandados a realizar operativos en las zonas de emergencia.

La discriminación de las Fuerzas Armadas hacia las comunidades, tratadas indistintamente como terroristas, volvió mucho más recurrentes los abusos y crímenes, registrando torturas hasta la muerte⁵⁰. Entre agosto de 1986 y marzo de 1987, la presencia del PCP-SL continuó amenazando a las comunidades; por su parte, las Fuerzas Armadas reprimieron con mayor violencia, sumando detenciones arbitrarias, secuestros para realización de trabajos forzados en la base militar de Capaya y colocación de autoridades comunales bajo amenaza (APRODEH, 2010: 56). Esta base militar fue reconocida, posteriormente, como una de las más brutales, con denuncias sobre fosas comunes clandestinas (CVR, 2003(4): 298).

Una estrategia frecuentemente empleada fue el listado permanente de reclutados por el PCP-SL. Sin diferenciar si el reclutamiento había sido voluntario o forzado, las Fuerzas Armadas capturaban a todo aquel enlistado o que se ausentara de las comunidades (APRODEH, 2010: 50). En agosto de 1987, los militares detuvieron a varios comuneros, quienes fueron llevados a Llinqui y uno de ellos fue asesinado frente a la puerta de la iglesia. Otros comuneros fueron capturados y torturados en la escuela. En otra ocasión, cerca de veinte comuneros fueron detenidos, trasladados a otras ciudades y aprisionados por años (APRODEH, 2010: 57). Las incursiones de las Fuerzas Armadas y los Sinchis prosiguieron de forma constante y, en setiembre, la provincia de Aymaraes fue declarada en estado de emergencia. Con la instalación de cinco bases militares a lo largo de la carretera Abancay – Nazca, la represión contra las comunidades y el control del tránsito aumentaron considerablemente (Quinteros, 2014: 23).

El 8 de noviembre, las Fuerzas Armadas asesinaron, delante de la población, a la autoridad comunal de Llinqui Pablo Miranda Benites (APRODEH, 2010: 58). A mediados de mes, varios comuneros del distrito fueron detenidos arbitrariamente, acusados de colaborar con el PCP-SL⁵¹; también fueron golpeados y llevados a las bases militares (Quinteros, 2014: 23). Entre enero y abril de 1988, las incursiones del PCP-SL y las Fuerzas Armadas fueron frecuentes, aunque no hubo enfrentamientos (APRODEH, 2010: 58). En ocasiones, los militares realizaban patrullajes vestidos de civil para confundir a los comuneros (Quinteros, 2014: 24). En setiembre de 1988, el estado de emergencia fue declarado en todo el departamento de Apurímac.

Para finales de 1989, el grado de violencia en el distrito hizo irrealizables las elecciones municipales, a pesar de la aprobación de una nueva estrategia contrasubversiva focalizada en la eliminación de comités populares. Entre 1988 y 1989, la presencia senderista fue volviéndose más espaciada. Hacia 1991, el PCP-SL incursionó otra vez en las comunidades, realizando

⁵⁰ Caso 1005162, testimonio oral 500175 de la CVR; caso 1005164, testimonio oral 500175 de la CVR.

⁵¹ FMV, entrevistado por APRODEH, 14 de junio de 2012.

reclutamientos y asesinando a cualquiera acusado de colaborar con las Fuerzas Armadas (APRODEH, 2010: 67).

En 1992, la captura del líder A. Guzmán produjo una disminución de las acciones senderistas; no obstante, los patrullajes militares continuaron con violencia e impunidad, siguiendo la estrategia contrasubversiva del gobierno autoritario de A. Fujimori (Delacroix, 2014: 238). Con la implementación de leyes antiterroristas que restringían el debido proceso, en un contexto de ampliación de los delitos por terrorismo y la adopción de políticas asistenciales para las poblaciones más empobrecidas y afectadas por el conflicto, Fujimori buscó permanecer en el poder mediante la manipulación del discurso antiterrorista, pese a la disminución de las acciones del PCP-SL. En 1997 fue registrada la última aparición del PCP-SL en la comunidad de Llinqui, aparentemente para reclutamiento; más tarde, las Fuerzas Policiales allanaron casas, amedrentaron a la población y detuvieron a un comunero (APRODEH, 2010: 72). Ese mismo año cerrarían las bases militares de Capaya y Santa Rosa.

1.5. Conclusiones preliminares

Las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui vivieron la violencia política atravesadas por desigualdades, represiones y conflictos, que desbordan los marcos interpretativos de las narrativas dominantes. En este sentido, el análisis de los procesos previos a los periodos de violencia política muestra una dimensión estructural, manifiesta en la preponderancia de relaciones oligárquicas, que tornó complejos los vínculos de las comunidades rurales con las organizaciones político-militares y las Fuerzas Armadas.

En primer lugar, el ingenio azucarero y la hacienda latifundista fueron unidades de producción dominadas por una oligarquía terrateniente, que ejerció mecanismos de coerción física y violencias simbólicas sobre las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, respectivamente. Estas unidades presentaban marcadas diferencias: en la primera, una agroindustria con mano de obra asalariada de tipo permanente y temporaria, así como propietarios minifundistas; en la segunda, un sistema de explotación gamonalista con trabajo semi servil y economías mixtas.

En segundo lugar, estas diferencias fueron significativas en los procesos de movilización de las comunidades rurales: en Santa Lucía, la movilización obrera sindicalizada se fue radicalizando, frente a las políticas de reestructuración económica, y sería violentamente reprimida; en Llinqui los procesos de modernización capitalista catalizaron que la organización comunal buscara el reconocimiento de sus derechos constitucionales, históricamente negados por el Estado. Aun con el cierre del ingenio de Santa Lucía y el debilitamiento gamonal en Llinqui, el clientelismo,

la criminalización de la protesta y la discriminación perdurarían como preponderancia de relaciones oligárquicas en estas comunidades.

En tercer lugar, las organizaciones político-militares buscaron consolidarse territorialmente con el apoyo de estas comunidades rurales, empleando estrategias de acercamiento y cooptación. En Santa Lucía, el PRT-ERP forjó simpatías sobre la lucha armada a través de los sindicatos azucareros, en un contexto de alta conflictividad social; en Llinqui, el discurso sobre justicia social y las medidas punitivas del PCP-SL fueron aceptados, ante un Estado ausente frente a sus demandas.

Estas simpatías se tornaron confusas, o cambiaron dramáticamente, a medida que las Fuerzas Armadas (y las Fuerzas Policiales) adoptaron estrategias de contrainsurgencia para aniquilar a las organizaciones político-militares. Las acciones del PRT-ERP en Santa Lucía generaron temor sobre la represión estatal, que a partir de la instalación de la base militar fue sistemática y clandestina, acompañada de acciones cívicas y campañas mediáticas con un fuerte discurso antsubversivo, que se extendió con la institucionalización de la dictadura militar. En Llinqui, el asesinato de líderes comunales, la imposición de colaboradores, el reclutamiento forzado de población joven y el aumento de distintos tipos y grados de violencias ejercidas, tanto por el PCP-SL como las Fuerzas Armadas, terminaron por aterrorizar a toda la comunidad.

En cuarto lugar, las estrategias de contrainsurgencia buscaron construir un orden, en el cual las Fuerzas Armadas se instituían como representantes del Estado, a pesar del autoritarismo o las metodologías ilegales y violatorias de derechos. La represión era tolerada o aceptada en la medida que generaba un orden, que posibilitaba la reproducción cotidiana, mientras que las organizaciones político-militares pasaban a ser identificadas, entre otros, como el enemigo aniquilable que desafiaba ese orden y era responsable de la espiral de violencia. Esta construcción de orden, afianzada por la desigualdad histórica, la marginalización institucional y la impunidad de la represión en estas comunidades rurales, marcaría significativamente las memorias sobre la violencia política.

Capítulo 2: Memorias de la violencia política en Santa Lucía y Llinqui

Considerando que las memorias se producen intersubjetivamente, de interacciones múltiples (Jelin, 2002), que poseen marcos sociales dinámicos e históricos (Halbwachs, 2004), se entiende que las memorias se elaboran de forma colectiva en un contexto determinado. La memoria está íntimamente vinculada a la construcción de identidades (Candau, 2006) y a la definición de pertenencias (Pollak, 2006); asimismo, la memoria y el olvido son procesos sociales constitutivos y fundamentales para la construcción de sentidos del pasado y la integridad de la comunidad (Jelin, 2002; Ricoeur, 2004; Candau, 2006). Esta construcción de sentidos es expresada en formas narrativas y compartida en la comunidad, convirtiéndose en marco para nuevas memorias (Jelin, 2002; Candau, 2006). La memoria responde a un presente, a las intencionalidades y motivaciones de un aquí y ahora, razón por la cual existen disputas y negociaciones por los sentidos, por su justificativa y credibilidad (Pollak, 2006). Más aún en situaciones de violencia y represión, que “provocan interrupciones y huecos traumáticos en la narrativa” (Jelin, 2002: 29): tanto el olvido que representa aquello que no puede ser narrado, que no tiene palabras para ser expresado, que no se acepta o se evade; como el silencio impuesto ante la represión, la voluntad de silenciarse para no transmitir sufrimientos o por el temor de ser incomprendido o no tener quien escuche.

Las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui vivieron la violencia política atravesadas por desigualdades, represiones y conflictos que desbordan los marcos interpretativos de las narrativas dominantes. Como visto en el capítulo anterior, existió una dimensión estructural, manifiesta en la preponderancia de relaciones oligárquicas, que tornó complejos los vínculos con las organizaciones político-militares y las Fuerzas Armadas. Asimismo, las estrategias de contrainsurgencia buscaron construir un orden en el cual las Fuerzas Armadas se instituían como representantes del Estado, a pesar del autoritarismo o las metodologías ilegales y violatorias de derechos. Esta construcción de orden, afianzada por la desigualdad, la marginalización institucional y la impunidad de la represión, marcaría significativamente las memorias sobre la violencia política.

Por otra parte, Santa Lucía y Llinqui construyeron relaciones comunitarias, sentidos de pertenencia e historias de luchas y resistencias anclados al espacio rural; es decir, sus identidades, vínculos y memorias estuvieron marcados por el reconocimiento de las distancias geográficas y simbólicas que, como comunidades rurales, las separan de los centros de poder. En este sentido, cabe preguntarse cómo fueron los procesos de construcción de memorias sobre

la violencia política en Santa Lucía y Llinqui, atendiendo a sus configuraciones específicas en tanto comunidades rurales y reconociendo las particularidades de cada conflicto. Por ello, el presente capítulo pretende analizar cuatro aspectos: las narrativas sobre la violencia política desde un enfoque de larga duración; los modos en los que se articulan las memorias de las comunidades rurales con las narrativas dominantes, especialmente aquellas narrativas que explican el conflicto de forma binaria; el impacto de la violencia política sobre las relaciones comunitarias, considerando los silencios en las narrativas, y los usos políticos de algunas memorias sobre otras como estrategias de sobrevivencia.

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

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

En Santa Lucía, la instalación de la base militar en el exingenio azucarero significó la instauración de un orden autoritario que controló a la población, acusada de apoyar a la “subversión”: estricta vigilancia de la vida privada, permisos y toques de queda para circular en el espacio público, allanamientos y detenciones aleatorios. Paralelamente, esta represión sistemática alcanzó formas más ocultas, con torturas en centros clandestinos y desapariciones forzadas. Este orden era reforzado con acciones cívicas y eventos públicos para legitimar a las Fuerzas Armadas. Pedro Padilla, delegado de la comuna en 1977, recordaba que:

La relación de la comuna con la Base era total y plena, *eran la autoridad ¡para todo!, vigilaban todo* [énfasis agregado]. Había un militar que se llamaba “Acción Cívica”, andaba por todos lados, miraba todos los trabajos, estaba en todas las inauguraciones, anotaba todo. Sacaban fotos ¡de todo! Andaban por las calles, parados en todas las esquinas, atentos a cualquier novedad. Iban a la escuela a mirar, también al hospital (Mercado, 2013: 317).

Las Fuerzas Armadas se constituyeron no sólo en representantes del Estado, sino también en la única institución que detentaba el poder en la comuna y las colonias próximas, pese a que la comuna rural había sido constituida en 1975⁵². Como menciona Julio Melchiori: “Mientras han estado los militares la Comuna Rural ha sido una Dirección más de la Base Militar, ellos manejaban todo ¡todo! se metían en todo, hasta el más pequeño detalle” (Mercado, 2013: 315). Esta imposición de un orden autoritario e impune remitía a relaciones oligárquicas, en donde:

⁵² Santa Lucía eligió delegado comunal a través del voto secreto y democrático sólo a partir de 1995.

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

No es casual que la base militar se haya emplazado en el exingenio azucarero, eje centralizador histórico de las relaciones sociales en la comuna.

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

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

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

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

Por otro lado, en ambos relatos se explicita que el sótano fue utilizado como centro clandestino de detención y tortura. Muchos pobladores reconocían lo que sucedía en el sótano, incluso fue denunciado⁵³ ante la Comisión Bicameral durante la transición, que consignó al exingenio como parte de la red de centros clandestinos de detención de la provincia (1991). Sin embargo, el uso del sótano del exingenio poseía una historia mucho más larga: durante una inspección ocular realizada en 2013⁵⁴, algunos pobladores señalaron “la existencia de túneles y sótanos en los que se encerraba a los obreros por ‘mal comportamiento’” (Nassif, 2015: 167). En otras palabras, la inspección ocular habilitó la denuncia de otras situaciones de violencias, que habían sucedido en ese mismo lugar, exponiendo una preponderancia de relaciones oligárquicas en dicho territorio.

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

- Sí han llegado [los PCP-SL], cuando llegaban nos quitaban nuestra comida. *Yo y mis hijos a veces nos escapábamos, eran muy feos aquellos tiempos. Mi esposa venía detrás de mi cargado de mis dos mayores hijitos, vivíamos en los montes* [énfasis agregado], querían matarnos como si hubiéramos cometido algún error. También han matado como a 3 personas, los mataban delante de la iglesia.

- APRODEH: ¿Ellos vivían aquí?

- No, solo venían de noche, buscaban a los rateros, brujos y chismosos; a las personas limpias más bien no hacía nada, pero de todas maneras había miedo; una vez se lo han llevado sus ropas, grabadora y sombreros de mis hijos. Una vez le reclamé que se lleven las cosas de mis hijos, pero él ha reaccionado de mala manera hasta quería matarme, me ha apuntado con su escopeta, si mi esposa no estaba aquí me hubiera matado⁵⁵.

Si bien el comunero afirmaba la selectividad de las acciones del PCP-SL, exonerando a “las personas limpias” de acusaciones; también evidenciaba el temor que estas acciones suscitaban y la limitada agencia de los comuneros frente a las violencias, aunque pudieran expresar algún

⁵³ Santa Lucía ya aparecía como centro no oficial de detención en el informe de Amnistía Internacional (1977: 44). En diciembre de 1983, La Gaceta publicó sobre el exingenio en tanto “la actuación del personal militar, con desapariciones, y se mencionaba el año 1975 como fecha de inicio de sus operaciones” (Nemec, 2015: 334).

⁵⁴ La inspección formaba parte de los procesos de la megacausa Arsenales II / Jefatura II.

⁵⁵ ACQ, entrevistado por APRODEH, 14 de mayo de 2012.

reparo. Asimismo, era frecuente que los comuneros abandonaran sus casas y se escondieran con sus familias en los montes o barrancos para evitar a los miembros del PCP-SL: “Se habían llevado algunos animales, habían hecho caer algunas de nuestras casas; también en las noches nos íbamos a dormir a los montes o barrancos por miedo a que nos encuentren en la casa”⁵⁶. De manera similar ocurría con las Fuerzas Armadas o los Sinchis: “Sólo se ha quedado mi madre [en casa] luego de que nos han traído a la cárcel, los soldados habían regresado a mi casa y mi madre se había escapado de la casa y dormía por los barrancos”⁵⁷. Esta estrategia no fue utilizada solamente durante el conflicto, sino también cuando los comuneros eran buscados por los capataces de los hacendados o la policía, coludida para intimidarlos, reprimirlos o secuestrarlos: “Entonces a mi papá le buscaban la familia [de gamonales] Ascue, entonces arriba de mi casa en una zona había unos montes, ahí escarbábamos y ahí dormíamos, entonces de noche venía la policía buscando a mi papá...”⁵⁸. De esta manera, los comuneros que no lograron huir y se quedaron en la comunidad, tuvieron que esconderse nuevamente en las montañas y barrancos, abandonando sus casas, animales y cosechas para salvar sus vidas⁵⁹.

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

No [apoyaba a la gente], [el Estado] *solo venían como patrón, a veces dejaban algo, pero nosotros estábamos muy tristes* [énfasis agregado]. Hemos tenido muchas pérdidas. También hubo muchas pérdidas de nuestros cultivos, hacían lo que querían, entraban a las casas pateando la puerta, me golpeaban, he derramado mucha sangre; yo he sufrido mucho porque defendía a la comunidad y por ello me golpeaban las dos partes [PCP-SL y Fuerzas Armadas]; ahora ya estamos tranquilos, había desconfianza entre nosotros, estábamos muy

⁵⁶ FOR, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

⁵⁷ FOR, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

⁵⁸ LC, entrevistado por APRODEH, 2012.

⁵⁹ Cabe señalar algunas semejanzas con un hecho del periodo colonial: en 1818 se produjo un gran levantamiento indígena en Aymaraes, en el que participaron comuneros de Llinqui. Después de marchas, ataques, saqueos y un intento de acuerdo, dos regimientos de la Corona y hombres del Justicia mayor Leonardo Prada (de la aristocracia terrateniente regional) quemaron los pueblos del área. Los indígenas escaparon a los cerros, mientras que los líderes (mestizos) del levantamiento fueron asesinados y sus cuerpos expuestos públicamente. El resto fue apresado y juzgado (Sala i Vila, 1989: 699-709).

tristes, pero ahora ya vivimos todos tranquilos, más bien tenemos miedo de que pueda venir otra vez⁶⁰.

No es menor que el comunero describa al Estado como si fuera un patrón, puesto que las acciones militares poseían un alto grado de impunidad que remitía, justamente, al modo en que los hacendados y gamonales ejercieron su poder sobre las comunidades, disponiendo de sus propiedades y de sus propios cuerpos arbitrariamente (Del Pino, 2013b: 29-30). La discriminación étnicoracial fue uno de los pilares del gamonalismo, el cual corresponde al racismo estructural en el que se basó la construcción de la sociedad peruana y que también permeó las acciones militares durante el conflicto, discriminando a la población indígena, campesina y rural que era tratada indistintamente como subversiva⁶¹ (Manrique, 1985: 11-12; Reid, 2008: 44). De este modo, la discriminación étnica y racial hacia estas poblaciones sustentó la identificación y selección de víctimas, a las que se les rebajó en su condición humana y se les consideró inferiores o desechables (CVR, 2003(8): 119-124)

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

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

En Tucumán, el gobierno provincial creó la Comisión Bicameral⁶² en 1984, dando voz y acogida a los testimonios de las víctimas para esclarecer los hechos vinculados a la desaparición de personas y a las violaciones a los derechos humanos ocurridos en la provincia entre 1974 a 1983. En su informe, publicado en 1991, la Comisión Bicameral iba más allá de la dicotomía democracia / dictadura al analizar los antecedentes de la violencia política; sin embargo, responsabilizaba a las organizaciones político-militares del accionar ilegal represivo y del golpe militar de 1976 (Kotler, 2007). Así, reproducía una explicación que ya había estado instalada en la década de 1970: una narrativa que responsabilizaba a “dos terrorismos”, externos a la

⁶⁰ SMA, entrevistado por APRODEH, 13 de junio de 2012.

⁶¹ El caso guatemalteco posee marcadas semejanzas que ayudan a comprender cómo el racismo estructuró la sociedad, modelando discursos y prácticas discriminatorias durante el conflicto que llevaron a una política genocida, que no fue el caso peruano según la CVR (Rostica, 2015b).

⁶² La Comisión Bicameral estaba compuesta por diputados y senadores locales (a diferencia de la CONADEP), ratificando la responsabilidad del Estado en esclarecer y posibilitar la investigación y castigo de responsables y culpables.

sociedad, de la violencia política (Franco, 2015: 57-58). Esta narrativa binaria fue resignificada, actualizada y conjugada con otras representaciones colectivas que también circularon de forma amplia, siendo condensada en la matriz interpretativa conocida como “teoría de los dos demonios” (Franco, 2015). Aunque la difusión de sus elementos más destacados fue a través de enunciados públicos durante los primeros años de la transición democrática, la eficacia de esta matriz interpretativa radicaba en su vigencia entre quienes fueron víctimas de la represión, décadas posteriores, como muestran estos relatos de Santa Lucía:

Y aquí la gente no los ha apoyado [a los PRT-ERP], algunos sí, pero la mayoría no, no lo apoyamos y ¿sabe por qué? Porque *la gente no sabía por qué estos extremistas andaban por aquí* [énfasis agregado], qué andaban haciendo con “eso”, le digo el asunto de las armas. La gente no conocía qué decían. Yo mismo no sabía de qué se trataba esa pelea. Los muchachos de aquí ni sabían porque se habían metido y después no podían salir de los extremistas (A. Coronel en Mercado, 2013: 113).

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

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

Para nosotros *lo que pasó ha sido parte de todo ese entusiasmo que teníamos de hacer política por la vuelta del general Perón* [énfasis agregado]. No teníamos ninguna autoridad en el pueblo, hacemos una JP... Yo era muy joven, año 1972, Lanusse había levantado la prohibición (de hacer política) y hago una Unidad Básica en la casa de mi mamá y para ahí han venido don Amado Juri, Atilio Santillán, Dardo Molina, Raúl Zelarayán y todos los dirigentes del sur de la provincia de Tucumán. En el 73 don Amado es gobernador, a Santa Lucía vienen los guerrilleros, aquí hay matanzas (de Saraspe, Ibarra), hay razzias, en el 75 ponen la Base Militar en Santa Lucía, ponen la comuna, después viene el Proceso se va don Amado, viene Bussi. (D. Álvarez en Mercado, 2013: 307-308).

En el relato aparecen otras construcciones de sentido, como la que señala el vínculo entre la militancia política peronista y la radicalización de las luchas en la década de 1970, y la temprana represión en la comuna a través de las razzias que ocurrieron en 1974. No obstante, estos sentidos difícilmente se integraron a otras narrativas explicativas del pasado represivo, como el

“terrorismo de estado” (usada oficialmente en las políticas públicas de memoria) o el “genocidio” (usada por el movimiento de derechos humanos), tal como evidencia la continuación del relato anterior: “Los militares se metían con los que andaban con los fuleros nada más, a Mago (Ahumada) le hacen eso porque él era muy amigo del Negrito (Fernández) lo recibía en la casa, le han dicho que se vaya del pueblo, que no lo reciba más y al final está desaparecido” (D. Álvarez en Mercado, 2013: 308).

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

En el caso de Perú, el gobierno nacional creó la CVR⁶³ en 2001, recogiendo testimonios a nivel nacional de distintos actores del conflicto, para esclarecer hechos y responsabilidades de las violencias y violaciones a los derechos humanos. En su informe final, publicado en 2003, concluyó que el PCP-SL había sido el principal perpetrador de crímenes y violaciones a los derechos humanos, considerando el total de víctimas fatales (54%), seguido de las Fuerzas Armadas (29%), quienes cometieron, en algunos contextos, violaciones sistemáticas a los derechos humanos. Además, concluyó que la violencia estuvo signada por brechas socioeconómicas y desigualdades étnicoculturales, siendo la principal víctima la población rural, campesina, quechuahablante y de menores recursos económicos y simbólicos. La CVR apuntó que las comunidades indígenas y campesinas habían estado “entre dos fuegos”⁶⁴, debido a que se habían convertido en espectadoras de un conflicto que les era ajeno y víctimas del fuego cruzado entre otros actores: las organizaciones político-militares y las Fuerzas Armadas. La narrativa “entre dos fuegos” sirvió para exponer las dimensiones del horror vivido, como muestra el siguiente relato de un comunero:

Una vez mi abuela no podía ir a la reunión [con los senderistas] porque no podía caminar, luego le dijeron vieja chismosa por qué no vienes, tú necesitas muerte, te voy a matar, luego lloramos para que ella vaya, luego fue con su bastón, después de ello no hemos dormido en

⁶³ Estuvo conformada por representantes del movimiento de derechos humanos, la Iglesia católica, las Fuerzas Armadas, académicos, entre otros.

⁶⁴ Este concepto fue usado por Nelson Manrique para describir la situación de los campesinos andinos “víctimas de un enfrentamiento en el cual... han terminado cogidos entre dos fuegos” (1985: 8). No obstante, tuvo amplia difusión con el caso guatemalteco, como explica Rostica (2015a).

mi casa, nos fuimos a la parte de abajo llevándonos dos o tres cueros para dormir; *la amenaza venía de ambos, de parte de los senderistas y los militares, ambos golpeaban y maltrataban* [énfasis agregado], muchas veces yo venía de mi cabaña a mi hermana, pero no me dejaban estar con ella, uno de ellos me cuidaba, luego me escapaba a mi casa de abajo, pero ahí también estaban, entonces yo tenía miedo por lo que habían hecho con mi papá [asesinado por PCP-SL], *no podía distinguir quién era bueno, porque todos eran malos y una amenaza para nosotros, tanto Sendero como los militares* [énfasis agregado]⁶⁵.

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

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

El comunero indica que los militares designaron a Llinqui como “zona roja”, lo que significaba que era catalogada como subversiva (“terruco”); a su vez, esta “zona roja” equivalía a “zona india”, en referencia a la homologación realizada por las Fuerzas Armadas, como sucedió con las poblaciones indígenas y rurales de Guatemala (Rostica, 2015a: 300-301). Esta asociación ya había sido advertida por la CVR, puesto que al elaborar su informe reforzó la etnicidad de las víctimas, mas no de las organizaciones político-militares ni de las Fuerzas Armadas, en un intento por “contrarrestar el estigma asociado al ‘indio’, considerado como terrorista durante la guerra” (Delacroix & Robin Azevedo, 2017). Así, la narrativa “entre dos fuegos” fue utilizada para construir la inocencia de las víctimas, aun cuando estuviera organizada en otra trama mayor como la del conflicto armado interno⁶⁶. No es casual que en los relatos de Llinqui se reforzara la procedencia foránea del PCP-SL o la ignorancia y el desconocimiento de la comunidad frente a las ideas senderistas:

En realidad, *el Sendero no ha nacido acá, sino que vino acá, utilizó a la gente* [énfasis agregado]. Eso es lo que ha pasado. No ha nacido acá, no hay ideólogos, nada. No está acá prácticamente, sino que ellos han venido, han utilizado a la gente porque la mayoría son iletrados y fácilmente lo han utilizado. Es una comunidad alejada tanto de la capital de

⁶⁵ MM, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

⁶⁶ Además de influenciar en los modos en que la CVR construyó su narrativa (Delacroix & Robin Azevedo, 2017), el caso guatemalteco presentó polémicas y dilemas semejantes al caso peruano con respecto a las violencias estructurales (Rostica, 2015a).

provincia, capital de región, alejada. *Para ellos ha sido fácil utilizar a la gente* [énfasis agregado] (PHB, comunicación personal, 5 de agosto de 2015).

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

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

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

Un primer punto se relaciona con los procesos de reflexión sobre las identidades que las experiencias de violencias generaron. Si en las narrativas de “víctima inocente” se buscó el distanciamiento sobre la figura del subversivo (desarrollado previamente), cabe preguntarse cómo fue construida esa distancia y cuáles fueron las redefiniciones en las identidades comunitarias. Un segundo punto se relaciona con las formas en que los procesos de construcción de memorias incidieron en la (re)constitución de vínculos comunitarios.

En Santa Lucía, los miembros del PRT-ERP era denominados “fuleros”, término usado comúnmente en las zonas rurales tucumanas para definir negativamente a alguien no confiable, problemático o tramposo; más tarde fue apropiado por los militares para “nombrar y al mismo tiempo estigmatizar a los militantes de izquierda y a los acusados de ser guerrilleros” (Garaño, 2015: 60). Esta denominación, intercambiable con la de extremista y guerrillero, iba acompañada de descripciones más específicas del otro que no pertenecía a la comunidad, ni era física ni ideológicamente parecido, reforzando una identidad comunitaria que se le contraponía: peronista, católica, tranquila, con pocos estudios o analfabeta, de pocos recursos económicos,

de piel y cabellos oscuros⁶⁷ (Mercado, 2013). La estigmatización del “subversivo” fue extendiéndose a toda la población⁶⁸, por lo cual las memorias sobre militancias políticas⁶⁹ son difícilmente mencionadas: en algunos casos, por una voluntad de olvido ante posibles represalias a consecuencia del miedo instalado: “No te lo puedo decir. Es decir, no me acuerdo” (Mercado, 2013: 20). En otros casos, por la necesidad de evadirse de las experiencias traumáticas para seguir viviendo, como en el relato de “Ñato” González, quien había formado parte del PRT: “Yo siempre recuerdo, vivo mucho en el pasado y *trato de olvidar pero no se puede* [énfasis agregado], han sido muchas cosas. Eso [la violencia política] fue muy feo. Yo ahora soy de la fe Mormón” (Mercado, 2013: 240).

Los relatos dan cuenta del terror instalado en la comuna: cualquiera podía haber ayudado, simpatizado o militado en las organizaciones político-militares, estando o no de acuerdo con la lucha armada; cualquiera podía ser víctima de la represión, porque todos eran posibles subversivos para las Fuerzas Armadas. Esta situación llegó a tal punto que hubo algunos pocos casos de denuncias falsas por cuestiones personales a la base militar, como muestra el siguiente relato de Hugo Ferreyra: “Aquí los militares han manejado ¡todo!, la gente iba a la Base a denunciar hasta cosas personales o familiares, por ejemplo una mujer que el marido le pegaba lo denunciaba a los milicos y al tipo lo traían de los pelos al momento” (Mercado, 2013: 343). En suma, la estigmatización fue efectiva para excusar la continua represión del movimiento sindical y disciplinar cualquier forma de movilización política, lo que produjo una desarticulación de las relaciones sociales en la comuna, inclusive dentro de las propias relaciones familiares:

Pusieron una bomba en el sindicato y lo hacen explotar. Desde ahí ya empezamos a vivir con miedo aunque aquí nadie hablaba de este asunto, lo que pasaba era que sabíamos los que andaban (con los extremistas), el Ñato González, Mago Ahumada, Arturo, el chico de la Hilda (Pichín). Pero no sabíamos de mucha gente que andaba a escondidas, *todos desconfiábamos de todos, o vos o yo o tu primo* [énfasis agregado]. Era así (P. Correa en Mercado, 2013: 199).

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

⁶⁷ Estas características resultan significativas al analizar la discriminación en la región del NOA: según el Mapa Nacional de la Discriminación, la discriminación sufrida en esa región respondía a: 25% nivel socioeconómico, 12% color de piel, 12% aspecto físico y 9% ser migrante (INADI, 2014: 68).

⁶⁸ Según Manolo Avellaneda, antes de la intervención del Ejército, la mayoría había colaborado con el PRT-ERP, por lo cual “queriendo o no queriendo, estaban a favor de la subversión” (*apud* Taire, 2004).

⁶⁹ Tanto en Pozzi (2006) como en Getselteris (2015) se afirma un apoyo no menor hacia el PRT-ERP.

A esto habría que añadirse las repercusiones ocasionadas por el asesinato de Ibarra y Saraspe en manos de la Compañía del monte, que desencadenó la polarización de la comuna acerca del accionar de las organizaciones político-militares (Mercado, 2013: 170; Getselteris, 2015: 35). Estos asesinatos, especialmente el de Saraspe, sobrepasaron las justificativas que la organización difundió, debido a la dimensión que tenían los vínculos sociales dentro de la comuna: “Estaba mal eso de matar así a Saraspe que era un bocón prepotente pero era un muchacho vecino de nosotros” (Mercado, 2013: 158).

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

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

Nunca me fui del pueblo, mis hijos crecieron aquí y yo conozco a muchos que han sido de ellos (combatientes), pero yo saludo a todo el mundo, *no tengo resentimiento con nadie. ¿Para qué? Todo ya ha pasado, ahora yo no quiero acordarme de nada* [énfasis agregado], nunca hablo de estas cosas, mi hijo menor no sabe nada de estas cosas (Aída Molina en Mercado, 2013: 182).

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

Esta voluntad de silencio (Pollak, 1989: 6), que impone el no transmitir los recuerdos dolorosos hacia los otros -incluidos aquellos que pertenecen al mismo ámbito familiar- ni corporizar los afectos que dichos recuerdos cargan, posibilitaría (re)crear una convivencia posible entre aquellos que se sintieron amenazados, traicionados o violentados por aquellos otros que simpatizaron o militaron en las organizaciones político-militares. No menor es que, en el relato de las hijas de Saraspe, se indique que hubo un encapuchado que dio la señal de la sentencia: esa figura permitiría relatar la experiencia traumática sin identificar quién fue la persona involucrada y, al mismo tiempo, acusar la existencia de alguien conocido o perteneciente a la comuna que participó en el ajusticiamiento. Esta figura ya había sido planteada para el caso

peruano de las poblaciones andinas sur centrales, quienes usaron esta figura como una “negación saludable”, en tanto ayudaría a procesar y lidiar las tensiones al interior de la comunidad frente a las acciones cometidas “entre hermanos” (Theidon, 2004).

En Llinqui, los miembros del PCP-SL eran denominados “terrucos”, que resultaba de la “quechuización”, originalmente en las zonas ayacuchanas, del término terrorista, que a su vez fue difundida por los militares “consciente y deliberadamente, tanto para estigmatizar a quienes eran considerados sospechosos de ser miembros o simpatizantes de los grupos subversivos como para infundir miedo entre la población civil” (Aguirre, 2011: 117). La estigmatización de subversivo se asoció a las poblaciones ayacuchanas y, con el tiempo, a cualquiera con rasgos indígenas y culturales de las zonas altoandinas (Aguirre, 2011). Indio y “terrucos” comenzaron a usarse como términos equivalentes, más aún con la difusión de la masacre de Ucchuraccay⁷⁰, y de la investigación correspondiente en 1983, que revivió discursos coloniales sobre el indio como salvaje y primitivo, llevando a una nueva estigmatización y marginalización (Del Pino, 2003: 22). Ello se profundizó aún más con la desconfianza generada alrededor de los familiares, que cargaron con las sospechas de ser parientes de senderistas (Muñoz, 1999: 448).

Los comuneros de Llinqui intentaron depurarse del estigma de subversivo remarcando su carácter sumiso, así como su ignorancia y ajenidad sobre lo que acontecía: su inocencia radicaba en que no poseían agencia política (Rodríguez Maeso, 2010; Manrique, 2014). En su mayoría, los relatos enfatizaban la exterioridad de la organización, aun cuando evidenciaran alguna circulación de los discursos senderistas: “[los senderistas] estaban luchando a favor de los pobres y todo eso, pero menos mal no había asesinato o algo parecido, pero hasta esos instantes, nadie aquí sabía quiénes eran o cómo era su organización de Sendero”⁷¹.

Otros relatos reconocían miedos y desacuerdos sobre las acciones senderistas, sin negar alguna aceptación o participación: “Luego de las asambleas, nos amenazaban con matarnos si le decíamos de sus asambleas y de su paradero; por eso es que nosotros no le decíamos nada a los soldados cuando venían y nos preguntaban por los terroristas”⁷². Sólo un relato puntualizaba una interacción mucho más próxima con el PCP-SL: “Sí, formaban comisiones para que vigilen y así ellos poder bailar [en las fiestas]; ellos [senderistas] ya casi estaban bien congeniados con la población, ellos no venían a maltratar sino a explicar cosas”⁷³. Este relato ofrece una lectura

⁷⁰ Refiere al asesinato de ocho periodistas en 1983 por comuneros de Ucchuraccay, cuya repercusión nacional hizo que el gobierno de F. Belaúnde formara una comisión investigadora presidida por Mario Vargas Llosa.

⁷¹ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

⁷² VH, entrevistada por APRODEH, 21 de junio de 2012.

⁷³ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

mucho más compleja sobre las relaciones entre el PCP-SL y la comunidad; sin embargo, la mayor parte de la población encuadra sus relatos en la narrativa “entre dos fuegos”, para preservar ciertos recuerdos y silenciar otros que pudieran obstaculizarla (Gamarra, 2002: 28).

En general, los relatos exponen los temores de los comuneros ante el aumento de los niveles de violencia de los grupos armados, que incluyó asesinatos de autoridades y la fractura de la estructura comunitaria. Además, el PCP-SL designó delegados bajo amenaza y tortura, mientras que los militares colocaron forzosamente a algunos comuneros como autoridades (APRODEH, 2010: 56). Esta situación llevó a que varios delataran a sus vecinos o fueran objeto de amenazas y asesinatos, por parte de ambos grupos armados. Con el reclutamiento forzado de jóvenes, la estigmatización de subversivo se agravó, ya que marcaba a los secuestrados y a sus familiares⁷⁴: quienes fueron reclutados se vieron obligados a realizar acciones senderistas o ser asesinados; si conseguían escapar y volver a la comunidad, difícilmente era considerados víctimas y, por el contrario, eran tratados como senderistas por las Fuerzas Armadas.

La violencia sufrida tuvo un impacto profundo en el tejido comunitario, quebrando las formas tradicionales de organización e instalando el terror en las relaciones sociales. En este sentido, resulta significativo que un relato mencione un silencio colectivo impuesto sobre quienes habían sido designados por el PCP-SL y las Fuerzas Armadas: “Nadie decía nada, todo en secreto nomás quedaba todo, si dijéramos los nombres sería como vender a tu prójimo”⁷⁵. Estos silencios parecen buscar la protección de aquellos que fueron forzados a participar en el conflicto y, a largo plazo, fundar un olvido necesario sobre estas identidades y memorias estigmatizadoras (Candau, 2006: 84; Jelin, 2002: 32).

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

[PCP-SL] ha llegado en el año 1984, creo, han llegado a matar a los gobernantes de esos tiempos, decían que ellos serían los próximos gobernantes. Primero dice que han preguntado por los rateros y otros malhechores, dice que estaban buscando a la gente mala,

⁷⁴ FOR, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

⁷⁵ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

luego en Toraya han matado a los personeros, luego castigaban a todos, luego de ello algunos nos hemos ido. En mi caso me fui a Puerto Maldonado. *Por culpa de los chismosos han matado a mi madre, es que mi mamá tenía animales y terrenitos y por la envidia lo han matado* [énfasis agregado], en mi casa lo han matado todos mis animales y se los han comido; cuando llegué a mi casa no encontré nada, todo se lo habían llevado, tampoco nadie me ha dicho el lugar y el cómo lo han matado a mi mamá⁷⁶.

- APRODEH: ¿Y por qué le asesinan a tu mamá?

- Porque *algunos decían que teníamos plata, por envidia* [énfasis agregado], además dos personas nomás somos, teníamos terrenos en varios lugares y decían que nosotros éramos como unos gamonales, en ese sentido. Mi mamá también como no sabía leer consultaba a la gente, luego los demás [senderistas] preguntaban y mi mamá inocentemente había contado algunas cosas⁷⁷.

Asimismo, algunos comuneros fueron acusados de subversivos ante las Fuerzas Armadas, sea bajo coerción -en reacción a las acusaciones hechas ante el PCP-SL- sea motivado por conflictos personales. Las delaciones fueron herramientas de poder frecuentemente practicadas por las Fuerzas Armadas, que tuvieron efectos muy destructivos en el tejido comunitario. En general, las acusaciones y delaciones sirvieron para infligir un daño a través de un intermediario (Theidon, 2004: 163). Esto confirmaría un involucramiento mayor de los comuneros en el conflicto, aunque difícilmente ha sido expuesto en los relatos. Por el contrario, los relatos han privilegiado la narrativa “entre dos fuegos”, la cual organiza las demás memorias, al menos públicamente. De esta forma, la voluntad de silencio que procura (re)constituir los vínculos entre víctimas, victimarios, colaboradores y testigos, en un contexto donde estos actores fueron también prójimos, se convierte en una estrategia de convivencia (Theidon, 2004).

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

Partiendo de que la memoria también puede “volverse una apuesta, ser objeto de luchas y servir a estrategias de determinados partidarios” (Candau, 2006: 58), resulta interesante comprender cuáles fueron los usos de las memorias sobre la violencia política, y cómo se dieron estos procesos de instrumentalización y legitimación desde las comunidades rurales.

Como hemos visto anteriormente, la construcción del “subversivo” tuvo implicancias en las identidades comunitarias de Santa Lucía y Llinqui, incidiendo en el encuadramiento de sus relatos hacia narrativas de víctimas inocentes. Esto permitió que ambas comunidades rurales pudieran posicionar sus relatos sobre la violencia vivida, aunque otras memorias se mantuvieron más subterráneas. Asimismo, algunos olvidos y silencios contribuyeron a la

⁷⁶ SMA, entrevistado por APRODEH, 13 de junio de 2012.

⁷⁷ LC, entrevistado por APRODEH, 2012.

reconstitución de vínculos sociales, extremadamente afectados por las violencias, posibilitando una convivencia entre diversos actores del conflicto. Sin embargo, otras disputas y conflictos en torno a los sentidos del pasado se dieron en ambas comunidades, mostrando que los procesos de construcción de memorias están sujetos a diversas intencionalidades, demandas y expectativas (Jelin, 2002: 39).

En Argentina, durante el gobierno de transición de R. Alfonsín se promulgaron las leyes de Punto final (1986) y Obediencia debida (1987)⁷⁸, que imposibilitaron el tratamiento de las acusaciones por delitos de violación a los derechos humanos acontecidos durante la dictadura institucional de las Fuerzas Armadas de 1976. Estas leyes, junto a los indultos decretados por el gobierno posterior de C. Menem⁷⁹, beneficiaron a distintos miembros de las Fuerzas Armadas, entre ellos al general en retiro A. D. Bussi, quien en 1987 encabezó la lista del partido Defensa provincial – Bandera Blanca⁸⁰ en las elecciones a gobernador de la provincia de Tucumán. Aunque Bussi perdió, obtuvo un porcentaje significativo de votos y se convirtió en un referente político. Luego fundó su propio partido, Fuerza Republicana, concentrando cada vez más partidarios⁸¹ y votantes, pese al rechazo del movimiento de derechos humanos y de las acciones de otros partidos para contrarrestar su candidatura.

En 1995, Bussi consiguió el cargo de gobernador con un discurso que exaltaba la lucha antisubversiva y el ordenamiento de la provincia bajo su gestión militar, en un contexto de grave crisis de legitimidad político institucional, con acusaciones de corrupción sobre los partidos tradicionales, además de una profunda crisis económica agudizada por las políticas neoliberales, implementadas de forma paradójica por el justicialismo en la década de 1990. En otras palabras, las políticas proteccionistas no tuvieron efecto frente a las importaciones, con pérdidas para el sector agroindustrial, empeorando aún más las condiciones socioeconómicas de la población tucumana, especialmente la más empobrecida (Crenzel, 2001).

Como menciona Crenzel (2001) y Ramos Ramírez (2011), la figura de Bussi encarnaba distintas expectativas de un vasto sector poblacional, en términos de clase, ideología y generación, enraizadas en un pasado que demandaba “mano dura” y orden, el retorno a la

⁷⁸ La primera fijó la prescripción de las acusaciones de desaparición forzada; la segunda estableció la presunción de que los delitos cometidos no eran punibles por obedecer órdenes superiores.

⁷⁹ Sancionados en 1989 y 1990, los diez decretos indultaban a civiles y militares por los crímenes cometidos durante la dictadura institucional de las Fuerzas Armadas de 1976.

⁸⁰ Fundado en 1929 por Juan Luis Nougués, miembro de la aristocracia terrateniente tucumana, tuvo un apogeo inicial hasta su decaída con el peronismo, reviviendo con la participación de Bussi.

⁸¹ Cabe recordar las relaciones político económicas con la clase empresarial tucumana desde el Operativo Independencia, que había aportado al Fondo Patriótico Azucarero y luego apoyaría su candidatura.

bonanza azucarera y la inversión en obras públicas y servicios. La apelación a la “memoria del orden” (Crenzel, 2001) articulaba una mirada positiva sobre su gestión, cuyos límites entre lo democrático y dictatorial se volvieron confusos, con fuertes valores tradicionales y enfocado en la restauración del orden económico y social de la provincia. En Santa Lucía, esta “memoria del orden” valoraba el autoritarismo y el orden antisubversivo, así como las acciones sociales y las obras públicas, por encima del (re)conocimiento de las violencias infligidas y los procesos ilegales, como puede observarse en el siguiente relato:

Yo nunca mi' metido en nada raro, siempre he sido peronista. Trabajaba en Vialidad hasta la una, después me iba a pelar cañas hasta la noche, también los sábados y domingos. Y yo digo que al final la guerrilla ha hecho un bien a Santa Lucía porque por causa de ellos *han venido los militares y han hecho un montón de adelantos* [énfasis agregado]. Han pavimentado, han hecho barrios nuevos y en los montes han hecho pueblos nuevos, han juntado a la gente que vivía en los montes y les han puesto agua corriente, luz eléctrica, todo. *Por la guerrilla los militares han civilizado estos lugares* [énfasis agregado], para combatirlos el gobierno se ha metido a ver qué le faltaba a la gente. Eso sí, usando mano dura, pateaba puertas y se metían sin miramientos para buscar a la gente mala porque aquí en Santa Lucía se han juntado pesado con pesado. Todos nos enteramos cuando mataban a todos, a Berdina, al soldado Maldonado. Cuando estaban los militares aquí todo era ¡orden! Nadie robaba ni una gallina. Si no hubieran venido los militares ¿qué hubiera sido de nosotros? No, a mí los militares nunca me han molestado (I. Lescano en Mercado, 2013: 305).

Aun cuando esta “memoria del orden” no siempre estuvo personificada en la figura de Bussi, debido a los temores y odios que generaron sus acusaciones públicas de extremismo sobre Santa Lucía, así como las identidades políticas fuertemente ancladas en el peronismo (Mercado, 2013), resulta significativa la valoración positiva de la gestión militar. La impronta dejada por la dictadura sobre las subjetividades, en la evocación “economicista” del periodo y los valores vinculados a ésta, se articuló con el autoritarismo tradicional, operando en la repolitización de la sociedad tucumana a partir de los valores del autoritarismo dictatorial, “de manera tal de que estos [actores] apelan a los mismos [valores], en un presente de crisis institucional, política y económica, al visualizarlos como los canales de sentido, naturales y necesarios, para atender sus expectativas y necesidades materiales y simbólicas” (Crenzel, 2001).

Por otro lado, los relatos de los más jóvenes, quienes vivieron la experiencia de la violencia con cierta distancia, muestra la restringida transmisión en el ámbito familiar y comunitario de los acontecimientos del Operativo Independencia y la dictadura institucional. Muchos relatos narran vivencias afectivamente positivas de la presencia militar, que en algunos casos se entrecruzan con comentarios o rumores sobre las acciones represivas; sin embargo, “...todas esas cosas las hablaban los grandes nada más, no dejaban que los chicos escuchemos” (Mercado, 2013: 295). A esta voluntad de silencio sobre el pasado traumático, que limitó su cuestionamiento o su profundización, se sumó un débil reconocimiento social sobre ese pasado

y una deliberada constitución de espacios de transmisión, narración y rememoración desde la perspectiva de los perpetradores (Crenzel, 2001). En este sentido, resulta ilustrativo el relato de L. Aguilar:

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

El gobierno de Bussi enfrentó serias acusaciones de corrupción, siendo suspendido en 1998. El partido Fuerza Republicana fue decayendo en la provincia, aunque Bussi obtuvo el cargo de diputado y luego, el de intendente. En ningún caso pudo completarlos porque fue inhabilitado moralmente, detenido por crímenes de lesa humanidad en 2003 y finalmente condenado a prisión perpetua en 2008, en gran medida por las acciones del movimiento de derechos humanos y el giro en las políticas públicas de memoria a partir del gobierno de N. Kirchner⁸².

En Perú, el PCP-SL entraba en una fase de debilitamiento a nivel nacional tras la captura de A. Guzmán en 1992. Ese mismo año, el gobierno autoritario de A. Fujimori ordenó la disolución del Congreso para aprobar una nueva política antisubversiva, asimilando un discurso heroico de lucha contra el terrorismo para instaurarse en el poder. Al mismo tiempo, buscó aliviar las presiones internacionales "para que mejore sus actuaciones en el ámbito de los derechos humanos, especialmente en el contexto de los esfuerzos del gobierno para asegurarse la ayuda económica de países industrializados" (Amnistía Internacional, 1993: 2). La nueva legislación otorgó poderes prácticamente ilimitados a la Policía y las Fuerzas Armadas para detener, interrogar y acusar a presuntos terroristas; para conducir impunemente las zonas declaradas en emergencia (casi la mitad del país) mediante procedimientos y penas que eliminaban las garantías del debido proceso⁸³ (CVR, 2003(8): 254). Bajo este marco normativo, la Policía y las Fuerzas Armadas, quienes serían amnistiados en 1995, intensificaron el control en las comunidades rurales de Aymaraes y militarizaron la vida civil, inclusive tras la eliminación de la influencia del PCP-SL (APRODEH, 2010: 25).

⁸² En 2003 se derogó el decreto que impedía la extradición de imputados por delitos de lesa humanidad, más tarde el Congreso declaró la nulidad de las leyes de impunidad, permitiendo la reapertura de causas judiciales.

⁸³ Limitaciones a jueces civiles, imposibilidad de otorgar algún tipo de libertad, restricción de periodos perentorios en tribunales civiles y militares, tribunales y jueces sin rostro (secreto), nuevos delitos (terrorismo agravado y traición a la patria) que incluían sentencias con pena de muerte y tratamiento exclusivamente militar (Amnistía Internacional, 1994: 3-4).

La comunidad de Llinqui, al situarse más aislada geográficamente, ya había sufrido diversos crímenes y violaciones a los derechos humanos desde la década de 1980, por lo que durante la década de 1990 mantuvo un profundo silencio acerca de las violencias que venía sufriendo y continuaría sufriendo hasta el cierre de las bases militares en 1997. Además, muchos comuneros se hallaban indocumentados y eran estigmatizados como “terrucos”, por lo cual migraron forzosamente y engrosaron las filas de desplazados durante el conflicto. Quienes se quedaron en la comunidad se sintieron desprotegidos, lo que “favoreció su aislamiento y la debilidad del apoyo político del resto de la sociedad regional y nacional” (APRODEH, 2010: 25). Este contexto posibilita comprender los relatos que colocan a las Fuerzas Armadas como agentes de salvación del conflicto: “La medida era dar cuenta a los militares de la presencia de Sendero. Solo así ha desaparecido, de Abancay venían todo un batallón, ellos nos defendían, si no hubieran venido los militares nos hubieran matado los terroristas al regresar”⁸⁴.

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

Yo salí [de Llinqui] en el año 95, el 96 regresé, 97 salí nuevamente y juré nunca más regresar, estaba trabajando en Lima y escuché de que se estaba repoblándose y estaban retornando y estaban construyendo ya nuevamente sus casitas, el 99 regreso y ya estaban jóvenes, había buena organización y estos plantones que hay ya estaban reforestando, se sentía un cambio; ese año yo decidí quedarme, luego de 2 meses me fui al cuartel, porque entendí que el servicio militar era voluntario y *yo quería [saber] quién había matado a mi padre, quería investigar más el por qué había sucedido eso, quería saber por qué ellos [los militares] eran malos [énfasis agregado]*⁸⁵.

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

- APRODEH: Entonces has estado en Cusco y no te han mandado a Apurímac. ¿No te han dicho que te vayas a servir a Apurímac?
- No, no era así, en esos años los apurimeños no podían servir en el Ejército, todo apurimeño era considerado como terruco o infiltrado. Entonces yo he tenido que mentir, justo han visado mis documentos y me preguntaron de dónde era y yo les dije de Quillabamba [Cusco], luego me preguntaron por qué mis padres eran de Apurímac y yo les dije que ellos eran de Apurímac, pero radicaban en Quillabamba, solo así me aceptaron. Eso he comprobado porque uno de mis paisanos que ahora es policía, me dijo que *él había entrado para vengarse porque a sus padres le habían matado los terrucos [énfasis agregado]*, luego había ido a Cusco a presentarse al Ejército entonces se enteraron que él era apurimeño y le

⁸⁴ ACQ, entrevistado por APRODEH, 14 de mayo de 2012.

⁸⁵ MM, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

sacaron el ancho [lo masacraron], le dijeron que era infiltrado terrorista, entonces el pata [tipo] me dijo ¿y tú cómo has entrado, si a mí me han sacado el ancho?, entonces le contesté que he entrado como quillabambino, pero aun así me he venido a la zona de emergencia para *saber por qué era el trato tan abusivo de los militares* [énfasis agregado], me he destacado de mi compañía Comandos N° 114 del Cuartel General, de ahí me destaqué al Cuartel Contrasubversivo N° 09 de Huancaro, luego me fui a Grau, para elecciones justo estaba en Mamara, todo el año 90, estábamos como 6 a 8 meses, estaba en esa zona.

- APRODEH: Y cuál fue su reflexión.

- Bueno, lo primero que hemos ido a Grau, era un temor para todos incluso para los Oficiales porque más antes había pasado un enfrentamiento fuerte y todos tenían miedo, policías también no querían ir. Nosotros nos íbamos contentos y felices porque no teníamos nada atrás como un hijo o una esposa, solamente teníamos padres y madres, entonces nos íbamos contentos a luchar. La forma de atención cuando llegábamos a cada pueblo es distinta, acá mi pueblo es muy frío, pero por ejemplo llegábamos a Mamara, una amanecida llegamos para las elecciones y la gente salía de cada esquina con su plato de cancha, de mote y queso, entonces que vas a maltratar a esa gente pues, pero *aquí en mi pueblo no es así, te vienen con manos vacías nomás, por esa razón han sido maltratados* [énfasis agregado]. Nunca en esas zonas nos hemos portado de mala forma⁸⁶.

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

A fines de la década de 1990, el gobierno de Fujimori aprobó políticas asistenciales para las poblaciones más afectadas por el conflicto, que fueron implementadas de forma lenta y ambivalente, y las pocas actividades ejecutadas poseían “un carácter más caritativo” (Comisión de derechos humanos de las Naciones Unidas, 1996: 35). La comunidad de Llinqui priorizó una narrativa más integradora (“entre dos fuegos”), que callaba los conflictos intracomunales para privilegiar una “reconciliación silenciosa” (Gamarra, 2002: 36). Esta forma de reconciliación buscaba propiciar la cohesión social, más allá de estar de acuerdo o no con las motivaciones o participaciones de los comuneros en el conflicto: “Bueno, con lo que estoy conforme con ellos [exsenderistas en la comunidad] es que continúen su vida con sus familias y tranquilos, sin problemas”⁸⁷. Esta micropolítica también favorecía la intervención estatal y de ONGs con diversas iniciativas, sin mucha articulación interinstitucional ni visión a largo plazo (Quinteros, 2014: 31). Tras el informe de la CVR en 2003 y la implementación del programa de

⁸⁶ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

⁸⁷ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

reparaciones en 2007 se pudo incorporar una agenda de desarrollo social que incluyese los derechos humanos como pauta.

2.5. Conclusiones preliminares

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

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

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

Tercero, los olvidos y silencios presentes en los relatos no sólo representan rupturas generadas por la represión y las violencias, sino también corresponden a estrategias para resistir el terror y posibilitar la cohesión social frente al quiebre sistemático de los vínculos comunitarios. En

Santa Lucía, las identidades comunitarias se redefinieron para distanciarse de la estigmatización de “fulero”, llevando al olvido militancias sindicales o conflictos anteriores dentro de la comuna. En Llinqui, la estigmatización de “terruco”, asociada a lo indígena y campesino, intensificó que los comuneros se mostraran sin agencia política, más aún con los reclutamientos forzados y la designación de delegados bajo coerción. En ambos casos, la voluntad de silencio fue determinante para posibilitar formas de reconciliación: en Santa Lucía, para no transmitir recuerdos dolorosos o para permitir una convivencia con victimarios o cómplices del asesinato de Ibarra y Saraspe; en Llinqui, para “no vender al prójimo” que delató a otros por temor (bajo coerción de alguno de los grupos armados) o por envidia, debido a conflictos personales o interfamiliares.

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

Capítulo 3: Memoria y derechos humanos en Santa Lucía y Llinqui

Los gobiernos de transición buscaron enfrentar su pasado de masivas violaciones a los derechos humanos mediante la justicia transicional⁸⁸. Primero en Argentina y más tarde en Perú, el modelo de justicia transicional adoptado fue más allá de la justicia retributiva del modelo Núremberg, para adaptarse a los contextos políticos de cada país, y proponer la construcción de historias alternativas sobre ese pasado de violaciones (Teitel, 2003). La memoria se asoció a los derechos de las víctimas a la verdad y a la justicia, debido a que la construcción alternativa del pasado y la posibilidad de enjuiciar a los perpetradores se basaba, en gran medida, en sus testimonios. El deber de memoria fue postulado como práctica para evitar cualquier impunidad, propiciada por el olvido de las violaciones o el surgimiento de “tesis revisionistas y negacionistas” (Comisión de derechos humanos de Naciones Unidas, 2005: 7). Este concepto de memoria fue asimilado al discurso de los derechos humanos, como “tarea ineludible en cualquier proceso de superación de la violencia o el autoritarismo” (Reátegui, 2014: 84).

Primero en Argentina y mucho después en Perú, los gobiernos oficializaron la formación de comisiones de verdad, así como políticas públicas de memoria y reparación; no obstante, la materialización de estas políticas fue impulsada, enérgicamente, por el movimiento de derechos humanos. Agrupaciones integradas por víctimas, familiares o militantes, organizaciones de derechos humanos y otros actores de la sociedad civil, nacidos principalmente durante la dictadura y el conflicto armado, construyeron nuevas formas de hacer política para posicionar las demandas por verdad, justicia y reparación. A medida que estos actores consiguieron posicionarse y posicionar sus demandas en el espacio público, fueron traspasando los ámbitos nacionales, formando redes con otros organismos y socializando acciones y discursos alrededor de los derechos humanos, lo que dinamizó aún más los procesos transicionales.

En este sentido, cabe preguntarse cómo se fue conformando esta movilización en las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, especialmente en torno al ejercicio público de la memoria, dadas las complejidades de los procesos de construcción de memorias (desarrollado en el segundo capítulo). Por eso, este capítulo busca explicar cuál era la situación de las comunidades rurales con respecto a los derechos humanos, considerando en primer lugar cómo

⁸⁸ La justicia transicional aplica 4 tipos de mecanismos no excluyentes: procesos penales (nacionales, internacionales o híbridos) contra los responsables de las violaciones; procesos de búsqueda de “verdad” a través de comisiones o investigaciones; reparaciones a las víctimas mediante ayuda material, asistencia psicológica y medidas simbólicas; reformas jurídicas, constitucionales e institucionales direccionadas a la no repetición de las violaciones y el fomento de acceso a la justicia a las víctimas.

eran percibidos los derechos de las víctimas antes del acercamiento de organizaciones de derechos humanos en ambas comunidades rurales; en segundo lugar, cómo fue ese proceso de acercamiento y cómo se conformaron las organizaciones locales, analizando también el posicionamiento de sus demandas; en tercer lugar, cuáles fueron los impactos de los procesos transicionales en las comunidades rurales, comprendiendo las limitaciones propias de dichos procesos y las expectativas insatisfechas o nuevas demandas de las víctimas.

3.1. El discurso de los derechos humanos en las comunidades rurales

Si los procesos de Justicia Transicional buscaron dar voz a las demandas de las víctimas en reconocimiento de sus derechos a la verdad, justicia y reparaciones, cabe preguntarse si los afectados por la violencia política en Santa Lucía y Llinqui se reconocían como víctimas, y cuáles fueron sus posicionamientos frente a los procesos transicionales.

En 1983, Tucumán eligió como gobernador al justicialista P. F. Riera, quien impulsó la investigación de las violaciones a los derechos humanos cometidas en la provincia. Como principal medida, Riera delegó al parlamento la creación de una comisión investigadora, que según Kotler estaría encargada de:

la recepción de denuncias de las víctimas (tanto en la ciudad capital como en el interior), la entrevista con los organismos de derechos humanos, la inspección conforme a la denuncia recibida, el secuestro de libros en las distintas seccionales de la Policía y del Ejército y la citación a los presuntos responsables, entre otras diligencias (2007: 31-32).

Creada un año después, la Comisión Bicameral buscó determinar responsables de las violaciones, por lo que la investigación constituía un documento probatorio para los procesos judiciales. Estas características dieron una legitimidad particular a la Comisión Bicameral, ya que el propio gobierno provincial se hacía cargo de investigar los crímenes y promover el enjuiciamiento de los responsables (Kotler, 2007; 2013).

Sin embargo, los casos denunciados a la Comisión Bicameral sobre pobladores de Santa Lucía o de excolonias próximas, transformadas en pueblos estratégicos, fueron pocos: dos casos sobre privación ilegítima de libertad fueron denunciados a la Comisión Bicameral, y otros cinco casos por secuestro y desaparición forzada fueron denunciados tanto a la Comisión Bicameral como a la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas [CONADEP] (anexo 1). Estas siete denuncias contrastaban con las veintisiete llevadas directamente a la CONADEP y a la

Subsecretaría de Derechos Humanos [SDH]⁸⁹ (anexo 1). El contraste en el número de denuncias sucedía igualmente en toda la provincia (Kotler, 2007: 41). Según el propio informe:

En repetidas ocasiones, se hicieron presentes ante esta Comisión, familiares y/o víctimas de violaciones a los derechos humanos y expresaron su reticencia a efectuar las denuncias correspondientes, porque consideraban que en la provincia se conservaban vestigios del aparato represivo y señalaban que sus temores se basaban, especialmente, en que *en la policía local se mantendrían y habrían sido reincorporados y/o ascendidos, elementos de los cuales ellos mismos había sido sus víctimas* [énfasis agregado]. Inclusive, llegaron a expresar que dudaban que esta Comisión les pudiera otorgar suficientes garantías, cuando sus propios miembros estaban siendo amenazados y no habían conseguido que la policía ni la Justicia, pudieran individualizar a los autores (Comisión Bicameral, 1991).

El temor frente a la perpetuación de miembros del aparato represivo en la provincia, y la percepción de no obtener suficientes garantías habrían obstaculizado la denuncia a nivel provincial, lo que explicaría la búsqueda de otras instancias (Kotler, 2013: 374). A esto se sumaron otros factores, como el aislamiento de las zonas rurales, la falta de acceso a transporte y la dinámica migratoria del trabajo golondrina (Comisión Bicameral, 1991).

Es necesario comprender que la represión en Santa Lucía había operado como generadora de un orden que reglaba y posibilitaba la vida cotidiana, definiendo cuáles eran los comportamientos permitidos. Este orden fue más allá de la persecución de las organizaciones político-militares para estigmatizar a toda la población, acusada de colaborar con la “subversión”. La estigmatización había comenzado en la década de 1960 con la represión del movimiento sindical, hasta la última gran protesta junto a la FOTIA en 1974, año en que comenzaron las redadas a toda la población, continuando de forma sistemática y clandestina con la instalación de la base militar en 1975, hasta su retiro en 1982. Si bien algunos familiares se contactaron con el movimiento de derechos humanos desde mediados de la década de 1970, para visitar o liberar a los detenidos, como a Pichín Molina o Miguel Fuenzalida (Mercado, 2013: 153; 211), y otros denunciaron en conjunto con la organización Familiares de Detenidos y Desaparecidos de Tucumán en 1981⁹⁰, muchos pobladores se posicionaron al margen de denunciar o movilizarse alrededor de los derechos humanos:

Cuando ha venido la democracia vinieron los de Derechos Humanos pero aquí la gente ni se molestó en ir ¡nadie! ¡Nadie! Nadie dijo nada, ni opinó, ni se opuso. La verdad es que con eso (Derechos Humanos) hubo una gran indiferencia. Ellos pintaron un mural en el salón donde estaba el sótano, cuando se fue la gente de aquí lo pintó encima y después hicieron el comedor. Donde estaba la jefatura de la Base es ahora el Centro de Jubilados, donde había sido la Plaza de Armas se abrieron los portones y ahora es una calle (calle de

⁸⁹ Creada en 1984, se reconfiguró como dirección nacional en 1991 para cumplir las normas sobre derechos humanos, la investigación de denuncias, la gestión de la documentación y del Banco nacional de datos genéticos.

⁹⁰ Familiares publicó una solicitada en el diario Clarín con la nómina de 412 personas detenidas desaparecidas (Kotler, 2013: 223). De esa lista, identificamos trece víctimas de Santa Lucía (anexo 1).

la Base). Y todos seguimos con la vida normal, como antes. En 1990 cierra la fábrica Alkogás (D. Álvarez en Mercado, 2013: 388).

La eficacia de este orden también se evidenció en el profundo enraizamiento del discurso antiliberal. Cabe resaltar que este discurso contó con una gran campaña mediática durante el Operativo Independencia, que se tornó más visible con la presencia de la presidenta Isabel Perón en Santa Lucía (Artese & Roffinelli, 2005: 53; Mercado, 2013: 250-255). Durante la transición, la narrativa de la guerra fue actualizada con noticias y pronunciamientos difundidos en La Gaceta sobre un rebrote subversivo⁹¹. Puesto que era el principal periódico de Tucumán, logró “condicionar, a través del miedo, la discusión política y la actividad denunciadora” (Nemec, 2015: 355). Por más que los pobladores reconocieran la represión y el estado de terror, ello permanecía no cuestionado o tolerado, en la medida que el origen de la represión era acusado en el PRT-ERP y no en su participación dentro del movimiento sindical. Como explica Daneri: “Muchos sobrevivientes no reconocen en su participación política el motivo para el accionar del Estado, porque no se sienten 'subversivos', no defendían ideas revolucionarias ni apoyaban la lucha armada” (2018: 45-46). Esto permite explicar por qué algunos familiares responsabilizaban a las propias víctimas de haber sido reprimidas:

¡No! Ni loca voy a hablar con esas mujeres [Madres de Plaza de Mayo]. Son zurdas y sus hijos han sido zurdos. *Por culpa de ellos lo han matado a mi hijo y él ha sido un gran tonto porque se ha metido con esos zurdos* [énfasis agregado]. Nosotros somos peronistas, él ha sido peronista. ¡No tenía ni que juntarse con los zurdos! Yo ahora soy del partido de Bussi porque él nos ha salvado de los extremistas, de los zurdos (Mercado, 2013: 385).

Después de 1984 hasta finales de la década siguiente, sólo se presentaron siete denuncias adicionales (anexo 1); en gran medida, las leyes de impunidad y los indultos otorgados a militares⁹² limitaron las vías judiciales y generaron recelo para denunciar. En Tucumán, estas leyes e indultos tuvieron un peso importante en el fortalecimiento de Bussi, puesto que permitieron su participación a cargos públicos e instauraron la impunidad sobre la figura más visible de la represión. Por su parte, Bussi capitalizó el recuerdo del orden social establecido durante la instalación militar y los valores positivos asociados a los militares, así como el recuerdo del crecimiento económico y la ejecución de obras durante su gestión como interventor, incidiendo hondamente en la población, que venía soportando una aguda y prolongada crisis económica, social y política (Crenzel, 2001). En 1995, Bussi ganó las elecciones, con voto mayoritario, en los departamentos del interior de la provincia que habían

⁹¹ Algunos autores refieren a rumores propagados por el gobierno Riera sobre la presencia del PCP-SL en el monte tucumano. Para Isla & Taylor, coincidieron con el descenso de los derechos humanos (1995: 329), mientras que para Verbitsky confirmaba su uso político para encubrir los conflictos sociales (1999).

⁹² Para una explicación de las leyes de impunidad y los indultos como una negociación para lograr la subordinación militar al poder constitucional, ver Acuña & Smulovitz (1995).

sido fuertemente golpeados por la represión, como Monteros (Isla & Taylor, 1995: 314). Muchos jóvenes se enteraron de la participación de Bussi en las desapariciones por los medios de comunicación o a través de rumores (Crenzel, 2001):

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

De esta manera, pese a los avances legales para reconocer y reparar económicamente a las víctimas⁹³, no existió un reconocimiento social y político sobre el pasado represivo en la provincia, excepto para coyunturas electorales, ni se articularon espacios sociales para la transmisión y rememoración del pasado a las nuevas generaciones que no tuviese la huella dictatorial (Crenzel, 2001). Con la aparición de HIJOS⁹⁴ en 1995, el movimiento de derechos humanos se revitalizaría en la provincia (Kotler, 2013: 291), provocando nuevas disputas por los sentidos del pasado. Así, la década de 2000 pautaría un nuevo ciclo por los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y reparaciones, garantizado por políticas públicas más integrales en materia de derechos humanos, a partir del gobierno kirchnerista en 2003, así como mayor participación de las organizaciones de derechos humanos al interior de la provincia.

En Perú, el año 2000 marcó el fin del gobierno autoritario de A. Fujimori, destituido por incapacidad moral, y la sucesión al cargo de presidente por V. Paniagua. Este gobierno transitorio tomó algunos pasos con respecto a la renovación de las instituciones, la culminación de las operaciones contrasubversivas y el afianzamiento de la democracia. Asimismo, creó una comisión de verdad según decreto supremo N° 065-2001-PCM (2001), para:

esclarecer el proceso, los hechos y responsabilidades de la violencia terrorista y de la violación de los derechos humanos producidos desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000, imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del Estado, así como proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos.

La CVR buscó explicar los factores que desencadenaron la violencia, así como proponer acciones de reparación a las víctimas y reformas para impedir la repetición de los hechos (Lerner Febres, 2014).

⁹³ Entre 1984 y 1985 se dispusieron leyes de reingreso, reincorporación y reconocimiento de tiempo de inactividad para aquellos cesados o forzados a renunciar / exiliarse. En 1986 se estableció una pensión para cónyuges e hijos de personas desaparecidas (ley N° 23466). En la década de 1990 se aprobaron reparaciones económicas para presos en dictadura (decreto N° 70/91), reparación a detenidos por el Poder Ejecutivo Nacional (ley N° 24043), declaración de ausencia por desaparición forzada (ley N° 24321), reparaciones económicas a familiares de desaparecidos o muertos por accionar represivo (ley N° 24411). Ver Guembe (2004).

⁹⁴ Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (HIJOS) es una agrupación integrada por hijos de militantes víctimas de violaciones a los derechos humanos y jóvenes afines al colectivo.

Para realizar su investigación, la CVR contó con sedes descentralizadas y equipos móviles para recibir y recoger testimonios. En Apurímac, la población, representantes de migrantes y otras organizaciones (familiares y víctimas⁹⁵, colectivos de jóvenes y de derechos humanos⁹⁶) tomaron un rol activo en el proceso local: lograron instalar una audiencia pública en Abancay en 2002 y organizaron actividades en el marco de la presentación del informe final (Ávila, 2003: 103). Con respecto a la comunidad de Llinqui, hubo participación de familiares y víctimas, quienes brindaron sus testimonios sobre veinte víctimas (anexo 2). De este total, el PCP-SL había sido el mayor perpetrador (trece víctimas), seguido de las Fuerzas Armadas (cinco víctimas), siendo dos personas violentadas por ambos actores (anexo 2). El trabajo de la CVR significó, para muchos comuneros, el reconocimiento público de las graves violencias y violaciones a los derechos humanos cometidas contra la comunidad, aunque algunos no consiguieron dar su testimonio por miedo, temor o desconfianza (Quinteros, 2014: 32).

Ahora bien, el Estado ya venía gestionando otros mecanismos de aproximación a las víctimas de las zonas más afectadas por el conflicto desde la década de 1990. Tal fue el caso del Programa de Apoyo al Repoblamiento y desarrollo de zonas de emergencia [PAR] del Ministerio de promoción de la mujer y desarrollo humano, creado en 1993 para viabilizar el retorno de los desplazados a sus lugares de origen. El PAR sirvió para complementar la política contrasubversiva del gobierno de Fujimori, a través de proyectos de infraestructura enfocados en alimentación, salud básica y educación. Estos proyectos se llevaron a cabo yuxtaponiéndose con otros programas sociales, que estaban focalizados en la lucha contra la pobreza, ubicados mayoritariamente en las zonas más afectadas por el conflicto, y duplicando recursos, al ser ejecutados sin coordinación interinstitucional (Quinteros, 2014: 31).

Otro programa importante fue el de Manejo de Recursos Naturales de la Sierra Sur [MARENASS] que fue implementado a finales de la década de 1990, con inversión del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola [FIDA]. El proyecto buscó el desarrollo autogestionario y sostenible de las comunidades rurales más empobrecidas, centrado en el manejo eficiente de recursos naturales productivos, el fortalecimiento de organizaciones locales y la autogestión familiar y comunitaria (FIDA, 2002). El proyecto facilitó la reconstrucción de Llinqui después

⁹⁵ Algunas organizaciones nacionales con filial en Apurímac, como la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (1983), adoptaron el modelo y los discursos de la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familiares de Detenidos Desaparecidos, en especial de las organizaciones argentinas, aunque el conflicto peruano no tuviera las mismas características (Muñoz, 1999: 439-442).

⁹⁶ Durante el conflicto, las organizaciones de derechos humanos (incluidos organismos) fueron acusadas de ser “el brazo legal del terrorismo” (Youngers, 2003: 79). En algunos casos, activistas fueron objeto de hostigamiento e impedidos de investigar denuncias (Burt, 2011: 121).

del conflicto, incentivando prácticas de autogestión y equidad de género que formaban parte de la agenda de los financiadores de entonces (Yezer, 2013: 255). El siguiente relato narra el retorno a Llinqui:

Sí hubo mucha gente desplazada, yo también estaba viviendo en Chalhuanca en casa alquilada más de 10 años con mis hijos que estudiaban. Hasta ese tiempo no tenía casa, luego retornando aquí otra vez he construido mi casa. Muy triste ha sido mi vida (...) Por intermedio de algunas instituciones hemos regresado. Ha llegado apoyo del gobierno, unas ayudas... Trabajando nuevamente entre los que hemos retornado, nos hemos dado la mano para hacer las casas y que muchos ya no teníamos casa, hemos trabajado en minka... Nos han obligado a construir así, ya que vivíamos muy alejados entre los vecinos, es así que el municipio y otras instituciones nos han donado algunos materiales como tejas y maderas, además para que se electrifique⁹⁷.

Para los comuneros, el retorno fue paulatino: para algunos significó un acto voluntario⁹⁸ y para otros estuvo incentivado por los programas sociales. En general, estos programas fueron relevantes en la medida que la comunidad consiguió obtener o negociar recursos para su reconstrucción, pese a que involucrara asumir categorizaciones y procedimientos impuestos por los programas, en su mayoría de carácter asistencialista⁹⁹.

Cabe destacar que el PAR inició, en 2001, el Censo por la paz para registrar a las comunidades campesinas, nativas y centros poblados afectados por el conflicto. El censo se realizó antes y después de la CVR, abarcando el levantamiento de información a través de entrevistas a representantes comunales y, posteriormente, la sistematización del registro nominal de víctimas y el grado de afectación colectiva. Sobre la comunidad de Llinqui, diez víctimas registradas ante la CVR también fueron inscritas en el censo, sumando otras más (anexo 2). De este total de víctimas, las Fuerzas Armadas fueron los mayores perpetradores (dieciocho víctimas), seguido del PCP-SL (quince víctimas), una persona violentada por ambos actores y seis personas sin perpetrador identificado (anexo 2).

A diferencia de la CVR, el censo mostró una realidad más compleja del conflicto, apuntando mayor responsabilidad de las Fuerzas Armadas en el número de víctimas, así como proximidad de número de víctimas entre los perpetradores. En cuanto a los números totales por comunidad¹⁰⁰, el censo arrojó noventa desplazados y cinco indocumentados (Dirección general de desplazados y Cultura de paz del Ministerio de la Mujer y Desarrollo social, 2006: 8). El Censo por la paz se convirtió en uno de los registros más representativos sobre las zonas más

⁹⁷ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

⁹⁸ RQA, entrevistado por APRODEH, 23 de mayo de 2012.

⁹⁹ Yezer observa para el caso ayacuchano la adecuación de las redes de ONGs y organizaciones de derechos humanos a las reformas neoliberales (2013: 241).

¹⁰⁰ La cantidad de muertos en el registro por comunidad (12) difiere de la relación por tipología (7).

afectadas por el conflicto, que posteriormente alimentaron el Registro Único de Víctimas, el cual estableció las estrategias para determinar a los beneficiarios de las reparaciones y las acciones efectivas para su implementación (Consejo de reparaciones del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2013: 26-27).

En lo que respecta al tema de justicia, a partir de 2005 se creó el subsistema de administración de justicia penal para casos de violación de derechos humanos, que permitió declarar “la improcedencia de amnistías, la prohibición de la intervención de la justicia militar en casos de derechos humanos, la imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad y la consideración de la desaparición forzada como delito permanente” (APRODEH, 2010: 27). Asimismo, la Fiscalía de la Nación otorgó facultades a las fiscalías penales de Abancay para llevar casos de derechos humanos en 2005 (Resolución de la Fiscalía de la Nación N° 1602-2005-MP-FN,); sin embargo, las dilaciones en las investigaciones, la falta de conocimiento jurídico y las deficiencias en las pericias para casos complejos ocasionaron un significativo retraso en los procesos, agravado por la discriminación hacia las víctimas de menores recursos y pertenecientes a las zonas rurales, revictimizándolas (Defensoría del Pueblo, 2008: 188-196; APRODEH, 2010: 29-30).

Por último, hubo avances significativos para instaurar los principales mecanismos que dieran seguimiento al trabajo de la CVR a nivel regional, impulsado principalmente por el movimiento local de derechos humanos. En 2005, el gobierno regional creó la Comisión Multisectorial consultiva y de monitoreo de las secuelas de la violencia política y de las Recomendaciones de la CVR [CMR-A]¹⁰¹, la cual se encargó de formular el Plan Integral de Reparaciones de la región de forma participativa, con entidades estatales, organizaciones de víctimas agrupadas en la Coordinadora Regional de Organizaciones de Víctimas y Afectados de la Violencia Política [CROVAVPA], organizaciones de derechos humanos y el colectivo Kunampuni Ruwasunchis. Aprobado mediante ordenanza regional N° 054-2006-CR-APURIMAC (2006), el Plan Integral de Reparaciones estableció el marco normativo y la propuesta de acciones reparativas, así como la aprobación del presupuesto necesario para elaborar los instrumentos regionales para su implementación, como el Registro Único de Víctimas y el mapa de daños individuales y colectivos. El rol del movimiento local de derechos humanos fue decisivo para difundir los

¹⁰¹ Creada en 2005 por resolución ejecutiva regional N° 182-2005-GR.APURIMAC/PR, con reconocimiento oficial de sus integrantes por resolución N° 300-GDS/GR y con ampliación de vigencia y composición por resolución N° 011-2006-GR.APURIMAC/GRDS. Se institucionaliza en 2008 por ordenanza N° 030-2008 (Macher, 2014: 182).

resultados y recomendaciones de la CVR, así como exigir y concretizar la implementación de las reparaciones en las zonas rurales como Llinqui.

3.2. El acercamiento de las organizaciones de derechos humanos y la conformación de organizaciones de víctimas y familiares en las comunidades

Considerando el papel que tuvieron las organizaciones de derechos humanos en los procesos locales de construcción de memorias en Santa Lucía y Llinqui, resulta relevante comprender cómo se articulan las comunidades rurales al movimiento de derechos humanos a partir de sus propias acciones, posicionamientos y organizaciones.

En Tucumán, la inhabilitación política de Bussi en 2000 y la denuncia formal en 2002 sobre el hallazgo del Pozo de Vargas¹⁰², que evidenciaba los horrores de la represión en la provincia, hicieron que el pasado volviera a ser tema de discusión pública. Inclusive movilizaron la reagrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos de Tucumán bajo la asociación civil FA.DE.TUC¹⁰³, tras el desgaste provocado por los enfrentamientos con el bussismo (Vitar, 2015: 307). Con la elección presidencial de Néstor Kirchner en 2003, las demandas históricas del movimiento de derechos humanos tuvieron eco y fueron acogidas en políticas públicas más integrales en materia de memoria, verdad y justicia. Ese año, el Ejecutivo derogó el decreto N° 1581/2001 (2001) que impedía las extradiciones de imputados por delitos de lesa humanidad, y el Congreso declaró la nulidad de las leyes de impunidad¹⁰⁴. Esto permitió la reapertura de las causas judiciales en Tucumán y produjo la detención de Bussi, antes de asumir como intendente en 2003, para declarar por la desaparición de Guillermo Vargas Aignasse¹⁰⁵, político tucumano detenido en 1976.

El proceso culminó con la prisión perpetua de Bussi y de Luciano Benjamín Menéndez por crímenes de lesa humanidad en 2008, siendo el primer juicio con estas características en la provincia. No es casual que ese mismo año se presentara un alto número de denuncias sobre desaparecidos en la provincia, sólo inferior al año 2014: ello se explicaría por la sensación de

¹⁰² Localizado en la finca de propiedad de Manuel Vargas (San Miguel de Tucumán), era un antiguo pozo cisterna utilizado para el entierro clandestino de detenidos desaparecidos desde 1975.

¹⁰³ Aglutinó a familiares, algunos de ellos militantes de otras organizaciones, para impulsar los procesos sobre el Pozo de Vargas. La búsqueda de los restos y el esclarecimiento sobre lo acontecido fueron objetivos de la asociación para demostrar las violaciones a los derechos humanos en la provincia (Vitar, 2015).

¹⁰⁴ Fue ratificada por la Corte Suprema de Justicia en 2005. Un antecedente fue el caso Simón, presentado por el Centro de Estudios Legales y Sociales, cuando el juez Cavallo afirmó la incompatibilidad de las leyes de impunidad con las obligaciones internacionales en derechos humanos (2001).

¹⁰⁵ Era senador provincial justicialista cuando fue detenido desaparecido. Su hijo Gerónimo disputó las elecciones con Bussi por la Intendencia de San Miguel de Tucumán en 2003.

justicia y amparo legal de los denunciados con las condenas a represores y los avances en los procesos judiciales, la pericia de las querrelas para detectar nuevos casos y, fundamentalmente, “la propia percepción de la desaparición en sectores rurales u obreros en Tucumán como una práctica que puede y debe denunciarse, lo cual no fue en absoluto común en dichas regiones durante gran parte del periodo de institucionalidad democrática” (Feierstein, 2016).

Con respecto a Santa Lucía, los procesos judiciales llevaron a la identificación del centro clandestino de detención y tortura que funcionaba en el exingenio desde la instauración del Operativo Independencia. En este sentido, la megacausa Arsenales II / Jefatura II¹⁰⁶, que buscaba determinar el circuito represivo en la provincia, incluyó en los procesos de inspección ocular al exingenio Santa Lucía en setiembre de 2013¹⁰⁷. Esto significó la reunión de jueces, querellantes y defensores en una audiencia pública instalada en la calle, en la que víctimas y testigos reconocían dónde habían sido cometidos los crímenes, al lado de vecinos que se acercaban para escuchar, aportar opiniones y testimonios o reclamar directamente al juez por verdad y justicia (Daneri, 2018: 26).

La inspección también propició la llegada de organizaciones de derechos humanos como FA.DE.TUC., Hermanos y Amigos Tucumán, Abogados y Abogadas del Noroeste argentino en Derechos Humanos y Estudios Sociales [ANDHES], La Palta Comunicación popular, etc. Estas organizaciones impulsaron la difusión, a través de sus redes, sobre el centro clandestino instalado en el exingenio y la magnitud de la represión al interior de la provincia.

Sobre los testigos y víctimas, la mayoría vivía o había vivido en la comuna o las proximidades; había sentido la represión en sus propios cuerpos o en familiares directos, y centraba su participación en los juicios, con excepción de dos personas que poseían un perfil más visible en los procesos de construcción de memorias locales. Por un lado, Lucía Mercado publicó su segundo libro en 2005 sobre la instalación de la base militar en el exingenio, basándose en entrevistas a diversos pobladores que se animaron a dar testimonio, sirviendo como aporte para la megacausa Arsenales II / Jefatura II y como prueba para los casos de la megacausa Operativo Independencia¹⁰⁸. Por otro lado, la profesora Lucía Aguilar protagonizó el documental de

¹⁰⁶ Inició en 2012, aunque la etapa indagatoria se remontaba a 2006. Basada en más de 300 testimonios, abarcó más de 200 víctimas e imputaba a 41 personas entre militares, policías, civiles y un cura. La sentencia condenó a 37 del total de acusados en 2013.

¹⁰⁷ <https://www.fiscales.gob.ar/lesa-humanidad/inspeccionan-bases-militares-desde-donde-se-comando-la-represion-a-dos-pueblos/>

¹⁰⁸ Inició en 2016, con modificaciones y ampliaciones desde 2009. Basada en más de 450 testigos, fueron imputados 17 militares, gendarmes y policías por delitos perpetrados contra 266 víctimas. La sentencia condenó a diez en 2017.

Andrea Schelleberg, rodado entre 2010 y 2012, sobre la represión en Santa Lucía, a través de la búsqueda de un familiar detenido desaparecido¹⁰⁹. Ambas tuvieron un importante papel en la mediación, escucha y registro de testimonios, aunque las obras de las que fueron partícipes repercutieran, inicialmente, de forma más limitada al ámbito personal o familiar¹¹⁰.

A partir de 2012 comenzó a gestarse un espacio cultural y educativo por iniciativa de una vecina santaluceña, Delia Quinteros. Instalada en la antigua escuela técnica, la Biblioteca popular Santa Lucía se convirtió en sala de lectura, reuniones y talleres, involucrando a vecinos e instituciones locales en el desarrollo de proyectos sociales. La Biblioteca popular Santa Lucía fue tomando un rol más activo en los procesos de construcción de memorias locales, articulando acciones con activistas, organizaciones de derechos humanos, instituciones y vecinos para discutir sobre el pasado represivo y recordar a las víctimas del pueblo. En 2013, durante la conmemoración del Día Nacional de la Memoria, por la Verdad y la Justicia (24 de marzo), se realizó la proyección del documental “Santa Lucía” en el Centro de ayuda al discapacitado, junto a la directora A. Schelleberg y Lucía Aguilar, además de la intervención de Acción poética Tucumán. Al año siguiente, con ayuda de la Biblioteca popular Buffo de Ferro (Monteros) y unas organizaciones de derechos humanos, algunos vecinos se presentaron en la plaza principal para dar testimonio sobre el pasado represivo y shows artísticos para finalizar el evento.

A finales de 2014, un pequeño grupo comenzó a acercarse a la comuna y los alrededores, contactando vecinos que se animaron a relatar sus memorias sobre el pasado represivo. El grupo estaba integrado por militantes de derechos humanos de varias partes del país, además de familiares de los PRT-ERP Asdrúbal y Mario Roberto Santucho¹¹¹. Autodenominado “Foco en el monte” en alusión a la militancia armada emplazada en el monte tucumano, el grupo planificó una serie de actividades para el 2015, junto a la Biblioteca popular Santa Lucía y algunos vecinos, gestionando apoyos con instituciones regionales y nacionales para su realización.

En el Día Nacional de la Memoria se proyectó la película documental de Gerardo Vallejo, “El camino hacia la muerte del viejo Reales”, que mostraba la vida de una familia de colonos

¹⁰⁹ <https://www.telam.com.ar/notas/201404/59523-santa-lucia-documental-andrea-schelleberg.php>

¹¹⁰ En conversaciones personales con vecinos santaluceños en noviembre de 2015, algunos refirieron sobre las publicaciones de L. Mercado y una comentó la existencia de un documental sobre la comuna, pero se mantuvieron reticentes a darme mayores informaciones.

¹¹¹ María Santucho (hija de Asdrúbal), radicada en Cuba, llegó a Santa Lucía junto a su primo, Mario Santucho (hijo de Mario Roberto), para conocer los lugares que había recorrido su padre y donde finalmente había muerto. Estuvieron acompañados por Humberto Pedregosa, miembro de la Compañía del Monte.

azucareros, las luchas sindicales y la situación de los ingenios a finales de la década de 1960. Asimismo, se colocó una placa en la plaza principal, en el formato de las “baldosas por la memoria”¹¹², con el siguiente mensaje: “En homenaje a la vida y la libertad. Por la memoria, la verdad y la justicia. Vecinos y Organismos de Santa Lucía. 24.03.2015”. A los participantes del año anterior se sumaron el área sociocomunitaria del colegio María de la Esperanza y el grupo Foco en el monte, finalizando con presentaciones de artistas locales.

En agosto se realizó una jornada de tres días “A 47 años del Cierre del ingenio de Santa Lucía. En busca de una reparación histórica para nuestro pueblo”, convocada por casi los mismos participantes del Día Nacional de la Memoria. Durante la jornada se proyectó otra película de Vallejo, “El rigor del destino”, sobre el reencuentro de un niño exiliado con su abuelo tucumano. También se realizaron programas de radio, una charla sobre las luchas obreras en el NOA, a cargo de los dirigentes Carlos Santillán (Jujuy) y Armando Jaime (Salta), actividades artísticas, sociales y la visita a un antiguo campamento de la Compañía del monte, bautizado “Barranca Humberto Pedregosa”, en homenaje al militante del PRT-ERP fallecido en diciembre de 2014. Sin embargo, lo más relevante fue la demanda por una reparación histórica, que reconociera las consecuencias de la violencia estructural, ejercida contra todo el pueblo, a raíz del cierre del ingenio y la instalación de la base militar. Es decir, la conmemoración buscó visibilizar que el Estado debía restituir materialmente a toda la comunidad en su conjunto, y no sólo a las víctimas directas, a través de alguna medida que posibilitara el desarrollo colectivo, como la instalación de gas natural, para reactivar la industria local. En noviembre de ese año se realizó el principal evento en conjunto con Foco en el monte, que cerraba un año de trabajo entre el grupo y los pobladores de Santa Lucía, en el cual se reivindicaría nuevamente la reparación histórica colectiva.

En Apurímac, la creación de la CVR generó una significativa repercusión que se manifestó en la movilización de diversas organizaciones de derechos humanos¹¹³, de afectados (familiares, víctimas y desplazados) y de jóvenes reunidos en el Colectivo de apoyo al proceso de verdad, justicia y reparación en 2001. Este colectivo apurimeño, que inicialmente agrupó a más de veinte organizaciones en la sede recién instalada de la Mesa de Concertación para la Lucha Contra la Pobreza [MCLCP], tuvo un importante papel en la audiencia pública de Abancay y

¹¹² Son baldosas artesanales colocadas en el espacio público, que homenajean a los detenidos desaparecidos de determinada área o institución, aunque pueden señalar el lugar del secuestro.

¹¹³ Desde 1980 se formaron Comisiones de Derechos Humanos (CODEH) en provincias y zonas rurales, las que pasaron muchas dificultades por estar en zonas de conflicto, además de ser discriminadas y recibir poco apoyo (Youngers, 2003: 170-174). El abogado Favio Pozo Zárate, miembro de la CODEH Apurímac, fue electo alcalde de Abancay en 1990-1992 y 1999-2002, apoyando a las víctimas durante el conflicto y el proceso de la CVR.

en otros procesos en el marco de la CVR, como las exhumaciones de Capaya y Chejasa (MCLCP, 2007: 27). Aunque se debilitó tras la entrega del informe final de la CVR, el colectivo volvió a articularse en marzo de 2004 como Kunampuni Ruwasunchis, e incorporó a las instancias estatales para planificar actividades de difusión y visibilidad de las recomendaciones. Por eso, realizó el foro regional a un año de la entrega del informe final, la Marcha Nacional del Sacrificio de las Organizaciones de Afectados hacia Lima y el primer Congreso Regional de las Organizaciones de Afectados de la región Apurímac, constituyéndose formalmente la CROVAVPA (MCLCP, 2007: 21).

Entre los miembros del colectivo Kunampuni Ruwasunchis estaba APRODEH, que venía trabajando desde inicios de la década de 1990 en la región, asumiendo la defensa judicial de comuneros, incentivando la organización de afectados, participando en los procesos de exhumación o difundiendo las recomendaciones del informe final en las comunidades campesinas. Durante 2004 y 2005, APRODEH ejecutó un proyecto llamado “Reconstruir la esperanza”, en el distrito de Toraya, el cual buscaba sensibilizar a la población sobre su papel como víctima de la violencia política, y sobre sus derechos frente al Estado, en especial para ser reparados (Reátegui, 2010: 55). Dadas las reticencias de los comuneros a reconocerse explícitamente como víctimas, el trabajo de sensibilización contó con la participación de Ramiro Niño de Guzmán, conocido dirigente de la CROVAVPA, como articulador de los talleres del proyecto, logrando estrechar lazos de confianza. En 2005, los comuneros conformaron la Asociación de Víctimas del Conflicto Armado Interno Nueva Esperanza de Toraya [AVCAINET], quienes impulsaron, junto a la municipalidad distrital, el reconocimiento de los líderes comunales y servidores públicos asesinados por el PCP-SL en febrero de 1986, declarándolos “mártires de la democracia”¹¹⁴.

Esta fue la primera reparación simbólica realizada en la provincia de Aymaraes, lo que repercutió en las comunidades, ya que percibieron los beneficios de incidir políticamente en los gobiernos locales. Consecutivamente se impulsó la incorporación de las reparaciones en los planes locales de desarrollo concertado y en la asignación presupuestal, correspondiente a las reparaciones colectivas en el distrito de Toraya (Reátegui, 2010: 58).

Mientras tanto, el colectivo Kunampuni Ruwasunchis promovió la creación y conformación de la CMR-A, como institución responsable de “trabajar las propuestas programáticas y de políticas de implementación de las recomendaciones de la CVR en la región” (MCLCP, 2007:

¹¹⁴ Según resolución subprefectural N° 086/08705-IN-1508/PAPUR/SAYM.

21). Asimismo, realizó una intensa gestión de participación e incidencia política para incorporar las recomendaciones de la CVR en los planes de desarrollo regionales, el proyecto educativo regional y los presupuestos participativos (MCLCP, 2007: 21). En 2006, la CMR-A logró aprobar el Plan Integral de Reparaciones de Apurímac, tras realizar un proceso consultivo y participativo en las siete provincias de la región, trabajando junto con otras entidades estatales, CROVAVPA, organizaciones de derechos humanos y Kunampuni Ruwasunchis. El Plan Integral de Reparaciones, además de incluir propuestas de acciones reparativas, señalaba los procesos e instrumentos para su implementación, como el Registro Único de Víctimas de la violencia política de la Región Apurímac [RUVRA].

En 2007, dos organizaciones de derechos humanos ejecutaron proyectos pilotos de registro de víctimas: APRODEH, en los distritos de Toraya y Justo Apu Sahuaraura en la provincia de Aymaraes, y el Centro para el Desarrollo Humano, en la provincia de Grau. Ambos pilotos fueron respaldados por la CMR-A y la cooperación internacional, contando con el reconocimiento del gobierno regional¹¹⁵, que meses después convocó a licitación pública la ejecución del proyecto “Atención eficiente e integral a la población afectada por la violencia política de Apurímac”, para identificar a las víctimas de toda la región y mapear los daños individuales y colectivos, implementar módulos comunitarios de atención en las zonas más afectadas y fortalecer a las organizaciones de víctimas (Defensoría del Pueblo, 2007: 55). Las organizaciones ganadoras de la licitación, entre ellas APRODEH, realizaron el registro en campo y formularon los expedientes de los solicitantes, en coordinación con instancias estatales y las organizaciones de afectados.

En 2008, el gobierno regional hizo entrega de más de diez mil fichas del RUVRA al Consejo de Reparaciones, para su evaluación y acreditación, mientras continuaba con el proceso de registro; en 2009, se instaló una oficina de la Comisión Multisectorial de Alto Nivel en Abancay para implementar el Plan Integral de Reparaciones, la cual priorizó, por decisión del gobierno central, las reparaciones colectivas. A partir de la década de 2010, la implementación de las recomendaciones disminuyó de forma significativa, restando apoyo a los programas de salud mental y a los proyectos de desarrollo productivo en las zonas más afectadas por el conflicto. En cierto modo, el pasado fujimorista del gobierno regional instalado en 2011, explicaba la postergación de la agenda sobre los derechos humanos; no obstante, los principales factores

¹¹⁵ Resolución ejecutiva regional N° 117-2007-GR.APURIMAC/PR.

radicaron en las expectativas económicas y la conflictividad socioambiental causadas por el proyecto minero Las Bambas¹¹⁶.

En cuanto al distrito de Toraya, APRODEH logró la inscripción de una gran cantidad de comuneros, para que sean acreditados como beneficiarios de las reparaciones individuales y colectivas, aunque muchos no se inscribieron, debido a “la desconfianza frente al Estado para ser reivindicados en sus derechos, la delicadeza de los hechos vividos como víctimas de violaciones sexuales, como es el caso de las mujeres, o posibles vínculos con SL explica su negativa permanente a inscribirse” (Quinteros, 2014: 32). A pesar de ello, las organizaciones de derechos humanos continuaron realizando acciones de incidencia política en el distrito, como la pasantía para jóvenes campesinos de Apurímac en 2007. La pasantía, organizada por el Centro para el Desarrollo Humano, se basó en el intercambio de diversas experiencias alrededor de los derechos humanos en la capital de Lima, incluyendo la visita al monumento conmemorativo conocido como el “Ojo que llora”¹¹⁷. Algunos comuneros del distrito de Toraya quedaron impresionados con el monumento y permaneció latente la idea de realizar algo parecido, hasta que en 2008 se concretó su realización en la comunidad de Llinqui. El monumento serviría no sólo para visibilizar a las víctimas del conflicto sino también para canalizar otras demandas, como la reparación colectiva que sería entregada ese mismo año. Esta obra, que consistió en un sistema de riego por aspersión para que no faltara agua en épocas de sequía, fue una de las primeras reparaciones colectivas entregadas en la región.

3.3. Las víctimas en los informes oficiales: lo que no se menciona

Las comisiones de verdad aseguran el reconocimiento de las víctimas y contribuyen a otros procesos, como juicios y reparaciones, lo que posibilita “que sociedades divididas superen la cultura del silencio y la desconfianza” (González & Varney, 2013: 13). A pesar de su relevancia, estas comisiones también instituyen determinadas verdades basadas en un trabajo de selección e interpretación limitado al propio contexto transicional. En los casos de Santa Lucía y Llinqui, algunas categorías y valoraciones de víctimas quedaron al margen en los informes de las comisiones de verdad; después, nuevas demandas fueron posicionadas.

¹¹⁶ El proyecto fue dado en concesión en 2004, pero fue traspasado en 2014 a la compañía MMG. Siendo uno de los mayores proyectos mineros del país (produce el 2% del cobre mundial), ha profundizado la corrupción sobre el canon minero y la radicalización de los conflictos socioambientales a partir de 2015.

¹¹⁷ Inaugurado en 2005, el monumento público fue realizado por la artista Lika Mutal. Consiste en una piedra gigante erguida, localizada en medio de once círculos concéntricos conformados por cantos rodados, que llevan inscritos los nombres de cada una de las víctimas del conflicto. La piedra gigante contiene otra menor de la que brota agua. Fue objeto de polémicas (por inclusión de senderistas masacrados) y actos de vandalismo.

La Comisión Bicameral de 1984 (informe publicado en 1991) identificó que la represión en la provincia de Tucumán, acontecida con anterioridad a la dictadura institucional de las Fuerzas Armadas (1976), había tenido como principal blanco al movimiento obrero organizado, debido a que casi 40% de las víctimas -desaparecidos, encarcelados, torturados y asesinados- eran de extracción obrera. La Comisión Bicameral determinó que la represión fue sistemática y planificada, concluyendo que nueve de diez personas fueron secuestradas en sus casas, trabajos o vía pública, por un alto número de personas armadas (uniformados o de civil) con las caras cubiertas, operando con gran despliegue de vehículos, predominantemente en la noche (1991). La Comisión Bicameral reconoció que en la provincia se desarrollaron las primeras experimentaciones de técnicas represivas en todo el país, lo que coincidía con la CONADEP; también identificó más de treinta centros clandestinos de detención, entre ellos la base militar del exingenio Santa Lucía. Estas informaciones fueron vitales para comprender quiénes eran las víctimas de la represión en la provincia y cuál había sido la metodología represiva empleada. No obstante, tanto la Comisión Bicameral como la CONADEP consiguieron esbozar sólo parcialmente las dimensiones del horror vivido al interior de la provincia.

Las Fuerzas Armadas habían establecido un rígido control sobre toda la población, que era continuamente vigilada incluso en actividades limitadas al ámbito familiar¹¹⁸. En la comuna rural de Santa Lucía, un caso notorio fue el de Elvira Roldán, cuyo esposo había sido secuestrado, torturado, acibillado y abandonado en una plaza de San Miguel de Tucumán en 1975. El velorio de la víctima fue vigilado permanentemente por personal de la base militar del exingenio y, dos años más tarde, tras constantes hostigamientos, Elvira fue secuestrada junto a su hijo de dos años, siendo sometida a diversas torturas y amenazas (Mercado, 2013: 329-330, 362-364).

En general, la represión al interior de la provincia se caracterizó por un ensañamiento particular que afectó prolongadamente a la mayor parte de la población, sometida a continuos secuestros, con tratos deliberadamente inhumanos (Daneri, 2018: 27). Muchos fueron liberados y son sobrevivientes, pero difícilmente denunciaron a las comisiones de verdad: por un lado, durante el periodo transicional, hubo una priorización de la víctima detenida desaparecida; por otro lado, los sobrevivientes, a pesar de haber sido víctimas, eran objeto de cuestionamientos:

las voces de los sobrevivientes han resultado problemáticas, en la medida en que, por un lado, muestran la agencia política de muchas de las víctimas de la represión y su participación en organizaciones armadas, y, por otro, expresan un panorama mucho más

¹¹⁸ La sentencia de la megacausa Arsenales II / Jefatura II destacó “que la prueba testimonial rendida en el debate con relación al modo en que operó en la zona de Santa Lucía el aparato organizado de poder instalado en el país en la década del 70 evoca, sin lugar a dudas, una experiencia totalitaria” (Poder Judicial de la Nación, 2014: 1331).

complejo y contradictorio acerca de la experiencia sucedida, que poco se acerca a la imagen de la víctima apolítica o el mito heroico (Guglielmucci, 2017: 90)

En Santa Lucía, sólo tres casos de privación ilegítima de libertad fueron declarados a las comisiones de verdad en 1984 (anexo 1); con la reapertura de las causas en la provincia y la expedición de sentencias a mediados de la década de 2000, se generó un clima de mayor confianza para que algunas víctimas se atrevieran a prestar testimonio y transmitir sus historias como detenidas desaparecidas liberadas. La aparición de nuevas denuncias evidenció las dificultades de los propios sobrevivientes para percibirse como víctimas, así como “los efectos de las sentencias en la construcción de las percepciones colectivas sobre el pasado” (Feierstein, 2016). Además, confirmó las dimensiones del terror vivido al interior de la provincia, donde muchas más personas habían transitado por el sistema represivo, siendo liberadas para difundir ese terror (Daneri, 2018: 27).

Uno de estos casos fue el de la familia Abad (Mercado, 2013: 266-272): desde la instalación de la base militar, la familia sufrió hostigamientos bajo sospecha de colaborar con el PRT-ERP. Ricardo Romualdo fue secuestrado en mayo de 1975 y al mes siguiente, su esposa Asunción Dolores Albarracín fue secuestrada. María, de ocho años y la mayor de los hijos pequeños, quedó al frente de la casa. A los dos meses, los militares llevaron a Ricardo Romualdo, quien se encontraba en estado grave por las torturas, para que se despidiera de su familia; más tarde fue nuevamente detenido frente a sus hijos y no se supo nada más de él. Asunción fue liberada después de varios meses sufriendo torturas y descubrió que un jefe militar había cobrado un dinero de su esposo. El caso de Ricardo Romualdo fue denunciado a la CONADEP, pero la investigación judicial apenas comenzó a estructurarse en 2009; ese mismo año, Juan Nicolás Coronel denunció haber sido secuestrado el día que prestó socorro a su vecino Ricardo Romualdo, cuando éste fue devuelto a su familia (Poder Judicial de la Nación, 2012: 79). En 2016 se exhumaron los restos de Ricardo Romualdo del Pozo de Vargas; Asunción y una de sus hijas declararon, por primera vez frente a un tribunal, durante las audiencias de la megacausa Operativo Independencia, ese mismo año.

En los últimos años, la ampliación del marco del derecho procesal local, más próximo a la tercera fase de jurisprudencia transicional (Teitel, 2003: 92), consolidó nuevas formas de ejercer justicia con mejores condiciones para la escucha de víctimas y testigos, así como la inclusión de nuevos enfoques y valoraciones sobre las violencias perpetradas, que no habían sido explícitamente incorporados en las comisiones de verdad, como la dimensión de género (Jelin, 2011: 564-567). En efecto, la sentencia de la megacausa Arsenales II / Jefatura II en 2014 dictaminó la sistematicidad de los delitos sexuales, ejercidos contra una pluralidad de

personas, aun cuando ya existieran relatos sobre violaciones sexuales desde la Comisión Bicameral (Poder Judicial de la Nación, 2014: 1964-1967). Con las condenas de autores mediatos y partícipes, esa sentencia se convirtió en un importante precedente jurídico en Tucumán, abriendo paso al enfoque de género en las megacausas siguientes.

De Santa Lucía, dos mujeres lograron denunciar las violencias sexuales sufridas cuando estuvieron detenidas, una durante la megacausa Arsenales II / Jefatura II y otra en la megacausa Operativo Independencia (anexo 1). A pesar de esos pequeños avances, la violencia de género todavía resulta muy difícil de denunciar, especialmente cuando adquiere formas menos evidentes, como los casos de aborto producidos por torturas (Daneri, 2018: 29-30). Incluso aquellos casos que fueron difundidos a través de los medios, como las violencias sexuales a las que fue sometida la esposa de Tomás Francisco Toconás (éste fue denunciado a la Secretaría de Derechos Humanos en 1997 y exhumado en 2010 en Pozo Hondo, Santiago del Estero), no necesariamente llevaron a la denuncia o enjuiciamiento de su caso.

Por último, una demanda menos explícita que ha ido surgiendo en las audiencias públicas refiere a las identidades indígenas, y el proceso de silenciamiento y aniquilamiento que desde el Estado se ejerció en la década de 1970. Aunque el apagamiento de los pueblos originarios en Argentina se ha ejecutado a través de diversos mecanismos de exterminio, subordinación y silenciamiento desde el periodo colonial, durante la primera mitad de la década de 1970 se iniciaron las primeras articulaciones entre algunos pueblos originarios, para organizarse y reclamar el reconocimiento de sus derechos, en especial en defensa de los territorios.

En Tucumán, el movimiento indígena tuvo un importante papel en estas articulaciones y sufrió violentas represiones desde 1974: “Los dirigentes de esa época fueron perseguidos y encarcelados, especialmente los más visibles, pero también hombres y mujeres que participaban en las asambleas y sus familias fueron hostigados por los terratenientes, con el apoyo de la justicia local y la policía” (Gerónimo, 2016). Con relación a Santa Lucía, los esposos José Inocencio Racedo y Santos Alcira Ochoa, quien estaba embarazada, fueron secuestrados en 1976 y pasaron por varios centros clandestinos de detención de la provincia, manteniéndose desaparecidos hasta que fueron exhumados del Pozo de Vargas. Ambos casos, denunciados a la CONADEP, formaron parte de la megacausa Arsenales II / Jefatura II. Entretanto, una de las hijas asistió a las audiencias portando las fotos de sus padres, de la misma manera que otros

familiares, pero acompañadas de una wiphala¹¹⁹ (anexo 3), reivindicando silenciosamente las identidades indígenas de sus padres¹²⁰.

Mientras tanto, la CVR peruana concluyó en su informe de 2003, que las principales víctimas del conflicto vivían en los departamentos más empobrecidos del país y que en su mayoría eran campesinos: del total de víctimas registradas, 79% vivía en zonas rurales y 56% realizaba actividades agropecuarias. A esto se sumó las profundas desigualdades étnicoculturales: del total de víctimas fatales registradas, 75% tenía como lengua materna el quechua u otras lenguas nativas y 68% presentaba niveles inferiores de educación secundaria. La CVR identificó que, del total de víctimas registradas, la organización político-militar PCP-SL fue la principal responsable por crímenes y violaciones a los derechos humanos (54%), siendo una excepción en América Latina; seguidamente, las Fuerzas Armadas fueron responsables de 29% de las víctimas, cometiendo en algunos contextos sistemáticas violaciones a los derechos humanos. En suma, la investigación mostró que la principal víctima del conflicto era la población con menos derechos en el país e intentó legitimarla mediante acciones y políticas con marcado énfasis en su etnicidad (Delacroix & Robin Azevedo, 2017). No obstante, presentó limitaciones propias del periodo de transición, que llevaron a un análisis más breve y limitado de la región Apurímac, con excepción de las provincias más cercanas a Ayacucho.

En 1986, el PCP-SL había incendiado el local de la municipalidad del distrito de Toraya, con autoridades y funcionarios dentro del mismo. Además de la tragedia humana, las comunidades del distrito pasaron por un serio problema de indocumentación por la destrucción del registro civil. Este problema afectó principalmente a los más jóvenes, quienes obligatoriamente debían inscribirse al registro militar; de lo contrario, quedaban marcados como omisos y pasaban a ser acusados de terrorismo con pedido de requisitoria¹²¹. La CVR identificó a los indocumentados como víctimas del conflicto y recomendó la regularización de su condición jurídica, como medida para restituir sus derechos ciudadanos (CVR, 2003(9): 183-187). Sin embargo, la problemática de los indocumentados del distrito de Toraya se prolongó durante más tiempo:

Desde nombres mal escritos en las nuevas partidas de nacimiento (lo que genera problemas en trámites o litigios familiares) hasta la carencia de DNI, son secuelas vigentes que limitan el ejercicio de derechos de los comuneros (por ejemplo, en la inscripción de los programas sociales) (Quinteros, 2014: 28).

¹¹⁹ La wiphala es una enseña cuadrangular de siete colores distribuidos en 49 cuadrados que representa conceptos y costumbres de la cosmovisión andina usada en acontecimientos especiales y rituales.

¹²⁰ A pesar de la fuerza simbólica de este detalle, hasta 2016 no había denuncias o pedidos de reparación, considerando a los pueblos originarios como víctimas de la violencia política (Leguizamón, 2016).

¹²¹ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

A pesar de que la CVR adoptara una definición de víctima que no dependía de la conducta previa de la persona, estableció “un trato diferenciado entre ciertas categorías de víctimas, trazando la línea sobre la base de criterios ético morales generales en torno al papel de las dos partes del conflicto y no sobre la base de la participación en las graves violaciones de los derechos humanos” (Guillerot & Magarrell, 2006: 144). Este trato diferenciado¹²² se ahondó con el programa de reparaciones, que excluyó a las organizaciones político-militares, obedeciendo a los intentos de atenuar fricciones con las Fuerzas Armadas y el fujimorismo, que aún poseían una presencia importante en la transición (Ulfe, 2013: 47). Particularmente, la situación en las comunidades campesinas se complicaba, debido a que algunos comuneros habían sido secuestrados o reclutados forzosamente durante el conflicto, pasando a ser fichados como senderistas. En Llinqui, los familiares también sufrieron estigmas, y hasta acusaciones, por lo que debieron resignarse a no obtener más noticias de sus parientes secuestrados o reclutados, salvo mediante los propios miembros del PCP-SL, como relata el comunero:

En el caso de mi hermano, lo han llevado y según que decían tenía un juramento para luchar por ese partido, entonces una vez se me ha acercado una chica y me ha dicho que le habían cambiado de nombre y que se encontraba bien y tranquilo. Mi hermano ya estaba como dos años y luego *me llegó la noticia que mi hermano había caído en Grau y también me dijeron que lo habían enterrado bien* [énfasis agregado]¹²³.

Aparte del reclutamiento forzado (“lo han llevado”), la víctima murió como consecuencia de un enfrentamiento armado (“había caído”), lo que significaba que estaba excluida de las reparaciones, sin posibilidad de ser reconocida como sujeto con derechos humanos.

Coincidiendo con Guillerot & Magarrell (2006: 145):

Lo cuestionable en la ley [de exclusión] es la discriminación prejudicial en contra de algunas víctimas de violaciones de los derechos humanos, a saber, los miembros de SL y MRTA. El resultado, lamentablemente, es volver a caer en la clasificación de algunas personas como individuos que no merecen gozar de derechos, lo que le resta a la persona excluida su reconocimiento como un ser humano y convalida las brechas que sirvieron para justificar cantidades de abusos.

Cuando las bases militares se instalaron en 1986, la situación de las comunidades campesinas se agravó. En Llinqui, un grupo de comuneros fue detenido arbitrariamente bajo acusaciones de terrorismo en 1987, siendo sometido a diversas torturas, incluidas violencias sexuales. Algunos comuneros fueron liberados en pocos días; otros fueron retenidos por un periodo de hasta tres años, y trasladados a otras dependencias carcelarias fuera de la provincia, dificultando su condición jurídica. En ese contexto, los familiares de los detenidos tuvieron que movilizarse

¹²² Según Silva Santisteban, en las audiencias de la CVR también se configuró que las víctimas participantes “debían estar ‘limpias’ de cualquier contacto subversivo” (2014: 59).

¹²³ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

y procurar alguna asesoría legal para resolver la situación de las víctimas: a veces, la contratación de un abogado y el pago de cada trámite no resolvía la situación de los detenidos¹²⁴. En pocos casos, quienes poseían más contactos y recursos pudieron negociar su libertad, como describe el siguiente comunero, cuya esposa se contactó con el alcalde:

En mi caso había venido el alcalde, mi esposa se había suplicado al alcalde para que venga a visitarme. Cuando nos entrevistamos con el alcalde me dijo que ya había hablado ya con la Cruz Roja, me preguntó por el número de vacas y caballos que tenía para venderlos, yo le dije que tenía 6 caballos y 6 vacas. Luego me dijo que te voy a sacar y ya hablé con los jefes [militares]. Él en esos tiempos era ganadero. Entonces *yo le supliqué para que me saque, le dije que si me sacaba le iba servir dos años* [énfasis agregado]; entonces había traído a un jovencito de la Cruz Roja, quien me hizo firmar y poner mis huellas digitales, luego ese documento le ha presentado al Juez, después del cual me llamaron para dar mis declaraciones donde dije toda la verdad, no le he acusado a nadie, luego dijo que íbamos salir junto con AA, BH, FQ, yo y otros más, o sea 5 personas ya escogidas para salir; pero había un Grande Juez quien me ha dicho que te vamos a dejar libre, pero tienes que firmar tu asistencia durante 6 años, durante ese tiempo no puedes irte a ninguna parte, aceptas eso me dijo al cual yo le dije que sí, le dije que no me iba ir a ninguna parte¹²⁵.

El relato evidencia la impunidad con la que contaban las Fuerzas Armadas y las formas de chantaje que funcionaron durante el conflicto, en donde autoridades, jefes militares y jueces formaron parte de un gran engranaje, que logró liberar a quienes eran detenidos indebidamente, pese a sus irregularidades.

Conviene subrayar que la CVR incorporó una unidad de género en su investigación, siendo una de las primeras comisiones de la región en integrar dicho enfoque¹²⁶. En su informe final, la CVR reconoció las múltiples violencias contra las mujeres por su género, así como los efectos de las violencias indirectas y los nuevos roles que debieron asimilar para sobrevivir. Sin embargo, priorizó el tema de las violaciones sexuales. La CVR identificó que la mayoría de las víctimas eran mujeres analfabetas o con educación primaria, quechuahablantes y rurales provenientes de la zona sur andina, y los principales perpetradores (83%) eran agentes del Estado (CVR, 2003(6): 275-277). Pese al enfoque y el cuidado para con las víctimas, la CVR concluyó que existía una subrepresentación de casos por temor, vergüenza y sentimientos de culpa, que dificultaban la narración de los hechos de violencia sexual, ignorados mayormente por los familiares, y una invisibilización de estas violencias frente a otros casos de violaciones a los derechos humanos (CVR, 2003(6): 274-275).

¹²⁴ TSC, entrevistada por APRODEH, 14 de mayo de 2012; FO, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012; PAA, entrevistada por APRODEH, octubre de 2012.

¹²⁵ RQA, entrevistado por APRODEH, 23 de mayo de 2012.

¹²⁶ El informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Guatemala había incluido, ya en 1994, un capítulo sobre violación sexual contra mujeres.

En Llinqui, ninguno de los tres casos identificados de violencia sexual fue denunciado a la CVR, aunque dos de ellos se registraron en el Censo por la Paz (anexo 2). De esas víctimas, sólo una consiguió tramitar la reparación¹²⁷. Cabe suponer el silencio sobre otros casos de violencia contra la mujer (no sólo sexual), dadas las dificultades de reconocerse como víctima, los estigmas asociados a dichas violencias o las estrategias que adoptaron para sobrellevar las violencias (Theidon, 2007).

3.4. Conclusiones preliminares

Tras largos periodos de violencia política, los gobiernos de Argentina y Perú emplearon mecanismos de justicia transicional para combatir la impunidad y la negligencia frente a las víctimas, abriendo paso a la emergencia de otras memorias en el espacio público (Reátegui, 2014: 85-87). Los movimientos locales de derechos humanos, a su vez, buscaron posicionar las demandas por verdad, justicia y reparaciones para amparar a las poblaciones victimizadas. En ese contexto, las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui experimentaron distintos procesos de reconocimiento (de sí) como víctimas, y de apropiación del discurso de derechos humanos para movilizar sus demandas.

En primer lugar, las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui participaron de distinta forma en los procesos transicionales. En Tucumán, si bien se concretizó la formación de una comisión de verdad provincial en 1984, el miedo ante la continuidad del aparato represivo, los efectos de la estigmatización y el discurso antisubversivo afectaron la denuncia de las violaciones a los derechos humanos, en especial de las zonas rurales. Con la elección de Bussi en 1995, nuevas generaciones comenzaron a enterarse del pasado represivo en la provincia y nuevas luchas contra el bussismo se articularon hasta la llegada del kirchnerismo en 2003. En Apurímac, la comisión de verdad de 2001 consiguió acoger a muchas de las víctimas más afectadas por el conflicto, aunque esas poblaciones venían siendo objeto de políticas asistenciales para víctimas desde mediados de la década de 1990, en el marco de la política antisubversiva fujimorista. La comisión de verdad engranó a nivel local otros procesos, como una lenta y deficiente reforma judicial, y un consistente programa de reparaciones promovido por el movimiento local de derechos humanos.

En segundo lugar, las comunidades rurales fueron articulándose al movimiento de derechos humanos a partir de sus propias acciones y organizaciones. En Tucumán, la discusión pública

¹²⁷ El Consejo de Reparaciones incluyó otras formas de violencia sexual a partir de 2010 (Acuerdo N° 68-10-03).

del pasado represivo se fortaleció, a medida que las políticas públicas de memoria fueron implementadas durante el kirchnerismo, llevando al enjuiciamiento de los represores. En Santa Lucía, una inspección ocular en 2013 comenzó a enfrentar a la comuna sobre su pasado represivo. Pese a los aportes previos de algunas vecinas (Mercado y Aguilar), la tensión se intensificó con las actividades de la Biblioteca popular Santa Lucía junto con Foco en el monte en 2015, quienes explícitamente propusieron la discusión del pasado. En Apurímac, la admisión de las recomendaciones de la comisión de verdad recayó en el colectivo Kunampuni Ruwasunchis, con apoyo del gobierno regional hasta 2010. En Toraya, la realización de un proyecto sobre derechos humanos de APRODEH catalizó la formación de la organización de víctimas AVCAINET en 2005, que incidió en la incorporación de las recomendaciones en los planes de desarrollo, la ejecución de algunas reparaciones y el registro de las víctimas del distrito en 2007.

En tercer lugar, las comunidades rurales fueron posicionando algunas demandas que no fueron observadas por las comisiones de verdad. En Tucumán, la Comisión Bicameral de 1984 abordó parcialmente lo que había sucedido al interior del sur tucumano. Con las megacausas, desde mediados de la década de 2000, nuevas denuncias surgieron y respaldaron las anteriores, demostrando que la represión en Santa Lucía había sido mucho más profunda, y que había reproducido el terror, especialmente en los sobrevivientes. Asimismo, las megacausas abordaron cuestiones invisibilizadas, como la violencia de género, y catalizaron el paulatino posicionamiento de nuevas demandas, de forma más silenciosa, como la violencia contra los pueblos originarios. En Apurímac, la CVR de 2001 tuvo un enfoque más integral, pero abordó parcialmente lo sucedido en algunas provincias. En Llinqui, algunas víctimas fueron revictimizadas tras la implementación de las reparaciones: los indocumentados pasaron dificultades para obtener correctamente sus documentos y muchos secuestrados o reclutados de forma forzada fueron legalmente excluidos de derechos. En cuanto a la violencia de género, las víctimas difícilmente denunciaron sus casos: pese a la apertura y cuidado de la CVR, las mujeres presentaron dificultades para reconocerse como víctimas, sufrieron estigmas o creyeron conveniente no contar las violencias.

Capítulo 4: La conmemoración posconflicto en Santa Lucía (2015) y Llinqui (2008-2015)

Las conmemoraciones posconflicto son procesos sociales iniciados por una colectividad que emprende el homenaje a las víctimas, y la transmisión de determinados sentidos de un pasado violento para activar su reflexión, invitando al resto de personas (dentro y fuera de la comunidad) a aproximarse a dichos sentidos del pasado. Estos procesos, no obstante, pueden cristalizar la victimización y la discriminación, la sensación de injusticia o el deseo de venganza (Barsalou & Baxter, 2007: 4). Cabe inclusive “una posibilidad residual de conflicto latente y de relaciones de poder dentro de la comunidad” (Reátegui, 2014: 88). Pese a ello, las conmemoraciones pueden otorgar una dimensión colectiva al dolor privado, actuando como un mecanismo de recuperación duradero (Huyse, 2003: 30), contribuyendo a la reconciliación o reconstrucción social, en conjunto con otros procesos transicionales (Barsalou & Baxter, 2007; Lerner, 2014: 17-18). De la conmemoración, lo más importante es el proceso: posibilita reinterpretar el pasado y posicionar demandas diversas (reivindicación de un grupo como víctima, refundación o consolidación de nuevas identidades, etc.), representa un espacio para otras memorias y puede fortalecer otros procesos (económicos, políticos y sociales) dentro de la comunidad (Barsalou & Baxter, 2007).

Las conmemoraciones posconflicto adoptan diversas expresiones en cuanto a contenidos y formatos, materializando lo indecible o no habido y convergiendo lo público con lo privado. Dado que marcan públicamente la memoria de un pasado violento (vivido como doloroso o vergonzoso), estas conmemoraciones logran transformar el espacio público en lugares con nuevos significados, escenificando disputas por los sentidos del pasado y nuevos procesos de construcción de memorias. Coincidiendo con Jelin & Langland, son memorias territorializadas en las que “la territorialidad puede no ser un ‘lugar’ físico específico, sino un trayecto, un itinerario, una manera de enunciar y denunciar, plasmados en una práctica territorializada” (2003: 5). En las comunidades rurales, los territorios ya están cargados de sentidos y sentimientos, identidades, memorias y vínculos, historias de resistencias y relaciones de poder. Son territorios y lugares con múltiples significados, en los que las conmemoraciones suman otros sentidos a los existentes, los interpelan o son rechazados. Las comunidades rurales, al ser sectores sociales históricamente excluidos, también pueden lograr, a través de las conmemoraciones posconflicto, “un potencial de eficacia política antes impensable” (Reátegui, 2014: 87).

En los casos de las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, las conmemoraciones posconflicto se expresaron en formatos, momentos y procesos distintos: el “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía se realizó en 2015 en una única edición, mientras que el monumento conmemorativo del “Ojo que llora” de Llinqui fue llevado a cabo en 2008 junto con una feria agropecuaria, celebrado cada año (para fines de la investigación, hasta 2015). Aun así, los modos en que estas comunidades rurales construyeron sus memorias (desarrollado en el capítulo 2) y participaron de los procesos transicionales (desarrollado en el capítulo 3) incidieron en las conmemoraciones posconflicto. Por eso, este capítulo busca comprender los principales sentidos de dichas conmemoraciones, considerando en primer lugar, cómo se dieron los procesos alrededor de su realización; en segundo lugar, cuáles fueron las principales disputas que atravesaron a las conmemoraciones; en tercer lugar, cómo las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui resignificaron dichas conmemoraciones, en clave comparativa.

4.1. Conmemorar: la producción del “Festival del monte tucumano” en Santa Lucía y la construcción del “Ojo que llora” en Llinqui

Las conmemoraciones posconflicto evidencian una conjunción de actores involucrados en su realización, que inscriben determinados sentidos de un pasado violento, lo que a su vez será interpretado, disputado, rechazado o ignorado por el público que dará sentido a la conmemoración. Las conmemoraciones son procesos altamente politizados, razón por la cual resulta crucial comprender cómo fueron producidos o construidos.

Durante el 2015, el grupo Foco en el monte (formado por activistas de derechos humanos de diferentes partes del país y algunos familiares de militantes del PRT-ERP) participó en la realización de una serie de actividades junto con la Biblioteca popular Santa Lucía y algunos vecinos, quienes se animaron a dar testimonio sobre el pasado represivo. Las actividades buscaban recuperar la historia de la comuna y de las excolonias próximas, con énfasis en las militancias políticas, así como homenajear a las víctimas de la represión. Como última actividad, se programó un festival artístico, con fecha 28 de noviembre, para cerrar el año de trabajo de los participantes.

El “Festival del monte tucumano: Voces y memorias” fue planificado como un gran evento artístico de un día, con anuncios en las calles principales de la comuna y difundido por medios de prensa, particularmente vinculados al movimiento de derechos humanos. El evento fue organizado por la Biblioteca popular Santa Lucía, Foco en el monte y el Centro cultural Pablo de la Torriente Brau [Centro cultural Pablo] de Cuba. Contó también con el apoyo de la comuna

rural y del Ministerio de Cultura, cuya ministra de ese entonces era la cantautora Teresa Parodi, quien mantenía lazos con el Centro cultural Pablo y con su coordinadora, María Santucho, que también era miembro de Foco en el monte.

El programa inició por la mañana con la Marcha de los bombos¹²⁸, actividad que incluyó al artesano y músico Indio Froilán, y recorría la comuna desde el arco de entrada hasta la plaza principal. Por la tarde, una radio abierta pasaba música, hacía entrevistas y recorría la historia de Santa Lucía desde la época del ingenio azucarero y las luchas sindicales hasta la represión con el Operativo Independencia y la dictadura institucional de las Fuerzas Armadas. Paralelamente, se realizaron talleres artísticos y conciertos para niños y jóvenes, feria de artesanías y comidas, un taller de historia oral a cargo de Lucía Aguilar. Como última actividad, se realizó un gran concierto en un escenario montado en una de las principales calles de la comuna, bajo la conducción de Tere Castronuovo y Víctor Casaús (Cuba). El concierto inició con presentaciones de danzas populares, ejecutadas por estudiantes de las escuelas locales. Después, pasaron por el escenario los músicos Marta Mazza, Peteco Carabajal, Liliana Herrero y Pedro Rossi, Lucho Hoyos, Julia Zenko, Luis Gurevich, dúo Cofradía (Cuba), Eloy López, Varón+Villca, la mayoría de reconocida trayectoria musical¹²⁹. En medio de las presentaciones, se proyectó un video realizado por Foco en el monte que mostraba los testimonios de algunos vecinos y un niño (nieto de Mario Roberto Santucho), quienes contaban y reflexionaban sobre la historia de la comuna, su relación con el monte y las militancias políticas. En el video, Delia Quinteros, directora de la Biblioteca popular Santa Lucía, declaraba la necesidad de demandar una reparación histórica y colectiva para toda la comuna rural, debido a la gravedad de la afectación indirecta a las familias de Santa Lucía (Foco en el monte, 2015b: 11m31s).

El festival tuvo una recepción diversa, dependiendo del público, de las interacciones y de los momentos en los que éstas se producían. Para empezar, hubo un nutrido grupo de personas que había llegado el día anterior al evento y que no pertenecía a la comuna: muchos eran porteños, algunos de otras ciudades del país y unos pocos eran extranjeros; la mayoría era gente joven. Lo común que tenía este grupo era algún tipo de militancia por los derechos humanos y su llegada a la comuna junto a los miembros de Foco en el monte, lo que no era un acontecimiento nuevo: desde 2014 había presencia de actores externos que se reunían alrededor de fechas

¹²⁸ La marcha es típica de Santiago del Estero y se realiza cada mes de julio. La actividad inicia con una vigilia con música, danzas y comidas regionales en el patio del Indio Froilán, músico y artesano de bombos, y continúa a la mañana siguiente con un largo recorrido hasta el centro de la ciudad.

¹²⁹ Juan Falú, referente del folclore argentino, cuyo hermano fue detenido desaparecido, no se presentó debido al cambio de fecha del festival, inicialmente programada para el 21, por el balotaje electoral.

conmemorativas e incursiones al monte. En cierto modo, se fue constituyendo, en la población local, una tipología de personas que llegaba con determinados ritos y discursos vinculados al movimiento de derechos humanos, demandaba memoria, verdad y justicia, o reivindicaba militancias políticas. Ese grupo de personas fue un público entusiasta del festival, que participó de una visita posterior a la Barranca Humberto Pedregosa, ubicada en el monte tucumano.

En cuanto a los pobladores de Santa Lucía, hubo un grupo de vecinos que trabajaron activamente en la producción y ejecución del festival, disponiendo sus casas para recibir a los visitantes. Este grupo de vecinos ya había participado en algunas actividades con Foco en el monte, o en situaciones relacionadas a los procesos judiciales que se llevaban a cabo en Tucumán. En cierta medida, la articulación de este grupo de vecinos se debió a la Biblioteca popular Santa Lucía, que abrió un espacio de consulta, escucha y discusión sobre temas polémicos o poco conversados en el ámbito familiar o escolar. La Biblioteca popular Santa Lucía tuvo un importante rol en la discusión pública de ciertas pautas sobre derechos humanos, acogiendo a las víctimas y ofreciéndoles un espacio donde compartir socialmente sus experiencias, como sucedió en el acto local por el feminicidio de Paulina Lebbos¹³⁰ en 2014 o en las conmemoraciones anuales por el Día Nacional de la Memoria desde 2013.

Por su parte, otros vecinos guardaron una participación más pasiva, acompañando las actividades menos politizadas como la feria, los talleres o las presentaciones musicales. Finalmente, algunos vecinos adoptaron una postura distante: su recelo residía en las personas que habían llegado exclusivamente al evento, cuyas características físicas, socioeconómicas, culturales y discursivas parecían muy distintas a las propias (porteños, cubanos, militantes, zurdos, guerrilleros, etc.), interpelando en algunos, aquellos recuerdos y temores asociados a la “época de la subversión”.

En el caso de la familia Saraspe, la resistencia hacia el festival se manifestó tajantemente mediante protestas y confrontaciones a lo largo del evento. En uno de los momentos más álgidos, cuatro miembros de la familia Saraspe aguardaban la aproximación de la Marcha de los bombos mostrando fotografías y carteles (anexo 4), vestidos con camisetas cuyos contenidos eran frases o imágenes que responsabilizaban al PRT-ERP del asesinato de Oscar Saraspe, y

¹³⁰ Fue una estudiante tucumana secuestrada y asesinada en 2006, cuyo caso judicial expuso la corrupción entre jueces, políticos y policías que encubrieron el crimen. <http://www.laizquierdadiario.com/Paulina-Lebbos-cronica-de-la-impunidad>

denunciaban la impunidad sufrida al no obtener verdad, justicia o reparación¹³¹. Luego, los miembros de la familia se detuvieron frente a la marcha para intentar frenarla, gritando a los participantes frases parecidas a las de los carteles y otras que exigían “Memoria Completa”¹³². Mientras la mayoría pasaba a la familia Saraspe y ésta intentaba obtener alguna respuesta o ser escuchada, la tensión o incomodidad se incrementaba. La familia Saraspe acompañó la marcha hasta su llegada a la plaza principal, exhibiendo los carteles al público que ya estaba ahí; luego, se paró frente al escenario mostrando los carteles durante algún tiempo más. Cuando los miembros de la familia Saraspe se dispersaron, hubo una relativa calma en el desarrollo de las actividades hasta que volvieron a aparecer al inicio del concierto. Estas manifestaciones generaron las mayores tensiones durante el festival, aunque ya habían sido expresadas en otras actividades realizadas por Foco en el monte, y en especial, contra algunos ex militantes de la Compañía del monte (PRT-ERP) que participaron del festival, como Mario “Indio” Paz¹³³.

El Festival del monte tucumano consiguió exponer, más abiertamente, las demandas de una parte de la población santaluceña sobre verdad, justicia y reparación, abarcando una historia más larga sobre la violencia política, y una afectación más incluyente que exigía una reparación histórica y colectiva a toda la comuna rural. A pesar de que sólo se celebró una única edición, el festival agudizó las disputas existentes en torno a las memorias sobre la violencia política en la comuna rural. Como menciona Lucía Aguilar en el video presentado durante el festival:

¿Qué somos hoy? ¿Desde dónde partimos? ¿Santa Lucía aparece después de la instalación de la base militar, de la tortura, el maltrato, las violaciones? ¿Recién en el 83 cuando volvemos a la democracia? ¿Desde allí partimos? Pero nosotros tenemos un proceso histórico totalmente rico que lamentablemente para la sociedad eso no vale hoy (Foco en el monte, 2015b: 10m32s)

Estos conflictos alrededor de las memorias posibilitaron nuevas discusiones y abordajes sobre lo acontecido en la comuna rural de Santa Lucía, dinamizando aún más los procesos de construcción de memorias en el interior del sur tucumano y ampliando las disputas por los sentidos del pasado, tanto a nivel local como nacional.

¹³¹ Las frases de los carteles eran: “¡Las manos sucias con sangre no se limpian con agua y jabón sino con la cárcel! ¡Basta de impunidad! Héctor Oscar Saraspe. ¡Presente!”, “Héctor Oscar Saraspe. Asesinado por el ERP. ¡Todavía sin justicia ni reparación! Memoria, verdad y justicia”, “¡La verdad contada a medias no es una media verdad sino una gran Mentira! ¡Héctor Oscar Saraspe Presente!”. La frase de la camiseta era: “Héctor Oscar Saraspe. ¡Un argentino asesinado por terroristas del ERP que espera justicia!”

¹³² Esta narrativa surgió a inicios de 2000 como continuación de la “lucha contra la subversión”, partiendo de la evocación de sufrimiento por los oficiales caídos antes de 1976 y la existencia de otra verdad, olvidada por la población y disimulada por el movimiento de derechos humanos (Salvi, 2009: 106-109).

¹³³ De Metán (Salta), perteneció al PRT-ERP y después formó parte de la Compañía del monte Ramón Rosa Jiménez. Fue detenido tras la masacre de Capilla del Rosario.

En Toraya, algunos miembros de AVCAINET, que habían participado de la pasantía a Lima en 2007, se quedaron con la idea de realizar un monumento que visibilizara más perennemente el reconocimiento a las víctimas del conflicto. Al mismo tiempo, el dirigente de CROVAVPA, Ramiro Niño de Guzmán, pensaba en formas de promover experiencias de reparación simbólica en el distrito, dado el trabajo de sensibilización realizado con APRODEH (Reátegui, 2010: 60). Estas ideas se mantuvieron latentes, hasta que unos representantes de la comunidad de Llinqui se acercaron a Niño de Guzmán en busca de asesoría y apoyo, para impulsar una feria agropecuaria (idea que rondaba desde el 2000¹³⁴) y dinamizar la economía comunal, debido a que ésta había sido gravemente afectada por el conflicto. Niño de Guzmán aceptó colaborar, adicionando el tema de las reparaciones simbólicas a la propuesta. Los representantes de Llinqui, que ya estaban sensibilizados en temas de derechos humanos e incidencia política, entendieron la iniciativa como una oportunidad doble para ser reconocidos y obtener recursos para la feria agropecuaria.

Tras esas conversaciones, los representantes de Llinqui decidieron hacer talleres con toda la comunidad para informar sobre la iniciativa y buscar algún consenso. Estos talleres, realizados en abril de 2008, contaron con la participación de algunos miembros de AVCAINET, del alcalde del distrito de Toraya, que pertenecía a la comunidad de Llinqui, y de Niño de Guzmán de CROVAVPA, quien asumió como facilitador. Los proponentes argumentaron sobre la importancia de articular la feria agropecuaria con la reparación simbólica, para viabilizar el reconocimiento de toda la comunidad como víctima de la violencia política y, en consecuencia, recibir reparaciones colectivas (Reátegui, 2010: 63). Los talleres se realizaron sin grandes problemas, pese a que una parte significativa de la comunidad se oponía a la iniciativa, por temor a evocar públicamente una historia aún peligrosa, o por creerla inconveniente puesto que existía la idea de construir una losa deportiva (Delacroix, 2014: 233). Estas oposiciones no se manifestaron en presencia de los actores externos a la comunidad, restringiéndose a ámbitos más privados.

En los talleres se discutió la propuesta de construir un monumento parecido al Ojo que llora de Lima, idea latente entre quienes habían participado de la pasantía del Centro para el Desarrollo Humano en 2007. También se propuso construir un busto en recuerdo de un agente comunal asesinado en 1987 por las Fuerzas Armadas, pero la idea fue rechazada, ganando mayor adhesión la idea de un monumento que reafirmase la inocencia (sin agencia política) de toda la comunidad (todas víctimas). Por último, la propuesta del Ojo que llora se imbricó con una

¹³⁴ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

apreciación común surgida en los talleres, que demostraba la importancia de la piedra en las experiencias sobre el conflicto¹³⁵, en alusión a las cuevas donde los comuneros se refugiaban de las violencias de los grupos armados, a las piedras usadas por los comuneros para reconstruir sus casas o defenderse y a las piedras usadas por el PCP-SL para lapidar a sus víctimas:

Este cerro [que se llama] Pukallampu sabe cuánto ese pueblo [de Llinque] ha llorado. Del borde de las cuevas altas lo sabe. Las piedras son testigos del frío, del viento, del calor, del llanto [que hemos pasado], lo saben y si pudiesen hablar lo dirían, eso lo gritarían si pudiesen hablar. Toda la gente de Llinque, los varones, las mujeres han llorado. *Estas rocas han sido su amparo* [énfasis agregado]. Este [cerro] ha sido el compañero de [los momentos] de llanto y de alegría. Esa piedra sirve para elevar chakra, para elevar casa. Las pequeñas [piedras] han sido una manera de defendernos de los demás, para los asesinos, [han servido] para torturar a nuestra gente. Así son estas piedras (Adrian en Delacroix, 2014: 232)

La versión del Ojo que llora de Llinqui tenía un formato bastante parecido al monumento limeño¹³⁶, pero con las reinterpretaciones de los comuneros sobre la simbología de la piedra durante el conflicto. En cuanto a las víctimas que serían conmemoradas, se decidió que los nombres inscritos en los cantos serían de aquellas víctimas muertas, torturadas y desaparecidas por el PCP-SL y las Fuerzas Armadas.

Una vez acordados esos detalles, los comuneros se dispusieron a construir el monumento, contando con el apoyo de la municipalidad de Toraya, que dispuso bolsas de cemento y prestó un camión. Después de tres meses, el monumento fue terminado; una delegación solicitó ayuda a APRODEH para organizar la inauguración y realizar una campaña de difusión previa al evento (Reátegui, 2010: 64; Delacroix, 2014: 233). El 4 de julio de 2008, el “Ojo que llora: Ama q'onkanapaq” fue inaugurado en la plaza de la comunidad. El monumento contó con la aprobación de develamiento de la municipalidad, que reconoció a la comunidad de Llinqui como víctima de la violencia política (Macher, 2014: 182). En la inauguración estuvieron presentes otras comunidades del distrito, autoridades locales y representantes del movimiento nacional de derechos humanos, entre otros.

Muchos de los visitantes (nacionales y extranjeros) conocieron por primera vez la comunidad campesina de Llinqui, hecho que fue celebrado: los comuneros habían conseguido atraer personas con mayor capital social, cultural y económico a su comunidad, mostrándose a través del monumento como campesinos defensores de los derechos humanos, inclusive en medios de circulación nacional como “El Comercio” (Delacroix, 2014: 235). Ese mismo año, la

¹³⁵ Un comunero no recordaba para qué se trajo la piedra (ACQ, entrevistado por APRODEH, 14 de mayo de 2012).

¹³⁶ Una gran roca de forma ovalada cuya parte central contenía una pequeña piedra de la que se filtraba agua, además de los pequeños cantos con la inscripción de los nombres de las víctimas, dispuestos sobre la base circular del monumento.

comunidad de Llinqui obtuvo la reparación colectiva, que consistió en un sistema de riego por aspersión para el abastecimiento de agua durante los tiempos de sequía.

La comunidad campesina de Llinqui celebra cada año, por dos días (en fechas similares), el aniversario del Ojo que llora junto con una feria agropecuaria, gastronómica y artesanal. La conmemoración comienza con el acto cívico de izamiento de bandera y canto del himno nacional, seguido de los discursos de las autoridades sobre la importancia de la reparación simbólica y, en ocasiones, la adición de nombres de víctimas. Prosigue con otras actividades que han variado en cada aniversario, como concursos escolares, premios y juegos entre los campesinos, pasacalles, presentaciones de danzas, bandas de músicos, etc. Estas actividades se realizan en paralelo a la feria agropecuaria, que cuenta con exhibiciones de comidas, artesanías y otros productos tradicionales. A los auspiciadores iniciales se sumaron otras organizaciones de derechos humanos, algunas empresas privadas, asociaciones de productores del distrito y entidades estatales como el Ministerio de Agricultura. En cuanto a los visitantes, varían cada año, incorporándose asociaciones de beneficiarios de programas sociales y organizaciones de víctimas de otras regiones, representantes de instituciones estatales, autoridades del gobierno regional o provincial, investigadores nacionales o extranjeros, entre otros.

La conmemoración del aniversario del Ojo que llora y la feria agropecuaria (anexo 5) se convirtió en uno de los principales eventos de la comunidad de Llinqui, logrando mayor visibilidad para alcanzar mejoras en infraestructura o servicios básicos, y promover sus proyectos de desarrollo. Fuera de la comunidad, la recepción de la conmemoración ha sido positiva, debido al efecto dinamizador de la economía local y, principalmente, al capital simbólico obtenido al convertirse en referencia de reparación simbólica. Por ello, las antiguas oposiciones a la conmemoración se disiparon, fortaleciendo un discurso más unificado e incluyente de víctima. Sólo en ámbitos más íntimos afloran algunos conflictos dentro de la comunidad, relacionados a algunas discrepancias sobre la distribución de beneficios y reparaciones individuales, o el papel de instituciones y actores externos¹³⁷.

4.2 Disputas sobre las conmemoraciones: conceptos de víctima, autenticidad de la conmemoración, legitimidad de los actores externos

Las conmemoraciones posconflicto son lugares de disputas por los sentidos del pasado. En las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui, las principales disputas se centraron en quiénes

¹³⁷ La definición de actor externo varía según cada comunidad. Además, la percepción sobre sus posturas en relación al conflicto puede afectar sus roles en la conmemoración (Barsalou & Baxter, 2007: 18).

eran categorizados como víctimas, cómo fueron socialmente apropiadas las conmemoraciones y cómo fueron percibidos los actores externos, en relación a su legitimidad para realizar la conmemoración.

El “Festival del monte tucumano: Voces y memorias”, realizado en la comuna rural de Santa Lucía en noviembre de 2015, exteriorizó algunos conflictos latentes. Uno de los más álgidos se concentró en las definiciones de víctima que fueron manifiestos durante el evento. Por un lado, la organización del festival sustentó una conceptualización en la que la víctima de la represión había sido el pueblo en su conjunto. Según el video presentado antes del concierto, comunicaciones con dos organizadoras¹³⁸ y la publicidad utilizada para el festival (anexo 6), se buscaba una reparación histórica y colectiva que se fundamentaba porque:

Santa Lucía fue a partir de 1975 el principal laboratorio de la represión militar. El pueblo entero se convirtió en un campo de concentración a cielo abierto. Varias colonias fueron relocalizadas, por su cercanía al monte. La proporción de desaparecidos por habitante es la mayor de Argentina (2015).

Esta conceptualización priorizó la comprensión de un sujeto colectivo, preexistente a los hechos que los victimizó, que sufrió vulneraciones graves y violaciones a sus derechos humanos.

Por otro lado, la familia Saraspe expuso públicamente su cuestionamiento sobre quiénes eran las víctimas conmemoradas, al denunciar la falta de reconocimiento del familiar asesinado por la Compañía del monte Ramón Rosa Jiménez en 1974. Puesto que Oscar Saraspe había sido un civil objeto de un ajusticiamiento popular, la familia exigía su consideración como víctima de la violencia política, el castigo a los perpetradores y reparaciones para la familia¹³⁹. Esta forma de elaborar el pasado, similar al lenguaje empleado por el movimiento de derechos humanos, buscaba “desangelizar” las militancias y homologar la violencia de las organizaciones político-militares con la estatal, entendiendo ambas como cómplices del terror (Feierstein, 2011: 581-582).

Aunque los organizadores contemplaban definiciones de víctimas más “tradicionales” al movimiento de derechos humanos, dadas las evocaciones sobre las militancias políticas desarrolladas en Santa Lucía, que incluían a las organizaciones político-armadas de forma más sutil, a lo largo del festival no se anunciaron víctimas individuales, como solía darse en conmemoraciones ya instituidas dentro del movimiento. El festival priorizó el reconocimiento

¹³⁸ F. Lance, comunicación personal, 27 de noviembre de 2015; M. Sosa, comunicación personal, 27 de noviembre de 2015.

¹³⁹ Las hijas de Oscar Saraspe han expuesto su caso con apoyo del Centro de Estudios Legales sobre el Terrorismo y sus Víctimas (CELTYV), una organización civil ligada al sector militar que aboga por las “víctimas del terrorismo” (principalmente del PRT-ERP y Montoneros) y la Memoria completa.

de la víctima colectiva porque, más allá de las razones esbozadas públicamente por los organizadores, aún existían fuertes reticencias entre los pobladores con relación a reconocer a las víctimas -o reconocerse a sí mismos como víctimas- por las posibles implicancias de ser estigmatizados como subversivo dentro de la comuna, o algún tipo de represalia de parte del aparato represivo. Como demostró Daneri (2018), estos temores no eran nuevos y las disputas en torno a cómo eran recordadas las víctimas y en qué narrativas sobre el pasado estaban enmarcadas continuaban latentes en la comuna. Siendo un evento público y oficial (con aval del Ministerio de Cultura), el festival habilitó una confrontación mucho más álgida sobre cuáles vidas debían ser conmemoradas, escenificando los conflictos alrededor de las víctimas de la violencia política de la década de 1970¹⁴⁰.

Otro conflicto menos explícito radicó en cómo los santaluceños se identificaban con la conmemoración. Para empezar, el formato de la conmemoración correspondía a los de otros festivales de la región, cuyos programas englobaban actividades artísticas tradicionales, exhibiciones de artesanías o comidas típicas del NOA y presentaciones de músicos folclóricos locales y nacionales. Sin embargo, las representaciones y narrativas expresadas a lo largo del festival mostraban discursos y terminologías poco discutidas en la comuna, al menos no abiertamente: tanto los presentadores de las actividades como los artistas invitados reivindicaban las luchas sindicales y las militancias; se comprometían con la memoria, la verdad y la justicia; demandaban una reparación para las víctimas del cierre de los ingenios, del Operativo Independencia y del Terrorismo de Estado; entre otras expresiones ligadas al movimiento de derechos humanos.

Esta situación generó una cierta incomodidad entre quienes participaban de manera más pasiva o distante de las actividades, tomando con cautela aquello que la conmemoración exponía. Algunos increpaban la relevancia de rememorar hechos temporalmente tan distantes o aún dolorosos, inclusive cuestionaban la identidad de las víctimas aludidas de forma genérica o las razones para exigir una reparación histórica. Esos cuestionamientos eran transmitidos a modo de rumores o comentarios sueltos, y exteriorizaban una preocupación por los sentidos del pasado que se estaban disputando, debido a los profundos silenciamientos en la comuna rural. Además, las protestas y oposiciones de la familia Saraspe dotaban de legitimidad a esos cuestionamientos, puesto que eran vecinos de la comuna que habían sufrido la pérdida de un familiar, víctima de la violencia política de la década de 1970.

¹⁴⁰ Durante la inspección ocular de la megacausa Arsenales II / Jefatura II, una de las hijas de Saraspe, sosteniendo la foto del padre, expresó: “Que se haga justicia para todos” (Daneri, 2018: 24).

Por su parte, otros participantes cuestionaron cuáles habían sido las verdaderas motivaciones para realizar una conmemoración oficial en un “pueblito” del interior tucumano, y por qué se habían elegido los espacios públicos de la comuna como escenarios para el festival. Los recelos se centraban implícitamente en los emprendedores de la conmemoración que no pertenecían a la comuna. Esos actores externos no sólo utilizaban símbolos y lenguajes vinculados al movimiento de derechos humanos, sino también habían llevado una propuesta artística con ese tipo de representaciones y narrativas. Ello podía marcar a la población de Santa Lucía como colaboradora del movimiento y, dada la oficialidad del evento, exponerla de forma mediática como a favor del gobierno kirchnerista, cuyos discursos públicos aludían a las militancias políticas, la izquierda, los derechos humanos, etc. Esa idea provocaba dolor, temor o vergüenza entre algunos pobladores¹⁴¹ que también sentían sus propias identidades tensionadas: en este sentido, los cuestionamientos sobre dónde se había emplazado el festival revelaron que una parte de la población toleraba la propuesta artística, incluso podía pasar por alto las reivindicaciones, siempre y cuando no se materializara dentro de la comuna. En otras palabras, el festival podía realizarse mientras no interfiriera con determinados sentidos o significados ya establecidos en el espacio público; de lo contrario, debía emplazarse en el monte (en alusión a la Compañía del monte), donde podía expresar libremente sus reivindicaciones políticas sin alterar la vida cotidiana de la comuna.

Otros pobladores sintieron que los emprendedores de la conmemoración habían presentado una propuesta que, en principio, no se les había consultado, produciéndoles un sentimiento de intromisión tan grande, al punto de preguntarse por qué alguien ajeno a la comuna debía enseñarles qué y cómo recordar sobre su propia historia. Para argumentar esta posición, unos pocos señalaron que Lucía Mercado, principal historiadora del pueblo y vecina de la comuna, no había sido invitada a participar en la organización del evento, ni siquiera de las actividades programadas para el festival. En contrapartida, Lucía Mercado¹⁴² indicó que, si bien no había sido invitada, tampoco tenía mucho interés en participar; asimismo comentó que las principales omisiones del festival residían en la exclusión de los familiares de Saraspe y de Eudoro Ibarra en un evento que pretendía conmemorar a las víctimas de la violencia política.

En suma, el Festival del monte tucumano confrontó más abiertamente el pasado represivo de la comuna que otros espacios, como la biblioteca o la escuela¹⁴³, aunque una parte de la población

¹⁴¹ Por ejemplo, Daneri describe la confrontación entre un hombre y Lucía Mercado, a quien acusó de haber calificado a su padre de guerrillero durante la inspección ocular de 2013 (2018: 26).

¹⁴² Comunicación personal, 28 de noviembre de 2015.

¹⁴³ M. Córdova, comunicación personal, 28 de noviembre de 2015.

no aceptó las representaciones o reivindicaciones presentadas. La conmemoración tampoco implicó que la población “hablase” de lo sucedido, debido a las polémicas en torno a la violencia política de la década de 1970, personificadas en las demandas de la familia Saraspe. No obstante, el festival formó parte de una serie de eventos que, paulatinamente, visibilizaron las historias y memorias de Santa Lucía.

Por su parte, la conmemoración del aniversario del Ojo que llora se institucionalizó como uno de los principales eventos de la comunidad, y el único vinculado a la memoria de las víctimas del conflicto en Llinqui. Durante la conmemoración se homenajea a las víctimas inscritas en el monumento, representadas sin pertenencia política ni participación directa o indirecta en el conflicto. Con ello se busca reforzar un discurso de victimización más incluyente, que también posibilite respaldar la narrativa “entre dos fuegos”, la cual se extiende a toda la comunidad. El Ojo que llora satisface la función de conmemorar a las víctimas del monumento y de cohesionar a la comunidad, que también se reconoce como víctima, complementando la micropolítica de reconciliación silenciosa que la comunidad ha llevado a cabo desde mediados de la década de 1990 y que se basa en la consideración del culpable / senderista (Gamarra, 2002: 35).

El monumento materializa un compromiso que prioriza la convivencia entre los comuneros, y la reconstitución del tejido comunitario, sin que ello signifique el fin de las relaciones conflictivas, ni el olvido de otras memorias, más subterráneas, en la comunidad. El monumento se convierte en un “soporte a la narración para evocar los momentos vividos en carne propia y, a su vez, permite procesar el pasado con cierta neutralidad política” (Delacroix, 2014: 233). Además, los comuneros que fueron torturados y presentan secuelas físicas pueden ser incluidos en el monumento de forma póstuma, siendo también conmemorados; de esta manera, las propias características del monumento, tanto discursivas como materiales, lo tornan inclusivo para aquellos que sobrevivieron al conflicto. Siguiendo a Reátegui (2010: 43):

En estos casos, la temporalidad del memorial alude directamente al momento en el que se produjo el daño, pero se extiende hasta su supuesta consecuencia: la muerte de la víctima. Su muerte se considera secuela de la tortura, y sus últimos años de vida, un tiempo de agonía. El torturado habría estado muriendo por mucho tiempo y al finalizar su muerte se hace merecedor de ser incluido entre las víctimas del memorial. ¿Sería esto posible si el sitio de memoria no llevara los nombres inscritos en piedras pequeñas rodeando el ojo? Es pues el diseño del memorial el que permite las inclusiones realizadas y las que, probablemente, se realizarán más adelante.

Puesto que el monumento soporta un discurso de victimización bastante consensuado por la comunidad, la mayor conflictividad sobre las víctimas se centró en las reparaciones. Es en este tema que los sentimientos de envidia o recelo, surgidos por la entrega de las reparaciones individuales o de beneficios, designados para las víctimas dentro de los programas sociales, aparecieron en los relatos: “A otras personas víctimas como la familia M., se los han hecho

casa, pero para otros no ha llegado”¹⁴⁴. En otros casos, los beneficios para las víctimas y los programas sociales son vistos indistintamente como apoyo estatal, generándose resentimientos por su selectividad: “Sí, hay posta, luz y carretera, las capacitaciones también solo viene para unos cuantos, mi esposa también no recibe nada de los programas, más bien los que tienen harto ganado y hasta las esposas de los profesores están recibiendo dinero de los programas”¹⁴⁵. Estos sentimientos difícilmente afectarían la conmemoración, ya que se explicitan en ámbitos más íntimos; no obstante, podrían movilizar otras disputas más antiguas o latentes (Reátegui, 2014: 88; Quinteros, 2014: 32).

En relación a las discusiones acerca de qué debía construirse en el espacio público, los comuneros demostraron diversas intenciones, prioridades y representaciones, que entraron en disputa cuando se pretendió marcar el territorio comunitario. Mientras que la losa deportiva respondía a una función recreativa, que priorizaba a las nuevas generaciones y anulaba cualquier materialidad sobre el pasado; el busto del líder comunal y el Ojo que llora no sólo cumplían con homenajear a las víctimas, sino que se convertían en vehículos de transmisión de un pasado considerado peligroso y doloroso.

Particularmente, el busto dotaba de un sentido heroico a las interpretaciones del pasado porque el líder comunal se había enfrentado a los militares, pero también había estado involucrado en acusaciones mutuas contra una comunera, quien lo terminó delatando de senderista a las Fuerzas Armadas (Delacroix, 2014: 239-240). De ahí que se descartara el busto porque “hubiera roto la unidad de la comunidad y la imagen de víctima pasiva de un perpetrador exterior que importa proyectar tanto para los visitantes de la comunidad que entre los comuneros para el fortalecimiento de relaciones interpersonales favorables” (Delacroix, 2014: 240).

En cuanto al Ojo que llora, el monumento permitía que toda la comunidad participara de la conmemoración bajo una narrativa unificadora y unívoca sobre el sufrimiento vivido; con ello, la comunidad podía exigir el reconocimiento de sus derechos como víctima del conflicto ante las entidades estatales y las ONGs que trabajaban con esas pautas.

Cabe destacar que el monumento portaba un capital simbólico asociado al emblemático monumento de Lima, consagrado por el movimiento nacional de derechos humanos. A través de ese capital simbólico, los comuneros de Llinqui podían proyectarse como campesinos defensores de los derechos humanos. Entonces, el Ojo que llora se convertía en un tipo de

¹⁴⁴ TSC, entrevistada por APRODEH, 14 de mayo de 2012.

¹⁴⁵ RQA, entrevistado por APRODEH, 23 de mayo de 2012.

marcación pública que representaba, de forma unívoca, un discurso de victimización incluyente en consonancia con la narrativa unificadora “entre dos fuegos”, lo que a su vez se complementaba con el capital simbólico inherente al monumento. Junto a los actos cívicos, la conmemoración movilizaba esas representaciones para que los comuneros reafirmen públicamente su identidad como peruanos, llinquinos, campesinos, víctimas del conflicto y defensores de los derechos humanos:

A las instituciones que nos visitaron hemos dicho qué somos realmente, que así hemos llorado por culpa del terrorismo. Eso ha sido el motivo del monumento que cada comunero ha sentido. Cuando te inculpa te sientes así culpado más o menos. Es para botar eso que nosotros mismos hemos construido nuestro monumento. Por eso, por este monumento, nosotros nos sentimos como Llinque, como peruanos y limpios. [...] *Ha sido bastante significativa para mí esta piedra. Como si me estaría limpiando eso que me han inculcado* [énfasis agregado]. Eso estaría botando (Lino en Delacroix, 2014: 239)

Como muestra este relato, el monumento unificó las reivindicaciones centradas en el reconocimiento del sufrimiento, en librarse de los estigmas de terrorista y en la exigencia del cumplimiento de sus derechos que fueron constantemente atropellados. Coincidiendo con Delacroix, “las diferentes identidades movilizadas a través de este monumento nos obligan a considerar la memoria como una construcción social de varios niveles que responden a las expectativas sociales y personales del momento” (2014: 243).

Otro conflicto se relacionó a cómo se formalizó la conmemoración en Llinqui. Como menciona Reátegui, hubo dos niveles de coordinación y negociación: en el primer nivel, unos representantes de la comunidad concertaron, con Niño de Guzmán, unificar la feria agropecuaria y la conmemoración de las víctimas en una sola propuesta de reparación simbólica y económica; en el segundo nivel, esos actores reunieron a toda la comunidad para informar la propuesta, negociar el consenso comunal y coordinar los detalles (2010: 62-63). Por un lado, la conmemoración surgió de un actor externo pero legitimado por la comunidad, representativo del movimiento regional de derechos humanos; por otro lado, la comunidad estuvo dispuesta a aceptar la propuesta, debido a la sensibilización previa en derechos humanos y las posibilidades de adquirir reconocimiento y recursos para sus propios proyectos.

Con los años, la comunidad campesina de Llinqui ha diversificado las actividades de la conmemoración al involucrar a la escuela (concursos de dibujo o poesía sobre las memorias del conflicto); también ha incidido políticamente al comprometer a autoridades regionales en la implementación de políticas públicas para las víctimas. Pese al capital social ganado, la comunidad también comprende el peso de los actores externos en el desarrollo de sus propios proyectos, como en el siguiente relato:

Nosotros como jóvenes hemos pensado cambiar Llinque, para lo cual en una asamblea poder hacer un análisis o autoanálisis para ver cuáles son los problemas que nos están llevando al atraso, *analizar por qué la forma de cambiar a través de MARENASS y APRODEH no lo estamos tomando con mucha fuerza y compromiso, simplemente está por cumplir* [énfasis agregado], por ello yo pienso que se debe hacer un análisis para ver qué hemos logrado y qué nos está impidiendo para dar un gran salto¹⁴⁶.

Más allá del tipo de relación que se estableció a lo largo de los años con los actores externos¹⁴⁷, resulta indiscutible la huella trazada alrededor de los derechos humanos en las comunidades rurales. En el caso de Llinqui, la comunidad reconoce la actuación de los actores externos en la conmemoración, pero también comprende que el monumento conmemorativo les pertenece (“eso es algo de nosotros”¹⁴⁸) y, también, posibilita los procesos de homenaje, transmisión y duelo (Reátegui, 2010: 76-77).

4.3. Los múltiples sentidos de la conmemoración: la visibilización de las memorias en Santa Lucía y la articulación entre memoria y derechos económicos, sociales, culturales y ambientales en Llinqui

Considerando las disputas por los sentidos del pasado, escenificadas durante el “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía y el aniversario del “Ojo que llora” y la feria agropecuaria de Llinqui, cabe preguntarse si estas conmemoraciones posconflicto obtuvieron los resultados esperados y cuáles fueron sus sentidos para las comunidades rurales, en clave comparativa.

El Festival del monte tucumano en Santa Lucía y el monumento del Ojo que llora en Llinqui fueron conmemoraciones posconflicto que buscaron reivindicar a la comunidad, como víctima colectiva de una serie de crímenes y violaciones a los derechos humanos, posicionando públicamente la demanda de una reparación colectiva. Mientras que el festival no postuló víctimas individuales y más bien abarcó una periodización mayor de políticas represivas, como la constante despolitización del movimiento obrero rural y su exclusión económica con el cierre de ingenios; el monumento conmemorativo buscó aglutinar a toda la comunidad en una narrativa de victimización cohesionada sobre el conflicto, en concordancia con el informe de la CVR, más allá de que identificara a las víctimas fatales, a través de la inscripción de sus nombres.

¹⁴⁶ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

¹⁴⁷ Estas relaciones son bastante complejas y exceden los límites de este trabajo. En general, no están exentas de relaciones de poder y dependencia, aunque estén marcadas por intrincados vínculos afectivos.

¹⁴⁸ FMV, entrevistado por APRODEH, 14 de junio de 2012.

En cuanto a la reparación colectiva, las conmemoraciones apuntaron la necesidad de construir un desarrollo comunitario que estuviera vinculado a la territorialidad de ambas comunidades. De ahí que la propuesta de reparación histórica¹⁴⁹ y recuperación del monte tucumano en Santa Lucía (anexo 6) expresara ese desarrollo en términos económicos, sociales o ambientales: instalación de gas natural o fábricas, reactivación o transformación del exingenio, implementación de cursos profesionales para jóvenes, o proyectos de turismo vinculados al monte tucumano. Con ello, la comuna rural de Santa Lucía alcanzaría su reconstrucción social, comprendiendo igualmente la resignificación del monte y la restauración de los vínculos territoriales, quebrados durante la instalación militar:

Toda esa zona de las Pampitas, la Quinta de la Paltas, Las Dulce, Las Carboneras, aquí al lado del río Totorilla, toda esa zona ha sido muy bombardeada sin miramientos (...) Y lo que hay que contar: la gran cantidad de animales muertos por culpa de esos bombardeos. Vacas, mulas, animales salvajes, las corzuelitas, los chanchos del montes, ibas por esos lugares, veías infinidades de animales, hasta pájaros muertos. Los militares han hecho aquí inequidades (Olga Olea en Mercado, 2013: 323)

Como se menciona en el relato, el monte tucumano no sólo había sido el teatro de operaciones de las Fuerzas Armadas (Garaño, 2011; 2015), sino que se convirtió en un lugar de muerte, negado para las poblaciones a su alrededor, reformado al orden militar con la fundación de los pueblos estratégicos y privatizado con la instalación de citrícolas durante las décadas de 1980 y 1990. Como también menciona Patricio Cisneros: “Me fui a los 25 años de Las Mesadas. No me fui por mi gusto, me llevaron. Me echaron de aquí” (Foco en el monte, 2015b: 6m34s).

En cierto modo, esta dimensión territorial se articuló a las búsquedas de desarrollo comunitario desde 2016, con la apertura de un centro de formación profesional en la Biblioteca popular Santa Lucía, que contó con capacitaciones en expresiones culturales de la región y en turismo rural, auspiciadas por universidades públicas y entidades estatales.

En contraste, la comunidad campesina de Llinqui había participado en un proyecto organizado por APRODEH sobre sensibilización en derechos humanos e incidencia política en 2004, un año después de la entrega del informe final de la CVR. Esta sensibilización, centrada en el lugar de víctima de las comunidades campesinas, posibilitó la gestación de “una conciencia de derechos”, en la que los comuneros se reconocieron a sí mismos como “víctimas que son titulares de derechos a la verdad, la justicia y las reparaciones” (Reátegui, 2014: 88).

¹⁴⁹ La reparación histórica para un pueblo no poseía categoría jurídica en la legislación argentina en 2015, por lo que resultaba uno de los primeros pedidos de ese tipo en el país.

Empero la comunidad de Llinqui sabía y reconocía las violencias que había sufrido durante el conflicto, este reconocimiento de sí como víctima con “derecho a tener derechos”¹⁵⁰ trajo consigo un lenguaje y un discurso con los que podía articular sus demandas ante el Estado, especialmente alrededor de las reparaciones. No fue casual que las comunidades del distrito hayan intervenido en los procesos locales de presupuesto participativo, en sintonía con el movimiento regional de derechos humanos, a fin de incorporar las reparaciones. Tampoco lo fue que, durante la inauguración del monumento en 2008, la comunidad de Llinqui haya ejercido presión política sobre la concretización de la reparación colectiva, la que consistía en un sistema de riego por aspersión para las épocas de sequía, que posibilitaría sostener la actividad agropecuaria (explicitada con la feria) y proyectar su desarrollo comunal.

Ahora bien, estas conmemoraciones posconflicto no necesariamente obtuvieron los resultados esperados, debido en gran parte a cómo fueron sus procesos constitutivos. Dado que las conmemoraciones se produjeron en base a diálogos y debates entre diversos actores con diferentes valores sobre derechos humanos, analizamos dichos procesos a partir del modelo de diálogo intercultural¹⁵¹ para contextos asimétricos de Ricardo Salas Astrain, el que: exige criterios reguladores derivados de principios formales y abstractos, y de características del propio contexto; considera el carácter inestable de la interconexión de contextos específicos entre los interlocutores, por lo que se necesitan intercambios discursivos que partan de formas argumentativas existentes, asumiendo la mutua traducción; requiere partir de los intereses (pasados, actuales y potenciales) de los diversos sujetos y comunidades participantes, para analizar y priorizar los conflictos que pueden resolverse; debe rechazar la violencia que anula la comprensión mutua o mantenga posiciones de poder (2006: 155-159).

Asimismo, las memorias territorializadas se enmarcan en devenires históricos y cambian sus sentidos dependiendo de los contextos (Jelin & Langland, 2003: 5), por lo que examinamos las

¹⁵⁰ Muñoz refiere a la conciencia de los familiares orientada al conocimiento de procedimientos y de participación alrededor de la ciudadanía (1999: 452-453).

¹⁵¹ “Este diálogo plantea una modalidad, más paciente, para entender a los otros desde las propias articulaciones discursivas, lo que implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos. Es un diálogo intercultural aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos, lo que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. El ideal moral de con-vivir con otros, en el respeto de las distintas maneras de vivir y que asegure una vida moral plural, exige este re-conocimiento de las reglas discursivas. Este esfuerzo teórico exige definir la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los recíprocos reconocimientos; se trata, entonces, de un diálogo universal y contextual, que asume las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de a-simetrías y de discriminación” (Salas Astrain, 2006: 139). Otros autores contemplan la posibilidad del diálogo intercultural sobre “las preocupaciones convergentes que se expresan en distintos lenguajes a partir de universos culturales diferentes” (Rostica, 2007: 82).

resignificaciones de dichas conmemoraciones, tomando en consideración sus distintas periodicidades.

En Santa Lucía, los emprendedores del festival buscaron establecer una comunicación con los pobladores de la misma comuna en un formato común, con una narrativa que insertaba la lucha del movimiento obrero santaluceño en una perspectiva mayor de violencias y violaciones a los derechos humanos. Sin embargo, este diálogo quedó trunco porque una parte significativa de la población halló irreconciliables los criterios, argumentos e intereses de los emprendedores del festival. Mientras que algunos argüían que los discursos en derechos humanos y los mundos de vida de los emprendedores no comulgaban con los de la comuna, cancelando el reconocimiento de las dificultades existentes; otros confrontaron que el diálogo no partió de sus intereses y afectividades como víctimas de la violencia política. El caso de la familia Saraspe expresó con mayor nitidez esta postura, reivindicando en cierta medida “una atribución de la vergüenza a aquellos que la generaron” (Theidon, 2007: 30). Aunque los emprendedores aspiraron a superar la conflictividad interna mediante la definición del desarrollo comunitario como problema prioritario a ser resuelto, el hecho de no albergar los intereses divergentes terminó imposibilitando el diálogo.

En cuanto a los sobrevivientes y familiares, varios se mantuvieron al margen de debatir o pronunciarse debido a los temores, estigmas u olvidos sobre el pasado represivo, profundizado por las revictimizaciones sufridas. Daneri considera como un posible factor la falta de formas organizativas colectivas en el interior tucumano, lo que habría otorgado un significado trascendente al sufrimiento individual, así como contención emocional y moral (2018: 31).

En general, muchos sobrevivientes y familiares del interior tucumano todavía no obtenían justicia, porque las causas judiciales se formalizaron básicamente en la década de 2010, casi treinta años después de las comisiones de verdad. Y varios soportaron las consecuencias de las políticas económicas dictatoriales, agravadas por la discriminación laboral ante el estigma de haber sido secuestrados, sumado a la desigual implementación de las reparaciones, debido a que se priorizaron los centros urbanos y las grandes ciudades (Daneri, 2018).

En Santa Lucía, algunos sobrevivientes aún esperaban que el Estado se les acercara para compensarlos por los secuestros, torturas y detenciones sufridas. En el caso de los familiares, aunque algunos habían recibido las reparaciones, hubo un cierto cuestionamiento moral y político sobre su aceptación, obstaculizado por la falta de debate, entre las mismas organizaciones de familiares, sobre las razones e implicancias de estas medidas (Guembe, 2004). Estas cuestiones revelaban algunas dificultades, dentro del movimiento nacional de

derechos humanos, para considerar los contextos cotidianos de las zonas rurales y discutir las (otras) concepciones de justicia a nivel nacional, a diferencia de países con conflictos más evidentemente marcados por las desigualdades económicas y étnicoculturales, como el caso peruano (Laplante, 2007: 135).

Por eso, el principal sentido del festival radicó en la visibilización de las memorias silenciadas y conflictivas, catalizando su irrupción en el espacio público, así como la búsqueda de reconocimiento de las víctimas como sujetos de derechos humanos, incluyendo a la familia Saraspe. La visibilización también posibilitó que lo acontecido en las zonas rurales tucumanas saliera del ámbito de las causas judiciales, produciendo algunos encuentros e intercambios en la comuna rural de Santa Lucía, como la exposición de Tucumán Arde¹⁵² en el evento por el Cierre del ingenio en 2016, y un homenaje a Hilda Guerrero en 2017 que contó con la adhesión del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). En 2018, el exingenio fue finalmente señalado como centro clandestino de detención, en un acto que reunió a representantes estatales a nivel provincial y nacional, organizaciones de derechos humanos, la Biblioteca popular Santa Lucía y algunos vecinos de la comuna rural (Secretaría de Estado de comunicación pública del Gobierno de Tucumán, 2018). La señalización marcaría de manera indiscutible el territorio de la comuna, redefiniendo los valores simbólicos y políticos asociados al exingenio. Estas actividades, no obstante, siguieron siendo promovidas por un pequeño grupo movilizado de la comuna rural, nucleado alrededor de la Biblioteca popular Santa Lucía.

En relación a Llinqui, los emprendedores del monumento y la feria establecieron una comunicación dirigida hacia el resto de la sociedad, en un formato de conmemoración que interpelaba al movimiento nacional de derechos humanos, un discurso en derechos que exigía al Estado la implementación de las recomendaciones de la CVR y una actividad, la feria agropecuaria, que explicitaba el horizonte de desarrollo comunal. Siendo una comunicación asimétrica desde contextos específicos, la comunidad de Llinqui estableció una narrativa de victimización consensuada, que buscaba “reposicionarse y encontrar como víctima, en su condición de afectados de la violencia, una forma diferente de acercarse al Estado y acceder, al menos, a algún tipo de beneficio público y ahí el reconocimiento se convierte en una política de identidad” (Ulfe, 2013: 79-80). Sin embargo, el diálogo con el Estado acabó disolviéndose

¹⁵² Fue uno de los proyectos artísticos más representativos de la vanguardia artística argentina de 1968, que buscó problematizar la difícil situación que vivía Tucumán durante la dictadura de Onganía.

de forma abstracta: la reparación colectiva nunca funcionó por haber sido ejecutada de forma incompleta (Defensoría del Pueblo, 2013: 36). De esta manera, pese a saberse reconocida como víctima, utilizar los mecanismos para actuar en el sistema democrático¹⁵³ y articular una comunicación en términos de derechos, la comunidad campesina de Llinqui continuó siendo tratada como ciudadana de segunda clase, revictimizada (Laplante, 2007: 141).

Mientras tanto, la comunidad continuó celebrando la conmemoración, ganando mayor repercusión principalmente entre el movimiento de derechos humanos y los financiadores de proyectos, a partir de la articulación entre memoria (recordar, no olvidar) y derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, como en el siguiente relato:

Bueno, primeramente, el monumento es para recordar lo que ha sucedido y para que no vuelva a suceder, para eso es el monumento, queremos tener siempre presente para que no vuelva a suceder, porque yo pienso de que *la violencia nos ha retrasado, inclusive nuestra carretera se ha detenido; porque imagínate que si nuestra carretera se hubiera concluido, nuestra comunidad estaría mucho mejor* [énfasis agregado]. Entonces por ello es que se ha construido ese monumento. Y la feria porque yo he estado en Cusco, en pueblitos más pequeños que Llinque hacen feria y porque no podríamos hacer aquí y fomentar el comercio¹⁵⁴.

Como menciona el comunero, la conmemoración también supuso interpretar el conflicto en tanto pérdida de infraestructura productiva y debilitamiento del trabajo comunal¹⁵⁵, así como destrucción de horizontes de desarrollo¹⁵⁶. Enunciada desde el lugar de víctima campesina, rural, quechuahablante, empobrecida; esta reivindicación partía, no desde derechos económicos y sociales universalizados, sino desde el “agresivo proceso de nihilización para las grandes mayorías” (Acosta, 2008: 106-107).

La comunidad buscó afirmarse como sujeto de derechos, fortaleciendo su narrativa en torno al conflicto (“entre dos fuegos”) y su reconstrucción (el Ojo que llora y la feria agropecuaria), plasmada en los espacios públicos que rodean al monumento (anexo 7), para seguir interpelando al Estado en un contexto cada vez más complicado: mayor incidencia del cambio climático en la actividad agropecuaria, conflictos territoriales por las fuentes hídricas con comunidades próximas e incremento de la actividad minera en toda la región con amenazas de contaminación y conflictividad por el canon minero (Defensoría del Pueblo, 2015a; 2015b).

De manera similar al caso de las organizaciones mayas examinado por Rostica (2007), la comunidad de Llinqui propuso una resignificación de los derechos humanos, individualmente

¹⁵³ Coincidimos con Acosta en la necesidad de que el sujeto actúe u opere en el sistema para transformar las lógicas dominantes que lo niegan (2008: 109); no obstante, no consideramos que sea la única alternativa.

¹⁵⁴ PH, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

¹⁵⁵ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

¹⁵⁶ Uno de esos horizontes truncados fue la conversión de la comunidad campesina en distrito.

considerados, al visibilizarse como sujeto colectivo de derechos y exigir el reconocimiento de derechos ligados a su identidad. Así, la conmemoración también expuso un posicionamiento más enfático a favor de un desarrollo comunal, en un contexto marcado por la creciente conflictividad socioambiental: “Yo nunca voy a aceptar ese retraso para mi pueblo” (PHB, comunicación personal, 5 de agosto de 2015).

A pesar de estas formas de “sujetividad”¹⁵⁷, el encuadramiento de las memorias en un lenguaje de derechos humanos ocasionó un cierto solapamiento de otras memorias, como las vivencias de los familiares reclutados de forma forzada por el PCP-SL, que terminaron siendo asesinados y que se encuentran desaparecidos¹⁵⁸. En la mayoría de casos, los familiares no han logrado recuperar los restos de sus seres queridos, como consecuencia de los lentos avances para implementar los instrumentos de búsqueda y avanzar en las restituciones¹⁵⁹. En la comunidad de Llinqui, sólo algunas de estas víctimas reclutadas están inscritas en el monumento, por lo que cabe preguntarse cómo la conmemoración se constituye también en lugar de luto, dada la mediación de la comunidad para decidir quiénes son inscritos o no en el monumento¹⁶⁰.

Asimismo, hubo otras formas de elaboración del duelo en la comunidad, como los sueños con familiares asesinados o desaparecidos¹⁶¹, que fueron prácticas difícilmente abordadas, en particular por los programas en salud mental, a pesar de haber gestionado el dolor, los sufrimientos o experiencias inenarrables en las víctimas (Cecconi, 2013). Estas cuestiones expresan que muchas prácticas consuetudinarias continuaron restringidas al ámbito comunal; mientras tanto, al resto de la sociedad, al Estado y a actores externos, la comunidad campesina de Llinqui empleó lenguajes, discursos y representaciones para interpelarlos directamente, evitando la confrontación y articulando una comunicación más eficaz en un contexto posconflicto donde aún primaban las desigualdades socioeconómicas y étnicoculturales.

¹⁵⁷ Acosta toma los criterios y análisis de Hinkelammert y Roig sobre la afirmación del sujeto y su historicidad desde las relaciones entre sujeto y estructura, para repensar la democracia y la dignidad humana: “Este proceso de afirmación, que es histórico, contextual, discontinuo, contingente y que por lo tanto supone el ejercicio del a priori antropológico de un modo a posteriori, lo es de un sujeto cuya identidad no se recluye en la dimensión de la subjetividad sino que la trasciende y resignifica en la de la “sujetividad” que implica historicidad y por lo tanto formas de objetivación orientadas a quebrar las totalidades opresivas que porque lo niegan, justamente lo motivan en su praxis colectiva emergente con pretensión radical de autonomía. (2008: 94).

¹⁵⁸ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012; VH, entrevistada por APRODEH, 21 de junio de 2012.

¹⁵⁹ La ley N° 30470 de búsqueda de personas desaparecidas durante el conflicto fue aprobada recién en 2016.

¹⁶⁰ Gamarra atribuye a la memoria impedida y manipulada la no incorporación de la memoria senderista en las memorias comunales (2002: 28).

¹⁶¹ MM, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

4.4. Conclusiones preliminares

El Festival del monte tucumano de Santa Lucía y el aniversario del Ojo que llora y la feria agropecuaria de Llinqui mostraron que los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política, y su involucramiento en los procesos transicionales, incidieron de forma significativa en los sentidos de las conmemoraciones posconflicto de las comunidades rurales.

En principio, estas conmemoraciones posconflicto fueron producidas de formas distintas. Por un lado, los emprendedores del festival eran pobladores de la comuna (nucleados alrededor de la Biblioteca popular Santa Lucía) y Foco en el monte (militantes en derechos humanos con mayor capital social, económico y cultural), quienes propusieron celebrar un festival de música con actividades en diferentes espacios públicos, para llamar la atención sobre las violencias acontecidas en la comuna (y las colonias) y pedir una reparación histórica y colectiva. Por otro lado, los emprendedores de la conmemoración en Llinqui eran pobladores de la comunidad campesina que, junto al dirigente de CROVAVPA Ramiro Niño de Guzmán, idearon realizar una feria agropecuaria y construir un monumento conmemorativo para las víctimas del conflicto. La propuesta fue negociada y consensuada en asamblea comunal, dada la sensibilización en derechos humanos, las posibilidades de reconocimiento y de recursos para la comunidad.

En cuanto a la aceptación de las conmemoraciones, en Santa Lucía hubo una respuesta diversa que iba desde el acercamiento de visitantes (ligados al movimiento de derechos humanos) y la participación parcial de la población, hasta la indiferencia de algunos y la confrontación de la familia Saraspe; en cambio, la repercusión positiva de la conmemoración de Llinqui, debido fundamentalmente al capital simbólico del Ojo que llora, supuso su celebración anual con diversas actividades y una dinámica presencia de visitantes y auspiciadores.

Acerca de las disputas que atravesaron las conmemoraciones, éstas se centraron en quiénes eran categorizados como víctimas, cómo las comunidades se apropiaron de las conmemoraciones y cómo fue percibida la participación de los actores externos. En Santa Lucía, el festival buscó el reconocimiento de todo el pueblo como víctima colectiva de vulneraciones y violaciones a los derechos humanos. Esta demanda fue confrontada por la familia Saraspe, que también exigía el reconocimiento de su familiar, civil asesinado por la Compañía del monte, como víctima de la violencia política de la década de 1970.

En general, el festival tuvo respuestas diversas porque no presentaba discursos o terminologías naturalizados en la comuna, a pesar de realizarse en un formato reconocible. Las mayores

incomodidades se transmitieron como rumores, cuestionando la reparación, la identidad de las víctimas y las razones para recordar hechos antiguos y dolorosos. Las reacciones más hostiles, amparadas en la confrontación de la familia Saraspe, se debieron a que algunos no se sintieron parte de la gestación del festival. Hubo quienes acusaron a los actores externos de exponerlos nuevamente a los estigmas de subversivo, o de reabrir sentimientos de dolor, temor y vergüenza.

Mientras tanto, las víctimas inscritas en el monumento de Llinqui fueron presentadas con neutralidad política, reforzando una narrativa de victimización más incluyente y unívoca del sufrimiento colectivo (“entre dos fuegos”), que al mismo tiempo resguardaba una micropolítica de reconciliación. Sumado al capital simbólico del Ojo que llora, la comunidad campesina consiguió no sólo el reconocimiento de víctima, sino también la reivindicación de una identidad peruana y defensora de los derechos humanos, alejándose del estigma de subversivo para poder exigir sus derechos. Esta narrativa unificadora, sin embargo, no eliminó la conflictividad interna, en especial los celos por la entrega de reparaciones y beneficios de programas sociales. En cuanto a los actores externos, la comunidad advertía su papel en la sensibilización sobre derechos humanos y en los proyectos emprendidos, pero reafirmaba la apropiación de la conmemoración como parte de sus festividades y las posibilidades presentes de homenaje, transmisión y duelo.

Ahora bien, estas disputas revelaban no sólo la conflictividad inherente a las conmemoraciones, sino también que sus procesos de constitución necesitaban partir de un diálogo, que reconociera las diferencias entre los interlocutores, las dificultades cotidianas de cada contexto y las relaciones de poder que atravesaban dichos procesos. Tanto el Festival del monte tucumano de Santa Lucía como el aniversario del Ojo que llora y la feria agropecuaria de Llinqui demandaron el reconocimiento de las comunidades rurales como víctimas colectivas de violaciones a los derechos humanos, exigiendo reparaciones que abarcaran las violencias históricas y contemplaran sus territorialidades. Sin embargo, las conmemoraciones no obtuvieron los resultados esperados, debido al incumplimiento de criterios para establecer ese diálogo (intercultural).

En Santa Lucía, los emprendedores del festival buscaron dialogar con el conjunto de la comuna, colocando el desarrollo comunitario como problema principal a ser resuelto. En respuesta, una parte significativa de la población sintió que los discursos y modos de vida de los emprendedores no comulgaban con los propios; otros arguyeron que el diálogo no había partido de sus intereses y afectividades, algunos sobrevivientes y familiares se mantuvieron al margen

por temor, estigmas y olvidos, además de una constante revictimización por parte del Estado. Estas cuestiones mostraban la falta de debate sobre la violencia política en el interior tucumano, y sobre modos distintos de concebir verdad, justicia y reparaciones dentro del propio movimiento de derechos humanos. El festival significó, por ende, la visibilización de memorias silenciadas y conflictivas en el espacio público, abriendo una mayor discusión sobre el pasado represivo de la comuna.

En Llinqui, los emprendedores de la conmemoración buscaron dialogar con el resto de la sociedad, especialmente con el Estado, para demandar el cumplimiento de sus deberes para con las víctimas del conflicto. El diálogo, no obstante, acabó disolviéndose porque la reparación recibida nunca funcionó, exponiendo la constante revictimización sufrida por las comunidades campesinas, tratadas todavía como ciudadanas de segunda clase. Mientras tanto, la comunidad continuó celebrando el monumento y la feria agropecuaria, mostrando una interpretación del conflicto en términos socioeconómicos, culturales y ambientales, desde el lugar de víctima rural, campesina, quechuahablante. La comunidad se fue afirmando como sujeto de derechos colectivos y fortaleció su narrativa sobre el conflicto y posterior reconstrucción. De esta manera, la conmemoración implicó una demanda a favor del desarrollo comunal, frente a la creciente conflictividad socioambiental de la región. Empero, la comunidad continuó siendo selectiva en relación a qué prácticas comunales mostrar y qué discursos utilizar para evitar la confrontación con los actores externos, desde contextos específicos aún asimétricos.

Conclusiones generales

La investigación se propuso analizar las maneras en que las memorias rurales sobre la violencia política incidieron en la resignificación de las conmemoraciones posconflicto, en los casos del “Festival del monte tucumano” de Santa Lucía (2015) y del monumento conmemorativo del “Ojo que llora” de Llinqui (2008-2015). Para esto, examinamos la incidencia de las memorias rurales en la apropiación de la reparación simbólica y en la resignificación de las conmemoraciones en los casos citados, considerando que estas memorias rurales se configuraron a partir de las relaciones de dominación con el poder económico local, las acciones de las organizaciones político-militares y las estrategias de las Fuerzas Armadas, entre las décadas de 1940 a 1990.

En el primer capítulo, reconocimos que el ingenio azucarero y la hacienda latifundista, como unidades de producción dominadas por una oligarquía terrateniente, ejercieron mecanismos de coerción física y violencia simbólica sobre las comunidades rurales de Santa Lucía y Llinqui. Estas unidades presentaban importantes diferencias, que fueron determinantes en los procesos de movilización posteriores, en tanto la movilización obrera en Santa Lucía se radicalizó frente a las políticas de reestructuración económica, y los procesos de modernización catalizaron la búsqueda de reconocimiento de derechos en Llinqui. Pese al cierre del ingenio Santa Lucía (1968) y el debilitamiento del gamonalismo a finales de la década de 1970, pudimos identificar que el clientelismo, la criminalización de la protesta y la discriminación perdurarían como preponderancia de las relaciones oligárquicas.

Estas cuestiones tuvieron implicancias importantes en relación a la violencia política armada. En Santa Lucía, el PRT-ERP forjó simpatías en medio de la conflictividad social de la década de 1970. Pero sus acciones, y en especial el ajusticiamiento de Ibarra y Saraspe (1974), generaron temor sobre la represión estatal, que fue sistemática y clandestina con la base militar (1975), y se extendió con la institucionalización de la dictadura militar (1976). En Llinqui, el discurso sobre justicia social y las medidas punitivas del PCP-SL fueron aceptados inicialmente durante la primera mitad de la década de 1980. No obstante, el aumento generalizado de las violencias, tanto del PCP-SL como de las Fuerzas Armadas, terminaron aterrorizando a toda la comunidad hasta finales de la década de 1990.

Es importante señalar que las estrategias de contrainsurgencia buscaron construir un orden, institucionalizado por las Fuerzas Armadas, en donde el PRT-ERP y PCP-SL eran, entre otros, enemigos aniquilables y responsables de la violencia. A pesar del autoritarismo o los métodos

ilegales y violatorios de derechos, esta construcción de orden posibilitaba la reproducción cotidiana, y estaba afianzada por la desigualdad histórica, la marginalización institucional y la impunidad de la represión en estas comunidades rurales.

En el segundo capítulo, vimos cómo las dominaciones y violencias analizadas configuraron las memorias rurales sobre la violencia política. Primero, reconocimos que las memorias rurales evidenciaban violencias de larga duración: mientras que los relatos sobre la represión militar mostraron que el control de la vida cotidiana y las violencias directas en Santa Lucía remitían a relaciones oligárquicas; los relatos de Llinqui revelaron formas de huir de las violencias que remitían al gamonalismo, y que esas violencias estuvieron atravesadas por el racismo hacia las comunidades campesinas. En seguida, distinguimos que las interacciones, tensiones o negociaciones producidas con los centros de poder resultaron en narrativas binarias sobre el conflicto que, si bien fueron dominantes durante las transiciones argentina (1983) y peruana (2001), continuaron relevantes en estas comunidades rurales. Tanto la “teoría de los dos demonios” en Santa Lucía como la narrativa “entre dos fuegos” en Llinqui sirvieron para remarcar la inocencia de las comunidades rurales. Así, las narrativas binarias consiguieron abarcar el horror y la desestructuración social, aunque silenciaron memorias más subterráneas que reconocían militancias, motivaciones o involucramientos.

En lo que respecta a las estrategias de reconstrucción posconflicto, observamos que los olvidos y silencios correspondían también a estrategias de resistencia y cohesión social. Las identidades comunitarias en Santa Lucía se redefinieron, distanciándose del estigma de “fulero” y olvidando militancias políticas o conflictos internos. De modo similar, el estigma de “terruco” catalizó que los comuneros de Llinqui se mostraran sin agencia política. En ambos casos, el silencio fue fundamental, sea para evitar la transmisión de recuerdos dolorosos y permitir una convivencia con cómplices del asesinato de Ibarra y Saraspe, sea para “no vender al prójimo” que delató bajo coerción o por envidia en Llinqui. También vimos que los procesos de construcción de memorias responden a un presente, por lo que los olvidos y silencios también pueden satisfacer demandas, en especial en comunidades con menos recursos para posicionarlas. En Santa Lucía, la elección de Bussi (1995) expresó la búsqueda de soluciones ante la crisis, así como una falta de transmisión y reconocimiento social sobre el pasado. Por su parte, la estigmatización y la militarización de Llinqui llevaron a su aislamiento y una visión salvadora de las Fuerzas Armadas, prevaleciendo la narrativa “entre dos fuegos” para satisfacer algunas demandas.

En estos dos capítulos conseguimos aproximarnos a las especificidades de las memorias rurales sobre la violencia política en Santa Lucía y Llinqui. Con todo, las memorias rurales comenzaron

a emerger al espacio público durante los procesos transicionales, en particular con las comisiones de verdad y, tal como vimos en el tercer capítulo, la participación de las comunidades rurales en esos procesos tomó distintas formas. En Tucumán, la comisión de verdad provincial (1984) vio afectada la denuncia de casos de las zonas rurales. Sólo con la elección de Bussi (1995) se catalizó la discusión pública del pasado represivo, rearticulándose una movilización en su contra hasta la implementación de políticas públicas de memoria con el kirchnerismo (2003). En contraste, la comisión de verdad peruana (2001) logró acoger a las víctimas más afectadas del conflicto, como la población apurimeña, aunque ésta era objeto de políticas asistenciales desde mediados de la década de 1990. Empero, la comisión de verdad estimuló otros procesos, como la reforma judicial y el programa de reparaciones, impulsados a nivel local por el colectivo Kunampuni Ruwasunchis.

Estos procesos promovieron la aproximación de los movimientos de derechos humanos en las comunidades rurales, abriendo la discusión pública sobre el pasado represivo. La inspección ocular al exingenio Santa Lucía (2013) generó fricciones en la comuna, intensificadas con las actividades de la Biblioteca popular Santa Lucía y Foco en el monte (2015). Por su parte, la realización de un proyecto sobre derechos humanos de APRODEH promovió la organización de las víctimas de Toraya (2005), e incidió en la incorporación de las reparaciones en los planes de desarrollo, así como en la creación del registro de víctimas a nivel distrital (2007).

Asimismo, las comunidades rurales fueron posicionando algunas demandas que inicialmente no fueron observadas. Con las megacausas tucumanas en proceso, desde mediados de la década de 2000, nuevas denuncias surgieron y demostraron la profundidad de la represión en Santa Lucía, en especial con los sobrevivientes. Las megacausas hicieron visibles otras cuestiones, como la violencia de género, y más reservadamente, la violencia contra los pueblos originarios. La CVR peruana (2003) tuvo un enfoque más integral que las comisiones de verdad argentinas, pero aun así las víctimas de violencia de género difícilmente denunciaron sus casos, y otras víctimas de Llinqui sufrieron dificultades para ser reparados, como los indocumentados, o fueron excluidos de derechos, como los reclutados de forma forzada.

Estos fueron los contextos en los que se enmarcaron las conmemoraciones posconflicto del “Festival del monte tucumano”, realizado en Santa Lucía en 2015, y el aniversario del “Ojo que llora” y la feria agropecuaria de Llinqui, celebrado cada año desde 2008. Como observamos en el cuarto y último capítulo, el festival fue emprendido por algunos pobladores de la comuna, nucleados en la Biblioteca popular Santa Lucía, y Foco en el monte. El objetivo del festival era visibilizar las violencias acontecidas en la comuna y exigir una reparación histórica y colectiva.

Sin embargo, las respuestas al festival fueron diversas: desde el acercamiento de visitantes y la participación parcial de la población, hasta la indiferencia y la confrontación de la familia Saraspe, que demandaba el reconocimiento de su familiar, asesinado por el PRT-ERP, como víctima de la violencia política. Los discursos del festival no encontraron amplio eco en la comuna, que reaccionó cuestionando los argumentos de los emprendedores, acusándolos de exponerlos a estigmas y reabrir sentimientos de dolor, temor y vergüenza.

Por su parte, los emprendedores en Llinqui eran algunos pobladores que, junto al dirigente de CROVAVPA Ramiro Niño de Guzmán, negociaron y consensuaron en asamblea comunal la propuesta de una feria agropecuaria junto con el monumento conmemorativo. Con la repercusión positiva de la inauguración (2008), la conmemoración continuó celebrándose. En sí, el monumento reforzó una narrativa de victimización incluyente y unívoca del sufrimiento colectivo, al presentar a las víctimas inscritas con neutralidad política, defendiendo también una micropolítica de reconciliación. Sumado al capital simbólico del monumento, la comunidad consiguió reivindicar una identidad peruana y defensora de derechos humanos, alejándose del estigma de “subversivo”. Fuera de los desacuerdos iniciales, la comunidad se apropió de la conmemoración, aunque no eliminó la conflictividad interna.

Ahora bien, los resultados obtenidos con las conmemoraciones no necesariamente fueron los esperados, debido a las dificultades para establecer un diálogo que reconociera las diferencias, las particularidades y las relaciones de poder que atravesaron estos procesos. En Santa Lucía, la mayor parte de la población no sintió que se había dado un diálogo con los emprendedores del festival, porque no compartían discursos ni modos de vida, no se había partido de los intereses ni afectividades de las víctimas, incluso de aquellos sobrevivientes que decidieron no involucrarse. Lo que el festival sí permitió fue una mayor discusión sobre el pasado represivo, al visibilizar memorias largamente silenciadas y conflictivas en el espacio público. De forma contrapuesta, la conmemoración de Llinqui buscó dialogar particularmente con el Estado, demandando el cumplimiento de sus deberes para con las víctimas. Tras verse nuevamente revictimizada, la comunidad reorientó su postura, configurándose como víctima colectiva que consiguió reconstruirse y como sujeto de derechos colectivos. Así, la conmemoración no sólo contribuyó con la reconciliación, sino también visibilizó demandas colectivas, como el respeto a su desarrollo comunal, considerando las asimetrías aún existentes.

Las diferencias en los resultados de estas dos conmemoraciones nos llevan a considerar el peso de los procesos transicionales en el establecimiento de un régimen mínimo de derechos, aunque dependan de los contextos y voluntades políticas, para que las comunidades rurales posicionen

sus demandas como sujetos con derecho a una vida digna, bajo sus propias concepciones de dignidad. Notamos que los movimientos locales de derechos humanos son importantes actores y están mucho más interrelacionados a nivel regional, pero quienes finalmente deciden bajo qué términos participar son las comunidades rurales, más allá de los procesos internos de reconocimiento de las víctimas (y de sí mismas como víctimas) y de reconstrucción de diferentes grados de convivencia entre actores y participantes del conflicto.

Sin embargo, la comparación analítica sirvió para reflexionar, más profundamente, sobre la incidencia de las violencias estructurales en los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política, mucho más visiblemente en las comunidades rurales. Mientras que en Santa Lucía el sindicalismo combativo se movilizó dentro de un sistema con derechos mínimamente reconocidos, que terminó despolitizándose con la aplicación de políticas represivas y la institucionalización de la dictadura militar; la comunidad campesina de Llinqui fue históricamente excluida de derechos, a lo que se sumaron las violencias infligidas durante el conflicto, las cuales estuvieron atravesadas por cuestiones de clase, raza y género. Estos elementos permiten explicar, fuera de las singularidades de cada caso, las características de los diálogos a través de las conmemoraciones (entre quiénes se propuso dialogar, cómo y qué se demandaba, cuáles fueron las respuestas, etc.) y los sentidos que adquirieron posteriormente, en tanto repolitización del espacio público en Santa Lucía y reivindicación como sujeto político con derechos en Llinqui. Si en Santa Lucía la repolitización también permitía el disenso sobre las interpretaciones del pasado represivo, sustentado en la falta de discusión pública sobre el ajusticiamiento de Saraspe e Ibarra; en Llinqui no hubo otra posibilidad que consensuar para proyectar algún tipo de desarrollo comunal, que no dependiera del Estado, aunque continuaría exigiéndole el cumplimiento de sus derechos.

En definitiva, estos sentidos no podrían explicarse sólo en el tiempo “corto” de la violencia política armada, sino partiendo de la comprensión de los problemas estructurales que aún persisten en nuestras sociedades latinoamericanas, y de forma más cruelmente explícita, en los contextos rurales. En este sentido, la perspectiva comparativa posibilitó analizar el caso de Santa Lucía desde sus elementos estructurales, adoptando miradas más cercanas a los estudios sobre memorias de comunidades campesinas peruanas. También posibilitó examinar el caso de Llinqui en interacción con otros casos latinoamericanos, discutiendo aquellas ideas que singularizan el caso peruano al punto de imposibilitar cualquier comparación.

Por otro lado, el uso de la perspectiva comparativa permitió contrastar los procesos de construcción de memorias en estas comunidades rurales, identificando algunas lógicas

semejantes en las formas de interpretar y sobrevivir la violencia política, como los tiempos largos de las violencias, el uso de narrativas binarias o las estrategias de reconciliación a través de silencios y olvidos, así como las interacciones y tensiones dentro de las propias comunidades rurales, y entre éstas con el resto de la sociedad.

Esperamos que esta investigación aporte nuevas miradas sobre los procesos conmemorativos en contextos rurales, concretamente en el caso argentino, y de forma comparativa en el caso peruano, en las que se rescaten los elementos estructurales de la violencia política y las dinámicas propias de las comunidades. Pretendemos contribuir, a partir de un planteamiento interdisciplinario, con la comprensión de los procesos posconflicto, discutiendo los modos en que se entienden la reconciliación o reconstrucción posconflicto. Desde esta perspectiva, surgen nuevas inquietudes con respecto a otros procesos conmemorativos en contextos rurales latinoamericanos.

Referencias bibliográficas

- Acosta, Yamandú (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad.
- Acuña, Carlos & Smulovitz, Catalina (1995). "Militares en la transición argentina: del gobierno a la subordinación constitucional", en *Juicio, castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina* / Acuña, C.; González Bombal, I.; Jelin, E., Landi, O.; Quevedo, L.A.; Smulovitz, C.; Vacchieri, A. & Przeworski, P., pp. 19-99. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Aguirre, Carlos (2011). "Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana" en *Historica* 35(1), pp. 103-139. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Almirón, Fernando (1999). *Campos Santo: los asesinatos del ejército en Campo de Mayo. Testimonios del ex sargento Víctor Ibáñez*. Recuperado de <http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/almiron/cposto/cposto00.htm>
- Amnistía Internacional (1977). *Informe de una misión de Amnistía Internacional a la república argentina. 6-15 de noviembre de 1976*. [informe]. Barcelona: Amnesty International.
- (1993). *Perú. Los derechos humanos desde la suspensión del gobierno constitucional: resumen de las preocupaciones de AI*. Recuperado de <https://www.amnesty.org/download/Documents/188000/amr460151993es.pdf>
- (1994). *Perú. Las leyes antiterroristas de Perú sin estar a la altura de las normas internacionales de derechos humanos*. Recuperado de <https://www.amnesty.org/download/Documents/184000/amr460051994es.pdf>
- Anguita, Eduardo & Caparrós, Martín (2006a). *La voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina 1973-1974. Tomo 3*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- (2006b). *La voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina 1974-1976. Tomo 4*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Ansaldi, Waldo & Alberto, Mariana (2014). "Muchos hablan de ella, pocos piensan en ella. Una agenda posible para explicar la apelación a la violencia política en América Latina", en *América Latina. Tiempos de violencias* / Ansaldi, W. & Giordano, V. (coords.), pp. 27-45. Buenos Aires: Ariel.
- Ansaldi, Waldo & Giordano, Verónica (2012a). *América Latina, la construcción del orden: de las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*. Buenos Aires: Ariel.
- (2012b). *América Latina, la construcción del orden: de la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. Buenos Aires: Ariel.
- Arguedas, José María (1983). *Obras completas II*. Lima: Editorial Horizonte.
- Artese, Matías & Roffinelli, Gabriela (2005). *Responsabilidad civil y genocidio. Tucumán en años del Operativo Independencia (1975-76)*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.
- Asociación Defensores de la Democracia contra el Terrorismo [ADDCOT] (2006). *El terrorismo en el Perú. 1980-2000*. Lima: ADDCOT.
- Asociación Pro Derechos Humanos [APRODEH] (2010). *El conflicto armado interno en las provincias de Abancay y Aymaraes. Bases para su estudio*. Lima: ComunArtePerú.

- Ávila, Diana (2003). “Esperando la verdad esperando la justicia”, en *Ideele* (157), pp. 101-104. Lima: Instituto de Defensa Legal.
- Barrantes Segura, Rafael & Peña Romero, Jesús (2006). “Narrativas sobre el conflicto armado interno en el Perú: la memoria en el proceso político después de la CVR”, en *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú* / Reátegui, F. (coord.), pp. 15-40. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barrett, Gene (2015). “Deconstructing community”, en *Sociologia Ruralis* 55(2), pp. 182-204. Europa: European Society for Rural Sociology.
- Barsalou, Judy & Baxter, Victoria (2007). *The urge to remember. The role of memorials in social reconstruction and Transitional Justice* [informe]. Washington: United States Institute of Peace.
- Bayer, Osvaldo; Borón, Atilio & Gambina, Julio (2010). “Apuntes sobre su historia y sus consecuencias”, en *El Terrorismo de estado en la Argentina* / Bayer, O.; Borón, A.; Gambina, J.; Barillaro, E. & La Greca, F., pp. 15-225. Buenos Aires: Instituto Espacio Memoria.
- Braudel, Fernand (1970). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza editorial.
- Burt, Jo-Marie (2011). *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. 2º ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Asociación SER – Equipo Peruano de Antropología Forense.
- Caballero, José María (1981). *Economía agraria de la sierra peruana antes de la reforma agraria de 1969*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Candau, Joel (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Carnovale, Vera (2008). “Política armada: el problema de la militarización en el PRT-ERP”, en *Lucha Armada en Argentina* 4(11), pp. 6-29. Buenos Aires: Ejercitar la memoria editores.
- Cecconi, Arianna. “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* / Del Pino, P. & Yezer, C. (eds.), pp. 153-192. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Centurión, Ana Josefina (2005). “Sindicalismo y política entre la Resistencia y la radicalización. Los trabajadores de Tucumán y sus organizaciones entre 1955 y 1966”, en *X Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario – Universidad Nacional del Litoral.
- Comisión Bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la provincia de Tucumán [Comisión Bicameral] (1991). *Informe de la Comisión bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la Provincia de Tucumán (1974-1983)*. Recuperado de http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/nmastuc/nmastuc_indice.htm
- Comisión de derechos humanos de Naciones Unidas (1996). *Intensificación de la promoción y el fomento de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, en particular la cuestión del programa y los métodos de trabajo de la Comisión de derechos humanos, éxodos en masa y personas desplazadas. Los desplazados internos. Informe del representante del Secretario General, Francis M. Deng. Estudio de casos de*

- desplazamiento: Perú* [E/CN.4/1996/52/Add.1]. Recuperado de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/1548.pdf>
- (2005). *Promoción y protección de los derechos humanos. Impunidad. Informe de Diane Orentlicher, experta independiente de actualizar el conjunto de principios para la lucha contra la impunidad* [E/CN.4/2005/102/Add.1]. Recuperado de <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G05/109/03/PDF/G0510903.pdf?OpenElement>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR] (2003). *Informe final*. Recuperado de <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- (2008). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final*. Lima: Gráfica Delvi S.R.L.
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas [CONADEP] (1984). *Nunca más*. Buenos Aires: Eudeba. Recuperado de <http://www.desaparecidos.org/arg/conadep/nuncamas/nuncamas.html>
- Consejo de reparaciones del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2013). *Todos los nombres. Memoria institucional del Consejo de reparaciones 2006-2013* [memoria]. Lima: Ministerio de Justicia y derechos humanos
- Contreras, Jesús (1981). “El gamonalismo local y la reforma agraria: el caso de Chinchero (Perú), 1940-1979”, en *Boletín americanista* (31), pp. 15-39. Barcelona: Revistas Científicas de la Universitat de Barcelona.
- Crenzel, Emilio (2001). *Memorias enfrentadas. El voto a Bussi en Tucumán*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán. Recuperado de http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/crenzal/crenzal_00.htm
- Cruz, Gabriela (2016, 24 de junio). “Operativo Independencia: de olvidos y de recuerdos”, en *La Palta Comunicación popular*. Recuperado de <https://lapalta.com.ar/derechos-humanos/operativo-independencia-olvidos-recuerdos>
- Daneri, Ana (2018). “La memoria en todos lados. El proceso de justicia transicional argentino en el interior de Tucumán”, en *Hacer justicia en tiempos de transición / Rodríguez Garavito, C. & Morris, M. L. (coord.)*, pp. 23-57. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Decreto N° 261/75. Argentina, 05 de febrero de 1975.
- Decreto N° 262/75. Argentina, febrero de 1975.
- Decreto N° 1581/2001 de Doctrina para los pedidos de asistencia judicial o extradición formulados por tribunales extranjeros. *Boletín oficial – República Argentina*. Buenos Aires, 17 de diciembre de 2001.
- Decreto supremo N° 065-2001-PCM de Creación de la Comisión de la Verdad en el Perú. *Diario oficial El Peruano*. Lima, 04 de junio de 2001.
- Defensoría del Pueblo (2007). *El Estado frente a las víctimas de la violencia. ¿Hacia dónde vamos en políticas de reparación y justicia? Informe defensorial 128*. Lima: Defensoría del Pueblo. Recuperado de https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/05/informe_128.zip
- (2008). *A cinco años de los procesos de reparación y justicia en el Perú. Balance y desafíos de una tarea pendiente. Informe defensorial 139*. Lima: Defensoría del Pueblo. Recuperado de https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/05/informe_139.pdf

- (2013). *A diez años de verdad, justicia y reparación. Avances, retrocesos y desafíos de un proceso inconcluso. Informe defensorial 162*. Lima: Defensoría del Pueblo. Recuperado de <https://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/informes/defensoriales/INFORME-DEFENSORIAL-162.pdf>
- (2015a). *Reporte de conflictos sociales N° 131. Enero 2015*. Lima: Defensoría del Pueblo. Recuperado de <https://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2015/Reporte-Mensual-de-Conflictos-Sociales-N-131-Enero-2015.pdf>
- (2015b). *Reporte de conflictos sociales N° 142. Diciembre 2015*. Lima: Defensoría del Pueblo. Recuperado de <https://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2016/Reporte-Mensual-de-Conflictos-Sociales-N-142---Diciembre-2015.pdf>
- Degregori, Carlos Iván (1988). *Sendero Luminoso: I. Los hondos y mortales desencuentros; II. Lucha armada y utopía autoritaria*. Documento de trabajo 4 y 6. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Pino, Ponciano & Jelin, Elizabeth (2003). “Introducción”, en *Luchas locales, comunidades e identidades* / Del Pino, P. & Jelin, E. (comp.), pp. 1-9. Madrid: Siglo XXI editores.
- Del Pino, Ponciano (2003). “Uchuraccay: Memoria y representación de la violencia política en los Andes”, en *Luchas locales, comunidades e identidades* / Del Pino, P. & Jelin, E. (comp.), pp. 11-62. Madrid: Siglo XXI editores.
- (2007). “Familia, cultura y ‘revolución’. Vida cotidiana en Sendero Luminoso”, en *Historizar el pasado vivo en América Latina* / Pérotin-Dumon, A. (dir.). Chile: Universidad Alberto Hurtado. Recuperado de <http://www.historizarelpasadovivo.cl/downloads/delpino.pdf>
- (2013a). “Introducción: etnografías e historias de la violencia”, en *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú* / Del Pino, P. & Yezer, C. (eds.), pp. 9-24. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- (2013b). “‘En el nombre del gobierno’: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX”, en *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú* / Del Pino, P. & Yezer, C. (eds.), pp. 27-70. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Delacroix, Dorothée & Robin Azevedo, Valérie (2017). “Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post - Comisión de la verdad y reconciliación (CVR)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*. Recuperado de <https://journals.openedition.org/nuevomundo/71688>
- Delacroix, Dorothée (2014). “‘Somos peruanos y limpios’. Discursos y prácticas en torno al monumento ‘El Ojo que Lloro’ de Llinque, Apurímac”, en *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 43(2), pp. 227-244. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. Recuperado de <http://bifea.revues.org/5203>
- Dirección general de desplazados y Cultura de paz del Ministerio de la Mujer y Desarrollo social (2005a). *Relación preliminar de personas desaparecidas por el conflicto armado interno de acuerdo con el Censo por la paz 1980-2000*. Lima: Ministerio de la Mujer y Desarrollo social [MIMDES].

- (2005b). *Relación preliminar de personas discapacitadas por el conflicto armado interno de acuerdo con el Censo por la paz 1980-2000*. Lima: MIMDES.
- (2005c). *Relación preliminar de personas huérfanas por el conflicto armado interno de acuerdo con el Censo por la paz 1980-2000*. Lima: MIMDES.
- (2005d). *Relación preliminar de personas torturadas por el conflicto armado interno de acuerdo con el Censo por la paz 1980-2000*. Lima: MIMDES.
- (2005e). *Relación preliminar de personas viudas por el conflicto armado interno de acuerdo con el Censo por la paz 1980-2000*. Lima: MIMDES.
- (2006). *Censo por la paz 2001-2003. Relación de comunidad campesinas, comunidades nativas y otros centros poblados afectados por el conflicto armado interno 1980-2000*. Lima: MIMDES.
- Dorais, Geneviève (2012). *La crítica maoísta peruana frente a la reforma agraria de Velasco (1969- 1980)*. Documento de trabajo 167. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Duhalde, Eduardo (2013). *El estado terrorista argentino*. Buenos Aires: Colihue.
- Echeverri, Rafael (2011). “Reflexiones sobre lo rural: economía rural, economía de territorios”, en *Hacia una nueva definición de ‘rural’ con fines estadísticos en América Latina /* Dirven, M.; Echeverri, R.; Sabalain, C.; Candia Baeza, D.; Faiguenbaum, S.; Rodríguez, A. & Peña, C., pp. 13-20. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Faiguenbaum, Sergio (2011). “Definiciones oficiales de ‘rural’ y/o ‘urbano’ en el mundo”, en *Hacia una nueva definición de “rural” con fines estadísticos en América Latina /* Dirven, M.; Echeverri, R.; Sabalain, C.; Candia Baeza, D.; Faiguenbaum, S.; Rodríguez, A. & Peña, C., pp. 67-90. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Feierstein, Daniel (2011). “Sobre conceptos, memorias e identidades: guerra, genocidio y/o terrorismo de Estado en Argentina”, en *Política y Sociedad* 48(3), pp. 571-586. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2011.v48.n3.36417
- (2016, 11 de octubre). “Los números del genocidio argentino”, en *Página 12*. Buenos Aires: Página 12. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-311471-2016-10-11.html>
- Fernández, Antonio del Carmen (1973). *Informe sobre el problema azucarero*. Buenos Aires: Ediciones El combatiente.
- Flores Galindo, Alberto (1985). “La guerra silenciosa”, en *Violencia y campesinado /* Flores Galindo, A.; Manrique, N., pp. 17-40. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Foco en el monte (2015a, 20 de noviembre). Programación del festival – 28N [imagen]. Recuperado de <https://www.facebook.com/focoenelmonte/photos/a.763062640470434/764495263660505/>
- (2015b, 07 de diciembre). *Una idea, una marca* [archivo de video]. Youtube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Ew9Li8eXnxM>
- Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola [FIDA] (2002). *República del Perú. Proyecto de manejo de los recursos naturales en la Sierra Sur (MARENASS). Evaluación preterminal [1316-PE]*. Recuperado de

<https://www.ifad.org/documents/38714182/39735410/Peru.pdf/071d5a2c-b673-4ae0-bf55-0daaedc45158>

- Franco, Marina (2015). “La ‘Teoría de los dos demonios’ en la primera etapa de la posdictadura”, en *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* / Feld, C. & Franco, M. (dir.), pp. 23-80. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gamarra, Jeffrey (2002). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación*. Ayacucho: Instituto de Investigación y promoción para el desarrollo y Paz – Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Garaño, Santiago (2011). “El monte tucumano como “teatro de operaciones”: las puestas en escena del poder durante el Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Questions du temps présent*. Recuperado de <https://journals.openedition.org/nuevomundo/62119>
- (2015). “Represión política, terror y rumores en el “teatro de operaciones” del Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977)”, en *Clepsidra* (3), pp. 46-71. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- Gavilán Sánchez, Lurgio (2012). *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gerónimo, Delfín (2016). “Un recuento histórico del despojo y exterminio de nuestro pueblo diaguita”, en *La lucha indígena y el Terrorismo de Estado en Tucumán* [conferencia]. Tucumán: Abogadas y Abogados del Noroeste argentino en Derechos Humanos y Estudios Sociales – Fundación Memorias e Identidades del Tucumán. Recuperado de https://andhes.org.ar/wp-content/uploads/2013/07/160809_La-lucha-ind%C3%ADgena-y-el-Terrorismo-de-Estado-en-Tucum%C3%A1n.pdf
- Getselteris, Gonzalo (2015). *Desde el monte: la compañía del Monte vencerá*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Giordano, Verónica; Nercesian, Inés; Rostica, Julieta & Soler, Lorena (2014). “Sociedad rural y violencia política en América Latina. Perspectivas comparadas c. 1950-1970”, en *América Latina. Tiempos de violencias* / Ansaldi, W. & Giordano, V. (coords.), pp. 101-130. Buenos Aires: Ariel.
- González, Eduardo & Varney, Howard (eds.) (2013). *En busca de la verdad. Elementos para la creación de una comisión de la verdad eficaz*. Brasilia: Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil; New York: Centro Internacional para la Justicia Transicional.
- Gorriti, Gustavo (2005). *Para hacer justicia (Herramientas para la Judicialización de casos de violaciones de Derechos Humanos)*, Serie 3. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.
- Guembe, María José (2004). *La experiencia argentina de reparación económica de graves violaciones a los derechos humanos*. Buenos Aires: Centro de Estudios Legales y Sociales. Recuperado de http://www.cels.org.ar/common/documentos/experiencia_argentina_reparacion.doc
- Guglielmucci, Ana (2017). “El concepto de víctima en el campo de los derechos humanos: una reflexión crítica a partir de su aplicación en Argentina y Colombia”, en *Revista de estudios sociales* (59), pp. 83-97. Bogotá: Universidad de los Andes. Recuperado de <https://doi.org/10.7440/res59.2017.07>

- Guillerot, Julie & Magarrell, Lisa (2006). *Reparaciones en la transición peruana. Memorias de un proceso inacabado*. Lima: Asociación Pro Derechos Humanos – International Center for Transitional Justice.
- Gutiérrez, María Florencia (2013). “Desigualdad social, masculinidad y cualificación en el sindicalismo azucarero. Tucumán, 1944-1949”, en *Anuario* (28), pp. 59-75. Buenos Aires: Instituto de Estudios Histórico Sociales.
- Gutiérrez, María Florencia; Lichtmajer, Leandro Ary & Santos Lepera, Lucía (2016). “La comunidad laboral del ingenio Bella Vista: la resignificación de la experiencia obrera en los inicios del peronismo”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 21(1), pp. 213-236. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rahrf/v21n1/v21n1a09.pdf>
- Halbwachs, Maurice (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos editorial; Concepción: Universidad de Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Hostnig, Rainer; Palomino Dongo, Ciro & Decoster, Jean-Jacques (2007). *Proceso de composición y titulación de tierras en Apurímac – Perú Siglos XVI – XX. Tomo I: Abancay, Antabamba, Aymaraes, Chincheros*. Cusco: Editatu.
- Huyse, Luc (2003). “The process of reconciliation”, en *Reconciliation after violent conflict. A handbook* / Bloomfield, D.; Barnes, T. & Huyse, L. (eds.), pp. 19-33. Estocolmo: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo [INADI] (2014). *Mapa Nacional de la Discriminación*. 2° edición. Buenos Aires: INADI.
- Isla, Alejandro & Taylor, Julie (1995). “Terror e identidad en los Andes. El caso del noroeste argentino”, en *Andina* (2), pp. 311-341. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- James, Daniel (1999). *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*. 2° ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- (2011). “Subjetividad y esfera pública: el género y los sentidos de familia en las memorias de la represión”, en *Política y sociedad* 48(3), pp. 555-569. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2011.v48.n3.36420
- Jelin, Elizabeth & Langland, Victoria (2003). “Introducción. Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente”, en *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* / Jelin, E. & Langland, V. (comps.), pp. 1-18. Madrid: Siglo XXI editores.
- Jemio, Ana Sofía & Pisani, Alejandra (2011). “Memorias sobre el Operativo Independencia en Famaillá. Algunas reflexiones sobre los conceptos de memoria, ideología y conciencia de clase”, en *Conflicto Social* (6), pp. 170-184. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/CS/article/view/342/310>
- Klarén, Peter (2007). “‘El tiempo del miedo’ (1980-2000), la violencia moderna y la larga duración en la historia peruana”, en *Historizar el pasado vivo en América Latina* / Pérotin-Dumon, A. (dir.). Chile: Universidad Alberto Hurtado. Recuperado de <http://www.historizarelpasadovivo.cl/downloads/klaren.pdf>

- Kotler, Rubén (2007). “Análisis del Informe de la Comisión Bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la provincia de Tucumán (1974-1983)”, en *Prohistoria* 11(11), pp. 29-47. Rosario: Prohistoria ediciones.
- (2013). *Historia y memoria del movimiento de derechos humanos en Tucumán (1977-1999)* (tesis de doctorado). Salamanca: Universidad de Salamanca. Recuperado de <https://gredos.usal.es/handle/10366/122990>
- La Serna, Miguel (2013). “Una brutalidad propia de hombres cavernarios’: conflictos de género y lucha armada en Ayacucho (1940-1983)”, en *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú / Del Pino, P. & Yezer, C. (eds.)*, pp. 71-102. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Laplante, Lisa (2007). “Después de la verdad: demandas para reparaciones en el Perú postComisión de la Verdad y Reconciliación”, en *Antípoda* (4), pp. 119-145. Bogotá: Universidad de los Andes. Recuperado de <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/antipoda4.2007.06>
- Leguizamón, Belén (2016). “La lucha indígena y el Terrorismo de Estado en Tucumán desde una perspectiva de derechos humanos”, en *La lucha indígena y el Terrorismo de Estado en Tucumán* [conferencia]. Tucumán: Abogadas y Abogados del Noroeste argentino en Derechos Humanos y Estudios Sociales – Fundación Memorias e Identidades del Tucumán. Recuperado de https://andhes.org.ar/wp-content/uploads/2013/07/160809_La-lucha-ind%C3%ADgena-y-el-Terrorismo-de-Estado-en-Tucum%C3%A1n.pdf
- Lerner Febres, Salomón (2014). “La experiencia de la CVR del Perú. Reflexiones sobre verdad, justicia y memoria” en *Perú: Medios, Memoria y Violencia / Schäffauer, M.K.; Segura García, B.; Silva Santisteban, R. & Willer, H. (eds.)*, pp. 13-20. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Ley N° 7350 de Comunas Rurales. *Boletín oficial – Provincia de Tucumán*. Tucumán, 2010.
- Ley general N° 24656 de Comunidades campesinas. *Diario oficial El Peruano*. Lima, 30 de marzo de 1987.
- Lorandi, Ana María (1988). “El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial”, en *Revista Andina* 6(1), julio, pp. 135-173. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Macher, Sofía (2014). *¿Hemos avanzado? A 10 años de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Manrique, Marie J. (2014). “Generando la inocencia: creación, uso e implicaciones de la identidad de ‘inocente’ en los periodos de conflicto y posconflicto en el Perú”, en *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 43(1), pp. 53-73. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Manrique, Nelson (1985). “Democracia y campesinado indígena en el Perú contemporáneo”, en *Violencia y campesinado / Flores Galindo, A. & Manrique, N.*, pp. 5-38. Lima: Instituto de Apoyo Agrario
- (2007). “Pensamiento, acción y base política del movimiento Sendero Luminoso. La guerra y las primeras respuestas de los comuneros (1964-1983)”, en *Historizar el pasado vivo en América Latina / Pérotin-Dumon, A. (dir.)*. Chile: Universidad Alberto Hurtado. Recuperado de <http://www.historizarelpasadovivo.cl/downloads/manrique.pdf>
- Mariátegui, José Carlos [1928] (2007). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Matos Mar, José (1991). *Las migraciones campesinas y el proceso de urbanización en el Perú* [informe]. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000881/088100SB.pdf>
- Mercado, Lucía (1997). *El Gallo Negro. Vida, pasión y muerte de un ingenio azucarero*. Buenos Aires: Ediciones Lucía Mercado.
- (2013). *Santa Lucía de Tucumán. La base*. 2º ed. Buenos Aires: Ediciones Lucía Mercado.
- Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza [MCLCP] (2007). *Región Apurímac. Balance de la lucha contra la pobreza: el rol de la Mesa de Concertación*. Apurímac: MCLCP.
- Milton, Cynthia (2015). “La verdad después de 10 años de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú”, en *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y memoria política* / Allier Montaño, E. & Crenzel, E. (coord.), pp. 221-245. México: Bonilla Artigas Editores: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ministerio de Justicia y Derechos humanos de la Nación (2016). *Responsabilidad empresarial en delitos de lesa humanidad: represión a trabajadores durante el terrorismo de Estado. Tomo I*. Buenos Aires: Programa Verdad y Justicia - Secretaría de Derechos Humanos – Centro de Estudios Legales y Sociales – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Moyano, Daniel (2011). “Empresa y familia en la agroindustria azucarera tucumana: el caso de la firma ‘Avellaneda & Terán’ (1907-1949)”, en *História econômica & história de empresas* 14(1), pp. 73-126. São Paulo: Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica.
- Muñoz, Hortensia (1999). “Derechos humanos y construcción de referentes sociales”, en *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* / Stern, S. (ed.), pp. 435-454. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Nassif, Silvia (2015). *Las luchas obreras tucumanas durante la autodenominada Revolución Argentina (1966-1973)* [tesis de doctorado]. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Recuperado de http://repositorio.filo.uba.ar/jspui/bitstream/filodigital/3003/1/uba_ffyl_t_2015_899550.pdf
- (2018). “La huelga azucarera de septiembre de 1974 en Tucumán: un hito del movimiento obrero durante el tercer gobierno peronista”, en *Población & Sociedad* 25(2), pp. 55-82. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa. Recuperado de <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/pys/article/view/3026/3596>
- Nemec, Diego Martín (2015). “La violencia política en la mirada de La Gaceta de Tucumán durante la transición democrática (1982-1984)”, en *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* / Feld, C. & Franco, M. (dir.), pp. 317-358. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ordenanza regional N° 54-2006-CR-APURIMAC. Abancay.
- Osatinsky, Ariel & Paolasso, Pablo (2007). “Las transformaciones económicas y sociales de Tucumán en la década de 1960”, en *Actas VIII Encuentro Nacional de la Red de Economías Regionales en el Marco del Plan Fénix - I Jornadas Nacionales de Investigadores de las Economías Regionales*. Concepción del Uruguay: Universidad Nacional de Entre Ríos, Centro de estudios urbanos y regionales – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Recuperado de http://www.ceur-conicet.gov.ar/archivos/transferecia/acta_con_indice.pdf

- Partido Revolucionario de los Trabajadores – Ejército Revolucionario del Pueblo [PRT-ERP] (1973). “Por qué el Ejército revolucionario del pueblo no dejará de combatir. Respuesta al presidente Cámpora”, proclama. Argentina. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/santucho/1973/abril.htm>
- (1974). “Ante los crímenes del enemigo: el brazo justiciero del ERP”, en *Estrella Roja* 41, p. 2. Argentina: PRT.
- Paz, Mario (2008). “Entrevista. Indio Paz”, en *Lucha armada en Argentina* 4(11), pp. 88-107. Buenos Aires: Ejercitar la memoria editores.
- Pisani, Alejandra (2015). “Sabíamos que acá había habido una lucha fuerte y dura para quienes habían hecho esa lucha, pero lo consiguieron (...) Entonces ¿por qué no nosotros? Cultura obrera y tradición en el testimonio de Beba”, en *Esboços: histórias em contextos globais*, 22(33), 75-100. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Recuperado de <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2014v22n33p75>
- Poder Judicial de la Nación (2012). *Causa: 401015/2004, Operativo Independencia (1975/marzo de 1976). Expediente 401015/04 y 401016/04 y conexas*. Tucumán. Recuperado de <http://www.cels.org.ar/mentos/ProcesamientoOperativoIndependencia.pdf>
- (2014). *Causa: “Arsenal Miguel de Azcuénaga y Jefatura de Policía de Tucumán s/ secuestros y desapariciones (Acumulación Expedientes A – 36/12, J – 18/12 y 145/09)”*, Expediente: A – 81/12. Tucumán. Recuperado de <https://www.cij.gov.ar/nota-13075-Lesa-humanidad--difunden-fallo-que-conden--a-37-acusados-en-un-juicio-oral-por-crmenes-en-Tucum-n.html>
- Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de las identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Pozzi, Pablo (2006). “Para continuar con la polémica sobre la lucha armada”, en *Lucha armada en Argentina* 2(5), pp. 44-53. Buenos Aires: Ejercitar la memoria editores.
- Pucci, Roberto (2003). “El affaire del azúcar: cuando el régimen de Onganía tomó por asalto la provincia de Tucumán (1966-1970)”, en *La fogata digital*. Recuperado de http://www.lafogata.org/003arg/arg11/ar_afaire1.htm
http://www.lafogata.org/003arg/arg11/ar_afaire2.htm
http://www.lafogata.org/003arg/arg11/ar_afaire3.htm
http://www.lafogata.org/003arg/arg11/ar_afaire4.htm
- Quinteros, Enver (2014). “Distrito de Toraya”, en *Historias y memorias del Conflicto armado interno en las Comunidades campesinas de Aymaraes, Apurímac*, pp. 11-35. Apurímac: APRODEH.
- Ramos Ramírez, Antonio (2011). “La posibilidad de alguna lágrima. Pasado y presente del bussismo en Tucumán”, en *Americanía* (1), pp. 74-101. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- Reátegui, Félix (2014). “Prácticas de memoria de las víctimas: formas y sentidos de la conmemoración”, en *Perú: Medios, Memoria y Violencia* / Schäffauer, M.K.; Segura García, B.; Silva Santisteban, R. & Willer, H. (eds.), pp. 81-90. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Reátegui, Félix (coord.) (2010). *Los sitios de la memoria. Procesos sociales de la conmemoración en el Perú*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú – Konrad Adenauer Stiftung.

- Reid, Claire (2008). *Las jerarquías invisibles de la discriminación en la ciudad de Abancay*. Lima: APRODEH – Canadian University Service Overseas – Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.
- Remy, María Isabel (2013). *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*. Documento de trabajo 202. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Resolución de la Fiscalía de la Nación N° 1602-2005-MP-FN. *Diario oficial El Peruano*. Lima, 03 de agosto de 2005.
- Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, Lorena B. (2016). “Los indígenas de Tucumán y Catamarca durante el período republicano. Buscando sus rastros en expedientes judiciales”, en *Revista Historia y Justicia* 7. Recuperado de <http://rhj.revues.org/777>
- Rodríguez Maeso, Silvia (2010). “Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana: En torno a la figura del ‘indio subversivo’”, en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (88), pp. 23-55. Recuperado de <http://journals.openedition.org/rccs/1697>
- Roffinelli, Gabriela (2006). “Una periodización del genocidio argentino. Tucumán (1975-1983)”, en *Fermentum* 16(46), pp. 461-499. Mérida: Universidad de los Andes.
- Rostica, Julieta (2007). “Las organizaciones mayas de Guatemala y el diálogo intercultural”, en *Política y cultura* (7), primavera, pp. 75-97. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- (2015a). “La naturalización de la guerra y de la paz: los discursos hegemónicos sobre la violencia política en Guatemala”, en *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y memoria política* / Allier Montaño, E. & Crenzel, E. (coord.), pp. 297-326. México: Bonilla Artigas Editores: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2015b). “Racismo y genocidio en Guatemala: una mirada de larga duración (1851-1990)”, en *Revista de estudios sobre genocidio* 7(10), pp. 57-80. Buenos Aires: Centro de Estudios sobre Genocidio – Universidad Nacional Tres de Febrero.
- Sala i Vila, Núria (1989). *Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial* (tesis de doctorado. Barcelona: Universitat de Barcelona. Recuperado de <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/35216>
- Salas Astrain, Ricardo (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Salvi, Valentina (2009). “De vencedores a víctimas: 25 años de memoria castrense”, en *Temas y debates* 13(17), pp. 93-115. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Secretaría de derechos humanos de la Nación (2015). *Informe de Investigación Ruvte-ILID*. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/sitiosdememoria/ruvte/informe>
- Secretaría de Estado de comunicación pública del Gobierno de Tucumán (2018, 01 de setiembre). “Señalaron Santa Lucía como centro clandestino de detención”. Recuperado de <https://comunicaciontucuman.gob.ar/2018/09/senalizaron-santa-lucia-como-centro-clandestino-de-detencion/>
- Secretaría Nacional de la Juventud (2012). *El “pensamiento Gonzalo”. La violencia hecha dogma política*. Lima: Ministerio de Educación.

- Silva Santisteban, Rocío (2014). “Mujeres, memoria y violencia. Testimonios de la CVR de dos mujeres combatientes del conflicto armado peruano 1980-2000”, en *Perú: Medios, Memoria y Violencia* / Schäffauer, M.K.; Segura García, B.; Silva Santisteban, R. & Willer, H. (eds.), pp. 55-80. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Skar, Harald O. (1997). *La gente del valle caliente: dualidad y reforma agraria entre los runakuna (quechua hablantes) de la sierra peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Taire, Marcos (2004). “A propósito de la muerte del Capitán Viola y otras muertes ocurridas en Tucumán. Homenajes y olvidos, a 30 años del comienzo del genocidio. Recuperado de http://www.lafogata.org/04arg/arg12/ar6_04.htm
- Teitel, Ruti G. (2003). “Transitional justice genealogy”, en *Harvard Human Rights Journal* 16(1), pp. 69-94. Recuperado de <http://www.qub.ac.uk/Research/GRI/mitchell-institute/FileStore/Fileupload,697310,en.pdf>
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2007). “Género en transición: sentido común, mujeres y guerra”, en *Memoria* (1), pp. 9-28. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tribunal Oral en lo Criminal Federal de Tucumán (s/f). *Lista de declaraciones de DS (delincuentes subversivos)* [imágenes]. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-147771-2010-06-17.html>
- Ulfe, María Eugenia (2013). *¿Y después de la violencia qué queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Vallejos, Gerardo (dir.) (1974). *El camino hacia la muerte del viejo Reales* [película documental]. Argentina: Grupo Cine Liberación.
- Verbitsky, Horacio (1999, 06 de junio). “La herencia”, en *Página 12*, p. 13. Buenos Aires: Página 12. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/1999/99-06/99-06-06/pag13.htm>
- Vitar, Julia (2015). “La construcción de otras memorias: Familiares de Desaparecidos de Tucumán y el primer juicio a Bussi”, en *Telar* (13-14), pp. 299-320. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Yezer, Caroline (2013). “Del machismo y el machu-qarismo: derechos humanos en un Ayacucho desmilitarizado”, en *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú* / Del Pino, P. & Yezer, C. (eds.), pp. 237-270. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Youngers, Coletta (2003). *Violencia política y sociedad civil en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Anexo 1: Lista de víctimas de Santa Lucía, Tucumán (Argentina)

N°	Nom.	Apel.	Nacido en	Secuestrado en	Año	Otros	Mil. Pol.	Estado actual	Denunciado a/en	Año
1	R. D.	L.	Catamarca	Santa Lucía	1976			DES	SDH 878	1988
2	J. R.	A.	Tucumán	Buenos Aires	1976	TOR. DET en Seguridad Federal, Nueva Baviera, Arsenal	PRT-ERP	DES	SDH 1662 MEGACAUSA Arsenales	1984
3	J. D.	P.	Negro Potrero	Monteros	1977			DES	SDH 2691 FADETUC	1997 1981
4	T. F.	T.	Trancas	Las Mesadas	1975	ASE. Arrojado desde un helicóptero		EXH Pozo Hondo (2010)	SDH 2859	1997
5	M. H.	A.	Monteros	Los Sosa	1975			DES	SDH 2975	1999
6	R. del V.	A.	Juan Alberdi	Santa Lucía	1976	DET en Arsenal (15 años)		DES	SDH 2976	1999
7	R. del V.	L.	Catamarca	Santa Lucía	1976			DES	SDH 3053	2000
8	R. R.	T.	Santa Lucía	Aguilares	1975			DES	SDH 3074	2001
9	R. R.	G.	Caspichango	Santa Lucía	1972	TOR	PRT-ERP	DES	SDH 3080	2000
10	O. R.	R.	Simoca	Santa Lucía	1975	DET en Esc. Famaillá, Jefatura		DES	SDH 3356 MEGACAUSA OI	2005
11	J. J.	R.	Santa Lucía	Chicligasta	1977		PRT-ERP	DES	SDH 3678	2006
12	D. O.	S.	Negro Potrero	Santa Lucía	1975	Soldado conscripto		DES	SDH 3894	2009
13	M. E.	D.	Tafi del Valle	Santa Lucía	1975			DES	SDH 3895	2009
14	F. I.	S.	Santiago del Estero	Santa Lucía	1976			DES	SDH 4174	2013
15	A. E.	R.	Famaillá	Caspichango	1976			EXH Pozo de Vargas (2012)	CONADEP 1712	1984
16	S. A.	O. de R.	Tafi del Valle	Caspichango	1976	EMB (6/7 meses). DET en Caspichango, Santa Lucía, Arsenal, Jefatura		EXH Pozo de Vargas (2015)	CONADEP 1723 MEGACAUSA Arsenales	1984
17	J. A.	D.	Tucumán	Los Sosa	1976	DET en Santa Lucía, Nueva Baviera		EXH Pozo de Vargas (2015)	CONADEP 2100 FADETUC	1984 1981
18	R. R.	D.	Tucumán	Los Sosa	1976	DET en Santa Lucía, Nueva Baviera		EXH Pozo de Vargas (2013)	CONADEP 2101 FADETUC	1984 1981
19	C. D.	S.	Monteros	Santa Lucía	1976	DET en Arsenal. LIB según Lista Jefatura		DES	CONADEP 3330	1984
20	A. E.	R.	Acheral	Santa Elena	1975	DET en Arsenal	PRT	DES	CONADEP 3423	1984
21	J. I.	R.	Tucumán	Caspichango	1976	DET en Caspichango, Santa Lucía, Arsenal, Jefatura		EXH Pozo de Vargas (2014)	CONADEP 3491 MEGACAUSA Arsenales	1984
22	D. E.	S.	Los Sosa	Los Sosa	1975			Desaparecido	CONADEP 5514	1984
								Inhumado NN, Sepultura Familiar	CB 304-S-84 FADETUC MEGACAUSA OI	1981
23	R. A.	C.		Caspichango	1976					1984

			Negro Potrero					EXH Pozo de Vargas (2017)	CONADEP 5791	
24	J. T.	C.	Monteros	Santa Lucía	1976	TOR. DET en Arsenal		DES	CONADEP 5792	1984
									FADETUC	1981
25	A. M.	C.	Santa Lucía	Las Mesadas	1975			DES	CONADEP 5793	1984
26	J. de D.	G.	Tucumán	Tucumán	1976	TOR, posible muerte		DES	CONADEP 5794	1984
									CB 260-B-84	
									FADETUC	
									MEGACAUSA Arsenales	
27	J. A.	T.	Las Mesadas	Santa Lucía	1975	TOR. DET Esc. Las Mesadas, Santa Lucía		DES	CONADEP 5796	1984
									CB 253-T-84	
									MEGACAUSA OI	
28	M. R.	S.	Santa Lucía	San Miguel de Tucumán	1976			DES	CONADEP 5801	1984
29	L. E.	R.	Santa Lucía	Las Mesadas	1975/76			DES	CONADEP 5816	1984
30	C. R.	A.	Monteros	Santa Lucía	1976			DES	CONADEP 5827	1984
									FADETUC	1981
									MAGACAUSA Arsenales	
31	F. E.	R.	Monteros	Santa Lucía	1975			DES	CONADEP 5828	1984
32	E.	C.	Las Mesadas	San Miguel de Tucumán	1975	Soldado conscripto		DES	CONADEP 5835	1984
33	V. H.	O. de R.	Monteros	San Miguel de Tucumán	1975	HC (1978)		DES	CONADEP 5966	1984
									CB 131-O-84	
									FADETUC	1981
									MEGACAUSA OI	
34	R. R.	A.	Famaillá	Santa Lucía	1975	TOR. DET en Santa Lucía. DF según Lista Jefatura	PRT-ERP	EXH Pozo de Vargas (2016)	CONADEP 5978	1984
									MEGACAUSA OI	
									FADETUC	1981
35	S. A.	A.	Santa Lucía	Santa Lucía	1976			DES	CONADEP 5979	1984
									FADETUC	1981
36	J. D.	T.	Santa Lucía	Las Mesadas	1976 (OI)			DES	CONADEP 5998	1984
37	J. E.	S.	Santiago del Estero	Santa Lucía	1975	Denuncia en comisaría (día sig.). HC denegada. Carta a Movimiento sin respuesta		DES	CONADEP 6031	1984
									CB 356-S-84	
									FADETUC	1981
									MEGACAUSA OI	
38	M. O. N.	B.	Santiago del Estero	Santa Lucía	1976			DES	CONADEP 6055	1984
39	J. D.	B.	Santa Lucía	Santa Lucía	1975-76			DES	CONADEP 6057	1984
40	C. J.	J.	Tafi del Valle	Santa Lucía	1975			DES	CONADEP 6074	1984
									FADETUC	1981
41	J. B.	C.	Simoca	Santa Lucía	1976			DES	CONADEP 6113	1984

								FADETUC	1981	
42	J. A.	M.	San Miguel de Tucumán	San Miguel de Tucumán	1976	Buscado sin indicio (Mercado, 2013: 155). DF según Lista de Jefatura	PRT-ERP	DES	CONADEP 6172	1984
								FADETUC	1981	
43	R. F.	M.	Los Sosa	Santa Lucía	1975	TOR. DET en Esc. Las Mesadas, Santa Lucía		DES	CONADEP 6175	1984
								FADETUC		
								MEGACAUSA OI		
44	R. I.	R.	Santa Lucía	Santa Elena	1976			DES	CONADEP 6185	1984
45	E.	G.	Santa Lucía	Santa Lucía	1976	PIL. DET en Santa Lucía, Arsenal		LIB	CB 262-G-84	1984
								MEGACAUSA Arsenales		
46	F. A.	S. O.	San Miguel de Tucumán	Santa Lucía	1975	TOR. Velatorio vigilado	Montoneros	ASE (1975)	REDEFA 250	1995
								MEGACAUSA OI		
47	J.	DH.	Santa Lucía	Lules	1975	FAL Hospital Militar (TUC)		DES	REDEFA 279	1995
48	R. H.	R.	Santa Lucía	Santa Lucía	1972	TOR. FAL Hospital (COR)		ASE (1974)	REDEFA 1522	2005
								MEGACAUSA La Perla		
49	I. N.	G. de M.	Santa Lucía	Bella Vista		Misa reprimida		ASE (1967)	REDEFA 1704	2009
50	R. M.	Q.	Caspinchango		1976	PIL. TOR. DET en Nueva Baviera, Arsenal		LIB	CONADEP 5839	1984
								CONSUFA		
								MEGACAUSA Arsenales		
51	C. O.	S.	Los Sosa	Los Sosa	1975	PIL. TOR. DET en Esc. Famaillá. HC (1978)		LIB	CB 304-S-84	1984
								MEGACAUSA OI		
52	M. C.	M.	Caspinchango	Santa Lucía	1976	TOR. SEX. DET en Santa Lucía, Arsenal		LIB (1976)	Declaración ante juzgado federal	
								MEGACAUSA Arsenales (testigo)		
53	J. M.	Q.	Santa Lucía	Santa Lucía	1976	TOR. DET en Santa Lucía, Arsenal		LIB	Declaración ante juzgado federal 443/84	1984
								MEGACAUSA Arsenales (testigo)		
54	J. M.	O. de R.	Santa Lucía	Santa Lucía	1976	TOR. DET en Santa Lucía, Nueva Baviera		LIB	MEGACAUSA Arsenales (testigo)	
55	H. R.	O. de R.	Santa Lucía	Santa Lucía	1976	TOR. DET en Santa Lucía, Nueva Baviera, Arsenal		LIB	MEGACAUSA Arsenales (testigo)	
56	J. G.	S.	Caspinchango	Caspinchango	1976	TOR. DET en Santa Lucía, Nueva Baviera, Arsenal		LIB (1979)	MEGACAUSA Arsenales	
57	M. H.	S.	Caspinchango	Caspinchango	1976	TOR. DET en Santa Lucía, Arsenal		LIB	MEGACAUSA Arsenales (testigo)	
58	J. A.	A.	Santa Lucía		1976	TOR. DET en Esc. Famaillá, Arsenal, Villa Urquiza, Sierra Chica		LIB (1979)	MEGACAUSA Arsenales (testigo)	
59	R. D.	A.	Santa Lucía		1976	DET en Santa Lucía		LIB		
60	J. T.	R.	Santa Elena		1976			LIB		

						DET en Santa Lucía, Arsenal			MEGACAUSA Arsenales (testigo)	
61	A.	F.	Santa Lucía			DET en Arsenal				
62	P. J.	J.	Las Mesadas	Las Mesadas	1975	TOR. DET en Esc. Famaillá		LIB	MEGACAUSA OI	
63	E. del V.	D.	Santa Lucía	Santa Lucía	1975	TOR. SEX		LIB	Denuncia ante fiscalía federal	2009
									MEGACAUSA OI	
64	F. C.	M.		Teniente Berdina	1976	PIL. TOR. DET en Arsenal		LIB	MEGACAUSA Arsenales	
65	J. C.	D.	Caspinchango	Caspinchango	1976	DET en Santa Lucía		LIB (1977)	MEGACAUSA Arsenales (testigo)	
66	J. A.	L.	Caspinchango	Caspinchango	1976	TOR. DET en Santa Lucía, Arsenal		LIB		
67	J. C.	L.	Caspinchango	Caspinchango	1976	TOR. DET en Santa Lucía, Arsenal		LIB		
68	R. R.	L.	Caspinchango	Caspinchango	1976	TOR. DET en Santa Lucía, Arsenal		LIB		
69	M.	M.		Los Sosa	1976			LIB (1977)	MEGACAUSA Arsenales (testigo)	
70	R. B.	C.	Niño Perdido		1976			LIB	MEGACAUSA Arsenales (testigo)	
71	R.	C.	Caspinchango		1976	TOR. DET en Santa Lucía, Nueva Baviera, Esc. Famaillá, Arsenal		LIB	MEGACAUSA Arsenales (testigo)	
72	R.	B.	Santa Lucía		1975	DET en Nueva Baviera		LIB		
73	J. N.	C.		Caspinchango	1975	DET en Santa Lucía		LIB (1975)		
74	M. del V.	S.	Santa Lucía		1981	TOR. SEX. DET en Santa Lucía		LIB (1981)	MEGACAUSA Arsenales	
75	P. J.	C.	Las Mesadas	Santa Lucía		TOR. DET en Santa Lucía		LIB		
76	M.	F.	Santa Lucía		1975-1982	TOR. DET en Chaco, Coronda (ER), Rawson, La Plata		LIB (1982)		
77	E.	G.	Santa Lucía		1975-1982	TOR. DET		LIB (1982)		
78	A.	A. de A.	Santa Lucía		1975	TOR		LIB		
79	E.	R.	Santa Lucía		1975	DET con hijo en Santa Lucía. TOR		LIB	MEGACAUSA OI (testigo)	
80	F. E.	P.	Santa Lucía	Santa Lucía	1975	TOR. SEX. DET en Santa Lucía		LIB		

Abreviaturas: DES (desaparecido), TOR (torturado), DET (detenido), ASE (asesinado), EXH (exhumado), EMB (embarazada), LIB (liberado), HC (Habeas Corpus), DF (Disposición Final), PIL (privación ilegítima de libertad), FAL (fallecido), SEX (violencia sexual).

Nota: Elaboración propia a partir de Tribunal Oral en lo Criminal Federal de Tucumán (s/f), Poder Judicial de la Nación (2012; 2014), Mercado (2013), Secretaría de Derechos humanos de la Nación (2015), Daneri (2018) y comunicaciones personales. Información cruzada con Base de datos de Parque de la Memoria (<http://basededatos.parquedelamemoria.org.ar/>).

Anexo 2: Lista de víctimas de Llinqui, Apurímac (Perú)

N°	Nom.	Apel.	Nacido en	Secuestrado en	Año	Otros	Estado actual	RUV	Denunciado a	Ojo
1	M.	O.	Cusco	Llinqui	1982, 1987	SEC (PCP-SL), DET y TOR	LIB	Sí	CVR 1003506	
2	N.	O.		Llinqui	1982	SEC (PCP-SL)	LIB	No	CVR 1003506	
3	F.	Q. B.	Llinqui	Llinqui	1982 (CVR), 1987 (CP)	SEC (PCP-SL), TOR (FFAA)	LIB	Sí	CVR 1003506	
4	E.	R. Q.		Llinqui	1982	SEC (PCP-SL)	LIB	Sí	CVR 1003506	
5	J. E.	R. Q.	Llinqui	Llinqui	1982	SEC (PCP-SL)	LIB	Sí	CVR 1003506	
6	V.	H.	Llinqui	Llinqui		TOR (PCP-SL) (FFAA), DET con hija en Abancay (FFAA)	SxT	No		
7	B.	H. (V. H.)	Andahuaylas	Llinqui	1982 (CVR), 1987 (CP)	SEC (PCP-SL)	DES	Sí	CVR 1003506	Sí
8	S.	B.	Andahuaylas	Llinqui	1982 - 1985	SEC (PCP-SL)	DES	Sí	CVR 1003960	
9	R. A.	R. T.	Llinqui	Llinqui	1985 - 1986	SEC (PCP-SL). 17 años	AM	Sí	CVR 1003961 / CVR 1003962	
10	D.	H. L.		Llinqui	1986	Acusado de abigeo y polígamo (PCP-SL)	ASE (PCP-SL)	No	CVR 1003963	
11	C. A.	O. M.	Llinqui	Toraya	1987 - 1988	SEC (PCP-SL). TOR (FFAA)	Huyó (PCP-SL). FAL por torturas (FFAA)	Sí	CVR 1005163 / CVR 1005164	
12	L.	Q. H.	Llinqui	Llinqui	1989 (CP), 1990 (CVR)	Acusado de abigeo. RF (PCP-SL)	DES	Sí	CVR 1003488	Sí
13	J.	C. A.	Llinqui		1989 (CP)	VIU		Sí		
14	E. (Y.)	V. L.	Condebamba / Llinqui	Llinqui	1987 (CP), 1986 (CVR)	Acusada de bruja, SEC (PCP-SL). Según CVR, delación a base de Chalhuanca	ASE (PCP-SL)	Sí	(CVR 1006194 / Condebamba)	Sí
15	F.	M. V.	Llinqui	Condebamba	1987 (CP) (CVR)	TOR, DET en Abancay (3 años), Cusco (3 meses) (FFAA)	Indultado	Sí	CVR 1006195	
16	V.	O. R.	Llinqui	Llinqui	1987 (CP), 1987 / 1988 (CVR)	TOR (FFAA)	FAL por torturas (FFAA)	Sí	CVR 1005162	
17	M.	M. M.	Toraya	Llinqui	1987 (CP), 1987 - 2000 (CVR)	Acusada de PCP-SL. DET en Toraya, base militar Santa Rosa, Antarumi, base militar Abancay, TOR (FFAA)	LIB	Sí	CVR 1003505	
18	J.	R. Q.	Llinqui	Llinqui	1994	TOR (FFAA)	LIB	Sí	CVR 1010422	
19	E.	A. Q. de M.	Llinqui	Toraya	1987 (CP), 1985 (CVR)	SEC (PCP-SL)	DES	Sí	(CVR 1003513 / Toraya)	Sí

20	R. A.	M. T.	Llinqui	Toraya	1987 (CP), 1985 (CVR)	SEC (PCP-SL)	DES	Sí	(CVR 1003513 / Toraya)	Sí
21	S.	M. A.	Llinqui		1992 (CP)	TOR (FFPP)	AM (Discapacidad)	Sí		
22	Z.	M. A.	Llinqui		CP			Sí		
23	F. P.	M. A.	Llinqui					Sí		
24	R.	Q. A.	Llinqui		1987 (CP)	Acusado. TOR (FFAA)		No		
25	S.	Q. C.	Canua	Distrito de Toraya	1991	TOR (PCP-SL)	ASE (PCP-SL)	No	CVR 1010608	Sí
26	A.	Q. C.	Llinqui			DET en Cusco, TOR (FFAA)				
65	L.	M. A. de Q.	Llinqui			TOR, SEX		Sí		
27	P.	M. B.	Llinqui	Condebamba	1987 (CP) (CVR)	TOR (FFAA). Agente municipal	EE (FFAA)	Sí	CVR 1006195	Sí
28	M.	M. A. (H.)	Llinqui		CP	Tenía 10 años	HUE	No		
29	E.	H. B.	Llinqui		1987 (CP)	VIU		Sí		
30	M.	S. C.	Llinqui		1987 (CP)	Acusada de gamonal, SEC (PCP-SL)	ASE (PCP-SL)	Sí	No	Sí
31	L.	C. S.	Llinqui		CP			No		
32	F.	C. S.	Llinqui		CP			Sí		
33	A.	R. C.	Toraya			Su hijo acusó a MSC de gamonal		Sí		Sí
34	L.	R. Q.	Llinqui		1986 (CP)	Tenía 18 años	DES (PCP-SL)	No		Sí
35	A.	Q. C.						No		Sí
36	M.	B. R.						No		Sí
37	N.	B. R.						No		Sí
38	E.	M. P.						No		Sí
39	J.	S. C.	Llinqui		1982 (CP)	SEC (PCP-SL)	ASE (PCP-SL)	No		
40	F.	O. R.	Llinqui		1987 (CP)	TOR (FFAA)		Sí		
41	P.	A. A.	Llinqui		1987 (CP)	DET con hijo, SEX, TOR (FFAA)		No		
42	J.	S. A.	Llinqui		1987 (CP)	TOR (FFAA)		No		
43	R.	S. A.	Llinqui		1987 (CP)	TOR (FFAA)		No		
44	F.	H. L.	Llinqui		1987 (CP)	TOR (FFAA)		No		
45	T.	B. P.	Llinqui		1992 (CP)	TOR (FFPP)		No		
46	L.	C. P.	Llinqui		1984 (CP)	TOR (PCP-SL)	SxT	Sí		
47	Z.	H. B.	Llinqui		1987 (CP)	TOR (FFAA)		No		
48	F.	M. M.	Llinqui		1987 (CP)	TOR (FFAA)	SxT	No		
49	A.	P. B.	Llinqui		1984 (CP)	TOR (PCP-SL)		No		
50	M.	P. B.	Llinqui		1984 (CP)	TOR (PCP-SL)	SxT	No		
51	E.	P. E.	Llinqui		1984 (CP)	TOR (PCP-SL)	SxT	No		

52	H.	P. F.	Llinqui		1984 (CP)	TOR (PCP-SL). Tenía 12 años	SxT	No		
53	H.	P. P.	Llinqui		1984 (CP)	TOR, SEX (PCP-SL)	Trauma psicológico.	No		
54	E.	Q. B.	Llinqui		1992 (CP)	TOR (FFPP)	AM	No		
55	F.	V. H.	Llinqui		1987 (CP)	TOR (FFAA)	SxT	Sí		
56	J.	H. S.	Llinqui		CP	Tenía 6 años	HUE	No		
57	R.	M. C.	Llinqui		CP	Tenía 4 años	HUE	No		
58	A.	M. A.	Llinqui		CP	Tenía 12 años	HUE	No		
59	L.	M. H.	Llinqui		CP	Tenía 2 años	HUE	Sí		
60	P.	M. H.	Llinqui		CP	Tenía 4 años	HUE	Sí		
61	A.	M. V.	Llinqui		CP			Sí		
62	D.	M. V.	Llinqui		CP			No		
63	V.	M. V. de M.	Llinqui		CP			Sí		
64	Pablo	Q. C.	Llinqui		CP	Tenía 17 años	HUE	Sí		
66	T.	O. M.	Llinqui					Sí		
67	R.	O. M.	Llinqui					Sí		
68	M.	O. M.	Llinqui					Sí		
69	J.	O. M.	Llinqui					Sí		
70	F.	O. M.	Llinqui					Sí		
71	F.	Q. C.	Llinqui					Sí		
72	S.	Q. H.	Llinqui					Sí		
73	L.	Q. V. de V.	Llinqui					Sí		
74	L.	R. Q.	Llinqui					Sí		
75	A.	R. Q. de B.	Llinqui					Sí		
76	S.	V. H. de V.	Llinqui					Sí		

Abreviaturas: SEC (secuestrado), DET (detenido), TOR (torturado), LIB (liberado), SxT (secuelas por torturas), DES (desaparecido), AM (alteraciones mentales), ASE (asesinado), FAL (fallecido), RF (reclutamiento forzado), VIU (viuda), EE (ejecución extrajudicial), HUE (huérfano), SEX (violencia sexual).

Nota: Elaboración propia a partir de Dirección general de desplazados y Cultura de paz del Ministerio de la Mujer y Desarrollo social (2005a; 2005b; 2005c; 2005d; 2005e; 2006), testimonios orales recogidos por la CVR, entrevistas realizadas por APRODEH (2012), nombres inscritos en el monumento del “Ojo que llora” (2015), comunicaciones personales. Información cruzada con Libro 1 del Registro Único de Víctima (<http://www.ruv.gob.pe/ruv/ConsultasLinea/Libro01/ConsultaWebInscritosRUVLibro01.aspx/>).

Anexo 3: Hija de esposos Racedo Ochoa en audiencia de la megacausa Operativo Independencia



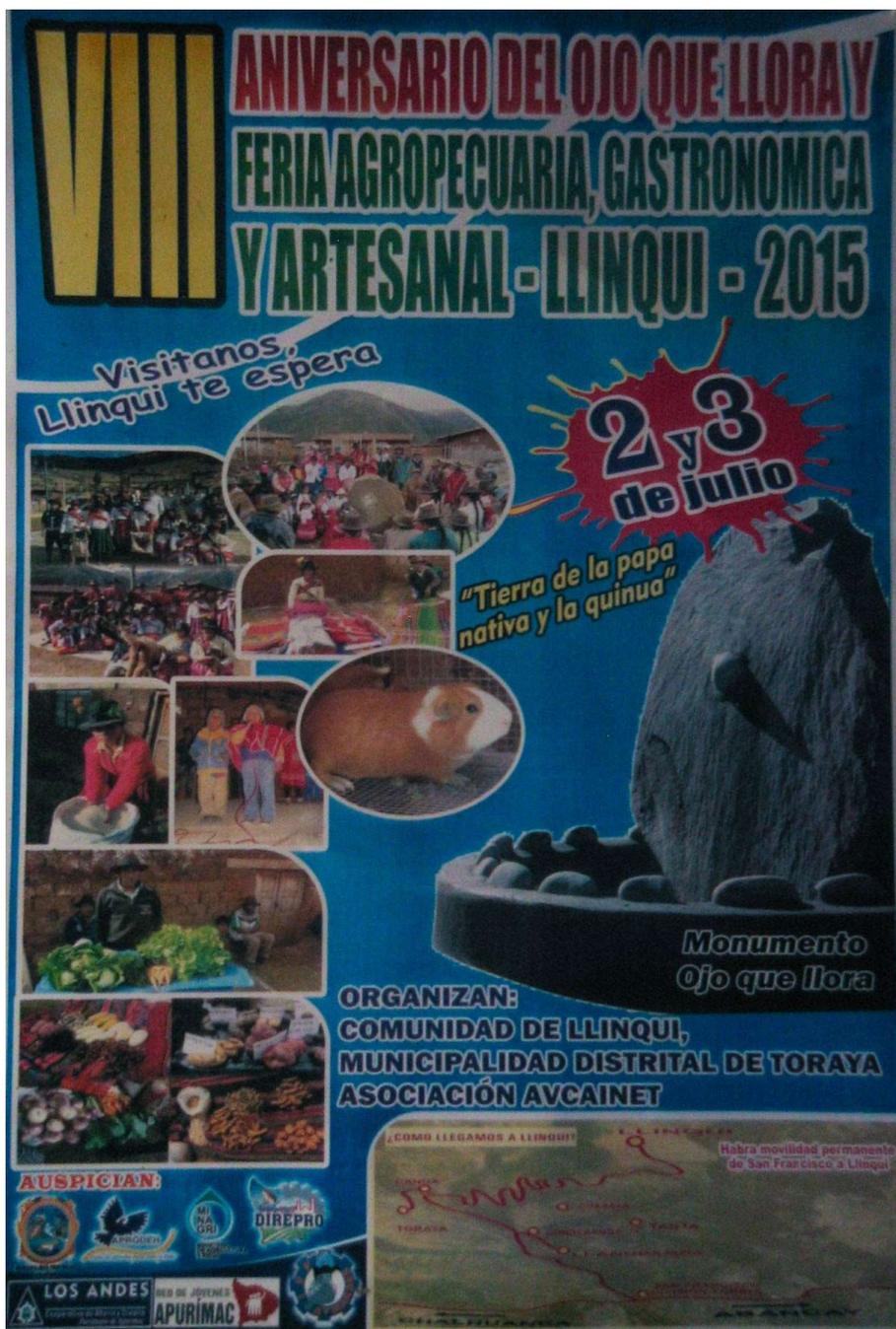
Nota: Fotografía de Paloma Cortes Ayusa (Tucumán), en Cruz (2016, 24 de junio).

Anexo 4: Protesta de la familia Saraspe durante la Marcha de los Bombos, “Festival del monte tucumano”



Nota: Fotografía propia (Santa Lucía, 2015).

Anexo 5: Póster publicitario del VIII Aniversario del Ojo que llora y Feria agropecuaria, gastronómica y artesanal – Llinqui



Nota: Fotografía propia (Llinqui, 2015).

Anexo 6: Folleto publicitario del Festival del monte tucumano de Santa Lucía

PROGRAMA:

10 HS: MARCHA DE LOS BOMBOS
Con la presencia del **INDIO FROILÁN**.
Recorrido guiado por el pueblo de Santa Lucía.
Lugar de inicio: arco de entrada, sobre la ruta 307. (Traer bombos)

17 HS: RADIO ABIERTA Y MÚSICA EN VIVO.
Con la presencia de numerosos artistas de la región.
Concierto para niños, por el **DÚO COFRADÍA**.
Taller de radio para niños y jóvenes.
Taller de muralismo para jóvenes
Clínica de fabricación de bombos.
Inauguración del Taller de Historia Oral.
Feria de artesanías y comidas.
Lugar: Plaza principal del pueblo.

21 HS: RECITAL VOCES Y MEMORIA.
Con artistas venidos de todo el país.
Música y baile popular.
Lugar: En la Rotonda del pueblo.

¿QUÉ ES EL FESTIVAL DEL MONTE TUCUMANO?

- Una iniciativa conjunta entre personas curiosas de distintas regiones del Continente y los pobladores de Santa Lucía.
- Con el objetivo de recuperar la memoria de las luchas, y la riqueza cultural y natural del monte.
- Santa Lucía fue a partir de 1975 el principal laboratorio de la represión militar. El pueblo entero se convirtió en un campo de concentración a cielo abierto. Varias colonias fueron relocalizadas, por su cercanía al monte. La proporción de desaparecidos por habitante es la mayor de Argentina.
- Nos preguntamos: ¿qué pasó con la guerrilla que quiso sembrar en el Aconquija, hace 40 años, la semilla de su utopía? ¿Qué es lo querían? ¿Y por qué tanta muerte, tanto encono? ¿Volverá a rugir alguna vez la sirena del Ingenio? ¿Renacerá el pueblo de su letargo?
- Impulsamos una Reparación Histórica y Colectiva para el pueblo de Santa Lucía, que le permita recobrar un horizonte comunitario de prosperidad y dignidad.

Para más información:
Facebook: FOCO EN EL MONTE / festivaldelmontetucumano@gmail.com

ORGANIZAN   **FOCO EN EL MONTE** 

APROYAN   

Nota: Imagen de Foco en el monte (2015a, 20 de noviembre).

Anexo 7: Mural ubicado en la plaza principal de Llinqui



Nota: Fotografía propia (Llinqui, 2016).