

Memorias largas, narrativas binarias y silencios en comunidades rurales: la violencia política en Santa Lucía (Argentina) y Llinqui (Perú)
Paola Miyagusuku Miyasato

**MEMORIAS LARGAS, NARRATIVAS BINARIAS Y SILENCIOS EN
COMUNIDADES RURALES: LA VIOLENCIA POLÍTICA EN SANTA LUCÍA
(ARGENTINA) Y LLINQUI (PERÚ)**

*LONG MEMORIES, BINARY NARRATIVES AND SILENCES IN RURAL
COMMUNITIES: POLITICAL VIOLENCE IN SANTA LUCIA (ARGENTINA) AND
LLINQUI (PERU)*

*MEMÓRIAS LONGAS, NARRATIVAS BINARIAS E SILÊNCIOS NAS COMUNIDADES
RURAIAS: A VIOLÊNCIA POLÍTICA EM SANTA LUCIA (ARGENTINA) E LLINQUI
(PERU)*

Mg. Paola Miyagusuku Miyasato
(Investigadora Independiente, Brasil)¹

Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2021

RESUMEN

Este trabajo aborda los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política en comunidades rurales, específicamente los casos de la comuna rural de Santa Lucía (Tucumán, Argentina) y la comunidad campesina de Llinqui (Apurímac, Perú). Estas comunidades vivieron la violencia política atravesadas por desigualdades, represiones y conflictos que desbordan los marcos interpretativos de las narrativas dominantes, ya que existió una dimensión estructural que volvió complejos los vínculos con las organizaciones político-militares y las Fuerzas Armadas. Asimismo, estas comunidades rurales estuvieron marcadas por el reconocimiento de las distancias geográficas y simbólicas que las separan de los centros de poder. Por eso, este trabajo se centra en el análisis de las narrativas sobre la violencia política desde un enfoque de larga duración; los modos en los que se articulan las memorias con las narrativas dominantes,

¹ Bachiller en Arte por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM, Perú). Magíster en Estudios Sociales Latinoamericanos por la Universidad de Buenos Aires (UBA, Argentina). Radica en São Paulo, Brasil.

E-mail: miyagusuku.p@gmail.com

especialmente aquellas narrativas que explican el conflicto de forma binaria; y el impacto de la violencia política sobre las relaciones comunitarias, considerando los silencios en las narrativas.

Palabras clave: memorias, violencia política, comunidades rurales.

ABSTRACT

This work approaches the process of memories' construction about political violence in rural communities, specifically to the cases of the rural commune of Santa Lucia (Tucuman, Argentina) and the peasant community of Llinqui (Apurimac, Peru). These communities experienced political violence crossed with inequalities, repressions and conflicts that exceed the interpretative frameworks of dominant narratives, since there was a structural dimension that turned communities' ties with political-and-military organizations and Armed Forces more complex. Besides, these communities were marked with the recognition of geographical and symbolical distances that separate them from power centres. For this reason, the focus of this work is to analyze the narratives of political violence in a long duration perspective; the ways in which memories articulate with dominant narratives, especially those narratives that explain the conflict in a binary form; and the impact of political violence in communal relationships, considering silences in narratives.

Keywords: memories, political violence, rural communities.

RESUMO

Este trabalho aborda os processos de construção de memória sobre a violência política nas comunidades rurais, especificamente os casos da comuna rural de Santa Lucia (Tucuman, Argentina) e a comunidade camponesa de Llinqui (Apurimac, Peru). Estas comunidades viveram a violência política atravessados pelas desigualdades, repressões passadas e conflitos que desbordam os marcos interpretativos das narrativas dominantes, já que teve uma dimensão estrutural que tornou complexos os vínculos com as organizações político-militares e as Forças Armadas. Além disso, estas comunidades rurais estiveram marcadas pelo reconhecimento das distâncias geográficas e simbólicas que as separam dos centros de poder. Por isso, este trabalho foca na análise das narrativas sobre a violência política desde uma abordagem de longa duração; os modos que se

articulam as memórias com as narrativas dominantes, especialmente aquelas narrativas que explicam o conflito de forma binária; e o impacto da violência política sobre as relações comunitárias, considerando os silêncios nas narrativas.

Palavras chave: memórias, violência política, comunidades rurais.

Cómo citar: Miyagusuku Miyasato, P. (2021). Memorias largas, narrativas binarias y silencios en comunidades rurales: la violencia política en Santa Lucía (Argentina) y Llinqui (Perú). *Revista Pares*, 1(2), 55-77.

1. INTRODUCCIÓN

Considerando que las memorias se producen intersubjetivamente, de interacciones múltiples (Jelin, 2002), que poseen marcos sociales dinámicos e históricos (Halbwachs, 2004), se entiende que las memorias se elaboran de forma colectiva en un contexto determinado. La memoria está íntimamente vinculada a la construcción de identidades (Candau, 2006) y a la definición de pertenencias (Pollak, 2006); asimismo, la memoria y el olvido son procesos sociales constitutivos y fundamentales para la construcción de sentidos del pasado y la integridad de una comunidad (Jelin, 2002; Candau, 2006). Esta construcción de sentidos es expresada en formas narrativas y compartida en la comunidad, convirtiéndose en marco para nuevas memorias (Jelin, 2002; Candau, 2006). La memoria responde a un presente, a las intencionalidades y motivaciones de un aquí y ahora, razón por la cual existen disputas y negociaciones por los sentidos, por su justificativa y credibilidad (Pollak, 2006). Más aún en situaciones de violencia y represión, que “provocan interrupciones y huecos traumáticos en la narrativa” (Jelin, 2002: 29).

En contextos rurales, los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política² 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, que a su vez se ancla en desigualdades históricas, represiones pasadas y conflictos latentes. Dada la fuerte vinculación al espacio rural como medio de subsistencia y vida comunitaria, los quiebres en la cotidianeidad impulsan diversas estrategias de sobrevivencia o restauración del tejido social comunitario. Por eso,

² Para el concepto de violencia política en contextos rurales, ver Ansaldi & Alberto (2014) y Giordano, Nercesian, Rostica, Soler (2014).

las memorias rurales sobre la violencia política desbordan los marcos establecidos por las narrativas dominantes³ venidas de los centros de poder.

A primera vista, Argentina y Perú presentan dos realidades diferentes de violencia política: en la primera, una dictadura institucional de las Fuerzas Armadas entre 1976 a 1983, que adoptó la forma de terrorismo de Estado; en la segunda, gobiernos elegidos en democracia entre 1980 a 2000 que avalaron la lucha contrainsurgente de las Fuerzas Armadas. Al examinar cómo ha sido vivida esta violencia en la comuna rural de Santa Lucía (provincia de Tucumán, Argentina) y la comunidad campesina de Llinqui (departamento de Apurímac, Perú), se evidencia que esos conflictos se inscriben en tiempos más largos de dominación con el poder económico local (principalmente, primera mitad del siglo XX): el ingenio azucarero y la hacienda latifundista, respectivamente. Además, la provincia de Tucumán fue sede del Operativo Independencia (1975-1976), decretado durante el gobierno democrático de Isabel Perón, como antesala a la última dictadura.

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

Cabe señalar que en la zona de Llinqui, el PCP-SL actuó con altísimos niveles de brutalidad y terror contra las comunidades campesinas, siendo el principal perpetrador de crímenes y violaciones a los derechos humanos según la comisión de verdad peruana. Asimismo, la represión de las Fuerzas Armadas fue sistemática contra estas comunidades, que fueron tratadas como focos subversivos y sometidas a distintas violencias. El terror se instauró en estas comunidades, profundizando el silencio sobre el pasado, inclusive con las transiciones a la democracia en Argentina (1983) y en Perú (2001): en Tucumán se eligió al represor Antonio Domingo Bussi como gobernador provincial (1995) y la

³ En Argentina está ampliamente difundido el concepto de “Terrorismo de Estado” (Bayer, Borón y Gambina, 2010; Duhalde, 2013) y desde el movimiento de derechos humanos, el de genocidio (Roffinelli, 2006). En Perú, la “lucha contra el terrorismo” (desde las Fuerzas Armadas y afines) y el “conflicto armado interno” (CVR, 2003), son las dos narrativas en contraposición más difundidas (Milton, 2015).

comunidad de Llinqui se aisló políticamente, manteniéndose ambas al margen de las demandas por verdad y justicia que provenían de los centros de poder.

A partir de estas cuestiones, presentamos un análisis sobre los procesos de construcción de memorias sobre la violencia política, abarcando las complejidades de los contextos rurales. Nos interrogamos sobre las configuraciones específicas que tuvieron las memorias rurales sobre la violencia política, dadas las condiciones sociohistóricas en las que se produjo la violencia política. Para esto, nos basamos en los relatos recogidos principalmente por Getselteris (2015), Mercado (2013) y Nassif (2015) para el caso de Santa Lucía, por APRODEH (2010), Delacroix (2014) y mi persona (trabajo de campo, 2015; 2016) para el caso de Llinqui, incluidas entrevistas inéditas del archivo de APRODEH realizadas en 2012; y los testimonios recogidos por comisiones de verdad para ambas comunidades. El presente trabajo representa una parte de la tesis de maestría en Estudios Sociales Latinoamericanos, la cual aborda las maneras en que las memorias rurales incidieron en la resignificación de las conmemoraciones de víctimas posconflicto de estas comunidades rurales.

2. EL RECUERDO DE LA VIOLENCIA DE LARGA DURACIÓN

Al examinar los relatos de estas comunidades rurales, es posible rastrear recuerdos más antiguos de otras violencias imbricados en esas memorias, mostrando que las comunidades inscriben sus memorias sobre la violencia política en temporalidades largas; es decir, “los nuevos conflictos y las nuevas violencias no son vividos como tan ‘nuevos’, sino que son inscriptos y cobran sentidos en el marco de luchas locales más antiguas y más amplias” (Del Pino y Jelin, 2003: 4).

En Santa Lucía, la instalación de la base militar en el exingenio azucarero del mismo nombre en 1975 significó la instauración de un orden autoritario que controló a la población, acusada de apoyar a la “subversión”: estricta vigilancia de la vida privada, permisos y toques de queda para circular en el espacio público, allanamientos y detenciones aleatorios. Paralelamente, esta represión alcanzó formas más ocultas, con torturas en centros clandestinos y desapariciones forzadas. Este orden era reforzado con acciones cívicas y eventos públicos para legitimar a las Fuerzas Armadas (Mercado, 2013: 317). Así, las Fuerzas Armadas se constituyeron en la única institución que detentaba el poder, pese a que la comuna rural había sido constituida en 1975. Esta imposición de un

orden autoritario e impune remitía a las antiguas relaciones con el ingenio azucarero, eje centralizador de las relaciones sociales en la comuna durante la primera mitad del siglo XX, en donde los obreros “tenían que actuar en el ámbito laboral y también en sus vidas cotidianas en función de ese control, ya que de no comportarse debidamente... podían llegar a ser castigados” (Nassif, 2015: 166).

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

todos los días veíamos los helicópteros que traían gente, la tiraban así nomás desde arribita y ahí nomás la mataban. Sí, aquí, donde ha sido la Administración (del ex ingenio) han matado a mucha gente, de noche nosotros escuchábamos los alaridos de la gente. Si hablara ese sótano, las cosas que han hecho ahí. Iban al club Santa Lucía y hacían redada de extremistas y no extremistas. Sí, los militares han hecho lo que han querido. (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. Entonces mi marido le ha dicho que se lleve la mula... (Mercado, 2013: 265)

Por un lado, resulta significativo el uso de determinados términos para referirse a las violencias: “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, los términos parecen atenuar las violencias y eximir a las Fuerzas Armadas de las graves acusaciones, revelando el sometimiento de la población al control de la base militar. Según Jemio y 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 del exingenio fue utilizado como centro clandestino de detención y tortura. Muchos pobladores reconocían lo que sucedía en el sótano, incluso fue denunciado ante la Comisión Bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la provincia de Tucumán [Comisión Bicameral] durante la transición. Sin embargo, el uso del sótano del exingenio poseía una historia mucho más larga: durante una inspección ocular realizada en 2013, en el marco de la megacausa judicial Arsenales II / Jefatura II, algunos pobladores señalaron “la existencia de túneles y sótanos en los que se encerraba a los obreros por ‘mal comportamiento’” (Nassif, 2015: 167). Es decir, la inspección ocular habilitó la denuncia de situaciones de violencias más antiguas, que habían sucedido en ese mismo lugar.

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

cuando llegaban [los PCP-SL] nos quitaban nuestra comida. Yo y mis hijos a veces nos escapábamos, eran muy feos aquellos tiempos. Mi esposa venía detrás

de mi cargado de mis dos mayores hijitos, vivíamos en los montes, querían matarnos como si hubiéramos cometido algún error. También han matado como a 3 personas, los mataban delante de la iglesia (...) No [vivían aquí], solo venían de noche, buscaban a los rateros, brujos y chismosos; a las personas limpias más bien no hacía nada, pero de todas maneras había miedo; una vez se lo han llevado sus ropas, grabadora y sombreros de mis hijos⁴.

Si bien el comunero afirmaba la selectividad de las acciones del PCP-SL, también evidenciaba el temor ante estas acciones y la limitada agencia de los comuneros frente a las violencias, aunque pudieran expresar algún reparo. Asimismo, era frecuente que los comuneros abandonaran sus casas y se escondieran con sus familias en los montes o barrancos para evitar a los miembros del PCP-SL. De manera similar ocurría con las Fuerzas Armadas o la Policía especializada en lucha antisubversiva, los Sinchis: “los soldados habían regresado a mi casa y mi madre se había escapado de la casa y dormía por los barrancos”⁵.

Esta estrategia no fue utilizada solo durante el conflicto, sino también cuando los comuneros eran buscados por los capataces de los hacendados o por la policía de entonces, coludida para intimidarlos, reprimirlos o secuestrarlos: “Entonces a mi papá le buscaban la familia [de hacendados] Ascue, entonces arriba de mi casa en una zona había unos montes, ahí escarbábamos y ahí dormíamos, entonces de noche venía la policía buscando a mi papá”⁶. De esta manera, los comuneros que se quedaron en la comunidad tuvieron que esconderse nuevamente en montañas y barrancos para salvar sus vidas, tal como lo habían hecho durante el dominio de los hacendados e inclusive, durante el periodo colonial (Sala i Vila, 1989: 699-709).

En cuanto a la represión estatal, las incursiones se incrementaron a partir de los asesinatos ocurridos en 1986 en la comunidad vecina de Toraya. La cercanía de la base de Capaya, una de las más brutales de la región de Apurímac, dio mayor impunidad a las acciones militares, sometiendo a la población a diversas violencias en sus propias casas, en áreas próximas o en otras bases militares: robos, amenazas, torturas, violencias sexuales, detenciones arbitrarias, trabajos forzados, ejecuciones extrajudiciales. A pesar

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

⁵ LC, entrevistado por APRODEH, 2012.

⁶ LC, entrevistado por APRODEH, 2012.

de su sistematicidad, estas violencias no fueron tan novedosas para los comuneros, quienes habían padecido similares formas de abuso y violencia explícita con el sistema de explotación de los hacendados, conocido como gamonalismo⁷. En el siguiente relato, el comunero respondía si el Estado apoyó a la comunidad durante el conflicto:

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

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

3. NARRATIVAS BINARIAS DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Otro punto importante radica en cómo las comunidades rurales dieron sentido a las violencias vividas. La dificultad de tales elaboraciones no solo reside en el proceso de rememoración sobre experiencias dolorosas, prohibidas, vergonzosas, indecibles (Pollak,

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

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

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

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

Por un lado, el énfasis en la otredad del PRT-ERP sirvió para argumentar el desconocimiento o la ignorancia de los miembros de la comuna frente a la opción por la lucha armada, incluso de aquellos que lo apoyaron. Por otro lado, la “teoría de los dos demonios” permitió responsabilizar del conflicto a los grupos armados y colocar al enunciante en una posición ternaria, como un espectador (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. 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. (Mercado, 2013: 307-308)

En el relato aparecen otras construcciones de sentido, como el vínculo entre militancia peronista y radicalización de las luchas en la década de 1970, y la temprana represión mediante razzias de 1974. No obstante, esos sentidos difícilmente se integraron a otras narrativas explicativas del pasado represivo, como “terrorismo de Estado” (usada en las políticas públicas de memoria) o “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” (Mercado, 2013: 308).

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

En el caso de Perú, el gobierno nacional creó en 2001 la CVR, compuesta por diversos representantes de la sociedad civil y militar, recogiendo testimonios a nivel nacional, para esclarecer hechos y responsabilidades de las violencias y violaciones a los

derechos humanos. En su informe final de 2003, concluyó que el PCP-SL había sido el principal perpetrador de crímenes y violaciones a los derechos humanos considerando el total de víctimas fatales (54%), seguido de las Fuerzas Armadas (29%), quienes cometieron, en algunos contextos, violaciones sistemáticas a los derechos humanos.

Concluyó también que la violencia estuvo signada por brechas socioeconómicas y desigualdades étnicoculturales, siendo la principal víctima la población rural, campesina, quechuahablante y de menores recursos económicos y simbólicos. La CVR apuntó que las comunidades indígenas y campesinas habían estado “entre dos fuegos”⁹, convirtiéndose en espectadoras de un conflicto que les era ajeno y víctimas del fuego cruzado entre otros actores: las organizaciones político-militares y las Fuerzas Armadas. Esta narrativa sirvió para exponer las dimensiones del horror vivido, como muestra el siguiente relato de un comunero:

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

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

⁹ Manrique utilizó por primera vez este concepto al describir la situación de los campesinos “cogidos entre dos fuegos” (1985: 8); pero, tuvo mayor difusión con el caso guatemalteco (Rostica, 2015).

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

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

El comunero indica que los militares designaron a Llinqui como “zona roja”, lo que implicaba su clasificación como subversiva (“terruco”); a su vez, la “zona roja” equivalía a “zona india”, en referencia a la homologación realizada por las Fuerzas Armadas, como sucedió con las poblaciones indígenas y rurales de Guatemala (Rostica, 2015: 300-301). Tal 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 y 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 interno. 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 ante las ideas senderistas (PHB, comunicación personal, 5 de agosto de 2015).

En general, los comuneros de Llinqui continuaron utilizando la narrativa “entre dos fuegos” para ser reconocidos públicamente como víctimas inocentes, que también fue 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, 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.

4. SILENCIOS (Y RECONCILIACIÓN) EN LAS COMUNIDADES RURALES

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

En Santa Lucía, los miembros del PRT-ERP eran 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 contrapuesta: peronista, católica, tranquila, con pocos estudios o analfabeta, de pocos recursos económicos, de piel y cabellos oscuros (Mercado, 2013).

La estigmatización de “subversivo” fue extendiéndose a toda la población¹¹, por lo cual las memorias sobre militancias políticas son difícilmente mencionadas: en algunos casos, por una voluntad de olvido ante posibles represalias a consecuencia del miedo instalado (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...” (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 (Mercado, 2013: 343). La estigmatización fue efectiva para excusar la continua represión del movimiento sindical y disciplinar cualquier forma de movilización, produciendo una desarticulación de las relaciones sociales en la comuna, inclusive dentro de las propias relaciones familiares:

¹¹ Según M. Avellaneda, antiguo dueño del ingenio azucarero, antes de la intervención del Ejército, la mayoría había colaborado con el PRT-ERP, de forma voluntaria o no, favoreciendo la subversión (Taire, 2004).

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

A esto habría que añadir las repercusiones ocasionadas por el asesinato de dos vecinos santaluceños, el policía Eudoro Ibarra y el civil Héctor Óscar Saraspe, en manos de la guerrilla rural del PRT-ERP, la Compañía del monte “Ramón Rosa Jiménez”, en 1974. Estos asesinatos, especialmente el de Saraspe, desencadenaron la polarización de la comuna (Mercado, 2013: 170; Getselteris, 2015: 35). Más allá de las justificativas difundidas por el PRT-ERP (el ajusticiamiento popular de los asesinos de su militante Ramón Rosa Jiménez), los vínculos sociales dentro de la comuna tuvieron un marcado peso en la polarización: “Estaba mal eso de matar así a Saraspe que era un bocón prepotente pero era un muchacho vecino de nosotros” (Mercado, 2013: 158).

Esta polarización exacerbó los temores sobre la violencia percibida del PRT-ERP y, en ocasiones, marcó el distanciamiento de antiguos simpatizantes o militantes. Así, 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. Resulta sintomático que las memorias que explicaban el origen del conflicto entre Ramón Rosa Jiménez y el policía Eudoro 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 las que dimensionaban los impactos políticos y sociales de los asesinatos.

Finalmente, algunos buscaron formas de establecer relaciones en la comuna a partir del silencio, como las hijas de Saraspe:

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

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

Con respecto a Llinqui, los miembros del PCP-SL eran denominados “terrucos”, que resultaba de la “quechuización”, originalmente en las zonas ayacuchanas, del término terrorista, 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 Uchuraccay de 1983¹², que revivió discursos coloniales sobre el indio salvaje y primitivo, llevando a una nueva estigmatización y marginalización (Del Pino, 2003: 22). Ello también profundizó la desconfianza alrededor de los familiares, sospechosos 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; es decir, su inocencia radicaba en que no poseían agencia política (Rodríguez Maeso, 2010). En general, los relatos enfatizaban la exterioridad de la organización, aun cuando evidenciaran alguna circulación de los discursos senderistas¹³. Otros relatos reconocían

¹² Refiere al asesinato de ocho periodistas por comuneros de Uchuraccay, cuya repercusión nacional hizo que el gobierno de F. Belaúnde formara una comisión investigadora presidida por Mario Vargas Llosa.

¹³ PHB, entrevistado por APRODEH, 15 de mayo de 2012.

miedos y desacuerdos sobre las acciones senderistas, sin negar alguna aceptación o participación¹⁴ y solo 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”¹⁵. Este relato ofrece una lectura mucho más compleja sobre las relaciones entre el PCP-SL y la comunidad, señalando alguna simpatía o inclinación coincidente entre ambos actores; sin embargo, la población encuadra sus relatos mayoritariamente en la narrativa “entre dos fuegos”, para preservar ciertos recuerdos y silenciar otros que pudieran obstaculizarla (Gamarra, 2002: 28).

En general, los relatos exponen los temores de los comuneros ante el aumento de las violencias de los grupos armados. El PCP-SL designó delegados bajo amenaza y tortura, mientras que los militares colocaron forzosamente a algunos comuneros como autoridades (Asociación Pro Derechos Humanos [APRODEH], 2010: 56). Esta situación llevó a que varios delataran a sus vecinos o fueran objeto de amenazas y asesinatos, por ambos grupos armados. Con el reclutamiento forzado de jóvenes, la estigmatización de subversivo se agravó, ya que marcaba a los secuestrados y a sus familiares¹⁶: 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 autoimpuesto acerca de quiénes 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”¹⁷. 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).

¹⁴ VH, entrevistada por APRODEH, 21 de junio de 2012.

¹⁵ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

¹⁶ FOR, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

¹⁷ JRQ, entrevistado por APRODEH, octubre de 2012.

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 en la comunidad (infidelidad, robo, gamonalismo, brujería, entre otros) o por ser colaboradores de los militares. Pero, algunas acusaciones estuvieron movilizadas por conflictos personales o interfamiliares y fueron formulados como envidia (CVR: 2003(4): 230), como en el siguiente relato:

[Asesinan a mi mamá] Porque algunos decían que teníamos plata, por envidia, además dos personas nomás somos, teníamos terrenos en varios lugares y decían que nosotros éramos como unos gamonales, en ese sentido. Mi mamá también como no sabía leer consultaba a la gente, luego los demás [senderistas] preguntaban y mi mamá inocentemente había contado algunas cosas¹⁸.

Asimismo, otros comuneros fueron acusados de subversivos ante las Fuerzas Armadas, sea bajo coerción -en reacción a las acusaciones hechas ante el PCP-SL- sea motivado por conflictos personales. Las delaciones fueron herramientas de poder practicadas por las Fuerzas Armadas, que tuvieron efectos muy destructivos en el tejido comunitario. Como menciona Theidon, sirvieron para infligir un daño a través de un intermediario (2004: 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. La voluntad de silencio que procura (re)constituir los vínculos entre víctimas, victimarios, colaboradores y testigos, en un contexto donde estos actores fueron también prójimos, se convierte en una estrategia de convivencia (Theidon, 2004).

5. CONCLUSIONES

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

¹⁸ LC, entrevistado por APRODEH, 2012.

construcción de un orden en estas comunidades rurales como a las interacciones, tensiones o negociaciones que se producen con los procesos de construcción de memorias desde los centros de poder.

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

Segundo, los relatos muestran construcciones de sentido que explican el conflicto a partir del enfrentamiento de dos bandos. Estas narrativas binarias fueron relevantes en determinados momentos de apertura política con las comisiones de verdad; no obstante, continuaron siendo dominantes en estas comunidades rurales. En Santa Lucía, la “teoría de los dos demonios” se utilizó para remarcar la inocencia de los sobrevivientes, relegando a un segundo plano las militancias políticas. En Llinqui, la narrativa “entre dos fuegos” sirvió no solo 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 en los relatos no solo representan rupturas generadas por la represión y las violencias, sino también estrategias para resistir el terror y posibilitar la cohesión social frente al quiebre sistemático de los vínculos comunitarios. En Santa Lucía, las identidades comunitarias se redefinieron para distanciarse de la estigmatización de “fulero”, llevando al olvido militancias sindicales o conflictos anteriores dentro de la comuna. En Llinqui, la estigmatización de “terruco”, que fue asociada a lo indígena y campesino, intensificó que los comuneros se mostraran sin agencia política. En ambos

casos, la voluntad de silencio fue determinante para posibilitar formas de reconciliación: en Santa Lucía, para no transmitir recuerdos dolorosos o para permitir una convivencia con victimarios o cómplices del asesinato de Ibarra y Saraspe; en Llinqui, para “no vender al prójimo” que delató a otros por temor o por conflictos personales o interfamiliares.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, C. (2011). Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. *Historica* 35(1), 103-139.
- Ansaldi, W. y Alberto, M. (2014). Muchos hablan de ella, pocos piensan en ella. Una agenda posible para explicar la apelación a la violencia política en América Latina. En W. Ansaldi y V. Giordano (coords.), *América Latina. Tiempos de violencias* (pp. 27-45). Buenos Aires: Ariel.
- APRODEH (2010). *El conflicto armado interno en las provincias de Abancay y Aymaraes. Bases para su estudio*. Lima: ComunArtePerú.
- Bayer, O., Borón, A. y Gambina, J. (2010). Apuntes sobre su historia y sus consecuencias. En O. Bayer, A. Borón, A. Gambina, J. Barillaro y F. La Greca, *El Terrorismo de estado en la Argentina* (pp. 15-225). Buenos Aires: IEM.
- Caballero, J. (1981). *Economía agraria de la sierra peruana antes de la reforma agraria de 1969*. Lima: IEP.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Comisión Bicameral (1991). *Informe de la Comisión bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la Provincia de Tucumán (1974-1983)*. Recuperado de http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/nmastuc/nmastuc_indice.htm
- CVR (2003). *Informe final*. Recuperado de <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Del Pino, P. y Jelin, E. (2003). Introducción. En P. Del Pino y E. Jelin (comps.), *Luchas locales, comunidades e identidades* (pp. 1-9). Madrid: Siglo XXI.
- Del Pino, P. (2003). Uchuraccay: Memoria y representación de la violencia política en los Andes. En P. Del Pino y E. Jelin (comps.), *Luchas locales, comunidades e identidades* (pp. 11-62). Madrid: Siglo XXI.

- Delacroix, D. y Robin Azevedo, V. (2017). Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post - Comisión de la verdad y reconciliación (CVR). *Nuevo Mundos Nuevos*. Doi: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71688>
- Delacroix, D. (2014). “Somos peruanos y limpios”. Discursos y prácticas en torno al monumento “El Ojo que Lloro” de Llinque, Apurímac. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 43(2), 227-244. Doi: <https://doi.org/10.4000/bifea.5203>
- Duhalde, E. (2013). *El estado terrorista argentino*. Buenos Aires: Colihue.
- Franco, M. (2015). La “Teoría de los dos demonios” en la primera etapa de la posdictadura. En C. Feld y M. Franco (dirs.), *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* (pp. 23-80). Buenos Aires: FCE.
- Gamarra, J. (2002). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación*. Ayacucho: Instituto de Investigación y promoción para el desarrollo y Paz – UNSCH.
- Garaño, S. (2015). Represión política, terror y rumores en el “teatro de operaciones” del Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977). *Clepsidra* (3), 46-71.
- Getselteris, G. (2015). *Desde el monte: la compañía del Monte vencerá*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Giordano, V., Nercesian, I., Rostica, J. y Soler, L. (2014). Sociedad rural y violencia política en América Latina. Perspectivas comparadas c. 1950-1970. En W. Ansaldi y V. Giordano (coords.), *América Latina. Tiempos de violencias* (pp. 101-130). Buenos Aires: Ariel.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos editorial; Concepción: Universidad de Concepción; Caracas: UCV.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jemio, A. y Pisani, A. (2011). Memorias sobre el Operativo Independencia en Famaillá. Algunas reflexiones sobre los conceptos de memoria, ideología y conciencia de clase. *Conflicto Social* (6), 170-184. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/CS/article/view/342/310>

- Kotler, R. (2007). Análisis del Informe de la Comisión Bicameral investigadora de las violaciones de los derechos humanos en la provincia de Tucumán (1974-1983). *Prohistoria* 11(11), 29-47.
- Manrique, N. (1985). Democracia y campesinado indígena en el Perú contemporáneo. En A. Flores Galindo y N. Manrique, *Violencia y campesinado* (pp. 5-38). Lima: IAA.
- Mercado, L. (2013). *Santa Lucía de Tucumán. La base*. Buenos Aires: Ediciones Lucía Mercado.
- Milton, C. (2015). La verdad después de 10 años de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú. En E. Allier Montaña y E. Crenzel (coords.), *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y memoria política* (pp. 221-245). México: Bonilla Artigas Editores: UNAM.
- Muñoz, H. (1999). Derechos humanos y construcción de referentes sociales. En S. Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 435-454). Lima: IEP.
- Nassif, S. (2015). *Las luchas obreras tucumanas durante la autodenominada Revolución Argentina (1966-1973)* (tesis doctoral, UBA, Buenos Aires, Argentina). Recuperada de http://repositorio.filo.uba.ar/jspui/bitstream/filodigital/3003/1/uba_ffyl_t_2015_89_9550.pdf
- Rodríguez Maeso, S. (2010). Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana: En torno a la figura del 'indio subversivo'. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (88), 23-55. Recuperado de <http://journals.openedition.org/rccs/1697>
- Roffinelli, G. (2006). Una periodización del genocidio argentino. Tucumán (1975-1983). *Fermentum* 16(46), 461-499.
- Rostica, J. (2015). La naturalización de la guerra y de la paz: los discursos hegemónicos sobre la violencia política en Guatemala. En E. Allier Montaña y E. Crenzel (coords.), *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y memoria política* (pp. 297-326). México: Bonilla Artigas Editores: UNAM.
- Sala i Vila, N. (1989). *Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial* (tesis doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona, España). Recuperada de <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/35216>

Memorias largas, narrativas binarias y silencios en comunidades rurales: la violencia política en Santa Lucía (Argentina) y Llinqui (Perú)
Paola Miyagusuku Miyasato

Taire, M. (2004). A propósito de la muerte del Capitán Viola y otras muertes ocurridas en Tucumán. Homenajes y olvidos, a 30 años del comienzo del genocidio.

Recuperado de http://www.lafogata.org/04arg/arg12/ar6_04.htm

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.