

Código:	2	0	2	1
---------	---	---	---	---

1	7	3	6	
---	---	---	---	--

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**  
**ESTUDIOS GENERALES LETRAS**

**TRABAJO INDIVIDUAL**

**Título: Entre el pasado y el presente: El impacto de los espacios de memoria en la reparación simbólica de las mujeres andinas víctimas del Conflicto Armado Interno (1980-2000)**

Nombre: Valeria Vidarte Echeverri

Tipo de evaluación: Entrega final monografía

Curso: Investigación Académica

Horario: 0680

Comisión:

Profesora: Claudia V. Grados Bueno

Jefe (a) de Práctica: Indira S. Delgado Jara

SEMESTRE 2022-2

# **Entre el pasado y el presente: El impacto de los espacios de memoria en la reparación simbólica de las mujeres andinas víctimas del Conflicto Armado Interno (1980-2000)**

Presentada como parte del curso Investigación Académica, EEGLL, PUCP

Valeria Vidarte Echeverri

20211736

Comisión: Indira S. Delgado Jara

Profesora: Claudia V. Grados Bueno

Horario: 0680

a20211736@pucp.edu.pe

## **Resumen**

Tras el Conflicto Armado Interno, se crearon diversos espacios de memoria al ser reconocidos como un potencial mecanismo de reparación simbólica. Estos espacios fueron creados con la finalidad de recordar los acontecimientos traumáticos del pasado y lograr la dignificación de las víctimas como las mujeres andinas, quienes se vieron afectadas por distintos mecanismos de violencia. A partir de esto, la presente investigación plantea analizar de qué manera la apertura de los espacios de memoria creados tras el contexto del CAI impactan en la reparación simbólica de las mujeres andinas víctimas de la violencia. Bajo esta premisa, se abordan dos iniciativas civiles: el memorial “El ojo que llora” y el museo “Para que no se repita”. El trabajo se divide en dos capítulos. El primer capítulo explica el contexto de violencia hacia la mujer andina durante el Conflicto y el proceso de reparación simbólica posconflicto. El segundo capítulo analiza dos factores que sustentan el objetivo principal: el primer factor se enfoca en explicar la enseñanza de las memorias colectivas sobre la violencia que vivieron las mujeres andinas, y el segundo factor se centra en explicar el reconocimiento de su autoidentificación como ciudadanas con derechos y con agencia activa. La investigación concluye que los espacios de memoria han logrado el reconocimiento público de las memorias de las mujeres andinas y la resignificación de su identidad como agentes sociales, lo cual representa un paso importante en su proceso de reparación simbólica en la esfera social e identitaria.

Palabras clave: *Espacios de memoria, reparación simbólica, mujeres andinas, Conflicto Armado Interno, víctimas*

DICIEMBRE 2022

## Índice de contenidos

### Tabla de contenido

Introducción.....	1
Capítulo 1.....	3
<b>El contexto de violencia hacia la mujer andina durante el Conflicto Armado Interno y los mecanismos de reparación simbólica posconflicto .....</b>	<b>3</b>
<b>1.1 El contexto de violencia hacia la mujer andina durante el Conflicto Armado Interno .....</b>	<b>3</b>
1.1.1 El contexto sociopolítico de violencia durante el Conflicto Armado Interno ..	3
1.1.2 Los principales mecanismos de violencia hacia la mujer andina durante el CAI.....	5
<b>1.2 El proceso de reparación simbólica tras el Conflicto Armado Interno.....</b>	<b>7</b>
1.2.1 El concepto de reparación simbólica en el marco de la justicia transicional..	7
1.2.2 El concepto de memoria colectiva y los espacios de memoria como mecanismos de reparación simbólica.....	9
Capítulo 2.....	12
<b>Las maneras en que los espacios de memoria creados tras el Conflicto Armado Interno en Perú impactan en la reparación simbólica de las mujeres andinas víctimas de la violencia.....</b>	<b>12</b>
<b>2.1 El reconocimiento y enseñanza de las memorias colectivas sobre los procesos de violencia que atravesaron las mujeres andinas .....</b>	<b>12</b>
2.1.1 El proceso de reflexión y empatía con las mujeres andinas afectadas por la violencia.....	12
2.1.2 El reconocimiento de la búsqueda de justicia de las mujeres andinas ante los actos de violencia.....	14
<b>2.2 La autoidentificación de las mujeres andinas víctimas de violencia como ciudadanas con derechos y con capacidad de agencia .....</b>	<b>16</b>
2.2.1 La búsqueda de las mujeres andinas por el reconocimiento de su dignidad tras los hechos traumáticos .....	16
2.2.2 La necesidad de las mujeres andinas de no ser revictimizadas como una forma de reparación simbólica .....	18
Conclusiones.....	21
Bibliografía.....	23
Anexo.....	27

## Introducción

Entre los años 1980 y 2000, ocurrió el Conflicto Armado Interno (en adelante CAI), el periodo de violencia más extenso en la historia republicana en el Perú. Este tuvo un gran impacto en las distintas esferas de la sociedad, especialmente en los sectores más marginados conformados por diversas mujeres andinas, quienes se vieron directamente afectadas por la severidad de la violencia. En el periodo posconflicto, se crearon diversos espacios de memoria al ser reconocidos como un potencial mecanismo de reparación simbólica de las víctimas. Estos espacios surgieron a partir de distintas iniciativas civiles y estatales, las cuales buscan visibilizar la pluralidad de memorias sobre los acontecimientos traumáticos en el pasado y dignificar a los grupos más vulnerados como las mujeres andinas en el presente.

Investigar sobre este tema tiene una gran importancia social, ya que los espacios de memoria pueden ser un medio para visibilizar que las secuelas de la violencia continúan latentes en la sociedad. Además, a través de distintos elementos simbólicos, pueden reconocer aquellas situaciones de exclusión estructural que han vulnerado el ejercicio ciudadano de las mujeres andinas, lo cual afecta sus procesos de reparación simbólica. De esta manera, mi motivación personal para redactar sobre este tema radica en la necesidad de mostrar la lucha de las mujeres andinas por el reconocimiento de sus memorias. Ellas merecen ser escuchadas y valoradas por una Nación que las ha silenciado históricamente y que les ha impedido ser ciudadanas con derechos. Ellas merecen ser reparadas por todos los daños que les he generado la violencia. Ellas merecen obtener justicia. Respecto a la importancia académica, es relevante mencionar que existe un vacío en la profundización sobre el presente tema sobre todo al analizar las reparaciones simbólicas de las mujeres andinas. Por ello, este trabajo busca generar nuevos debates en relación al potencial impacto de los espacios de memoria en el desarrollo humano de estas mujeres.

A partir de lo anterior, esta monografía se centra en analizar de qué manera la apertura de los espacios de memoria creados tras el contexto del Conflicto Armado Interno en Perú impactan en la reparación simbólica de las mujeres andinas víctimas de la violencia. Lo planteado se desarrollará a partir de dos objetivos específicos: por un lado, se explicará el contexto de violencia hacia la mujer andina durante el CAI y los mecanismos de reparación simbólica posconflicto; y, por otra parte, se analizarán las maneras en que los espacios de memoria impactan en la reparación simbólica de las mujeres andinas. Este segundo objetivo tiene como finalidad explicar los dos factores que sustentan la pregunta de investigación. El primer factor tiene un interés en explicar la enseñanza de las memorias colectivas sobre los procesos de violencia que atravesaron las mujeres andinas. Esto implica narrar el proceso de reflexión y empatía con estas mujeres y ejemplificar las formas de reconocimiento de su búsqueda de justicia. El segundo factor se enfoca en explicar la autoidentificación de las mujeres andinas como ciudadanas con derechos y con capacidad de agencia. Esto supone narrar la búsqueda de estas mujeres por el reconocimiento de su dignidad y definir su necesidad de no ser revictimizadas como un mecanismo de reparación simbólica.

Con la finalidad de desarrollar y articular estos objetivos mencionados, el trabajo de investigación se divide en dos capítulos. El primer capítulo explicará el marco teórico de la monografía y se divide en dos apartados: el primero se centrará en contextualizar social y

políticamente el CAI haciendo un énfasis en la violencia ejercida hacia la mujer andina, y el segundo se enfocará en conceptualizar la reparación simbólica y las memorias colectivas en el marco del proceso de justicia transicional posconflicto. El segundo capítulo desarrollará los factores del segundo objetivo, por lo que se divide en dos secciones. La primera sección presentará la importancia del reconocimiento y enseñanza de las memorias colectivas sobre las formas de violencia que vivieron las mujeres andinas. La segunda sección profundizará la relevancia de los espacios de memoria en su autoidentificación como ciudadanas con derechos y agentes sociales. Tras el desarrollo de estas secciones, se presentarán las conclusiones finales.

La metodología de investigación de la presente monografía se centra en la revisión de diversas fuentes secundarias y algunas fuentes primarias. El tema seleccionado se ha elaborado a partir de libros y artículos académicos sobre la violencia de género durante el CAI y sobre los espacios de memoria posconflicto. Asimismo, se han utilizado fuentes nacionales para el análisis de la pregunta de investigación y fuentes internacionales para explicar los conceptos generales. En relación a las limitaciones encontradas para elaborar esta investigación, es importante reconocer que existe una carencia de investigaciones que articulen los fenómenos centrales. Por esta razón, se van a analizar las dos iniciativas civiles con un mayor número de fuentes académicas y que abordan en sus espacios de memoria directamente representaciones simbólicas de las mujeres andinas. Estos son el memorial “El ojo que llora” en Lima y el museo “Para que no se repita” en Ayacucho. Además, otra limitación es la falta de fuentes primarias que presenten los testimonios de estas figuras femeninas. Por ello, es fundamental que en futuras investigaciones se considere entrevistar y establecer un diálogo con las diversas mujeres andinas, cuyas voces y recuerdos deben ser escuchados. Respecto a las aclaraciones, es importante mencionar que en el presente trabajo se van a abordar solo los mecanismos de violencia hacia las mujeres andinas que se han priorizado y han sido representados en los espacios de memoria como parte del proceso de reparación simbólica.

## Capítulo 1

### El contexto de violencia hacia la mujer andina durante el Conflicto Armado Interno y los mecanismos de reparación simbólica posconflicto

“Estando viva, no puedo dejar así la desaparición de mi hijo,  
tal vez ya cuando esté muerta.  
Mi corazón está herido,  
no puedo olvidar ni dejar este sentimiento”.

(Testimonio de Isabel Huamancusi de Cueto)<sup>1</sup>

El presente capítulo se centrará en torno al panorama de violencia durante el Conflicto Armado Interno (CAI) en Perú. A partir de lo mencionado, en el primer subcapítulo se explicará el contexto social y político del Conflicto con un énfasis en los mecanismos de violencia ejercidos hacia la mujer andina durante el CAI. Por otro lado, en el segundo subcapítulo se explicarán los conceptos relacionados a la reparación simbólica durante el proceso de justicia transicional posconflicto. Además, se narrará la importancia de las memorias colectivas del Conflicto y su materialización física en los espacios de memoria.

#### 1.1 El contexto de violencia hacia la mujer andina durante el Conflicto Armado Interno

En esta sección se explicará el contexto en el que proliferó la violencia hacia la mujer andina durante el Conflicto Armado Interno. Por esta razón, en el primer apartado se narrará el panorama social y político durante el periodo del CAI. A partir de lo mencionado, se describirán los actores sociales responsables de la violencia, el perfil de las víctimas del Conflicto y la problemática en relación a la exclusión étnica en el Perú. Además, se describirá cómo los factores de clase, etnia y género tuvieron un impacto en la invisibilización de las mujeres andinas. Por otro lado, en el segundo apartado se ejemplificarán los mecanismos de violencia ejercidos en contra de estas mujeres. En este sentido, se describirá la violencia sexual y la violencia producto de las desapariciones de sus familiares.

##### 1.1.1 El contexto sociopolítico de violencia durante el Conflicto Armado Interno

El Conflicto Armado Interno fue el periodo de violencia más sangriento en la vida republicana en el Perú. Entre los años 1980 y 2000, el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) se enfrentaron en una “guerra popular” contra el Estado Peruano. De acuerdo con la Comisión de la Verdad y la

---

<sup>1</sup> Citado de *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje. Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP).*

Reconciliación (en adelante CVR), el Conflicto inició en 1980 con la aparición de Sendero Luminoso en la esfera pública a través de la quema de ánforas electorales en el distrito de Chuschi en Ayacucho y culminó oficialmente con la caída del régimen autoritario de Alberto Fujimori (2003). Estas dos décadas estuvieron marcadas por la escalada de la violencia, secuestros, desapariciones y el uso sistemático del terror en la sociedad. El PCP-SL fue el principal grupo terrorista y el máximo responsable de los acontecimientos de violencia ejercidos con la finalidad de derrocar las estructuras del poder político. Ante el accionar subversivo, las Fuerzas Armadas no fueron capaces de contener el avance del terrorismo y perpetraron de forma sistemática múltiples violaciones de derechos humanos que afectaron a la sociedad civil.

La confrontación entre los grupos subversivos y las Fuerzas Armadas ocasionó una verdadera tragedia nacional, ya que cobró la vida de alrededor 69 mil personas fallecidas o desaparecidas (CVR, 2003). Esta cifra evidencia el gran impacto del ejercicio de la violencia en la sociedad civil; no obstante, es importante señalar que el CAI afectó diferenciadamente a los distintos grupos sociales. Según la CVR, aproximadamente el 75% de las víctimas mortales del CAI eran personas hablantes del quechua u otra lengua originaria, y cerca del 85% eran habitantes de Ayacucho u otros departamentos de la región sur central (2003). Las estadísticas presentadas reflejan el perfil de la mayor parte de las víctimas: personas indígenas y campesinas, quienes habitan generalmente en zonas rurales y viven marginadas en condiciones de pobreza. De acuerdo con Degregori et al (2015), estas características socioeconómicas de las víctimas y su alejamiento de la capital generaron un desconocimiento e indiferencia del Estado en relación a la magnitud de la violencia y el número de personas afectadas en las provincias rurales. La lejanía al centro de poder político ocasionó un espacio propicio en las localidades más pobres y rurales para el auge del Conflicto.

Además, la indiferencia estatal y ciudadana, y la normalización de la violencia ejercida hacia la población indígena y campesina se sustenta en una problemática arraigada en la sociedad: la exclusión étnica y racial. Según Denegri y Hibbett, la población campesina en el Perú es un sector que ha sido históricamente ignorado por el Estado y la sociedad urbana, por lo que esta violencia durante el Conflicto representa la continuidad de “la precariedad institucionalizada de las condiciones de vida en el campo” (2016, p. 46). El sistema de exclusión y marginación histórica fue legitimado y normalizado por la sociedad civil debido a la existencia de categorías raciales en los imaginarios sociales en los que se generó un desprecio y miedo ante el otro indígena. El racismo ocasionó que sea menos problemático torturar y asesinar a quienes eran considerados inferiores y quienes habían sido despojados de su condición humana al ser vistos solo como “indios”, “chutos” o “serranos” (CVR, 2003, p. 114). Lo mencionado anteriormente generó que tanto las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso recurrieran a mecanismos sistemáticos de violencia.

Cabe resaltar que las poblaciones indígenas estaban conformadas por un gran grupo de mujeres, quienes no fueron ajenas al proceso de cambios originado por la violencia. Sin embargo, es importante considerar el enfoque interseccional, ya que su participación durante el Conflicto fue invisibilizada no solo debido a su origen étnico sino también por motivo de su género. De acuerdo con Boesten, los factores étnicos, de clase y género se complementaron y reprodujeron jerarquías sociales que generaron su exclusión e invisibilización durante el CAI (2016, p. 18). Esto quiere decir que ellas fueron marginadas tanto por ser mujeres como por ser andinas y por vivir mayoritariamente en la pobreza. Según Céspedes (2013), esto generó

que la víctima femenina sea reconocida por la sociedad e incluso se reconozca a sí misma como un ser inferior al hombre cuyo cuerpo se convierte en el vehículo para reforzar el poder y autoridad masculina. La normalización de esta forma de discriminación generó que la violencia hacia la mujer durante el Conflicto sea legitimada e invisibilizada.

### 1.1.2 Los principales mecanismos de violencia hacia la mujer andina durante el CAI

Según Young (2000), la violencia como forma de opresión no está compuesta por hechos individuales aislados, sino que es una práctica social sistemática. Durante el CAI, las mujeres andinas no se vieron ajenas al impacto de esta práctica, la cual no solo se diferenció según el factor de clase y etnia, sino también debido a su género. Boesten sostiene que todos los actos de violencia de género no son “patologías individuales”, ya que son parte de un marco normativo desigual e imaginarios que permiten y normalizan las agresiones (2016, p. 55). Esta autora complementa la premisa de Young sobre el reconocimiento de la violencia como una práctica sistemática, la cual afectó diferenciadamente a las mujeres andinas. A partir de lo anterior, se explicarán los principales mecanismos diferenciados de violencia que afectaron su dignidad y desarrollo humano. Estos son la violencia sexual y la violencia producto de las desapariciones de sus familiares<sup>2</sup>.

El primer mecanismo de violencia que afectó a las mujeres andinas fue la violencia sexual. Según la CVR (2003), esta violencia está delimitada por el hecho de cometer un acto de naturaleza sexual contra una persona u obligar a esta última a realizar una acción de la misma cualidad a través de la fuerza o intimidación. Esta Comisión mencionó la existencia de distintas formas de violencia sexual tales como la prostitución forzada, unión forzada, esclavitud sexual, mutilación genital, embarazo forzado o violación sexual. No obstante, mantuvo un silencio en torno a las esterilizaciones forzadas ejecutadas durante el régimen fujimorista. Respecto a los responsables directos de la violencia sexual, es importante mencionar a los miembros de las Fuerzas Armadas y de los grupos subversivos como Sendero Luminoso. Sin embargo, esta presenta distintas intensidades según cada responsable.

Por un lado, la modalidad de violencia sexual de la cual se ha obtenido un mayor número de testimonios y que fue perpetrada sistemáticamente por las Fuerzas Armadas fue la violación sexual. Según la CVR (2003), aproximadamente el 83% de los actos de violación fueron ejecutados por los Fuerzas Armadas. Además, casi la totalidad de las víctimas de esta forma de agresión sexual fueron mujeres jóvenes, quienes tenían un perfil mayoritariamente quechuablante (75%) y de origen rural (83%). Por este motivo, las mujeres sufrieron una serie de silencios e intento de olvido, ya que gran parte de las violaciones sexuales fueron perpetradas por el Estado. Esta modalidad de agresión no solo evidencia jerarquías étnicas y de clase, sino que responden a una cultura patriarcal institucionalizada. Esto se debe a la reproducción de jerarquías de género que consideraban que las mujeres vistas como objeto de placer debían de ser útiles y conceder “favores” sexuales a los hombres (Henríquez, 2006,

<sup>2</sup> En la identificación de estos mecanismos, se han considerado dos de las tres categorías de mujeres afectadas por la violencia, las cuales fueron establecidas en una clasificación de la CVR (2003). La primera categoría contempla a las mujeres vulneradas debido a crímenes directos en contra de los derechos humanos como es el caso específico de la violencia sexual, y la segunda categoría reúne a las mujeres afectadas debido a las desapariciones, torturas y otros delitos cometidos hacia sus familiares. Revisar *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*.

p. 94). Esto generó la normalización del poder y dominio de los hombres sobre el cuerpo de las mujeres. Por ejemplo, durante el CAI, Céspedes sostiene que surgió la figura de la pichana, la cual hacía referencia al acto ritual de entrega de las mujeres como “regalo” de los oficiales hacia las tropas militares para la ejecución de las violaciones (2013, p.72). En este sentido, este autor señala que la pichana responde a una ritualización del poder y dominación de los victimarios sobre el cuerpo de las mujeres en las bases militares, quienes eran inferiorizadas y tratadas como basura<sup>3</sup>. Las mujeres andinas fueron humilladas, torturadas y agredidas a partir de la dominación de su cuerpo, lo cual generó que su dignidad como seres humanos se viera vulnerada.

Por otro lado, durante el CAI ocurrieron otras modalidades de violencia sexual como la mutilación genital o el aborto forzado, las cuales fueron realizadas mayoritariamente por los grupos subversivos como Sendero Luminoso. La CVR (2003) menciona que este grupo terrorista tenía prohibido toda forma de violencia sexual, pero en la práctica se cometía reiteradamente. Según Henríquez (2007), las mutilaciones genitales fueron realizadas como una forma de someter el cuerpo de las mujeres andinas y restarle los componentes que conforman parte de su identidad. Tras esto, muchas veces ellas eran asesinadas. También, ocurrieron violaciones sexuales por parte de los mandos políticos, quienes sometían los cuerpos de niñas y adolescentes que voluntaria o involuntariamente estaban involucradas en el PCP-SL. Según Henríquez (2007), la sobrevivencia de estas mujeres estaba adjudicada a la obediencia total a los miembros de este grupo, por lo que, si quedaban embarazadas producto de las violaciones, no podían decidir sobre su propio cuerpo al ser obligadas a abortar forzosamente.

El segundo mecanismo que vulneró la vida de las mujeres andinas fue la violencia producto de las desapariciones y otros delitos en contra de sus familiares. Durante el Conflicto Armado Interno, el 80% de las víctimas de asesinato y desapariciones fueron hombres, sobre todo quienes habitaban las comunidades rurales (CVR, 2003). Si bien solo el 20% de víctimas mortales fueron mujeres, ellas sufrieron de formas diferenciadas de violencia. Esto se debe a que, tras el fallecimiento de sus esposos y la desintegración familiar, se vieron en la necesidad de enfrentar los roles de género establecidos en torno a la domesticidad.

Por un lado, las mujeres tuvieron que asumir un nuevo rol como sustento económico en la familia. De acuerdo con Guillerot (2007), este contexto de pérdidas generó un cambio en las vidas de las mujeres, ya que tuvieron que salir de la esfera doméstica como una forma de garantizar la sobrevivencia de su espacio. Por ello, ellas tuvieron que seguir un proceso de aprendizaje activo, y desarrollaron experiencia en roles productivos y en la generación de ingresos monetarios. No obstante, este proceso estuvo enmarcado por una discriminación normalizada que generó que las mujeres al tener que sostener a sus familias tuvieran que aceptar trabajos en los que eran marginadas y explotadas. Esto se evidencia en el siguiente testimonio de Rufina Rivera en una audiencia temática de la CVR (2002): “Teníamos que mandar a nuestras hijas mayorcitas a buscar trabajo, (...) pero ¿Qué trabajo?, le daban les hacían trabajar un promedio de 12 horas y encima no les pagaban y lo peor muchas de ellas

---

<sup>3</sup> De acuerdo con Silva Santisteban (2008), las mujeres durante el Conflicto eran basurizadas. En otras palabras, eran consideradas como seres sobrantes y un objeto residual de la sociedad que debía ser resignificado al margen del sistema político. Revisar *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*.

han sido violadas por los hijos de los patrones” (como se citó en Henríquez, 2007, p. 100). En este pequeño extracto, Rivera evidencia la violencia laboral e incluso sexual a la que estaban expuestas cotidianamente las mujeres andinas especialmente aquellas más jóvenes.

Además, este mecanismo de violencia generó que las mujeres andinas no solo tuvieran que resignificar sus roles en el hogar, sino que tuvieron que desplazarse forzosamente en búsqueda de refugio. La CVR (2003) sostiene que una gran parte de estas mujeres se vieron obligadas a desplazarse sin recursos económicos, en condiciones de estigmatización social, violencia y desarraigo cultural para lograr la sobrevivencia de lo que quedaba de su familia. Los desplazamientos no solo significaron vivir fuera del territorio de origen, sino también implicaron una alteración de la realidad social de las mujeres y sus vínculos simbólicos con su comunidad, lo cual generó un mayor aislamiento al insertarse en una cultura ajena. De acuerdo con la CVR, esto produjo una triple discriminación: “como desplazadas (muchas veces, acusadas de ser terroristas), mujeres e indígenas” (2003, p. 75). Las mujeres andinas sufrieron en mayor medida este proceso de desplazamiento al tener que enfrentar múltiples responsabilidades y sobrecarga laboral ante la gran marginación social.

Por otra parte, estas mujeres tuvieron que emprender el proceso de búsqueda de sus familiares desaparecidos insertándose en el espacio público. Por ejemplo, en 1983, un grupo de mujeres quechuhablantes conformaron la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (Anfasep). Según Guillerot (2007), las mujeres fueron las primeras en iniciar los procesos de búsqueda y denuncia, pero tuvieron que enfrentar nuevas violaciones de derechos humanos producto del racismo y exclusión. Asimismo, al insertarse en la esfera pública como líderes de organizaciones regionales y locales desempeñaron un rol importante en la integración de las comunidades indígenas, por lo que se convirtieron en un obstáculo para el proyecto político de los grupos subversivos. A partir de esto, el PCP-SL “pretendió entonces cooptarlas o destruirlas, lo que se tradujo en amenazas, intimidación, asesinatos de dirigentes y voladuras de locales” (Guillerot, 2017, p. 40). Las mujeres andinas se vieron vulneradas no solo por la marginación de la sociedad civil sino por las amenazas constantes de los grupos terroristas que buscaban atentar directamente contra sus vidas.

## **1.2 El proceso de reparación simbólica tras el Conflicto Armado Interno**

En esta sección se explicará la importancia de la reparación simbólica tras el fin del Conflicto Armado Interno. Por esta razón, en el primer apartado, se definirá el concepto y los principales mecanismos de reparación simbólica en el marco del proceso de justicia transicional posconflicto. Por otro lado, en el segundo apartado, se definirá el concepto de memoria colectiva. A partir de esto, se describirá la importancia de los principales espacios de memoria en el Perú como el memorial “El ojo que llora” y el museo “Para que no se repita”, los cuales son reconocidos como mecanismos de reparación simbólica.

### **1.2.1 El concepto de reparación simbólica en el marco de la justicia transicional**

En 2001, tras el fin del Conflicto Armado Interno, se evidenció la necesidad de transitar de un contexto de violaciones sistemáticas de derechos humanos a un escenario democrático que fomente el esclarecimiento de la verdad. En este proceso, el presidente transitorio Valentín Paniagua creó la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR), espacio que permitió la participación de un gran grupo de personas afectadas por el Conflicto. Saona (2017) afirma que las audiencias públicas significaron el reconocimiento de sus traumas y el reconocimiento por el Estado como ciudadanas que ameritaban ser reparadas por sus pérdidas y sufrimiento. A partir de esta importancia testimonial, la CVR constituyó oficialmente el proyecto de justicia transicional en el Perú. Según Tejero, la justicia transicional es un conjunto de diversas políticas y medidas judiciales establecidas con la finalidad de garantizar el reconocimiento de las víctimas de los acontecimientos de violencia (2014,). La justicia transicional debe otorgar diversos mecanismos que permitan la participación, pero sobre todo reparación de las personas afectadas.

El Informe Final de la CVR publicado en el escenario de justicia transicional presentó un conjunto de recomendaciones sobre la creación de un Plan Integral de Reparaciones (PIR). Según esta Comisión, la importancia de reparar radica en que reconoce la dignidad de las personas afectadas por la violencia y la necesidad de remendar aquello que se ha roto en ellas ante las inconsolables pérdidas y daños sufridos (CVR, 2003). Esto hace referencia a que la víctima es el centro de toda política de reparación, pero no se debe limitar este término a una figura moral “despolitizada, pasiva y ajena” sino que se debe reconocer su rol como sujeto político (Tejero, 2014, pp. 9-21). Esto marca una diferencia en cuanto a las medidas asistencialistas y paternalistas que impiden el desarrollo de su agencia.

A partir de este plan, la CVR planteó una serie de medidas relacionadas a la reparación económica y simbólica. Respecto a la primera mencionada, han surgido críticas en el campo académico, debido a que solo se centra en soluciones prácticas a un conjunto de necesidades básicas históricas de la mayor parte de las víctimas, quienes viven en situaciones de pobreza y exclusión institucional (Tejero, 2014). Como se narró en el subcapítulo anterior, la mayoría de las personas afectadas tienen un rostro indígena, rural y pobre, por lo que las reparaciones económicas no logran dignificar a las víctimas, solo solventan ciertas carencias monetarias y materiales que anteceden al periodo del Conflicto.

A diferencia de la reparación económica, la segunda mencionada busca generar un alcance nacional, ya que intenta evitar la difusión de las lógicas del olvido e individualidad que invisibilizan a las víctimas. Esto se debe a que la reparación simbólica amplía hacia la comunidad el dolor y vulnerabilidad de las personas afectadas a través de una mirada crítica del pasado de violencia para evitar la repetición de estos hechos (Patiño, 2010). A partir de lo mencionado, la CVR plantea que la finalidad de esta reparación es la restauración del tejido social quebrado por la violencia a través del reconocimiento público y solidaridad en torno a los daños ocasionados a las víctimas y de la necesaria reconciliación nacional (2003). La reparación simbólica busca recordar la verdad a través de distintos símbolos que se convierten en puntos de referencia del pasado de un lugar. Estos le permiten a la comunidad y al Estado asumir responsabilidad y solicitar perdón por los momentos traumáticos que vivieron las víctimas, quienes no deben ser consideradas solo una cifra por indemnizar, sino que tienen que ser dignificadas.

En el caso de las mujeres andinas, la reparación simbólica debe atender y considerar las distintas situaciones de exclusión de género. Según Crisóstomo (2015), el contexto de exclusión institucional generó que muchas mujeres afectadas por mecanismos de violación sexual hayan normalizado esta forma de agresión y que no se consideren a sí mismas como víctimas al asumir un estatus familiar y social “relegado” (p. 44). Es importante que las mujeres puedan asumirse como víctimas en la medida en que se vieron afectadas por la violencia, pero también es necesario que tengan un papel activo en su proceso de reparación. Guillerot (2007) sostiene que esto implica la integración de un enfoque de género en las políticas de reparación simbólica, las cuales deben reconocer los mecanismos de violencia que sufrieron particularmente las mujeres antes, durante y después del Conflicto.

A partir de todo lo anterior, la CVR (2003) planteó cuatro mecanismos de reparación simbólica oficiales. En primer lugar, los gestos públicos abarcan símbolos reparadores como los pedidos de disculpas públicas de los más altos cargos del Estado, entrega de cartas oficiales a las víctimas o sus familiares y ceremonias públicas de esclarecimiento de la verdad. En segundo lugar, los actos de reconocimiento abordan la creación de fechas nacionales de conmemoración a las víctimas, y el reconocimiento público de las autoridades civiles y líderes sociales. En tercer lugar, los actos que conducen a la reconciliación constituyen un mecanismo que busca la resignificación de los símbolos asociados a la violencia. Por ejemplo, el cierre de distintos locales asociados con el uso de la violencia por las Fuerzas Armadas como el cuartel Los Cabitos en Huanta, Ayacucho. El último mecanismo está conformado por los espacios de memoria. Estos son lugares de referencia destinados a materializar las memorias colectivas sobre el periodo de violencia. De acuerdo con Degregori et al (2015), las memorias no solo le otorgan un significado al pasado, sino que reconocen la necesidad de una reparación dirigida a los grupos sociales afectados por el contexto de violencia. También, visibilizan la importancia de escuchar sus demandas y reivindicaciones actuales. Las memorias reconocen y activan las experiencias de cada comunidad, por lo que sus materializaciones en espacios físicos constituyen un mecanismo para evitar el olvido de la violencia y su repetición en años posteriores.

### **1.2.2 El concepto de memoria colectiva y los espacios de memoria como mecanismos de reparación simbólica**

Durante el Conflicto Armado Interno, cada ciudadano vivió la violencia en un contexto social, cultural y político diferente. A partir de la diversidad de experiencias existentes, en el periodo posconflicto, surgieron diversas memorias sobre el CAI. De acuerdo con Jelin (2002), no es posible la existencia de solo una memoria; es decir, una evocación o interpretación única del pasado en el presente. Esta autora señala que existe una pluralidad de interpretaciones, que generan un espacio de disputa activa entre las memorias. Estas se nutren de formas de activar o silenciar el pasado dentro de una comunidad, las cuales generan un sentido de identidad colectiva. Saona (2017) afirma que los individuos necesitan conocer e identificarse con las experiencias del pasado de otros miembros para considerarse parte del tejido social de una comunidad. De este modo, las memorias colectivas se construyen en el seno de la cultura de cada persona, lo cual genera un sentido identitario de la persona con su comunidad. Por esta razón, es importante la integración de las memorias en el proceso de

reparación simbólica para garantizar que las personas en conjunto reflexionen y reconozcan los hechos traumáticos del pasado en sus comunidades, y que estos puedan ser transmitidos con las futuras generaciones.

Las memorias colectivas se activan mediante distintos mecanismos de reparación simbólica como los espacios de memoria. De acuerdo con Jelin, los agentes sociales materializan y activan las memorias a través de diversos vehículos de la memoria como películas, libros o espacios de memoria (2002, p.37). Estos últimos tienen la finalidad de difundir las memorias colectivas sobre el Conflicto, ya que designan espacios para recordar. De acuerdo con Rozas, la importancia de los espacios de memoria radica en su búsqueda por reconocer las voces de distintos grupos sociales víctimas de la violencia y resignificar su dolor producto de la violencia (2018). A través de distintos elementos simbólicos como las fotografías, vestimentas exhibidas, testimonios e información expuesta, los espacios de memoria pueden generar que los visitantes comprendan y reflexionen sobre los hechos traumáticos. Es importante resaltar que no todo monumento o lugar donde ocurrieron acontecimientos del Conflicto es considerado un espacio de memoria. Según Best, este espacio se afirma como tal cuando su creación es resultado de una acción colectiva que no solo genera la reflexión, sino que también se enfoca en lograr cambios institucionales respecto al Conflicto (2022). En otras palabras, es un espacio que no solo debe considerar contar una historia del pasado sino también visibilizar las demandas y reivindicaciones de las víctimas en el presente.

Tomando en consideración la importancia de la reparación simbólica en el ámbito público, se crearon diversos espacios de memoria en el Perú. Estos surgieron a partir distintas iniciativas civiles como el memorial “El ojo que llora” y el museo “Para que no se repita”. En los últimos años, se han establecido diversos espacios estatales como “El Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social” en Lima, el cual fue inaugurado en 2015. Este ha tenido un gran impacto debido a su carácter oficial al ser un proyecto autorizado y promovido por el Estado. No obstante, a pesar de la importancia innegable de este lugar conmemorativo, la presente investigación se centrará en las dos primeras iniciativas señaladas, ya que estas mantienen en el centro de sus espacios de memoria distintos elementos simbólicos que representan los recuerdos de violencia y luchas de las mujeres andinas.

Por un lado, en agosto de 2005 fue creado el memorial “El ojo que llora”, el cual está ubicado en el Campo de Marte en la ciudad de Lima. Este fue diseñado por la artista Lika Mutal y fue inaugurado en agosto de 2005. El memorial surgió como parte de una iniciativa privada que buscaba crear un proyecto compuesto por distintos monumentos llamado Alameda de la Memoria (Saona, 2017). Este espacio ha sido reconocido como Patrimonio Cultural de la Nación en 2022. De acuerdo con Sastre (2015), la propuesta de “El ojo que llora” radica en el hecho que cada visitante transite por un laberinto de senderos compuesto por once circunferencias formadas por pequeñas piedras que tienen grabado los nombres de las víctimas del Conflicto. En el centro del laberinto se encuentra una piedra central que representa el llanto de una madre ante el sufrimiento de sus hijos. En términos generales, a través del diseño de este camino laberíntico, se busca recordar y visibilizar a las víctimas fallecidas y desaparecidas durante el CAI.

Por otra parte, en octubre de 2005 se inauguró el museo “Para que no se repita” de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (Anfasep) en Ayacucho. Esta asociación fue creada por un grupo de mujeres quechuahablantes con la finalidad de localizar a sus familiares, denunciar las violaciones de derechos humanos y lograr una mayor difusión mediante estrategias de acción como movilizaciones sociales (CVR, 2003). A partir de lo mencionado, mediante este museo se busca representar su lucha por justicia ante las desapariciones de sus familiares. De acuerdo con Sastre, el museo cuenta con tres salas. La primera denominada “Caos” describe el contexto de violencia desde la mirada de las mujeres. La segunda llamada “Nostalgia” exhibe distintos objetos personales de las víctimas. La tercera es un espacio sin nombre en el que se recuerda a las madres y socias de la Anfasep (2015, pp. 108-110). Este espacio de memoria busca homenajear el rol político activo de las madres de la asociación en la búsqueda de sus familiares.

En síntesis, en el presente capítulo se analizó el contexto de violencia hacia la mujer andina durante el Conflicto Armado Interno y los mecanismos de reparación simbólica posconflicto. A partir de esto, en el primer apartado se narró el panorama social en el que se desarrolló una exclusión étnica, de clase y de género que afectó a las mujeres andinas. Además, se ejemplificaron los principales mecanismos de violencia que ellas sufrieron de forma diferenciada debido a su género: por un lado, se describió la violencia sexual; y, por otra parte, la violencia producto de las desapariciones de sus familiares. En el segundo apartado se explicaron las formas de reparación simbólica en el contexto de justicia transicional posconflicto. Asimismo, se definió el concepto de memorias colectivas y su importancia en la creación de los espacios de memoria en Perú.

## Capítulo 2

### Las maneras en que los espacios de memoria creados tras el Conflicto Armado Interno en Perú impactan en la reparación simbólica de las mujeres andinas víctimas de la violencia

“Tengo un dolor, una herida que nunca se puede curar, aunque nos reparen con mucha plata. Exijo una reparación digna, no pedimos limosna”

(Testimonio de María Cárdenas Bellido)<sup>4</sup>.

En este capítulo se analizarán las maneras en que los espacios de memoria tienen un impacto en la reparación simbólica de las mujeres andinas víctimas del CAI. A partir de esta premisa, se busca reconocer la importancia de la difusión en estos espacios físicos de una pluralidad de memorias colectivas sobre los procesos de violencia que vivieron las mujeres andinas. Además, se busca explicar el impacto de estos lugares en la autoidentificación de estas mujeres como ciudadanas con derechos y con capacidad de agencia.

#### 2.1 El reconocimiento y enseñanza de las memorias colectivas sobre los procesos de violencia que atravesaron las mujeres andinas

En este subcapítulo se explicará el impacto social del reconocimiento y enseñanza de las memorias colectivas relacionadas a los procesos de violencia que vivieron las mujeres andinas durante el Conflicto Armado Interno. Por un lado, en el primer apartado se explicará el concepto de pedagogía de la memoria, y se narrará el proceso de reflexión y sentido de empatía que se pueden generar en los visitantes en espacios como el memorial “El ojo que llora”. Por otra parte, en el segundo apartado se ejemplificarán las formas en las que se reconoce la búsqueda de justicia de las mujeres andinas a través de la materialización física de sus memorias subterráneas. En esta sección se profundizará el impacto del museo “Para que no se repita” de la Anfasep.

##### 2.1.1 El proceso de reflexión y empatía con las mujeres andinas afectadas por la violencia

Los espacios de memoria tienen un gran impacto en la enseñanza de las memorias colectivas sobre el Conflicto Armado Interno. Esta difusión de una pluralidad de narrativas sobre el pasado se sustenta en la inclusión discursiva de la pedagogía de la memoria. De acuerdo con Minatti (2013), la pedagogía de la memoria se constituye a partir de la articulación

---

<sup>4</sup> Citado de *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje. Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP)*.

de diversas experiencias formativas en los espacios de memoria que tienen como finalidad la resignificación y apropiación de los hechos violentos del pasado. Esta premisa es complementada por Ortega, Merchán y Vélez (2014), quienes sostienen que esta pedagogía se enmarca en un proyecto formativo que mantiene un interés ético-político relacionado al reconocimiento de los traumas sufridos por el otro durante el Conflicto y a la visibilización de sus reivindicaciones en el presente. Las experiencias formativas involucran a los visitantes de los espacios, quienes, sin necesidad de haber sufrido de forma directa el contexto de violencia, pueden resultar inmersos en un proceso de reflexión y, del mismo modo, pueden ser interpelados por un sentido de empatía hacia las víctimas.

Sobre la base de lo mencionado, se puede afirmar que esta pedagogía se centra en lograr que los espacios de memoria generen un proceso de reflexión y empatía de los visitantes ante los momentos de violencia. Por un lado, estos espacios pueden originar un pensamiento reflexivo, el cual surge a partir del proceso de reconocimiento y examen activo de toda creencia o memoria que posee un fundamento y una finalidad a futuro. Los espacios físicos son capaces de generar este examen crítico al materializar la experiencia memorial. De acuerdo con Saona, los espacios artificialmente creados, a través de su diseño, exhibiciones y distintos elementos arquitectónicos, pueden generar un “aura” que transporte al espectador a un estado de reflexión sobre el pasado y a un espacio de reminiscencia (2017, pp. 144-145). En el surgimiento de este ambiente reflexivo, es importante una experiencia formativa que sea corporal y sensorial. Best (2022) sostiene que un espacio de memoria debe ser transitado físicamente para lograr el acto de contemplación y reflexión. Esta autora afirma que el visitante no debe ser situado como un observador pasivo, ya que participa y activa las memorias a partir del recorrido que realiza en cada lugar conmemorativo.

Además del proceso de reflexión, los espacios de memoria pueden generar un sentido de empatía en los visitantes. Según Nussbaum, la empatía es “la capacidad de imaginar la situación del otro, tomando con ello la perspectiva de ese otro” (2014, p. 179). Esta definición no solo evidencia la importancia de que los espectadores desarrollen un pensamiento reflexivo, sino que demuestra la necesidad de que ellos se apropien de las emociones en relación a las situaciones difíciles y traumáticas que vivió el otro, es decir, las víctimas del Conflicto. Saona (2017) sostiene que la memorialización pública puede generar formas de empatía y vínculos emocionales, ya que las personas pueden identificarse con la pérdida, traumas y sufrimiento de las víctimas sobrevivientes del conflicto. Esta autora señala que la empatía genera que los sentimientos de los visitantes se conecten con el “pasado doloroso de las víctimas para que el país no olvide su historia” (2017, p.46). El desarrollo y activación de la capacidad empática puede generar el reconocimiento de las experiencias, emociones y narrativas de los otros como parte de un mismo pasado en común.

El proceso reflexivo y empático en los espacios de memoria posee un gran impacto en la toma de conciencia y reconocimiento de las formas de violencia que vivieron las mujeres andinas durante el CAI. Un ejemplo visible de la evocación de ambos mecanismos en el marco de la pedagogía de la memoria se puede evidenciar en el memorial “El ojo que llora” ubicado en Lima. Por un lado, los elementos y significaciones simbólicas que componen el recorrido del memorial producen un “aura” sensible en el ambiente que confronta y genera un proceso reflexivo en los visitantes. De acuerdo con Sastre (2015), este memorial propone que cada visitante transite por un laberinto de senderos formado por pequeñas piedras que tienen grabadas los nombres de las víctimas del Conflicto. Este camino laberíntico es enrevesado,

lo cual simboliza los procesos difíciles que recorren los familiares de las víctimas, especialmente las esposas y madres, en la búsqueda de la verdad (Anexo 1). Todos los senderos dirigen a los espectadores a una fuente central en la que se encuentra una escultura en piedra. Best (2015) sostiene que esta escultura representa a la Pachamama o la “Madre Tierra”, una importante deidad femenina de la cosmovisión andina. Esta escultura tiene incrustada una piedra ovalada, que representa un ojo, de la que emana un delgado flujo de agua eterno (Anexo 2). La fluidez del agua no solo simboliza el paso del tiempo, sino que también se relaciona a un llanto. Estas representaciones que conforman el memorial pueden generar una actitud crítica de los espectadores, lo cual se debe al proceso de reflexión llevado a cabo a lo largo del recorrido.

Por otra parte, a partir de la tristeza que evoca la escultura central, el memorial interpela emocionalmente a los visitantes, quienes pueden desarrollar un sentido de empatía. Según Hite (2007), la escultura de la Pachamama representa la importancia social de la maternidad. En la cultura tradicional andina, es la figura materna quien asume el rol más importante en la crianza y cuidado de los hijos. Por esta razón, Saona (2017) sostiene que, en el diseño del memorial, el llanto alude al dolor atemporal de las madres andinas tras el fallecimiento o desaparición de sus hijos y familiares. Esta evocación al sufrimiento de las madres andinas, genera que los espectadores imaginen la realidad de estas mujeres, quienes sufrieron distintos mecanismos de violencia durante el Conflicto. Esto genera un proceso empático y un espacio de duelo público, dado que los visitantes pueden lograr identificarse y apropiarse del dolor y la pérdida de las mujeres andinas. Es importante señalar que Best (2022) analizó metodológicamente la importancia de la empatía en este memorial. De este modo, esta autora explica que los vínculos empáticos generan que los visitantes recurrentes como los estudiantes escolares no solo aprendan sobre los hechos del pasado, sino que también reflexionen sobre los desaparecidos y las madres andinas en el presente.

### **2.1.2 El reconocimiento de la búsqueda de justicia de las mujeres andinas ante los actos de violencia**

Las memorias colectivas que se construyen en el seno de la comunidad se encuentran siempre en disputa. La batalla de las memorias genera la imposición de memorias oficiales mediante canales del Estado, las cuales invisibilizan las memorias de sujetos subalternos. Estas últimas han sido denominadas memorias subterráneas, las cuales se relacionan con las narrativas de violencia sexual y recuerdos traumáticos de las mujeres andinas. De acuerdo con Pollak (1989), durante un periodo de violencia o represión, las memorias subterráneas son aquellas que son prohibidas y clandestinas. No obstante, estas se caracterizan por su resistencia a los discursos oficiales, por lo que, en un periodo posconflicto, esperan el mejor momento para ingresar y legitimarse en el escenario público mediante canales de difusión alternativos. Este proceso “consiste en la irrupción (...) de una memoria de la dominación y de sufrimientos que jamás pudieron expresarse públicamente” (Pollak, 1989, p. 4). Estas memorias se conservan en silencio durante largos periodos, pero esto no implica su desaparición, ya que se mantienen en el tiempo a través de su transmisión oral en las redes privadas conformadas por familiares o amistades cercanas.

En el caso peruano, los recuerdos y testimonios de las mujeres andinas son considerados memorias subterráneas. Esto se debe a que, durante el periodo del CAI, las mujeres andinas tuvieron que silenciar y ocultar los distintos recuerdos sobre los mecanismos de violencia que sufrieron ante la naturalización de las desigualdades existentes en relación a su género, etnia y clase social. No obstante, Monroy (2022) sostiene que, en el contexto de transición democrática posconflicto, se generaron las condiciones para insertar sus memorias al ámbito público, por lo que algunas de estas últimas se materializaron en espacios de memoria. La movilización de las memorias en escenarios físicos significó un paso importante para visibilizar las demandas de las mujeres andinas centradas en la reparación ante sus familiares fallecidos y desaparecidos. Según Monroy, la materialización de sus memorias representa “una marca que simbólicamente le devuelve el cuerpo a los cientos de víctimas en el territorio en que fueron arrancadas, que les da voz y permite que se visualicen sus vidas, materializando una realidad que por décadas fue negada” (2022, p.154).

De este modo, es importante afirmar que la apertura pública de las memorias subterráneas permite el reconocimiento de su búsqueda de justicia. La materialización del sufrimiento de los familiares y las propias mujeres andinas es una posibilidad de reconocimiento de su lucha por justicia en el marco de las reparaciones simbólicas al reconocer lo que “les fue negado y arrebatado no solo de manera física (el cuerpo), sino también de manera imaginada (las posibilidades)” (Cépeda, 2019, p.134). Estos espacios se centran en reconstruir las experiencias de las mujeres andinas en el pasado, pero también en reinstaurar vínculos y evidenciar sus demandas actuales en el presente.

El ejemplo más evidente del reconocimiento de la búsqueda de justicia de las mujeres andinas a través de la materialización de sus memorias se encuentra en el museo “Para que no se repita” de la Anfasep en Ayacucho. De acuerdo con Degregori et al (2015), este museo es un espacio que posibilita a las socias de la Anfasep la conservación y transmisión de las memorias sobre sus familiares fallecidos y desaparecidos. De este modo, este se constituye como un lugar conmemorativo de carácter testimonial y con un objetivo pedagógico en el que se conservan los recuerdos de las mujeres andinas pertenecientes a esta asociación. Esto es un avance muy importante en sus objetivos fundacionales, ya que la materialización de sus memorias representa “una inflexión entre su pasado “subterráneo”, “oculto en las catacumbas”, y su presente de legitimación como agentes de la memoria y defensoras de los derechos humanos, con derecho a plantear un proyecto colectivo a futuro” (Monroy, 2022, p.152). En este sentido, este espacio de memoria visibiliza el rol activo de las mujeres de la Anfasep en la búsqueda por la justicia y su necesaria reparación simbólica.

En este museo, las memorias subterráneas se manifiestan a través de distintos artefactos que exponen de forma explícita y cruda la violencia. Según Sastre, esta manera de representar el horror durante el Conflicto se sustenta en una estética en la que las mujeres buscan transmitir “lo concreto de su dolor” con la finalidad de legitimar sus testimonios (2016, p. 36). Esta es su manera de enseñar que la violencia existió y que ellas la vivieron directamente. Por ejemplo, Saona (2017) señala que en el museo se exhiben reproducciones de las fosas comunes y del horno donde incineraban los cuerpos en la base militar Los Cabitos. También, menciona que en este espacio se presentan algunas de las vestimentas de los fallecidos (Anexo 3). Estas muestras del horror generan que los visitantes reflexionen sobre la necesidad de una búsqueda de justicia ante los distintos mecanismos de violencia que ocasionaron el fallecimiento de muchas personas.

Si bien una gran parte de las salas de este museo está diseñada para recordar la violencia hacia las víctimas mortales, también se exhiben en los retablos escenas de violencia sexual, práctica que afectó directamente a las mujeres andinas. Esto se puede observar en un espacio del retablo “Encuentro de conciencias” creado por el artista Wari Zárate en donde se escenifica la violación sexual ejercida por un soldado (Anexo 4). Sastre narra que “en el retablo se ve claramente cómo los militares violentan a la mujer, a quien le tienen la falda arremangada, mientras que un soldado tiene sus pantalones abajo” (2016, p. 35). Si bien este es uno de los pocos artefactos que exhiben la violencia sexual hacia la mujer, su carácter explícito genera un proceso de meditación en los visitantes sobre el contexto de violencia a las que estaban expuestas las mujeres andinas.

Además, es importante mencionar la presencia de los murales en la fachada del museo. En estos se retrata la violencia explícita que sufrieron las comunidades andinas y la desaparición de sus familiares. Sin embargo, es importante resaltar que en estos murales también se muestra el camino que han emprendido las socias de la Anfasep en la búsqueda de justicia (Sastre, 2016). Los murales incluyen escenas violentas en las que aparecen y son visibilizadas las mujeres andinas, quienes están acompañando a sus familiares fallecidos en su dolor o están desplazándose colectivamente con sus símbolos característicos como la cruz en la que se encuentra inscrita la frase “No matar” y la banderola de la asociación (Anexo 5). Lo presentado en estas pinturas visibiliza la necesidad de una reparación simbólica que tome en cuenta sus luchas por obtener justicia, y que no colabore con la impunidad de los victimarios.

## **2.2 La autoidentificación de las mujeres andinas víctimas de violencia como ciudadanas con derechos y con capacidad de agencia**

En este sub-capítulo se explicará la importancia de los espacios de memoria en la autoidentificación de las mujeres andinas víctimas de violencia como ciudadanas con derechos y con una agencia activa. Por un lado, en el primer apartado se narrará la importancia de la búsqueda de estas mujeres por su redignificación a partir de la conceptualización de la identidad y la dignidad. En este caso, se abordará el ejemplo de las mujeres y madres de la Anfasep, quienes crearon el museo “Para que no se repita”. Por otra parte, en el segundo apartado se definirá la necesidad de las mujeres andinas de no ser revictimizadas, lo cual implica la explicación de las representaciones de la noción de víctima como figura moral en el memorial “El ojo que llora” y como sujeto político en el museo “Para que no se repita”.

### **2.2.1 La búsqueda de las mujeres andinas por el reconocimiento de su dignidad tras los hechos traumáticos**

Tras el Conflicto Armado Interno, las mujeres andinas tuvieron que resignificar su identidad y dignidad debido al impacto de los distintos mecanismos de violencia que sufrieron. Por un lado, los sucesos traumáticos generaron que las mujeres tuvieran que reconfigurar sus identidades. De acuerdo con Taylor (1993), los individuos construyen su identidad a partir de las relaciones dialógicas con los otros, las cuales generan narraciones que buscan responder

a la interrogante sobre qué o quiénes son. Esta definición sobre la construcción social de la identidad enfatiza la importancia de los vínculos sociales y políticos en la percepción de las mujeres andinas sobre sí mismas. En el contexto del periodo de violencia, estas mujeres fortalecieron su identidad como sujetos subalternos en relación a sus vínculos con los victimarios y la comunidad. Esta subalternidad está enraizada en procesos de exclusión de género, etnia y clase social, los cuales ocasionaron que las mujeres andinas restaran importancia a las agresiones que sufrieron directamente y priorizaran la difusión del relato de las otras personas (Guillerot, 2007). Esta identidad como subalternas ocasionó que su dignidad se vea directamente vulnerada, lo cual afectó su identificación como ciudadanas con plena conciencia sobre sus derechos.

En este sentido, el reconocimiento de la dignidad de las mujeres andinas parte de la necesidad de visibilizar su identidad como ciudadanas. Según Céspedes (2019), la ciudadanía en ellas se construye a partir de las exigencias por el reconocimiento de la existencia y la pérdida de sus familiares, por ello sus cuerpos son el vehículo para manifestar el no-cuerpo de sus desaparecidos. Este autor señala que el hecho de que “sus seres queridos hayan sido descartados como sujetos políticos transformó a estas mujeres y les permitió politizar sus cuerpos, romper las barreras del orden simbólico e ingresar en el espacio del terror a la fuerza (...)” (2019, p. 93). Por esta razón, en sus principales memorias se evidencia la necesidad central de reparación frente al fallecimiento de sus familiares, lo cual es un paso importante en su inclusión a la ciudadanía plena.

En relación a la dignidad humana, es importante mencionar que este principio se basa en el presupuesto trascendental de que todos los sujetos tienen un mismo valor inherente como seres humanos. Por ello, Taylor (1993) menciona que el reconocimiento de la dignidad apunta a la protección y respeto de los derechos básicos de los ciudadanos como individuos y de las necesidades particulares como parte de una misma comunidad. Tanto los derechos individuales como necesidades colectivas de las mujeres andinas fueron trastocados durante el CAI. De acuerdo con Henríquez (2006), la proliferación de la violencia sexual, discriminación y exclusión en el Conflicto generaron la expropiación de la intimidad y la deshumanización de las mujeres andinas. Esto se tradujo en el fortalecimiento y legitimación de distintas jerarquías de género, las cuales afectaron su reconocimiento personal, sus relaciones socioemocionales y, en consecuencia, su dignidad.

Tomando en cuenta lo anterior, en el periodo posconflicto se evidenció la necesidad de las mujeres andinas de ser reparadas, lo cual se asume “como una restitución de derechos y como una forma de dignificación y reconocimiento de una ciudadanía que se considera negada y doblemente vulnerada” (Tejero, 2014, p.25). En el marco de los procesos de reparación simbólica, las mujeres andinas se vieron en la necesidad de ser incluidas en los espacios de memoria, los cuales mantienen como eje central la dignificación de las víctimas. Según Patiño (2010), estos espacios buscan una reparación simbólica que reconozca y reafirme la dignidad humana, lo cual implica la enseñanza de los hechos victimizantes y sus consecuencias en la vida e identidad de las personas afectadas.

El ejemplo más importante en relación a esta necesaria redignificación, se evidencia en el caso de las mujeres de la Anfasep, quienes materializaron sus memorias en el museo “Para que no se repita” en Ayacucho. Este espacio fue diseñado y acondicionado por las propias víctimas mujeres del Conflicto, quienes reivindicaron sus luchas a través del reconocimiento

de su identidad como mujeres andinas y “emprendedoras de la memoria”. Por un lado, según Monroy, estas afirmaron su búsqueda de justicia “no solo desde su condición de género, sino también desde su adscripción al grupo indígena quechuablante (...)” (2022, p.153). Su identificación como mujeres andinas generó que el museo “Para que no se repita” tuviera un mayor impacto simbólico en la reflexión de los visitantes. Esto se debe a que en este espacio se representa explícitamente lo que sufrieron y vivieron al ser indígenas y campesinas. Según Sastre (2016) este impacto contrarresta la constante negación y exclusión de sus experiencias por parte del Estado y una gran parte de la sociedad civil. Es importante mencionar que la Anfasep, al ser una asociación de origen indígena, fue continuamente perseguida y silenciada durante sus manifestaciones en el contexto de Conflicto, por lo que la creación del museo es evidencia de que, a pesar de la represión que vulneraba sus derechos, lograron articularse y defender sus principios fundacionales.

A partir de lo mencionado, las socias de la Anfasep han obtenido avances resaltantes en su proceso de redignificación. De este modo, ellas no solo reconocen una identidad estática como mujeres andinas, sino que esta se ha transformado y ha incorporado un sentido identitario político como “emprendedoras de la memoria”. Según Jelin (2002), este término hace referencia a las personas que movilizan sus deseos personales en función de un proyecto colectivo en la esfera pública, el cual posee distintas demandas en torno a la enseñanza de las memorias sobre un contexto conflictivo. Las mujeres de la Anfasep han logrado materializar sus luchas como emprendedoras no solo a partir del museo “Para que no se repita, sino también desde otros mecanismos en relación a acciones conmemorativas y de denuncia. En la actualidad, entre sus exigencias se encuentra la creación del “Santuario de la Memoria” en el área donde se encontraban las fosas de La Hoyada con la finalidad de crear un espacio que ayude a las víctimas en sus procesos de duelo y sanación (Monroy, 2022). A partir de distintos mecanismos de reparación, sus cuerpos se convierten en espacios propios de lucha y representación pública al activar y visibilizar sus memorias, lo cual es una forma de lograr una redignificación y el reconocimiento de su papel como actoras sociales.

### **2.2.2 La necesidad de las mujeres andinas de no ser revictimizadas como una forma de reparación simbólica**

La gran parte de las víctimas sobrevivientes del contexto del CAI tuvieron un rostro femenino, indígena, rural y pobre. De este modo, quienes encajan en la descripción del perfil de estas víctimas no mortales son las mujeres andinas, dado que sufrieron, debido a su condición de género, distintos mecanismos diferenciados de violencia sexual y violencia relacionada a la agresión de sus derechos humanos. En el periodo posconflicto, surgió la importancia de los procesos de reparación simbólica centrados en las víctimas, los cuales, en el caso de las mujeres andinas, deben atender y considerar las distintas situaciones de exclusión que impiden su reconocimiento como ciudadanas con derechos. Según Guzmán (2008), el Estado y la sociedad civil deben garantizar a través de sus políticas de reparación que las mujeres sean reconocidas como titulares de derechos ciudadanos para que no se vean invisibilizadas por las relaciones de desigualdad como miembros de una familia o comunidad.

Las relaciones sociales de exclusión y violencia naturalizada han generado el surgimiento de representaciones que configuran la noción de víctima, las cuales afectan la capacidad de

agencia de las mujeres andinas debido a que pueden ser revictimizantes. Sen (1999) afirma que la agencia es la capacidad que le permite a una persona alcanzar los objetivos que valora y tiene razones para valorar. De este modo, un agente es "alguien que actúa y produce cambio" (1999, p. 19). En el marco de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, surgió una representación que configura la noción de víctima como figura moral pasiva, lo cual impide que las personas afectadas sean reconocidas como agentes sociales. Esta representación ocasiona una revictimización de las mujeres andinas, ya que estas se ven involucradas en repetitivas y nuevas experiencias traumáticas en el proceso de búsqueda de justicia tras el delito victimizante primario, lo cual genera un recuerdo y un daño más grave (Gutiérrez, Coronel & Pérez, 2009). Esta forma de definir a la víctima generó en distintas mujeres la necesidad de no ser revictimizadas en los diseños argumentativos de los espacios de memoria.

En primer lugar, la representación revictimizante predominante de las mujeres es la noción de la víctima como figura moral pasiva. De acuerdo con Tejero (2014), la Comisión de la Verdad y la Reconciliación estableció una clasificación general que divide en polos opuestos a los perpetradores de las víctimas, la cual generó que estas últimas sean consagradas como una figura moral. Esto se debe a que son descritas como personas que no tienen responsabilidad propia en los hechos que padecieron y que no estuvieron políticamente involucradas en el Conflicto. De este modo, se construyó una representación de la víctima "entre dos fuegos", esto quiere decir, que se describió a "una víctima despolitizada, pasiva y ajena al proyecto revolucionario senderista" (Tejero, 2014, p.9). Esta representación de las víctimas es parte del diseño original del memorial "El ojo que llora". Según Hite (2017), la estética de la escultura central en piedra proyecta un sentido de eterna victimización, ya que simboliza el llanto y tristeza eterna de las madres andinas. Esto tiene consecuencias en la noción de víctimas, ya que son imaginadas desde el discurso emocional de sufrimiento. Según Tejero (2014), el contexto posconflicto generó la universalización del lenguaje del trauma, lo cual ocasionó un discurso que reconfigura las maneras en las que la población se relaciona con el pasado de violencia. Esto ocasionó que, en el memorial, la escultura central personificara a una víctima traumatizada, que se expresa desde el dolor de la pérdida, la vulnerabilidad y la desolación por la indiferencia social.

El problema de esta forma de simbolizar a la víctima radica en que se legitiman ciertos estereotipos paternalistas. En este sentido, en esta escultura se muestra a las mujeres como personas heridas y tristes, lo cual genera la invisibilización de su agencia (Del Pino, P. & Agüero, J, 2014). Además, se les representa como figuras despolitizadas sin capacidad de cambiar su condición de vida por sí mismas. En el diseño inicial de este memorial solo se encontraban los elementos del camino y la piedra central; sin embargo, en el año 2017 se creó un espacio especial para homenajear a las mujeres defensoras de derechos humanos. Según Best (2012), este espacio denominado el "Rosedal de la memoria" está destinado a destacar el rol de la mujer en la búsqueda de justicia durante el CAI, lo cual establece el inicio de un cambio en la concepción de la víctima.

Tras el contexto de la CVR y el fortalecimiento de distintas asociaciones de familiares de los fallecidos, surgió la necesidad de reconocer la importancia de la víctima como sujeto político en el proceso de no revictimización. Tejero sostiene que esta representación se diferencia de la noción de figura moral, ya que resignifica y moviliza la noción de víctima "como una herramienta para generar espacios de reconocimiento social pero también, y, sobre todo,

como estrategia de resistencia, en una interminable lucha por acceder a unos derechos sistemáticamente negados” (2014, p.4). De este modo, el sujeto político se moviliza colectivamente con la finalidad de visibilizar las agresiones sufridas y ejercer presión ante distintas formas de impunidad judicial. Esta representación muestra la transición de una víctima pasiva a una que participa políticamente y reconoce su agencia social, lo cual se puede evidenciar en el caso del museo “Para que no se repita”. Si bien en este espacio de memoria predominan las narrativas con una estética de horror, también se exponen relatos de la resistencia heroica de las mujeres. Esto se evidencia en la tercera sala del museo, la cual está completamente dedicada a reconocer las voces y luchas de las madres de Anfasep. Según Sastre (2016), este espacio exhibe un muro tapizado con distintas fotografías de los rostros de las socias de Anfasep (Anexo 6). Asimismo, presenta algunas líneas del tiempo relacionadas a las acciones de protesta y manifestaciones de esta asociación civil. Este rol complementario del museo genera que se visibilicen sus demandas vigentes y sus luchas, lo cual implica que sean vistas como actoras sociales con capacidad de participación en la agenda pública estatal y capaces de reclamar ante las violaciones de derechos humanos.

En síntesis, en este capítulo se analizó las formas en que los espacios de memoria como el memorial “El ojo que llora” en Lima y el museo “Para que no se repita” en Ayacucho impactan en la reparación simbólica de las mujeres andinas víctimas de la violencia durante el CAI. Por un lado, en el primer apartado se explicó la importancia del reconocimiento y enseñanza de las memorias colectivas sobre los procesos de violencia que vivieron las mujeres andinas. Esto implicó la narración del proceso de reflexión y empatía de los visitantes y la ejemplificación de las formas en las que se reconoce su búsqueda de justicia. Por otra parte, en el segundo apartado se explicó la importancia de los espacios de memoria en la autoidentificación de las mujeres andinas como ciudadanas con derechos y con una agencia activa. Esto supuso la narración de la búsqueda de las mujeres por lograr ser dignificadas y la explicación de su necesidad de no ser revictimizadas en estos espacios.

## Conclusiones

Los espacios de memoria creados tras el Conflicto Armado Interno en Perú son un potencial mecanismo de reparación simbólica, ya que su finalidad es el reconocimiento y dignificación de las víctimas de la violencia. Este es el caso de las mujeres andinas, quienes no fueron ajenas a las distintas formas de violencia sexual y vulneración de sus derechos humanos, las cuales afectaron su desarrollo humano y fortalecieron distintas jerarquías de género que invisibilizaron sus voces. Ante esta situación, en el periodo posconflicto ellas comenzaron a compartir y materializar en el espacio público sus luchas por el reconocimiento de sus memorias. A partir de lo mencionado, el objetivo principal de la presente investigación fue analizar de qué manera la creación de estos espacios de memoria tras el CAI impactan en la reparación simbólica de las mujeres andinas víctimas de la violencia.

Este objetivo fue analizado a partir de dos factores de los cuales se han obtenido dos conclusiones específicas. Por un lado, el primer factor evidenció que los espacios de memoria han logrado el reconocimiento y enseñanza de las memorias colectivas sobre los procesos de violencia que afectaron a las mujeres andinas. En primer lugar, los espacios de memoria interpelan y generan un proceso de reflexión y empatía con las mujeres andinas al desarrollar una pedagogía de la memoria que articula diferencias experiencias formativas en los visitantes. En segundo lugar, estos espacios generan el reconocimiento de la búsqueda de justicia de las mujeres andinas al movilizar y materializar, a través de distintos elementos simbólicos, sus memorias subterráneas sobre los acontecimientos de violencia y los desafíos que atravesaron. En suma, la primera conclusión sostiene que los espacios de memoria presentan un gran interés en el reconocimiento y difusión pública de las memorias de las mujeres andinas, lo cual constituye un mecanismo fundamental en su proceso de reparación simbólica en el ámbito social.

Por otro lado, el segundo factor demostró que los espacios de memoria presentan un impacto positivo en la autoidentificación de las mujeres andinas víctimas de violencia como ciudadanas con derechos y con una agencia activa. En primer lugar, esto se debe a que los espacios de memoria han logrado la redignificación de las mujeres andinas al visibilizar su identidad colectiva como “emprendedoras de la memoria”, lo cual abarca el reconocimiento de su papel como ciudadanas y actoras sociales que han sido doblemente vulneradas debido a su género y origen étnico. En segundo lugar, los espacios de memoria han visibilizado la necesidad de las mujeres andinas de no ser revictimizadas, dado que la revictimización genera que sean vistas como víctimas morales y pasivas, lo cual impide que sean reconocidas a partir de su rol político activo. De esta manera, la segunda conclusión ha evidenciado que los espacios de memoria pueden generar que las mujeres andinas sientan que son parte del proceso de reparación simbólica en el ámbito identitario al ser redignificadas y reconocidas a partir de su rol político como agentes sociales.

A partir de estas conclusiones específicas, el presente trabajo comprobó que la apertura y establecimiento de distintos espacios de memoria han tenido un impacto positivo, de distinta magnitud y relevancia, en la reparación simbólica de las mujeres andinas, quienes fueron víctimas de distintos mecanismos de violencia durante el CAI. Por un lado, lo expuesto anteriormente se debe a que estos espacios reconocen y enseñan las diversas memorias sobre los procesos de violencia y vulnerabilidad que atravesaron las mujeres andinas. Por

otra parte, esto se sustenta en las implicancias positivas de los espacios de memoria en la resignificación de su identidad, ya que estos han logrado que las mujeres andinas puedan autoidentificarse como ciudadanas con derechos y con capacidad de agencia. Ambos factores evidencian la importancia del reconocimiento de las memorias de las mujeres andinas en estos espacios, lo cual constituye un paso importante en su proceso de reparación simbólica en la esfera social e identitaria.

A modo de cierre, esta investigación propone una reflexión en relación a las distintas secuelas de la violencia que continúan latentes en la sociedad peruana, las cuales tienen un impacto en la vida de muchas mujeres andinas quienes han sido históricamente excluidas. A partir de lo anterior, en este contexto democrático, ellas intentan obtener una reparación simbólica en los espacios de memoria, la cual no solo debe resignificar el pasado de violencia, sino que debe reconocer las demandas y reivindicaciones por justicia en el presente de las mujeres andinas. Para finalizar, es importante que las futuras investigaciones y nuevos debates en torno a este tema no solo analicen las memorias materializadas en estos espacios, sino también aquellos silencios como en el caso de las esterilizaciones forzadas. Presentar la historia no contada genera que se comiencen a visibilizar nuevas memorias subterráneas, lo cual implica el reconocimiento de las voces y sueños de muchas mujeres andinas que históricamente no han sido escuchadas.

## Bibliografía

- Best, K. (2022). *El ojo que llora: prácticas y sentidos en un espacio de memoria dedicado a las víctimas del periodo de violencia política en el Perú* [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador].
- <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/8517>
- Boesten J. (2016). *Violencia sexual en la guerra y en la paz: Género, poder y justicia posconflicto en el Perú* (R, Drinot, Trad., 2a ed.). Biblioteca Nacional del Perú (Obra original publicada en 2014).
- Cépeda, M. (2013). Cuando el terror se ritualiza: La violencia sexual como dominación simbólica del cuerpo durante el Conflicto Armado Interno. *Anthropía*, (11), 71-79.
- <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropia/article/view/11271>
- Cépeda, M. (2019). *Muerte e incertidumbre en Ayacucho: Un estudio sobre el no-cuerpo y sus técnicas entre familiares de personas desaparecidas durante el Conflicto Armado Interno peruano* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Digital de Tesis y Trabajos de Investigación PUCP.
- <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/14373>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (*Tomo I -Tomo IX*).
- Crisóstomo, M. (2015). *Mujeres y fuerzas armadas en un contexto de violencia política: los casos de Manta y Vilca en Huancavelica*. Instituto de Estudios Peruanos.
- <https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/918>
- Degregori, C., Portugal, R., Salazar, G. & Aroni, R. (2015). *No hay mañana sin ayer: Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Denegri F. & Hibbett A. (Eds.). (2016). *Dando cuenta: Estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Del Pino, P. y Agüero, J. (2014). *Cada uno un lugar de memoria: fundamentos conceptuales del lugar de la memoria la tolerancia y la inclusión social*. Lugar de la Memoria la Tolerancia y la Inclusión Social.
- Guillerot, J. (2007). *Para no olvidarlas más: mujeres y reparaciones en el Perú*. Asociación Pro Derechos Humanos: Consejería en Proyectos.
- [https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/157\\_digitalizacion.pdf](https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/157_digitalizacion.pdf)

Gutiérrez, C. Coronel, E. y Pérez, C. (2009). Revisión teórica del concepto de victimización secundaria. *Liberabit*, 15(1), 49-58.

<http://www.scielo.org.pe/pdf/liber/v15n1/a06v15n1.pdf>

Guzmán, D. (2008). *Sin tregua. Políticas de reparación para las mujeres víctimas de violencia sexual durante dictaduras y conflictos armados*. Corporación Humanas

[https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_147.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_147.pdf)

Henríquez, N. (2006). *Cuestiones de género y poder en el conflicto armado en el Perú*. Concytec.

Hite, K. (2007). "The Eye that Cries": The Politics of Representing Victims in Contemporary Peru. *Contracorriente*, 5 (1), 108-134.

<https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/354/485>

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI de España Editores.

<http://www.centroprodh.org.mx/impunidadayerhoy/DiplomadoJT2015/Mod2/Los%20trabajos%20de%20la%20memoria%20Elizabeth%20Jelin.pdf>

Minatti, A. (2013). Pedagogía de la Memoria. Desafíos de la transmisión y debates en torno al abordaje del pasado reciente con jóvenes. *Apertura*, 1, 1-9.

<https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/5879>

Monroy, A. (2022). Erigiendo memorias subterráneas. Casas-museo de la memoria en Perú y Colombia. En A. Rincón, V. Romero y A. Calderón (Eds), *Feminismos, memoria y resistencia en América Latina. Narrar para no olvidar: memoria y movimientos de mujeres y feministas* (Tomo 2, 137-158). Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

<https://repositorio.cesmecca.mx/handle/11595/1080>

Nussbaum, M. (2014). *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós.

Ortega, P. Merchán, J. y Vélez, G. (2014). Enseñanza de la historia reciente y pedagogía de la memoria: emergencias de un debate necesario. *Pedagogía y Saberes*, (40) 59-70.

<https://www.redalyc.org/pdf/6140/614064794005.pdf>

Patiño, Á. (2010). Las reparaciones simbólicas en escenarios de justicia transicional. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 21(2), 51-62.

<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/derechoshumanos/article/view/1928>

Pollak, M. (1989). Memoria, Olvido, Silencio. *Estudios Históricos*, 2 (3), 1-18.

[https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/jovenesymemoria/bibliografia\\_web/memorias/Pollak.pdf](https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/jovenesymemoria/bibliografia_web/memorias/Pollak.pdf)

Rozas, M. A. (2018). La importancia de visibilizar la memoria: museos de la memoria en Colombia, Perú y Chile. *Tradicón, Segunda época*, (17), 153–159.

<http://revistas.urp.edu.pe/index.php/Tradicion/article/view/1379>

Saona, M. (2017). *Los mecanismos de la memoria: recordar la violencia en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

<https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/173154>

Sastre, C. (2015). *Tensiones, polémicas y debates: el museo "Lugar de la memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social" en el Perú post-violencia política* [Tesis de posgrado, Universidad de Chile]. Repositorio Académico de la Universidad de Chile.

<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/133840>

Sastre, C. (2016). Así fue cómo pasó. Nadie nos ha contado. Análisis de artefactos visuales del museo «Para que no se repita» de ANFASEP de la ciudad de Ayacucho. *Memoria y Sociedad*, 20 (40), pp. 26-42.

<http://www.scielo.org.co/pdf/meso/v20n40/v20n40a03.pdf>

Sen, A. (1999). *Desarrollo y Libertad*. Editorial Planeta.

Silva Santisteban, R. (2008). *El factor asco: Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo* (1a. ed.). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú

<https://repositorio.up.edu.pe/bitstream/handle/11354/990/SilvaRocio2008.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Soto, H. & Anfasep (Organización). (2007). *Hasta cuándo tu silencio: Testimonios de dolor y coraje* (1. ed.). Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados Detenidos y Desaparecidos del Perú.

[http://archivos.memoria.website/ANFASEP\\_HastaCuandoTuSilencio\\_Web.pdf](http://archivos.memoria.website/ANFASEP_HastaCuandoTuSilencio_Web.pdf)

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la "Política del Reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.

Tejero, L. (2014). "Nosotros, las víctimas": violencia, justicia transicional y subjetividades políticas en el contexto peruano de recuperación posconflicto. *Papeles del CEIC*, 1 (106), 1-32.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76530482006>

Código:	2	0	2	1
---------	---	---	---	---

1	7	3	6	
---	---	---	---	--

Young, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Ediciones Cátedra.  
<https://www.filosoficas.unam.mx/docs/940/files/Young%20-%20Las%20cinco%20caras%20de%20la%20opresion.pdf>

## Anexo

### Anexo 1



Imagen 1. Sastre, C. (2012). *Recorrido laberíntico del memorial “El ojo que llora”* [Fotografía]. <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/133840/Tensiones-polemicas-y-debates.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

### Anexo 2



Imagen 2. Currarino, A. (2022). *Piedra central del memorial “El ojo que llora”* [Fotografía]. Fotografías Grupo El Comercio. <https://peru21.pe/politica/el-ojo-que-llora-reconocimiento-como-patrimonio-cultural-desata-polemica-noticia/>

**Anexo 3**

Imagen 3. *Exhibición de vestimentas de los desaparecidos en el museo “Para que no se repita”.* [Fotografía]. (2016). Red Latinoamericana de Sitios de Memoria. <https://redlatinoamericanadesitiosdememoria.wordpress.com/2016/05/11/peru-anfasep-y-la-busqueda-de-la-verdad/>

**Anexo 4**

Imagen 4. Sastre, C. (2016). *Representación de la violencia sexual en una escena del retablo “Encuentro de conciencias” de Zárate en el museo “Para que no se repita”* [Fotografía]. <http://www.scielo.org.co/pdf/meso/v20n40/v20n40a03.pdf>

## Anexo 5



Imagen 5. Sastre, C. (2012). *Murales de la fachada del museo "Para que no se repita" de la Anfasep* [Fotografía]. <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/133840/Tensiones-polemicas-y-debates.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

## Anexo 6



Imagen 6. *Exhibición de un muro tapizado con distintas fotografías de las socias de la Anfasep* [Fotografía]. (2014). Anfasep. <http://archivos.memoria.website/muestraitinerante/museoanfasep.html>