

Realidades de posguerra en el Perú: omisiones, negaciones y sus consecuencias

Colección Documentos de Trabajo
Serie Democracia y Sociedad N.º 2



idehpucp

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ - 1962

Realidades de posguerra en el Perú:
omisiones, negaciones y sus consecuencias

Realidades de posguerra en el Perú: omisiones, negaciones y sus consecuencias

Colección Documentos de Trabajo
Serie Democracia y Sociedad N.º 2

Félix Reátegui | coordinador



idehpucp

INSTITUTO DE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ. **90 AÑOS**

Realidades de posguerra en el Perú: omisiones, negaciones y sus consecuencias
Colección Documentos de Trabajo | Serie Democracia y Sociedad N.º 2

Primera edición: agosto de 2007
Tiraje: 500 ejemplares

© Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú
(IDEHPUCP), 2007
Tomás Ramsey 925, Lima 17 - Perú
Teléfono: (51 1) 261-5859
Fax: (51 1) 261-3433
www.pucp.edu.pe/idehpucp

Diseño de cubierta: Christine Giese
Diagramación de interiores: Gráfica Delvi

Derechos reservados. Prohibida la reproducción de este documento por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2007-07321

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Índice

Introducción FÉLIX REÁTEGUI	9
Desarrollo y construcción de la paz. Tensiones y convergencias desde el punto de vista de la justicia de transición FÉLIX REÁTEGUI	11
Sociedades de posguerra en el Perú. Secuelas de la violencia y justicia en el pueblo asháninka RAFAEL BARRANTES	19
Las universidades después del conflicto: notas para un debate PABLO SANDOVAL Y EDUARDO TOCHE	51

Introducción

Como el desarrollo o como la modernización, muchas veces la paz no es un hecho sino un proceso. Eso quiere decir, en primer lugar, que no se la obtiene de la noche a la mañana por el solo hecho de que hayan cesado las acciones armadas. En segundo lugar, ello significa que la paz —un ensamblaje de resultados antes que una conquista de una sola pieza— se va construyendo paulatinamente y que ella requiere cierto grado de acción deliberada y planificada del Estado y de la sociedad.

Esta idea contradice, naturalmente, aquel sentido común que Albert O. Hirschman examinó bajo el nombre de «retóricas de la reacción». Agrupaba Hirschman detrás de tal rótulo ese conjunto de prejuicios que, bajo el disfraz elegante del escepticismo, aseguran que todo intento por mejorar la condición de vida de las personas es a la larga fútil, perverso o generador de riesgos innecesarios. Desde esta mirada, la condición histórica de las sociedades humanas es una banalidad: somos seres históricos solamente porque estamos sometidos al paso del tiempo. El tiempo es la única autoridad y la sola guía de las conductas colectivas. Así, para una sociedad que ha pasado por una etapa de intensa violencia, el cese de las acciones armadas sería la última frontera de la acción pacificadora de las personas. Después de eso solo cabe refugiarse en esas metá-

foras muertas que son, paradójicamente, el lugar donde se manifiesta más vivamente el sentido común: dejar que las heridas se cierren, no remover recuerdos dolorosos.

Quienes, terminado un conflicto, han quedado del lado perdedor de la mesa —víctimas del Estado y de las organizaciones no estatales, población excluida que debió cargar con los costos de la rebelión y de la pacificación— no pueden apreciar los lujos del escepticismo o de la escatología. Normalmente, necesitan que se haga algo para que sus vidas puedan colocarse por encima del nivel de la supervivencia orgánica al que han sido reducidas. Eso significa, en lo inmediato y urgente, recibir pronta asistencia humanitaria y, en cuanto son víctimas y ciudadanos, recibir las reparaciones en cumplimiento del derecho que les reconoce el derecho internacional. Pero eso no será suficiente: ellas precisarán, también, que mediante un conjunto integrado de acciones del Estado —políticas sectoriales, reformas institucionales, modificaciones legislativas, transformaciones de reglas y prácticas de gobierno y de arbitrio social— se desactiven las condiciones que originalmente las hicieron vulnerables. Entre ellas, aparecen ostensiblemente la exclusión y las culturas autoritarias preexistentes combinadas con nuevos factores de conflicto, pobreza y desigualdad creados, transformados o fortalecidos duran-

te la violencia. Esa exigencia termina por enlazar la tarea de la paz con las tareas del desarrollo. Y, por último, convierte el problema de la paz en una cuestión que no atañe solamente a las víctimas sino a franjas más amplias de la sociedad; quizá a toda ella.

El lenguaje del desarrollo y el de la construcción de la paz tienen un terreno común donde encontrarse. En la dimensión moral, ambos funcionan con una gramática de justicia. Más aún, en la práctica, sus beneficiarios directos tienden a encontrarse en las mismas zonas geográficas y demográficas de la sociedad: en la zona de la inequidad y de la justicia negada. En la dimensión jurídica, desarrollo y paz se encuentran en la última frontera de evolución del derecho internacional; ambos se están perfilando con nitidez como derechos plenamente exigibles y como obligaciones legales de los Estados.

Pero si moral y derecho conforman un puente conceptual entre paz y desarrollo, su vínculo práctico tiene que ser buscado mediante una inspección sociológica: ella describirá la realidad específica a la cual pacificación y desarrollo, justicia y política, deben adecuar sus medios y sus fines. Esta realidad podría ser llamada *posguerra*.

Es amplia y compleja la literatura sobre sociedades de posguerra. En su significación más sencilla el término quiere hacer visibles los muchos procesos sociales específicos que han quedado activos después de una guerra y por influjo de ella. Como otro término de uso corriente en las ciencias sociales y en las humanidades de hoy —*poscolonialismo*— la noción no quiere invitar a un censo de daños causados por un conflicto sino a la búsqueda de las fuerzas, modos de relación social, pautas de funcionamiento político, económico o cultural de la sociedad que fueron incubados durante la violencia y que, disfrazados o en su forma inicial, permanecen como factores activos de la vida cotidiana e institucional de una comunidad o un país.

El reconocimiento de una realidad de posguerra es una de las grandes omisiones en el Perú de hoy. De hecho, esa omisión puede ser una de las grandes razones por las que el impulso transformador que pareció llegar con la transición, allá por el año 2000, se extenuó muy pronto, tal vez a mediados del gobierno anterior. La transición política del Perú no cumplió las promesas implícitas en ella tales como —para mencionar algo esencial— dar lugar a una recomposición del sis-

tema político que devolviera legitimidad a las funciones de gobierno y representación en el país.

En este Documento de Trabajo, el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú propone una discusión sobre la relevancia del concepto de posguerra en la actualidad nacional. Para ello, presenta en primer lugar una breve reflexión sobre los vínculos y tensiones entre las políticas de reparación y las políticas de desarrollo y la difícil tarea de hacerlas converger preservando, al mismo tiempo, la noción de derechos específicos de las víctimas. A continuación, se examinan dos casos de especial relevancia. Rafael Barrantes explora la manera como se están procesando los temores y los deseos de justicia en una de las poblaciones más golpeadas por la violencia: el pueblo asháninka. Su análisis muestra, por un lado, el impacto que los fuertes estereotipos culturales tuvieron sobre la tragedia de esa población, y por otro lado, las dramáticas alternativas de la *reconciliación* que se presentan mientras el Estado sigue ignorando su obligación de ejercer la justicia en el país. Pablo Sandoval y Eduardo Toche examinan, por su parte, el complejo escenario de las universidades nacionales y las graves negligencias en las que Estado y sociedad están incurriendo a ese respecto. Mientras se sigue pensando que la mejor política hacia la universidad es abandonarla a la deriva, dejarla navegar en medio de la inopia y de sus grises acuerdos político-burocráticos, el viejo radicalismo va resurgiendo en formas muy distintas, ciertamente, de aquellas de décadas pasadas, pero con una semejanza de fondo: el considerar a la universidad como un botín y a sus estudiantes, docentes y trabajadores como clientelas que hay que saber usar para fines particulares.

Son, ambos, típicos escenarios de posguerra a los cuales se podría añadir otros de semblante más perturbador aún: hijos de la guerra con identidades quebradas, heridas emocionales desatendidas, usos y costumbres perversos enclavados en el sistema escolar, conflictos de pequeña escala que se multiplican sustentados en viejos sentimientos de agravio. Esta publicación es una invitación a incorporar esos problemas en una discusión amplia sobre las posibilidades y tareas de la paz en el país.

FÉLIX REÁTEGUI
Director de Investigaciones del IDEHPUCP

Desarrollo y construcción de la paz.

Tensiones y convergencias desde el punto de vista de la justicia de transición

FÉLIX REÁTEGUI*

Este texto presenta algunas ideas sobre las convergencias y las tensiones que existen entre la práctica del desarrollo y los dilemas que enfrentan las sociedades que han experimentado conflictos violentos.

Ciertamente, las cuestiones del desarrollo y de la paz —así como sus correlatos negativos: el atraso socioeconómico y la violencia— constituyen dos fenómenos claramente distinguibles desde un punto de vista conceptual. Sin embargo, para muchas sociedades de América Latina, de Asia o de África esas cuestiones se presentan a menudo como desafíos simultáneos. En términos algo generales, es en los países más pobres —sea que los observemos desde su rendimiento macroeconómico, sea que los consideremos según sus índices de desarrollo humano— donde se desenvuelven también la mayor cantidad de procesos de violencia masiva, ya se trate de conflictos armados internos o de la acción de regímenes autoritarios y represivos. La realidad de la pobreza, del hambre y de la falta de oportunidades no es, para muchas poblaciones alrededor del mundo, una situación experimentada de manera aislada, en estado de pureza, sino que aparece entremezclada con formas más atroces aún del sufrimiento y de la exclusión: violaciones de derechos humanos, crímenes contra la humanidad e incluso genocidios. Y, con cierta frecuencia, cuando en una sociedad pobre se ha puesto

fin al conflicto o ha desaparecido la dictadura, los crímenes y las pérdidas materiales originados en la violencia armada resultan opacados por la agenda general de desarrollo —una agenda vinculada a problemas que preceden a la violencia y que subsisten después de ella—. En la atención política de esa agenda se tiende a prescindir de las demandas, las necesidades y los derechos de las víctimas en cuanto tales. Más aún, incluso es posible que aquella sociedad, ya pacificada o ya en transición a la democracia, comience a diseñar y ejecutar políticas de desarrollo defectuosas por estar basadas sobre una premisa falsa: políticas de desarrollo concebidas para tiempos de normalidad, pero aplicadas a sociedades o poblaciones que están padeciendo los síndromes propios de una posguerra.

Este es, pues, el problema general que se aborda a continuación. Sin embargo, antes que agotar todos sus matices o elaborar una propuesta específica, este texto tiene un propósito más discreto: apenas presenta una visión panorámica del problema y llama la atención sobre la necesidad de un diálogo académico y político más intenso y creativo entre la comunidad de estudiosos de desarrollo y la comunidad de defensores y promotores de los derechos humanos.

Con ese propósito en mente, se seguirá el siguiente orden. En primer lugar, se presenta el problema de la construcción de la paz desde la

* Sociólogo egresado de la Pontificia Universidad Católica del Perú y director de investigaciones del IDEHPUCP.

perspectiva de la llamada «justicia transicional», un campo de acción y reflexión de aparición reciente. Después de ello se sugiere un paralelismo entre las actividades de construcción de la paz y las políticas y proyectos de desarrollo. Se plantea, a continuación, como punto de encuentro entre ambas prácticas, por un lado, la defensa de los derechos económicos, sociales y culturales, y por otro lado, los énfasis puestos en los derechos de las víctimas, en particular los relativos a reparaciones colectivas y a garantías de no repetición. Finalmente, se remite todo lo dicho anteriormente a un horizonte que abarca, por igual, los principios del desarrollo y de la paz, el cual es la idea de democracia y el papel que la memoria colectiva podría desempeñar en la construcción de democracias incluyentes y duraderas.

1. De la paz a la paz con justicia

Hasta fechas muy recientes el problema de las transiciones de las guerras internas o los períodos de represión estatal hacia la paz y la democracia ha tenido muy poca relación con la problemática del desarrollo. Esto es una forma de decir que durante mucho tiempo la salud política de una sociedad ha tenido poco que ver con el bienestar de la gente que la habita. Una forma adicional, aun, de referirse al problema es señalar que para muchas sociedades de nuestro tiempo la transición a la democracia no ha estado vinculada al cumplimiento de los derechos de quienes habitan esas presuntas democracias.

Durante buena parte del siglo xx, en efecto, las transiciones a la paz o a la democracia eran evaluadas desde puntos de vista bastante limitados, concentrados en los aspectos institucionales o incluso instrumentales de la política. Así, hasta aproximadamente la década de 1980 el concepto de transición política aludía a un momento parcial y discreto en la transformación política de una sociedad. Él se refería al proceso de diálogos y acuerdos por medio de los cuales un conjunto de agentes que ejercen el poder de manera autoritaria aceptaba abandonarlo y dar campo libre a la instauración de un poder legítimo y a la restauración de las reglas de juego básicas de la democracia: alternancia en el gobierno, división efectiva de poderes, respeto de los derechos fundamentales y vigencia de las garantías constitucionales. Se trata, pues, de un proceso de nego-

ciación que conduce a un relevo en el poder y a la instauración de ciertas reglas por las que dicho poder será ejercido en el futuro. Parte de tales acuerdos incluía con frecuencia, ciertamente, la amnistía mutua, el olvido de los crímenes de ambas partes como acto de buena voluntad que permitiera retomar la vida civil o constitucional interrumpida (Linz y Stepan 1997).

Como se ve, la transición —y abusando algo del término, la democracia— resultaba concebida desde el ángulo de las elites. Quedaba enteramente fuera de las preocupaciones la existencia de víctimas de los actores armados que ahora se ponían de acuerdo en coexistir. Desde una concepción fuertemente institucional de la vida política, se hacía invisible la existencia de centenares o miles de muertos o desaparecidos y la situación de los sobrevivientes. Transitar hacia la paz significaba dar vuelta a la página, correr un velo sobre el pasado violento, inaugurar un momento político distinto que se suponía desembarazado de los lastres del pasado.

Hoy, esa perspectiva ha quedado desautorizada alrededor del mundo y cada vez más se reconoce como necesidad política y moral, y sobre todo como obligación legal, el deber de atender los derechos de las víctimas. Este reconocimiento ha dado lugar a una serie de instituciones y mecanismos de acción que, sin desconocer las exigencias del realismo político, al mismo tiempo buscan conciliar esa dimensión táctica de las transiciones con cierto grado de justicia aceptable para las víctimas. A eso se refiere el nombre de «justicia transicional», un campo de trabajo multidisciplinario que cuenta entre sus medios de acción más visibles a cierto tipo de organizaciones llamadas genéricamente «comisiones de la verdad».

Conviene recordar que América Latina ha tenido un papel destacable en la consolidación de este enfoque en las décadas recientes. Fue en Argentina donde se vivió una de las experiencias más notorias y admiradas de investigación de crímenes de Estado por medio de una «comisión de la verdad». Fue la Comisión Nacional sobre Desaparecidos, presidida por el escritor Ernesto Sabato, la que señaló, sobre todo desde una dimensión moral, la ruta que después seguirían y enriquecerían otras instituciones parecidas en diversos países de la región como Chile, Guatemala, El Salvador y Perú.

Sin embargo, América Latina no ha sido la única que ha conocido esa clase de ejercicios de

memoria colectiva. Es famosa mundialmente la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Sudáfrica referida a los crímenes cometidos en el contexto de la lucha contra el régimen de segregación *apartheid*. Además de ella, y más recientemente, han existido en África comisiones de la verdad importantes como la de Sierra Leona y hoy, aunque con dificultades por vencer, la de Liberia.

Por último, cabe recordar que en esta auténtica rebelión de la memoria, que es una oportunidad y un desafío para las democracias emergentes de este siglo, se reconocen las huellas de la experiencia europea posterior a la segunda gran guerra del siglo xx y en relación, en particular, con la dictadura nacional-socialista en Alemania y el genocidio cometido contra la población judía. Los procesos judiciales de Núremberg así como los de Tokio, en primer lugar, y la importancia otorgada a la rememoración de las víctimas después de la reconstrucción, en segundo lugar, son hitos fundadores de esta nueva sensibilidad que puede resumirse en un principio sencillo y a la vez rotundo: la transición política a la paz o a la democracia demanda poner en acto alguna forma o alguna medida de justicia frente a crímenes atroces. Ese principio, que, ciertamente, es siempre difícil de hacer cumplir, tuvo un papel en el tránsito de la Europa del Este hacia la democracia y constituye, hoy, un elemento indispensable en toda reflexión sobre el futuro político de América Latina, de Asia o de África.

En virtud de ese principio, se ha reconocido que las víctimas de un conflicto armado —y hay que recordar que estas, en los conflictos de que hablamos, alcanzan con frecuencia cifras de centenares de miles de personas— poseen un conjunto de derechos con una firme base jurídica. No se trata únicamente de metas deseables o de buenos deseos, sino de derechos que pueden ser exigidos legalmente. En este aspecto, la doctrina jurídica sobre los derechos de las víctimas sigue el camino abierto por los derechos económicos, sociales y culturales. Estos últimos, después de haber sido considerados simples declaraciones, o, como se decía, «derechos de segunda generación», están conquistando ya plena vigencia en el derecho internacional. Hoy son reconocidos como derechos plenamente exigibles que imponen obligaciones legales a los Estados y suponen responsabilidades jurídicas concretas.

Los derechos de las víctimas que se menciona son principalmente cuatro según la resolución

aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 2005: a) Derecho a la verdad sobre los crímenes cometidos, sobre la identidad de los responsables, sobre el paradero de los desaparecidos o de sus restos. b) Derecho a la justicia administrada por el Estado para que se impongan sanciones a los responsables de los crímenes. c) Derecho a reparaciones por los daños materiales y morales ocasionados. Esas reparaciones toman la forma de restitución, indemnización, rehabilitación y satisfacción. d) Derecho a garantías de no repetición de las violaciones, las cuales toman la forma de reformas administrativas, legales e institucionales.

La existencia de estos derechos, y la nueva sensibilidad moral internacional que los antecede y acompaña, han terminado por transformar el concepto de transición y consolidación de la democracia que prevalecía en la ciencia política. Los términos *transición* y *consolidación* designaban usualmente, en efecto, una evolución institucional; ellos orientaban la mirada hacia las conductas de los actores sociales y políticos organizados y al contexto de posibilidades y restricciones normativas y pragmáticas que guían esas conductas. En muchos casos, el fenómeno así descrito tenía un aire de restauración: habría una democracia perdida que recuperar, habría reglas que fueron violentadas y cuyo imperio era necesario restablecer, y, sobre todo, como premisa tácita, habría un contexto cultural que fue pervertido por el orden autoritario o por la violencia y que, una vez superados estos, se depura y se reactiva en una creativa confluencia con las transformaciones institucionales y jurídicas de la sociedad.

Esta evolución institucional, sin embargo, no contemplaba de manera explícita dos aspectos cruciales de la superación de la violencia: uno, orientado al pasado, es la atención de los daños y pérdidas ocasionados por el conflicto; el otro, orientado al futuro, es la necesidad de garantizar que la violencia o el autoritarismo no se repitan.

2. Paz y desarrollo: racionalismo, participación, política

La irrupción de los criterios de justicia transicional centrados en el derecho de las víctimas y en las garantías de no repetición ha motivado, así, que las transiciones políticas sean manejadas y juzgadas en un ámbito más amplio y exigente

que el ámbito simplemente estratégico. Al pasar del sencillo esquema de la negociación entre actores al esquema más complejo de construcción de una paz sostenible o duradera, nos aproximamos al mundo de preocupaciones, problemas y metas propias del desarrollo aunque, por ahora, esta aproximación entre derechos humanos y desarrollo sea todavía tensa y problemática.

Para resaltar los puntos de encuentro, conviene señalar que tanto la construcción de la paz como la búsqueda de objetivos de desarrollo constituyen en diferentes medidas procesos de producción o reproducción social. Pertenecen a un paradigma general que es el de la intervención del Estado sobre la sociedad, o de sectores de la sociedad sobre sí misma, para inducir una transformación en una dirección definida, en un plazo previsto, con ciertas consecuencias más o menos conocidas y poniendo en movimiento cierta cantidad de recursos de diversa naturaleza: recursos financieros, la capacidad normativa o legislativa del Estado, recursos simbólicos, movimientos de acción colectiva y otros.

Las transiciones son, en efecto, procesos de construcción de tejidos institucionales quebrados o inexistentes de manera tal que los futuros e inevitables conflictos sociales puedan ser procesados por vías distintas de la violencia armada. En ocasiones, como se ve con mayor frecuencia en sociedades africanas destruidas por las guerras, se trata inclusive de reconstruir el aparato coactivo básico del Estado: policía, fuerzas militares, órganos de justicia. En una perspectiva más amplia, como se observa en experiencias latinoamericanas como las de Perú y Guatemala, además de reconstruir los órganos institucionales del Estado, la construcción de la paz demanda también regenerar o recuperar sistemas de autoridad a pequeña escala —en pequeños distritos o aldeas— donde las pequeñas elites políticas han sido muertas a manos de los actores armados y donde las ideas tradicionales de autoridad —como por ejemplo la precedencia de los mayores— han quedado aniquiladas durante los años de violencia. Esto último, la inexistencia de autoridades locales legítimas en sociedades de posguerra, posee una particular importancia y se vincula con un problema central del desarrollo hoy en día, como es el de la gobernanza. En efecto, si la gobernanza para el desarrollo se refiere a la posibilidad de hacer elecciones públicas en un contexto democrático, es claro que la profunda frag-

mentación del poder en una sociedad de posguerra constituye un fuerte obstáculo para construir ese desarrollo. Ahí donde el poder nacional no encuentra correspondencias en otras instancias más pequeñas de poder; donde el poder no se halla descentralizado en un sentido institucional sino simplemente fragmentado, las posibilidades de hacer elecciones públicas que favorezcan la inclusión, la inversión social en gran escala, la ampliación de los derechos ciudadanos efectivos, los programas de lucha contra la pobreza, se vuelven mucho más débiles. Una sociedad de posguerra no reconocida como tal por quienes hacen políticas públicas se convierte, por ello, en una sociedad con grandes dificultades para conquistar metas de desarrollo.

Pero conviene regresar a otro aspecto en el cual la construcción de la paz se asemeja hoy al trabajo en desarrollo. Podríamos llamar a este aspecto la *economía política* de la pacificación o, para emplear un término más cercano a la justicia transicional, la economía política de la *reconciliación*. La paz y la reconciliación son procesos contenciosos. Igualmente que en los programas y proyectos de desarrollo, no todos los involucrados desean lo mismo o están dispuestos a sacrificar lo mismo por un bien colectivo. Para reducir el problema a sus términos más simples, digamos lo siguiente: en una posguerra hay por lo menos dos grandes bandos. En el primero están quienes solamente desean atender las tareas, necesidades y metas del futuro; en el segundo, están quienes desean todo ello, pero sobre la base de una revisión y un ajuste de cuentas con el pasado. Existen los que, como se dice corrientemente, quieren «voltear la página» y existen quienes quieren justicia. Ahora bien, no hay que creer que esta es automáticamente una distinción pura entre quienes no fueron víctimas y quienes sí lo fueron. La dinámica subjetiva de la pacificación es siempre más compleja, y al menos en experiencias como las de Guatemala, Colombia y Perú es frecuente encontrar comunidades de víctimas divididas entre la demanda de memoria y justicia y la demanda de olvido y de financiamiento de proyectos de desarrollo material para el futuro.

Este archipiélago de necesidades y demandas va generando, tal como ocurre en el trabajo de desarrollo, mapas de ganadores y perdedores, y competencias sociales por los recursos. Los procesos de decisiones públicas para la paz son conflictivos por muchas razones: los recur-

son por distribuirse, sean materiales o simbólicos, son siempre limitados; los actores involucrados —aquellos para quienes *hay algo en juego* en el proceso— son diversos y a veces antagónicos; las ideas de bien común son heterogéneas, sobre todo en sociedades pluriculturales como muchas de las de América Latina. Y, por último, el Estado está lejos de ser neutral; por el contrario, en un proceso de pacificación él está intentando también recomponer su propia *estatalidad*: su hegemonía como actor central de la vida política; una memoria del proceso de violencia que le permita afirmar su legitimidad; un lenguaje socialmente influyente que respalde en última instancia sus pretensiones de autoridad; unas instituciones (entre ellas, las instituciones militares) que, más allá de los defectos o crímenes que se les puedan imputar, son fuerzas reales en la vida política de la sociedad.

En ese contexto, para un Estado resulta sumamente tentador resolver la heterogénea demanda de la transición hacia la paz enunciando metas incontrovertibles, metas que no puedan ser puestas en cuestión por nadie. Esto ha significado a menudo, como se sugirió líneas arriba, poner en acto una traducción: dado que la violencia ha dejado víctimas y dado que las víctimas son por lo general personas que ya eran pobres y excluidas antes y que siguen siendo pobres ahora, y dado, por último, que la población pobre y excluida excede largamente el número de víctimas, para un Estado es atractivo cambiar el lenguaje de la pacificación por el lenguaje del desarrollo. Esto significa hacer un pacto retórico que puede resultar interesante de examinar para quienes estudian el Estado en su naturaleza antropológica: este Estado construye su autoridad atendiendo a la población afectada por la violencia, pero no solamente a ella y, sobre todo, no atendiéndola a título de víctima que tiene un derecho específico ante el Estado —un derecho que puede ser reclamado ante tribunales— sino a título de pobre, excluida o indígena. Se opera aquí una suerte de estrategia cultural del Estado para trasladar a un lenguaje estatal preexistente y ya rutinizado —el lenguaje del desarrollo— ciertas obligaciones novedosas y tal vez más agresivas que son las que dimanaban del derecho de las víctimas. En este proceso, está presente una diferencia adicional y un punto de ventaja a favor de una estrategia de desarrollo frente a una estrategia de pacificación con justicia.

La diferencia es que, por lo menos hasta este momento de la evolución del derecho y la jurisprudencia internacional, el cumplimiento de los derechos vinculados al desarrollo es más difuso que el cumplimiento de los derechos de las víctimas. Como se suele decir en lenguaje jurídico, la obligación del Estado ante el desarrollo y los derechos económicos, sociales y culturales puede ser presentada como una «obligación de medios»: un cierto Estado puede afirmar que respeta sus obligaciones jurídicas internacionales —por ejemplo, el deber de proteger a las personas contra la pobreza— en la medida en que esté desarrollando alguna política al respecto y no necesariamente en la medida en que haya conseguido un resultado específico —por ejemplo, rescatado a una persona específica de la pobreza—. El derecho de las víctimas —por ejemplo, si se habla del derecho a recibir reparaciones individuales— es más concreto y su cumplimiento puede ser demostrado o no en un tribunal internacional de justicia.

No obstante, la conversión de derecho a las víctimas en tareas de desarrollo cuenta con una ventaja a ojos de un sector considerable de la población incluidas a veces las propias víctimas y la comunidad involucrada en tareas de desarrollo. La razón de ello es la siguiente: las compensaciones que el Estado debe a las víctimas no poseen, en principio, otra finalidad que la de reconocer que un derecho ha sido violado y reparar esa violación; es decir, el pago de compensaciones no es concebido en principio como una forma de procurar bienestar a la población que ha sido víctima; no es, en suma, una política de desarrollo. De hecho, en ocasiones las propias víctimas —principalmente cuando se expresan colectivamente— son portadoras de ese razonamiento: la reparación, definida a veces como hacer que el afectado regrese al estado anterior a la afectación, no resulta muy apetecible o inspiradora si es que, como es el caso, ese estado anterior no era otro que el de pobreza, exclusión, desempleo, hambre, falta de servicios educativos o de atención básica de la salud. Además de las víctimas, otros sectores de la sociedad, incluso desde una perspectiva solidaria, de convicción democrática, pueden ver la insistencia en reparaciones como una política sin consecuencias para lo que verdaderamente debería importar: ¿qué hacer para que, ahora que la violencia o el autoritarismo han quedado atrás, la población viva mejor que antes?

3. Derecho de las víctimas y democracia

Este dilema no es sencillo de resolver y hay que insistir en que es un tema que reclama un diálogo más vivo entre estudiosos del desarrollo y la comunidad de derechos humanos. Este dilema podría ser considerado de una manera más integradora a la luz del concepto de desarrollo humano y de una incorporación muy enérgica de la problemática de la ciudadanía y la democracia en el horizonte del desarrollo.

Como primera cuestión, conviene tener en cuenta que, más allá de sus efectos materiales concretos, el cumplimiento de los derechos de las víctimas implica la fundación o el replanteamiento de una relación política entre sujetos y Estados. En muchas ocasiones, en las sociedades donde la violencia masiva es más frecuente, se trata de un cambio tan rotundo como pasar de una relación de súbditos a una relación de ciudadanos. La insistencia en la cuestión del derecho cumplido en las reparaciones, más allá de su efecto económico, está asociada a una concepción compleja de pacificación que se da la mano con la problemática del desarrollo. Está vinculada, en efecto, al problema de la construcción de democracias y a la instalación o consolidación de tales democracias como regímenes de producción o reproducción de la sociedad.

Podemos estar de acuerdo en que el ejercicio efectivo de derechos por parte de los sujetos de una comunidad política es el núcleo básico de la relación y de la condición ciudadana. Ese ejercicio consiste ya sea en recibir garantías de protección y respeto de parte del Estado, sobre todo cuando hablamos de derechos civiles y políticos como la libertad y la participación, ya sea en recibir ciertas prestaciones del Estado, cuando hablamos de derechos económicos, sociales y culturales. Inversamente, el derecho no cumplido o trasgredido genera una responsabilidad de parte del Estado, quien tiene el deber de garantizarlo o hacerlo cumplir. La relación ciudadana, así, también está salvada cuando, al haber sido violado nuestro derecho, el Estado asume la responsabilidad y pone en acto sus mecanismos de justicia para reparar lo dañado y para sancionar al causante del daño. Desde este punto de vista, atender los derechos de las víctimas es un mecanismo básico de construcción de democracia. Pero no hay que pensar que en este mecanismo únicamente está en juego

la inclusión y la protección de quienes fueron víctimas. Por el contrario, aquí se pone en juego algo mucho más amplio que involucra a la sociedad general: al cumplir con sus deberes a este respecto, el Estado y la sociedad pueden mostrar la validez del régimen de ciudadanía y, por lo tanto, según una difundida definición de la consolidación democrática, intentan hacer de la democracia el *único juego* posible en la sociedad.

Este régimen de libertades y de reconocimiento forma parte indudablemente de lo que entendemos actualmente como un entorno de desarrollo humano. Pero antes que explorar a fondo este tema, interesa ahora remarcar el papel de la democracia como *un cierto procedimiento* de reproducción social o una cierta forma particular de producir elecciones públicas. En la elaboración de esas elecciones, que se transforman después en políticas públicas y en recursos invertidos, intervienen sectores antagónicos y con distintas dotaciones de recursos económicos, políticos, sociales y simbólicos. Y no siempre es claro que las grandes decisiones sobre desarrollo —como, por ejemplo, la reforma integral del sistema de atención de salud para las áreas rurales o la transformación total de un sistema educativo deficiente y quebrado— tengan alguna oportunidad de prevalecer. Para la agenda del desarrollo en los países de América Latina, una pregunta crucial es cómo hacer que ciertas decisiones costosas que beneficiarían a los más pobres y excluidos puedan ser adoptadas. Aquí, una vez más, el encuentro entre justicia transicional y desarrollo encierra algunas promesas interesantes si consideramos que una memoria exhaustiva, completa y justa de la violencia —y de los factores que la hicieron posible— puede convertirse en un recurso simbólico poderoso para la toma de tales decisiones. Esto nos remite al papel que las políticas culturales —entendidas como la movilización organizada de recursos simbólicos para reproducir un orden social o para transformarlo— pueden desarrollar en esta conexión entre construcción de la paz y fortalecimiento de las agendas de desarrollo.

Como dimensión de la organización de una sociedad, el territorio de la cultura está muy lejos de ser plano y uniforme. Por el contrario, el diseño simbólico de la sociedad abarca diversos estratos de profundidad. Son parte de ese diseño simbólico los valores y las imágenes oficialmente declarados y proclamados como socialmente aceptables. Ahí se encuentran, por ejemplo, la

normatividad legal positiva así como las narrativas de la historia peruana transmitidas y repetidas en el sistema educativo público y privado. Pero en estratos más profundos aparecen otras capas de ese diseño simbólico: las ideologías, en cuanto ideas manifiestas y de carácter interpretativo y propositivo sobre el bien colectivo; los *discursos*, entendidos como un conjunto básico de representaciones articuladas que aportan una cierta gramática social y que delimitan el territorio de lo *decible*; y, en los planos más profundos, las identidades constituidas como una cierta forma de estar frente al mundo social: frente al mundo de los objetos y frente al mundo intersubjetivo de la relación con las personas. Todos ellos, sin embargo, muchas veces fuera de la vista del analista de la política, obran sobre las decisiones que el sistema político adopta en un régimen democrático.

Las decisiones públicas para el desarrollo y para la democracia se encuentran, así, en una relación de dependencia —no reconocida, pero igualmente poderosa— con las representaciones sociales. Si la cultura es uno de los espacios más importantes de la reproducción social, la movilización de los recursos simbólicos que componen esa cultura gravitará siempre sobre el tipo de orden político producido y reproducido. ¿Qué clase de modificaciones en el plano de la organización simbólica de una sociedad en transición a la paz y al desarrollo resultan indispensables para ese fin? E identificados esos cambios, ¿en qué medida y por qué medios pueden ellos producirse?

Uno de los derechos de las víctimas en una transición —el llamado derecho a la verdad— cobra protagonismo en este punto sobre todo si esa verdad no es entendida únicamente como el esclarecimiento de un crimen particular, sino como la elaboración y difusión de una memoria colectiva de la violencia. La memoria que produce una comisión de la verdad busca convertirse en una representación social compartida que no es solamente un conjunto de contenidos —de enunciados con pretensiones de verdad sobre el pasado violento o represivo— sino también, y fundamentalmente, una fuente de crítica y deslegitimación de ciertas prácticas sociales precedentes —cierto tipo de relaciones entre Estado y sociedad; cierta forma de encarar la lucha política; ciertos hábitos y retóricas que determinan la relación entre las diversas clases sociales y conglomerados étnicos de la nación— y, naturalmente, una

demanda de transformación de dichas prácticas. En sus aspectos más formales y más apegados al lenguaje político institucional, esas demandas cobran la forma de recomendaciones referidas al «nunca más»: reparaciones, procesamiento penal de los crímenes, garantías de no repetición, y, muy importante para el desarrollo, reformas institucionales. Es, pues, en una memoria exitosa de la violencia donde se puede encontrar los recursos para que las grandes decisiones de desarrollo tengan una oportunidad de prevalecer en el juego de la gobernanza.

Pero, finalmente, esa memoria, en sus aspectos menos formales y asibles, pero de mayor consecuencia para una transformación cultural de la sociedad *para la democracia*, influye sobre la constitución simbólica de las relaciones entre las personas: modifica las fronteras de lo *decible* y de lo pensable, estigmatiza la retórica y el léxico del autoritarismo y la discriminación, induce a una nueva y distinta articulación del discurso público. En suma, la memoria en cuanto elemento para la producción cultural de la sociedad, trabaja en la amplia dimensión de lo que, desde la sociología de las prácticas sociales de Pierre Bourdieu, se conoce como *habitus*,

[...] principios de generación y de estructuración de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente reguladas y regulares sin ser en absoluto el resultado de la obediencia a reglas, adaptadas objetivamente a sus fines sin que ello suponga una percepción consciente de los fines y un dominio manifiesto de las operaciones necesarias para alcanzarlos y, en vista de todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu 2000: 256)

Es, para finalizar, en esta relación entre derechos de las víctimas y memoria de la violencia donde se va configurando, para las sociedades que emergen de una guerra o de una experiencia autoritaria, la posibilidad de una gobernabilidad distinta —unas reglas de juego más incluyentes; una redefinición de los fines sociales generales; una idea de reforma del Estado que supere la concepción administrativa—. En muchos casos, esa gobernabilidad distinta es la condición básica para grandes decisiones de desarrollo usualmente bloqueadas por una concepción demasiado superficial de los verdaderos problemas que se tiene enfrente.

Bibliografía

BOURDIEU, Pierre

2000 *Esquisse d'une théorie de la pratique*. (1972).
París: Seuil.

LINZ, Juan y Alfred STEPAN

1997 «Toward Consolidated Democracies». En
Larry Diamond y otros (eds.). *Consolidating
the Third Wave Democracies. Themes and
Perspectives*. Baltimore: The Johns Hopkins
University Press.

Sociedades de posguerra en el Perú.

Secuelas de la violencia y justicia en el pueblo asháninka

RAFAEL BARRANTES*

Como lo dice la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en su *Informe Final*, el conflicto armado interno que vivió el país durante las décadas de 1980 y de 1990 no tuvo motivaciones ni características propias de un conflicto étnico (CVR 2003: t. VIII).¹ Sin embargo, ya sea por la estrategia del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) de iniciar su proselitismo y su acción armada en zonas rurales o por la pobreza y la postergación estructurales de amplios sectores de la población; ya sea por la forma en que el conflicto se vinculó con otras formas de conflictividad social que desde antes existían en el campo peruano o por los efectos de una modernización inconclusa, lo cierto es que la discriminación étnica y racial fue gravitante en la dinámica de la violencia y en la conducta de los distintos actores involucrados en ella.

En el presente texto, se estudia la forma en que dicho fenómeno afectó al pueblo asháninka y se analiza la forma en que este se sitúa frente a las demandas de justicia de sus miembros, así como las posibilidades de que se lleve a cabo un proceso de microrreconciliación social. El tema se ubica dentro de una reflexión general sobre las sociedades de posguerra, y es de importancia crucial si consideramos la naturaleza del incierto proceso de reconciliación que se vive en el Perú des-

de que finalizasen las acciones armadas originadas por el PCP-SL y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). Si en general el proceso de reconciliación enfrenta en el Perú múltiples obstáculos,² en los pueblos indígenas, y en el de los asháninkas en particular, este proceso encuentra muchos más problemas debido a factores como la discriminación étnica y las diferencias culturales. En efecto, el que se ubiquen en un país en el que el espacio social se organiza de manera jerárquica y donde las brechas étnicas se superponen a otras brechas como las de clase y género, permite que perduren relaciones desiguales entre distintos sectores de la sociedad que de alguna manera ocultan ciertas injusticias y dificultan la reconciliación entre sectores o grupos distintos. Asimismo, el hecho de que tengan una forma particular de organización, posean una cultura que difiere en muchos aspectos de la hegemónica nacional y vivan en sus propios territorios sugiere formas particulares de concebir la justicia y de aspirar y gestionar estrategias de microrreconciliación intercomunal e intracomunal. En este trabajo se presentan algunas hipótesis sobre estos problemas; no son conclusiones definitivas sino pistas para una investigación empírica más amplia. Nos hemos basado, en primer lugar, en la bibliografía existente y en archivos periodísticos.

* Rafael Barrantes, antropólogo, es investigador del IDEHPUCP.

¹ Cf., específicamente, *Violencia y desigualdad racial y étnica*. Segunda parte del *Informe Final*: Los factores que hicieron posible la violencia. Capítulo 2: El impacto diferenciado de la violencia. T. VIII.

² Véanse las reflexiones hechas en Reátegui (2005a).

Además, hemos conversado con especialistas en la realidad sociocultural de los asháninkas y hemos entrevistado a dos ex dirigentes asháninkas cuyos nombres se omiten por razones de seguridad. Es importante hacer dos precisiones. En primer lugar, los procesos de reconciliación y las concepciones de justicia no son homogéneos en todo el pueblo asháninka. Existe, por el contrario, una gran cantidad de comunidades que han vivido el conflicto armado interno de manera distinta. En segundo lugar, la bibliografía a la que hemos accedido y la información que hemos recogido son sobre comunidades diferentes y tienen pretensiones y alcances distintos. Por lo tanto, si bien en este análisis se trabaja con premisas generales, las conclusiones deben contrastarse en cada caso particular por quienes profundicen en el tema.

En la primera parte del texto se discute la importancia del papel de la discriminación étnica y racial en el conflicto armado interno. Este tema es de vital importancia para comprender no solo la magnitud del fenómeno de la violencia armada entre los asháninkas, sino también sus secuelas y la forma en que conciben la reconciliación y la justicia. En la segunda parte se describe brevemente las principales secuelas de la violencia presentándolas como una transformación de la vida social asháninka. En la tercera y última parte se analiza de manera general la forma en que los asháninkas conciben la justicia y la reconciliación en el contexto de posguerra.

1. El factor étnico y racial durante el conflicto armado interno

En múltiples momentos del conflicto armado interno, tanto en la selección de las víctimas como en la forma en que estas fueron agredidas, tuvieron relevancia los componentes étnicos y raciales que están presentes en la percepción de la población por parte de los actores armados. Ello no se debió a la existencia de una ideología manifiesta y deliberada; se podría decir, más bien, que fue el subproducto de un sentimiento soterrado, resultado de un *habitus social*³ que dispuso a los

agentes del Estado y de los grupos subversivos a actuar y a tomar ciertas decisiones que implican prácticas discriminatorias. Para percibir la importancia específica de ese *habitus*, conviene tomar en cuenta que los conflictos dentro de un territorio estatal son enfrentados sobre la base de decisiones que miden costos y beneficios. Para la toma de dichas decisiones se delimita el tipo y la gravedad de los daños que va a ocasionar el conflicto y la forma en que estos van a ser distribuidos entre la población. Esto es válido también para grupos subversivos en el momento en que definen su estrategia revolucionaria. De esta manera, podemos decir que en el Perú se tomaron decisiones que terminaron por endosar los costos del conflicto a uno de los sectores más vulnerables del país: la población indígena y los habitantes del campo peruano. Es decir, aquellos que cuentan con menos capital político y se ubican en posiciones menos privilegiadas dentro del espacio social. Esto no implica necesariamente que se les haya querido agredir deliberadamente a partir de decisiones lúcidas y conscientes; lo que ocurrió es que era más posible afectar a un indígena o un campesino que afectar a habitantes de zonas urbanas y costeñas. Los *habitus* sociales funcionan aquí como estructuras de reproducción de las diferencias y desigualdades existentes en el espacio social disponiendo la actuación de los actores. Se trata de la existencia institucional de ciertas prácticas relativas a la relación entre grupos étnicamente distinguibles que se mantienen en la sociedad peruana a pesar de los cambios ocurridos durante las últimas décadas. Miguel Domènech y Lupicinio Íñiguez (2002) se han referido a esta clase de fenómenos al sugerir que la posibilidad de que ocurra una u otra forma de crimen está estrechamente ligada a condiciones sociales específicas. No todas las formas de violencia tienen las mismas probabilidades de ser ejercidas públicamente. Se preguntan los autores: «[...] ¿qué es más probable, que una mujer agrede a su compañero o que este agrede a aquella?, ¿qué es más probable, que hijos o hijas agredan a sus padres o viceversa?, ¿que las hermanas agredan a sus hermanos o al revés?» De esta manera,

³ Tal como lo entiende Bourdieu, como un principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en el espacio social en un estilo de vida unitario. Es decir, en un principio de interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas que disponen a actuar. O, siguiendo la compleja retórica bourdiana, como una estructura estructurante y estructura estructurada. Cf., entre otros, Bourdieu (1990); Bourdieu (1997); Bourdieu y Wacquant (1995).

según los autores, existen «[...] patrones y normas que consiguen regular la dirección de la violencia y que constituyen la marca de un tipo de sociedad concreta» (Domènech e Íñiguez 2002).

Así como los *habitus* disponen el sentido de las acciones también disponen la visibilidad de las acciones en una sociedad. Nuestra capacidad de ver y reconocer cierta clase de problemas está estrechamente relacionada con las características sociales y culturales de una sociedad en un momento específico de su historia. Así como los *habitus* sociales disponen a los agentes de gobierno a tomar decisiones que afectan de manera diferenciada a unos y a otros según su posición dentro del campo de poder, a la vez, dichos *habitus* ocultan o muestran los efectos de dichas decisiones definiendo su posibilidad de ser visibilizadas.⁴

A pesar de que las diferencias sociales naturalizadas por el orden gamonal estaban en retroceso debido a la eliminación de la servidumbre en la reforma agraria⁵ y a los procesos de modernización y democratización, estas diferencias no habían desaparecido del todo, de modo tal que tuvieron presencia gravitante en la dinámica de la violencia. La imagen del Perú que lo representaba como dos sociedades escindidas se transformó gracias a la expansión del mercado, al desarrollo de los medios de comunicación, a las grandes migraciones, al proceso de urbanización, a la masificación del acceso a la escuela, a la proliferación de organizaciones sociales en el campo y las ciudades, a la expansión de la red entre la ciudad y el campo y a otros fenómenos. Dicha transformación tuvo una de sus expresio-

nes en la Constitución de 1979, la cual reconoció el derecho de los analfabetos (mayoritariamente indígenas) a la participación política bajo la forma del sufragio. Sin embargo, el proceso mencionado fue débil y permitió que subsistieran múltiples brechas (de clase, de género, regionales, generacionales, étnico-culturales) que fueron reinstauradas y reapropiadas por los distintos actores en conflicto (Degregori 2004). Podríamos decir que si bien el Estado oligárquico había dejado de existir y si bien ya no se tolera la discriminación racial y étnica cuando se hace explícita en el ámbito público, ello no ha implicado que el factor étnico desaparezca como elemento o recurso que puede ser utilizado en determinados momentos como, por ejemplo, el momento en el que se está decidiendo quién conviene que corra con los costos del conflicto, sea en su aspecto *revolucionario* o en su aspecto *pacificador*.⁶

La CVR advierte claramente que el conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980 y el 2000 no puede calificarse como un conflicto étnico, puesto que ni las fuerzas del orden, ni el PCP-SL, ni alguno de los otros actores del conflicto tuvo ideologías, motivaciones o demandas de tipo étnico. Sin embargo, ella advierte también que el factor étnico acrecentó la intensidad de la violencia e influyó en las decisiones sobre las estrategias subversivas y contrasubversivas. Así, «[...] probablemente exista consenso en que lo étnico no es la fuerza rectora de la organización social peruana; por encima de ella parece estar la posición económica o, según el concepto más abarcador y complejo de Max Weber, la *situación de*

⁴ El texto de Domènech e Íñiguez usa como ejemplo la violación y el asesinato de la neoyorquina Kitty Genovese producidos el 13 de mayo de 1964. En un primer momento, la discusión sobre este crimen se planteó como una preocupación por la omisión de ayuda de parte de quienes presenciaron el asesinato y pudieron hacer algo por evitarlo; más tarde, cuando la desigualdad de género había llegado a ser un problema reconocido y discutido, el episodio fue visto como un caso de violencia hacia una mujer perpetrada por un hombre. Este ángulo del problema no hubiera sido visible algunos años antes.

⁵ Aunque hay que reconocer que «[...] las fuerzas armadas revolucionarias reprodujeron la tradicional estructura de dominación vertical del período oligárquico. Los generales hicieron poco por alterar el carácter excluyente del período oligárquico, sobre todo porque no reconocían el papel fundamental que desempeñó el racismo en la configuración de las estructuras de dominación que pretendían eliminar; y —como los movimientos insurgentes de izquierda de esta época— reducían todo antagonismo a antagonismos de clase (véase, por ejemplo, la sustitución del término «indio» por el de «campesino» en la retórica oficial)» Drinot (2006).

⁶ El recurso a la discriminación ha sido trabajado en dos sugerentes ensayos de dos investigadores sudamericanos: el antropólogo brasileño Roberto Da' Matta y el politólogo argentino Guillermo O' Donnell. En ambos textos, los autores grafican estos recursos con una pregunta motivada por el enfrentamiento verbal entre dos personas de distinto estatus social. Al primer recurso (el discriminatorio), Da' Matta lo graficó con la frase «¿Sabe usted con quién está hablando?», con la cual el que tiene una posición preferente en la estructura social «pone en su lugar» al otro y «recupera» la distancia social existente entre ellos. Este recurso es propio de sociedades con grandes diferencias étnico-culturales como la brasileña y la peruana. Al segundo recurso (el antidiscriminatorio), O' Donnell lo graficó con la frase «¿Y a mí qué mierda me importa?», que intenta hacer, a la fuerza, que la distancia establecida por la primera pregunta desaparezca. Este recurso es propio de sociedades jerárquicas pero con pocas diferencias étnico-culturales como la argentina.

mercado de los sujetos y colectividades» (Reátegui 2005a); pero, a pesar de ello, el racismo y la discriminación inciden combinados con otras formas de discriminación y clasificación social.

La discriminación étnica acompañó o *coloreó* muchos de los crímenes perpetrados durante los años de violencia,⁷ así como acompaña y *colorea* hoy las distintas formas de discriminación social que sufren muchos peruanos: de género, clase, origen regional, edad, etcétera. Pero utilizar las metáforas del *acompañamiento* y el *color* no deben llevarnos a darle un carácter puramente adjetivo y a desconocer que, si bien la discriminación racial y étnica no fue el factor más importante en la dinámica y magnitud de la violencia, sin ella esta no habría tenido la misma dimensión y características.

Considerando lo dicho, cabe entender la variable étnica durante el conflicto armado interno de manera compleja sin aislarla innecesariamente de otros fenómenos. Las hipótesis sobre lo étnico y lo racial en el Perú no se oponen necesariamente a otras hipótesis como las que buscan en la marginalidad y en los fenómenos de modernización trunca mejores respuestas. Entre estas se cuentan, por ejemplo, las sostenidas por Martín Tanaka (2004),⁸ quien señala que la explicación del alto número de víctimas y la indiferencia de la sociedad nacional hacia ellas debe ser buscada, antes que en la exclusión y el racismo, en la marginación y la desarticulación de sectores rurales con alto grado de conflictividad. Sostiene el autor que al hablar de exclusión se estaría reproduciendo la idea de que vivimos en un país con un orden en el que los excluidos están impedidos de ejercer sus derechos debido a las relaciones de opresión y subordinación que privilegian a una minoría. Ello implicaría desconocer los cambios en términos de modernización y democratización producidos en las últimas décadas. Por el contrario, la noción de marginalidad daría cuenta de las dificultades que encontraron y encuentran hoy importantes segmentos poblacionales para articularse a los procesos de modernización y democratización mencionados, dificultades que los mantienen en medio de la pobreza, la dispersión y el aislamiento. Desde este punto de vista, se-

gún Tanaka, se explicaría mejor el alto número de víctimas, puesto que el conflicto armado interno se sobrepuso a conflictos precedentes; esta óptica explicaría, asimismo, la indiferencia de la sociedad nacional hacia las víctimas, puesto que el quiebre de solidaridades y reglas de convivencia melló la capacidad de agencia colectiva de estas y, por lo tanto, afectó sus posibilidades de ejercer presión y hacer visible su situación.

Sin desconocer que estas observaciones de Martín Tanaka pueden contribuir a dar mayor densidad y contenido a nuestra comprensión de los sucesos de violencia, se puede percibir también cómo las hipótesis que defiende se relacionan con el *nudo gordiano*—el nudo imposible de desatar—de la discriminación en el Perú (Degregori 2004). La pregunta correcta, entonces, no es si lo étnico u otro factor nos permiten producir explicaciones totales sobre las razones de ciertas decisiones del Estado o dinámicas sociales sino, más bien, ¿cómo contribuyó lo étnico en la producción de las políticas estatales y en la situación de marginación y pobreza de los habitantes del campo peruano?, ¿cómo contribuyó lo étnico en el mantenimiento y agudización de los conflictos precedentes sobre los que se montó el conflicto armado interno?, ¿cómo contribuyó en el quiebre de solidaridades comunales y locales y en la capacidad de agencia colectiva?, ¿cómo contribuyó en la aceptación inicial que tuvo el PCP-SL en el campo peruano?, ¿cómo influyó en la atención que el Estado y la sociedad peruana prestaron al horror que vivían miles de peruanos y a las decisiones que se tomaron para combatir la subversión?; en definitiva, ¿cómo contribuyó lo étnico en la definición de la política contrasubversiva del Estado y en las acciones terroristas del PCP-SL? Resumiendo, no se puede comprender la marginación y la exclusión en el Perú si no se toma en cuenta la presencia del factor clasificador étnico en la producción de las políticas estatales que reproducen la desigualdad existente; como tampoco se puede comprender las decisiones que se tomaron tanto del lado de las agencias estatales como del lado de las organizaciones subversivas que llevaron a que los peruanos que habitan en el campo peruano sufrieran, más que ningún otro sector de

⁷ Un ejemplo de ello es que muchos de los crímenes cometidos durante el conflicto armado interno fueron acompañados de insultos raciales y sexistas.

⁸ Nos basamos en las ideas presentadas por el autor en Tanaka (2004) y en el *weblog Virtú e Fortuna*: <<http://martintanaka1.blogspot.com/2007/02/racismo-exclusin-marginalidad-y-cvr.html>>.

la población, las consecuencias de la guerra. El factor étnico no debe considerarse entonces como la variable única o principal, sino como condición de posibilidad: posibilidad de ser marginado primero, y posibilidad de ser asesinado y olvidado después. El racismo en el Perú de hoy no actúa como un fenómeno autosuficiente, sino como un factor que se presenta relacionado con otros factores y muchas veces oculto tras ellos.

Si se entiende la etnicidad como un conjunto de clasificaciones que aluden al origen de las personas y que conjugan distintos *marcadores* —idioma (de uso cotidiano, materno o hablado por sus padres y abuelos), diferencia cultural, apariencia física (racial), ubicación geográfica, auto-identificación u otros, ninguno de los cuales es excluyente ni exclusivo—,⁹ se puede entender la discriminación étnica como aquella que opera sobre la base de la clasificación de las personas a partir de los distintos marcadores étnicos mencionados. Los marcadores étnicos permiten reconocer quiénes son más vulnerables y poseen menos capital político y, de esta manera, a quiénes es menos costoso hacer pagar los efectos de nuestras decisiones. En ese sentido, si bien cuando hablamos de raza o cultura no hablamos necesariamente de etnicidad, sí nos referimos a uno de los marcadores a partir de los cuales esta se construye o se representa. Cuando hablamos de discriminación étnica no aludimos necesariamente a la discriminación de un grupo o una persona que se autodefine como miembro de un grupo étnico específico, sino a la discriminación que opera a partir de la representación del otro como distinto en tanto tiene determinadas características (marcadores) que permiten representarlo de esa manera. En ese sentido, solo es relativamente importante si un sujeto es indígena o no; lo más relevante es que el resto lo representa y lo trata como tal.

La historia de la relación entre los habitantes de las zonas rurales peruanas con el resto de la sociedad nacional es una historia de formas persistentes de desigualdad y discriminación sobre

la base de criterios de clasificación y representación étnicos. Una expresión de dicha desigualdad es la forma en que el Estado se ha dirigido hacia los sectores más vulnerables a partir de lo que Charles Tilly (2000) ha llamado *la política de la desigualdad*, la cual constituye un caso especial del funcionamiento de las *desigualdades persistentes*. Si, por un lado, como dice Tilly, «[...] las clases dirigentes utilizan los medios y los recursos controlados por el gobierno para extraer un excedente de los esfuerzos de poblaciones súbditas categorialmente excluidas, y orientan al menos parte de él hacia actividades de las que la población no se beneficia»; por otro lado, durante el conflicto armado interno, el Estado peruano así como el PCP-SL tomaron decisiones y planificaron estrategias de guerra que afectaron principalmente a una población étnicamente distinguible.

Es cierto que la forma en que se estructura y jerarquiza la sociedad peruana ha sido afectada profundamente por el debilitamiento de las elites terratenientes durante la segunda mitad del siglo pasado, la reforma agraria, las oleadas migratorias y los procesos de modernización. Es cierto también que las distintas formas de clasificación y dominación son hoy bastante más quebradas y difíciles de definir que las de antes, debido a lo cual los modelos que explicaban el ordenamiento de nuestra sociedad como la *estructura arborescente* (Fuenzalida 1970)¹⁰ o como el *triángulo sin base* (Cotler 1968) han perdido su potencia explicativa, puesto que la estructura de nuestra sociedad se hizo más fluida y los puntos en la base del triángulo se unieron. Es verdad que se ha ampliado el sentido de la igualdad y que se ha iniciado un lento (y sinuoso) proceso de construcción de ciudadanía, que las relaciones entre los peruanos son más igualitarias y que se han generado grandes expectativas entre los sectores menos favorecidos de que dicho proceso se profundice. Pero ello no quiere decir que la desigualdad y la dominación hayan dejado de existir y que no conserven muchos de sus antiguos elementos, por lo que las tesis que aluden al pasado colonial si-

⁹ Para una discusión sobre el racismo y la etnicidad en el Perú de hoy cf., entre otros, Pajuelo (2006).

¹⁰ «En el Perú la raza de un hombre tiene algo de espejismo y de misterio óptico. Cuanto más elevado en la escala social, más blanco parece; cuanto más abajo, más oscuro [...] En este contexto estructural, categorías como “indígena” “mestizo” o “decente” —y otras asociadas— no representan otra cosa que alusiones a posiciones idealmente extremas o intermedias en la cadena arborescente. Individuos, grupos sociales y establecimientos, se escalonan a lo largo del sistema. Sus características están determinadas por la situación relativa en que se ubican; es decir, por su mayor o menor acceso a la información que circula desde arriba» Fuenzalida (1970).

guen siendo útiles para pensar la compleja trama de racismo y discriminación étnica en el Perú.

En Latinoamérica subsisten de manera institucionalizada *habitus sociales* que toman la forma de un sistema de clasificación social en el que las categorías étnicas y raciales procedentes de nuestro pasado colonial se vinculan con heterogéneas y distintas formas de clasificación social (género, edad, clase, origen regional) en una estructura social organizada alrededor del control del trabajo y bajo la autoridad del dominio capitalista. Esto es lo que Aníbal Quijano ha llamado *colonialidad del poder* y es de esa manera que el pasado colonial sigue ejerciendo influencia sobre nuestras sociedades (Quijano 2000). Decir que la *colonialidad del poder* es producto del pasado colonial no es lo mismo que decir que es una *herencia colonial*. En el Perú se ha desatado una larga polémica en torno a este asunto. Algunos intelectuales han defendido la tesis de la *herencia colonial* para explicar los factores que impedían la construcción de una ciudadanía plena en el país poniendo el acento en la proyección de las relaciones de dominación que se fundaron durante la Colonia haciendo uso de la perspectiva de la *larga duración* (Cotler 1978). Guillermo Rochabrún (1991) ha discutido dicha tesis diciendo que, antes que preguntarnos si es o no cierto que la *herencia colonial* se mantiene como una energía que determina nuestro presente, lo importante es concentrarnos en la manera en que sus formas de dominación se perpetúan y actualizan en distintos momentos de nuestra historia. Es decir, se trata de dar cuenta de la manera en que algunas formas de clasificación y discriminación características de las relaciones inauguradas durante la Colonia forman parte aún del complejo de recursos y *habitus* con los que contamos para tomar decisiones y establecer políticas. La discriminación étnica y racial fue instituida en la sociedad peruana plasmándose en las acciones y políticas de las distintas organizaciones estatales y civiles reproduciéndola y actualizándola con sus decisiones y acciones a lo largo de la historia. Es decir, haciendo de esta institucionalidad racista y discriminadora un *ha-*

bitus que ha dispuesto a las distintas organizaciones a la producción de las políticas de la desigualdad.¹¹

La tesis de la *colonialidad del poder* permite comprender la forma en que la clasificación colonial en términos de raza se mantiene en la sociedad latinoamericana bajo la perspectiva del *eurocentrismo*. Más allá de los avances liberales en términos de igualdad de derechos y la hegemonía de la democracia representativa en el mundo, «el control central y mundial no ha dejado de ser eurocentrado».¹² De esta manera, según Quijano, los principales productos del pasado colonial son: la reconfiguración de los modos históricamente previos de dominación en torno de la idea de raza (o, utilizando el neologismo de Quijano, la *racialización* de las relaciones sociales), la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo o explotación en una única estructura conjunta, el eurocentrismo, y el establecimiento de los Estados-nación como sistema de control de la autoridad colectiva (Quijano 2006).

Más allá de los matices que puedan presentarse a la interpretación de la subsistencia de dicho orden luego de los cambios producidos en las últimas décadas, es claro que las distintas formas de discriminación que se valen de la identificación de los grupos vulnerables a partir de los marcadores étnicos son un recurso vigente al momento de tomar decisiones sobre a quién se debe endosar los costos de las políticas estatales, los costos de la revolución o los costos de la pacificación. Para el caso de la población asháninka, es posible reconocer que dicho recurso ha operado durante el conflicto armado interno por lo menos de dos maneras: *a)* como identificador de aquellos a quienes era menos costoso endosar los costos de la revolución y la pacificación —debido a que eran los sectores sociales más vulnerables, con menos poder y capacidad de *agencia* para reclamar contra el atropello a sus derechos—; y *b)* como una forma de deshumanización y desprecio expreso de los valores y tradiciones culturales indígenas al momento de convivir con ellas. Nos referimos sobre todo al desprecio que demostraron los grupos subversivos (pero también

¹¹ Para un análisis desde la Nueva Economía Institucional de la forma en que las instituciones sociales «racistas» de la sociedad peruana disponen la actuación de las organizaciones, cf. Drinot (2006).

¹² Quijano no entiende lo «europeo» en su sentido físico-geográfico, sino como categoría de clasificación del patrón de poder vigente producto de la colonialidad del poder desde que se produjo la conquista y colonización europea, imponiendo una forma de control del trabajo, el conocimiento, el imaginario, la subjetividad, y la política.

las fuerzas del orden) respecto de las tradiciones y costumbres de los grupos indígenas que intentaron controlar.

Si, por un lado, el pueblo asháninka —como el resto de sectores sociales identificados con categorías como *indio*, *indígena*, *chuncho* u otras— ha sufrido del abandono y la dominación de la sociedad hegemónica; por otro lado, también ha sufrido la prepotencia y el desprecio de los miembros del PCP-SL y su ideología totalitaria. Tenemos entonces que el racismo y la discriminación étnica se han constituido en un recurso de reproducción social que llevó a que los asháninkas fueran doblemente agredidos y violentados. Por un lado, han sido agredidos en tanto no han recibido los beneficios de la promesa democrática (justicia, libertad, igualdad). Las promesas de la modernización se truncaron y, al igual que en varias regiones y localidades del ande, los asháninkas vieron incumplidas sus expectativas, lo que generó una sensación de frustración y la percepción de sentirse agraviados por la sociedad y el Estado: se pueden percibir a sí mismos como víctimas debido a que no han accedido a los mismos derechos que el resto de los peruanos. Si bien como individuos son formal y legalmente iguales a cualquier habitante de la ciudad de Lima, Arequipa o Trujillo, los asháninkas, en la realidad práctica poseen, al igual que muchos otros indígenas, un estatus ciudadano inferior al del resto de la población. Desde la Colonia han sido considerados inferiores y salvajes, pueblos de frontera al límite de la civilización, y representados como personas agresivas que viven en un ecosistema agresivo. Desde la Colonia se les ha cosificado y deshumanizado, y buena parte de esa representación subsiste sobre todo en discursos eurocéntricos y modernizantes como el del PCP-SL.

Por otro lado, fueron violentamente agredidos, sobre todo por el PCP-SL. Según el *Informe Final* de la CVR, el conflicto armado interno afectó sobre todo a la población indígena. Y entre ella, los asháninkas y los pobladores de la zona denominada Oreja de Perro, en Ayacucho, fueron los que sufrieron más descarnadamente el potencial geno-

cida del PCP-SL (CVR 2003: t. VIII).¹³ Los pueblos indígenas, en general, y el pueblo asháninka, en particular, se vieron gravemente afectados por el conflicto debido a la gran cantidad de víctimas directas, a los desplazamientos, a las condiciones de vida a las que se tuvieron que someter y a la destrucción de sus bienes. Los números son elocuentes al respecto. De los 52.461 asháninkas registrados por el censo nacional de 1993, seis mil fallecieron, entre ocho y diez mil sufrieron desplazamientos forzosos en los valles del Ene, Tambo y Perené, y cerca de cinco mil estuvieron cautivos por el PCP-SL, sometidos al control total del grupo subversivo y, en muchos casos, sufriendo esclavismo. Además, desaparecieron entre treinta y cuarenta de sus comunidades (CVR 2003b: 232; y Villapolo 2003). Este pueblo, que es el segundo más numeroso de la Selva peruana y que representa el 22% de los indígenas amazónicos del Perú sufrió los efectos de la violencia de una manera en que ningún otro pueblo del Perú la sufrió. De esta manera, los asháninkas se perciben a sí mismos como víctimas, pero no de un suceso aislado o reciente, sino de una historia de injusticias de las cuales el conflicto armado interno no es más que un episodio y la confirmación de su posición subalterna.

Nos interesa ahora, además de dar cuenta de los efectos objetivos del factor étnico sobre el proceso de violencia que sufrieron los asháninkas, analizar cómo lo perciben y se sitúan frente a la justicia y la reconciliación.¹⁴ Preguntarse por este fenómeno tal vez sea tan importante como preguntarse por el lugar objetivo que ocupó lo étnico durante el conflicto armado, puesto que el hecho de que los asháninkas conciban la violencia como una confirmación significa que forma parte de su forma de construir su historia y su memoria, y de la forma en que construyen su identidad. Como veremos a continuación, la larga historia de injusticias que ha sufrido la sociedad asháninka y las dificultades que han tenido para que se reconozcan sus derechos ciudadanos —desde la Colonia y lo que llevamos de vida republicana— forma parte de la representación que estos se hacen

¹³ Cf., del t. VIII, específicamente, la segunda parte: Los factores que hicieron posible la violencia. Capítulo 1: Explicando el conflicto armado interno.

¹⁴ Gunther Dietz (1999) ha llamado la atención acerca de la importancia de combinar, pero también distinguir la perspectiva de análisis *emic* (la perspectiva de un sujeto o un grupo cultural) de la *etic* (desde un punto de vista externo) en el análisis de la etnicidad. En este caso, el análisis de la percepción del desigual trato histórico que han recibido los asháninkas es pensado desde una perspectiva *emic*.

de la violencia armada.¹⁵ El conflicto armado interno fue percibido como la confirmación de la persistente desigualdad con que han sido tratados históricamente.¹⁶ Sus derechos fueron dramáticamente violados pues sufrieron muerte, desplazamientos, vieron frustradas sus expectativas de desarrollo, y vieron agredidas su cultura y costumbres.

2. Las secuelas de la violencia entre los asháninkas

El conflicto armado terminó. El PCP-SL fue derrotado políticamente cuando los habitantes del campo peruano que se supone debían respaldarlo (las masas) le dieron la espalda al rechazar el modelo de sociedad que se les quiso imponer; y fue derrotado militarmente cuando el Estado apresó a su líder e ideólogo, Abimael Guzmán, en 1992. Sin embargo, el conflicto no dejó de tener cierta *eficacia* sobre la sociedad; por ello, más allá del conflicto, perduran sus secuelas. En un primer momento, durante su desarrollo, el conflicto tuvo eficacia social porque reprodujo las brechas sociales y culturales que fracturan nuestra sociedad y porque se sobrepuso a múltiples conflictos precedentes en las mismas comunidades locales. En un segundo momento, en el contexto de la posguerra, el conflicto tuvo efectos —si bien nocivos— sobre las instituciones estatales y la organización social, dejando a miles de personas desamparadas, impidiendo el desarrollo, y confirmando la frustración y el agravio que muchos pobladores del campo peruano sentían hacia la sociedad y el Estado.

El caso de los asháninkas, como el de muchas otras comunidades locales del país,¹⁷ muestra cómo la violencia armada se entrelazó con la cultura e identidad comunitaria forjada, en buena medida, por su historia previa de luchas, conflictos y divisiones internas. La violencia se constituye así en un factor reproductivo en la medida en que se enlaza con conflictos precedentes, y en

un factor productivo en la medida en que construye nuevos sentidos:

[...] la nueva capa de experiencia —la violencia y la represión, o los sentidos que se les da— contribuye en sí misma a una nueva construcción de la comunidad, y tiene un carácter «fundante» [...] cualidad de la violencia y el sufrimiento pocas veces reconocida: su potencial productivo, constitutivo de sentido —y no solamente su ligazón con la destrucción—. (Del Pino y Jelin 2003: 4)

La violencia produce y reproduce sentidos. Produce nuevos conflictos al interactuar con los preexistentes para transformarlos y agravarlos. Tiene un carácter *fundante* y *productivo* no en tanto que inaugura sino en tanto *transforma*. Es decir, aquello nuevo que produce es leído a la luz de los conflictos precedentes. En el caso de los asháninkas, esto significa que la violencia armada transformó y agravó los conflictos precedentes que tenían con la sociedad nacional y con la población de colonos (sin mencionar aún los conflictos al interior de su comunidad). Estos conflictos son percibidos como producto de una larga historia de injusticias, despojos y engaños. De esta manera, la violencia, antes que percibirse como un suceso injusto pero aislado, se percibió como un episodio más dentro de una historia de injusticias.

Esta forma de concebir la violencia nos lleva, necesariamente, a pensar sus secuelas de una manera especial: no como el resultado de agresiones externas a una totalidad comunal independiente ni tampoco como una enfermedad que es necesario extirpar para regresar a la situación anterior, sino como la transformación de la sociedad y de sus conflictos. Esto es importante, dado que la forma como se comprenden las secuelas conduce simbólicamente a una determinada percepción de las estrategias de reconciliación que se seguirán para superarlas. Una concepción de las secuelas como el resultado de una agresión externa o de una enfermedad no permite compren-

¹⁵ Sobre este tema, cf., en particular, Espinosa (1996). El texto de Espinosa es una muy documentada reconstrucción de la relación entre los asháninkas y el Estado, que se concentra en las políticas estatales relativas al reconocimiento (y desconocimiento) de los derechos de los asháninkas como ciudadanos indígenas.

¹⁶ Entrevista personal con Óscar Espinosa, antropólogo y filósofo especialista en temas sobre amazonía. 28 de febrero de 2007.

¹⁷ Y, como sugieren Ponciano del Pino y Elizabeth Jelin (2003), en muchas comunidades locales de países latinoamericanos que han sufrido conflictos armados internos.

der la forma en la que la violencia subversiva y contrasubversiva se empalmó con conflictos preexistentes ni los sentidos que estos adquirieron en este movimiento, sentidos que no habían sido previstos por ninguno de los actores del conflicto. Esta concepción no conduce a comprender la violencia en su aspecto de experiencia social transformadora. La reconciliación, desde este punto de vista, es reducida a la recuperación de una relación (sea entre los miembros de una sociedad o entre estos y el Estado). Es abordada desde una metáfora organicista que concibe las tareas de la reconciliación como la sanación y la recuperación de la situación anterior al conflicto. Tras este planteamiento se encuentra el deseo de retroceder en el tiempo o de hacer como si nada hubiera pasado para dejar que la historia olvide toda huella que la violencia pudo haber dejado.

La alternativa que proponemos a esta forma de concebir la violencia y sus secuelas es la óptica de la transformación. Para ello es necesario utilizar el término *posguerra* para nombrar a las sociedades afectadas por la violencia y pensar la reconciliación con vistas al futuro. El objetivo sería entonces prestar atención al pasado pero para dirigirnos al futuro a partir de lo que Todorov (2000) llamó *memoria ejemplar*, vale decir, memorias que extraen de los recuerdos traumáticos un valor de enseñanza. Para el caso peruano hemos llamado a esta concepción de los hechos *memoria para la reconciliación* (Barrantes y Peña 2006). De esta manera, el conocimiento del pasado no es importante para trazar una ruta de retorno sino para aprender de él. De otra manera no tendríamos la oportunidad de dar cuenta del fenómeno a partir del cual los conflictos dentro de una comunidad y entre comunidades se entrelazaron con la violencia subversiva y contrasubversiva, ni de corregir las condiciones que hicieron posible la violencia más allá de la voluntad exacerbada de algunos de sus agentes. Además, pensar la violencia como algo extraño a la sociedad resta capacidad de comprender que entre la víctima y el victimario no siempre hay una distancia clara sino que, muchas veces, una misma persona puede ser el uno o el otro en distintos momentos del conflicto (Orozco 2003).

En este análisis interesa dar cuenta de la forma en que el conflicto armado interno transformó a la sociedad peruana. En efecto, una vez terminadas las hostilidades, los efectos directos de la violencia y la ausencia de una política estatal dirigida a la satisfacción de la justicia, la repa-

ración de los daños y la reforma de las instituciones involucradas, produjeron efectos concretos en la sociedad y en la vida institucional del país. El totalitarismo senderista afectó seriamente tanto al sistema político de representación como al tejido social. Además, instauró un orden arbitrario y ajeno a las comunidades, despreciando los valores, las costumbres y la organización a la que estaban habituados. Dicha afectación y dicha arbitrariedad han calado hondo en distintos niveles de la sociedad peruana, a pesar de que ya no estamos en un conflicto armado ni existe el peligro de que este se repita.

Cuando el Ejército ganó terreno a la subversión a inicios de los años ochenta, gran cantidad de cuadros senderistas ingresaron a la región que habitan los asháninkas utilizando como vía de transporte los ríos Apurímac y Ene, confundiendo con los colonos. Los asháninkas a los que persuadieron para que se sumaran a la causa senderista fueron los más instruidos, los que tenían mayor contacto con la sociedad nacional y los jefes de algunos clanes familiares. Las zonas de la Selva central donde se asentaron fueron las provincias de Satipo y Chanchamayo (Junín), Oxapampa (Pasco) y el Gran Pajonal (Ucayali). Las promesas de un futuro mejor y el hecho de que fueran los más instruidos los que aceptaron y promocionaron al PCP-SL dentro de las comunidades, posibilitaron su aceptación inicial en las comunidades indígenas (CVR 2003c).

En la sociedad asháninka, el PCP-SL logró imponer un orden de dominación y de control total. En ningún otro lugar del país el «nuevo orden» senderista se plasmó de manera tan completa ni alcanzó tan elevados niveles de crueldad. Lo que logró el PCP-SL no tuvo precedentes. Los asháninkas se vieron aislados de la comunidad nacional (se cerraron todos los aeropuertos y se controló el acceso fluvial), sufrieron esclavitud y fueron controlados psicológicamente.

La estrategia que el PCP-SL utilizó para instaurar el «nuevo orden» en esta zona tuvo sobre todo dos componentes: uno de limitación y control, y otro de producción y transformación cultural. Respecto al primero, el PCP-SL se esforzó por imprimir temor en la población. Mediante la amenaza de castigo, tortura y muerte, se logró que los asháninkas obedecieran y acataran las órdenes que los altos mandos de la zona les daban.

El segundo componente fue de carácter simbólico. En algunas zonas este grupo subversivo

buscó superar el mero control de disciplina para lograr la dominación total. Lo que esperaba el PCP-SL era transformar social y culturalmente a los asháninkas mediante la educación en las «escuelas populares». Luego de las incursiones iniciales para saquear puestos misioneros, proyectos de desarrollo y a los comerciantes de la zona, el PCP-SL se comenzó a llevar a los jóvenes —a algunos voluntariamente pero a la mayoría por la fuerza— a las escuelas populares donde se les adoctrinaba y entrenaba militarmente para conformar las *milicias*. Eran niños asháninkas de entre 10 y 15 años a los que se adoctrinaba enseñándoles la sujeción al partido, el respeto al *presidente Gonzalo* y la *autocrítica* (CVR 2003b: 243). De esta manera, ya fuera mediante la intimidación o mediante el adoctrinamiento, el PCP-SL estableció *Bases de apoyo* o *comités populares abiertos* y agrupó a la población en comunidades para ejercer un mayor control (Espinosa 1993: 80).

En dichas agrupaciones, el PCP-SL buscó tener un control total sobre la vida de la sociedad asháninka. Se buscó controlarlos mediante la disciplina, mediante la transformación de sus costumbres y mediante la vigilancia de sus emociones. Así, se establecieron horarios de las actividades durante el día que debían ser cumplidos disciplinadamente. Al finalizar la jornada, las familias se reunían para discutir todo lo que habían hecho. Más adelante incluso estas reuniones fueron restringidas para lograr así un mayor control. Se intervino también en la identidad y las costumbres: se cambió los nombres de las personas para eliminar los lazos tradicionales y para poder establecer un nuevo referente de identidad, se les impidió llamarse entre ellos *nosháninka* y se les obligó a utilizar la denominación «compañero», se obligaba a las mujeres a trenzarse el cabello, etcétera. Por último, se vigiló la expresión de sus emociones: los asháninkas no podían mostrarse disconformes, ni siquiera tristes o meditativos: «Las manifestaciones de tristeza, así como la falta de apetito, también estaban prohibidas. Eran vistas por los mandos subversivos como sospechosas» (CVR 2003b: 244). Lo que se esperaba era crear sujetos conformes con su nueva situación, sujetos felices de haber disciplinado sus vidas, cambiado su identidad y costumbres, y de pertenecer al PCP-SL. A continuación se presenta una somera descripción de las secuelas de la violencia entre los asháninkas y de la forma en que su relación con el PCP-SL transformó sus vidas.

2.1. Cambios culturales

2.1.1. Militarización de la sociedad

Uno de los efectos más perversos del conflicto armado interno en la sociedad asháninka fue la militarización de la sociedad. La necesidad de luchar contra el enemigo terrorista los llevó a relacionarse con los militares para recibir de ellos entrenamiento y apoyo. Fue desde 1991 que los asháninkas de los ríos Ene y Tambo se organizaron en rondas y comités de autodefensa gracias a la instalación de tres guarniciones del Ejército en Puerto Ocopa, Cutivireni y Valle Esmeralda. Más tarde, el Ejército organizó una en Kiteni y la Marina de Guerra en Poyeni sobre el río Tambo. Estas fueron organizadas con una directiva independiente a la propia de la comunidad y estuvieron compuestas por una presidencia, secretarías, un tesorero y vocales (Espinosa 1993: 81 y 90).

No se puede dejar de reconocer que la presencia militar en la zona permitió a los asháninkas vivir con mayor seguridad y llevar a cabo sus labores cotidianas, lo cual no habrían podido hacer sin su respaldo. Sin embargo, lo cierto es que la vida cotidiana se militarizó y los límites entre la vida civil y la militar se hicieron difusos. Esto fue especialmente grave en el caso de los ronderos, pues debían entrenarse según los rigores de la disciplina militar. Se formaban, izaban la bandera y cantaban el himno diariamente. Esto ha producido efectos que se mantienen hasta hoy. El lenguaje utilizado por ronderos, y algunos docentes y autoridades está lleno de palabras y estilos aprendidos durante el período descrito. Las estrategias de resolución de conflicto han variado también, y la presencia de remanentes senderistas en la zona les impide abandonar las rondas de vigilancia (CVR 2003b: 253).

Tres aspectos de la militarización de la sociedad asháninka sobre los cuales nos extendemos en distintas partes de esta sección son:

- a) Las afectaciones en el ámbito demográfico expresadas en la gran cantidad de hombres muertos durante la violencia, por lo que muchas mujeres deben cumplir no solo con sus tareas sino también con las de los hombres, tal como lo hicieron durante el conflicto. Esto se agrava por el hecho de que algunos hombres siguen dedicándose a las rondas haciendo patrullajes, con lo que el número de hombres disponibles se sigue afectando.
- b) La construcción de nuevos liderazgos a partir

del conflicto armado interno en función del prestigio ganado durante la lucha contrasubversiva. c) Por último, y tal vez el lado más perverso de la militarización de la sociedad, es la forma en que el conflicto ha agravado (transformado) las relaciones entre los asháninkas y los colonos. El hecho de que los senderistas hayan llegado a la zona confundidos entre los colonos ha hecho que se cree una imagen de estos (o de todo aquel que se perciba como distinto o no asháninka) como posibles senderistas. Esto, a su vez, es un ejemplo de cómo las diferencias étnicas influyeron gravemente en algunos momentos del conflicto a partir del reconocimiento de los marcadores de diferenciación étnica.

2.1.2. Cambios en las costumbres

Durante el conflicto armado interno y en la actualidad, los asháninkas se han valido de múltiples recursos para protegerse y lidiar con el trauma de la violencia. En función a la utilidad de una u otra estrategia, y por los efectos que el conflicto mismo tuvo sobre su organización y tradiciones, se han producido grandes cambios de orden cultural.

Las celebraciones y los ritos comunitarios se vieron perturbados por la dinámica de la violencia. Ya hemos dicho que como parte de la estrategia de control total, el PCP-SL prohibió y controló todas las formas de reunión. Pero también es cierto que el hecho de que siempre se eligiera los días de fiesta para atacar a la comunidad desarrolló un fuerte temor de ser encontrado en un momento de alta vulnerabilidad (CVR 2003d).

Además, el paisaje, entendido como territorio representado, fue perturbado durante el tiempo de violencia. Dejó de representar el lugar en el que los indígenas se sienten seguros y protegidos, y varió la forma en que se le daba sentido tradicionalmente. La experiencia de miedo y horror, la esclavitud, la constante y cotidiana observación de atrocidades y cuerpos de muertos «exhibidos hasta la obscenidad» (CVR 2003d) se hizo parte del paisaje, y varió la forma de representar el entorno y de relacionarse con él.

Por último, el hecho de que algunos recursos culturales hayan sido efectivos en la lucha contrasubversiva y para procesar las secuelas de la violencia mientras que otros no lo fueron, puede disponer el lugar y la importancia que tendrán en el futuro de la sociedad asháninka. Según el *Informe Final* de la CVR (2003b: 265), los recursos cul-

turales que resultaron efectivos fueron: los lazos de parentesco extenso, la medicina tradicional para procesar secuelas psicósomáticas, la tradición de guerreros, la identidad cultural que tiene como eje la defensa de la tierra y la comunidad, la educación informal que fomenta la autonomía, estrategias de protección, resistencia y rechazo frente a la dominación del PCP-SL (obediencia aparente a las normas, engaño, uso del idioma, sentido del humor, ocultar sentimientos y pensamientos), sus conocimientos sobre el medio ambiente y del bosque, etcétera. Los recursos inefectivos fueron: ritos para procesar duelos, culpas, procesos de reconciliación, administración de justicia y medicina tradicional para afrontar enfermedades psicósomáticas. Queda pendiente el estudio del destino que tendrán las distintas prácticas culturales de los asháninkas a la luz de la afeción que sufrieron durante la violencia armada.

2.1.3. Memorias en disputa

Un trabajo realizado por Leslie Villapolo (2003) en el distrito de Río Tambo —zona de la cual un 96% es asháninka y en la que se ubica la Comunidad Nativa de Puerto Pangoa— nos permite reconocer las distintas narrativas que lograron presencia social luego de haber finalizado el conflicto armado interno.

Según la autora, en la comunidad estudiada hay tres formas de representar el pasado. La primera es a través de la *memoria del desengaño*, la segunda se presenta como *memoria épica de las rondas* y la tercera se da a través del *doble silencio* de la mujer asháninka.

La memoria del desengaño es hegemónica entre los sectores más instruidos y cercanos a la experiencia occidental, ello en razón de haber sido quienes «creyeron» las promesas del PCP-SL y sirvieron de *bisagra* con el resto de la población asháninka debido a que confiaban en ellos. Dentro de la tradición asháninka existe el mito de «Itomi Pavá» en el que se expresa el deseo asháninka de acceder a bienes externos a su sociedad. Las expectativas de acceder a los beneficios del mundo moderno y las falsas promesas de progreso impulsaron a algunos asháninkas a creer en el proyecto del PCP-SL. El desengaño comienza cuando comienzan a ser trasladados a los campamentos del PCP-SL en el monte donde fueron esclavizados y sometidos al control total del partido (Villapolo 2003: 149).

La memoria épica de las rondas es hegemónica, obviamente, entre los ronderos y entre aquellos que se comprometieron directamente con la lucha contrasubversiva. Surge en parte como expresión del orgullo por haber confirmado su tradición de guerreros, y en parte como una forma de respuesta ante la percepción de que no son suficientemente reconocidos en el ámbito público. El hecho es que, durante la lucha contra el PCP-SL, las rondas de autodefensa asháninkas tuvieron un lugar preponderante dado que eran quienes conocían mejor la zona; sin embargo, en el contexto de la lucha por la pacificación, se produjo una memoria de los hechos que atribuía de manera exclusiva a los militares y al gobierno de Alberto Fujimori el éxito de la lucha contrasubversiva. Si bien es cierto que en dicha memoria se reconoció el apoyo brindado por los ronderos, la cuota de mérito que se les atribuye en la derrota del PCP-SL era percibida como insuficiente (Villapolo 2003: 155).

El doble silencio de las mujeres asháninkas está asociado, por un lado, con el poco reconocimiento de su participación en la lucha contrasubversiva y; por otro lado, con sus esfuerzos por mantener lo más lejos posible de los niños la información sobre la catástrofe humanitaria que estaban viviendo. Mientras el conflicto duraba, los adultos en general hicieron todo lo posible por no conversar sobre esos temas delante de los niños para protegerlos emocionalmente, primero ocultándoles información y, después, silenciándolos y engañándolos (Villapolo 2003: 158).

2.2. Desconfianza

2.2.1. Desconfianza intercomunal e intracomunal

Durante el conflicto armado interno, el PCP-SL estableció un sistema de control respaldado en la dominación de la comunidad asháninka. La idea de que el partido tiene «mil ojos y mil oídos» nunca tuvo tanto efecto como entre los asháninkas, pues el PCP-SL logró mellar la confianza dentro de las comunidades indígenas, dado que se corría el riesgo constante y cotidiano de ser denunciado si es que se opinaba o se tramaba algo en contra del partido. Nadie podría confiar gratuitamente en nadie, puesto que se corría el riesgo de ser traicionado. El informe sobre pueblos indígenas de la CVR refiere múltiples casos en los que vecinos y familiares se denunciaban entre sí, lo cual ha

mellado la confianza mutua aún hoy, en el contexto de posguerra, y ha dado lugar a nuevas formas de conflicto en la comunidad.

Además, como ya se señaló, el conflicto armado interno se montó sobre conflictos precedentes en poblaciones desconectadas y desarticuladas de la sociedad nacional y; por lo tanto, sumidas en sus propios problemas: conflictos por tierras, conflictos entre comunidades y empresas asociativas, conflictos interfamiliares, etcétera. Las rencillas, recelos, envidias y cuentas pendientes son usuales en toda comunidad humana. Cotidianamente, estas se soportan o se transforman (atenuándose o exacerbándose) a partir del uso de distintos procedimientos y mecanismos. En el peor de los casos mediante una pelea o gresca. Pero durante una guerra como la que vivieron los asháninkas en 1990, estos procedimientos y mecanismos son reemplazados en muchos casos por los procedimientos y mecanismos militares. Es decir, los conflictos cotidianos se militarizan y; por lo tanto, sus consecuencias se hacen mucho más graves. En el caso de los asháninkas debemos concentrarnos sobre todo en los conflictos interfamiliares y los conflictos por tierras con la población colona:

[...] el contexto de la violencia exacerbó los recelos y las envidias entre las personas y se sirvió de ellos como un mecanismo de resolución de conflictos. Miembros de las comunidades se han acusado entre sí frente al PCP-SL o frente a los militares buscando de ese modo resolver conflictos previamente existentes. (CVR 2003d)

La violencia que ejerció el PCP-SL sobre la población asháninka la motivó a huir de sus comunidades. A pesar del riesgo que se corría y de las represalias que se tomaron cuando aumentó el número de fugas, gran cantidad de pobladores escaparon al monte o huyeron hacia distintas zonas de refugio como Puerto Ocopa, Poyeni y Betania en la cuenca del Tambo, y Cutivireni y Valle Esmeralda, en el río Ene (CVR 2003b: 249). Pero la situación en dichos lugares distaba de ser óptima. Se registraron elevados niveles de morbilidad y mortalidad debidos a la desnutrición y al hacinamiento. Fueron comunes enfermedades como tuberculosis, cólera y malaria. Pero el problema no era solo sanitario. La CVR da cuenta de gran cantidad de maltratos hacia los asháninkas refugiados de parte tanto de las fuerzas

del orden como de los pobladores locales. Las relaciones entre los locales y los refugiados fueron tensas y estuvieron atravesadas de abusos y desconfianza hacia los asháninkas que provenían de zonas controladas por el PCP-SL, pues no sabían si en realidad habían sido obligados o si eran afines al PCP-SL y podían tomar represalias. Según el Informe de la CVR, es un temor que persiste hasta la actualidad (CVR 2003b: 252).

2.2.2. Desconfianza hacia los colonos

Como hemos dicho líneas arriba, uno de los más perversos efectos de la militarización de la sociedad asháninka es el agravamiento de sus relaciones con los colonos. El resentimiento hacia la población colona tiene larga data. El principal problema es por territorios: los asháninkas han ido perdiendo paulatinamente su territorio desde la Colonia. En esta época sus dominios llegaban hasta la salida de Tarma, mientras que ahora, desplazándose paulatinamente hacia el oriente, han retrocedido hasta Satipo. El despojo de sus territorios se remonta al siglo XIX. La llegada de los colonos a la Selva central se inició en 1840 como efecto de las políticas estatales de colonización del valle de Chanchamayo. Este tipo de políticas se han reproducido a lo largo de muchos gobiernos incluyendo los dos de Fernando Belaúnde que, bajo la consigna de llevar a cabo «la conquista del Perú por los peruanos», desconoció a los pueblos indígenas que los habitaban y los consideró territorios despoblados. Debido a la forma en que se llevó a cabo y la defensa de los asháninkas y el avance de los colonos, la colonización de la Selva central no fue una empresa pacífica sino, más bien, «una conquista armada» (Espinosa 1996).

La relación con los colonos ha sido desde tiempo atrás complicada, pues se los considera responsables de su situación:

Hasta ahora los odiamos a los colonos [...] Ellos son los que empezaron. A veces nos engañaron, vinieron. Quiero ahora recibirlos. No quiero que me molesten. Tengo mi tierra aquí. No quiero que me invadan mi tierra. Somos aparte nosotros. Que vaya a buscar su tierra en otro sitio,

que busque. No quiero que me molesten para vivir en paz, porque no queremos a los colonos en nuestras tierras, porque si vienen nos van a molestar es ahí donde empieza de nuevo la violencia. Pido al gobierno, a los colonos, no quiero que me invadan mi territorio. (CVR 2003: t. VIII)¹⁸

El abandono estatal que sufrió la población colona proveniente sobre todo de la zona andina, empujó a esta a dedicarse al cultivo de la hoja de coca. Como ya adelantamos, el PCP-SL llegó en un principio confundido con los colonos que se dedicaban al cultivo de coca en la margen izquierda del río Ene y tejió una alianza en la zona con el narcotráfico. Por ello, la diferencia entre los mandos senderistas y la población asháninka o *masa* tenía también características étnicas. Los mandos eran mayoritariamente inmigrantes de la Sierra que en los peores momentos trataban a los indígenas como sus esclavos (Espinosa 1993). Debido a ello, los colonos son representados como despojadores de territorios y como posibles senderistas. La percepción del colono como amenaza ha sido agravada por el conflicto armado:

[...] hay veces veo a personas de la sierra, peor cuando veo que son quemaditos, yo siento una cólera ¿no?... coraje... (Ex dirigente asháninka, mujer, 20 de febrero de 2007)

Si antes la relación con los colonos era tensa, tras el conflicto armado esta se militarizó al tiempo que el factor étnico era incorporado en la forma en que se representa y clasifica a los terroristas. Para los asháninkas, la asociación colonos, PCP-SL y narcotráfico es bastante fuerte.

2.2.3. Desconfianza hacia el Estado

La histórica situación de postergación y abandono de las comunidades indígenas favoreció el ingreso del discurso antiestatista del PCP-SL entre los asháninkas.

En el contexto de la creación de la *zona liberada*, el PCP-SL pudo imprimir entre los asháninkas el temor a las fuerzas del orden diciéndoles que si los atrapaban iban a matarlos o a violarlos (CVR 2003b: 239). La experiencia posterior en las co-

¹⁸ Específicamente, CVR. BDI-SM-P104, BDI-II-P802. Testimonio 302138. Enero de 2003. Pobladores y dirigentes de Boca Potzeni, San Martín de Pangoa, Satipo, Junín. En Las secuelas de la violencia. Tercera parte, t. VIII.

comunidades de refugio, donde los asháninkas sufrieron del abuso y el maltrato de las fuerzas del orden, llevó a algunos de ellos a escapar de la protección estatal y huir hacia el monte, lejos del PCP-SL y de los militares.

Incluso cuando estos temores fueron superados y los asháninkas participaron de la lucha contrasubversiva, los recuerdos de la relación entre militares y ronderos no siempre son positivos. Por un lado, existe la percepción de que los militares se adjudicaban los logros de los ronderos restándoles prestigio y reconocimiento. Por otro lado, la caída del régimen autoritario de Alberto Fujimori al revelarse la red de corrupción que este sostenía, sumada a la puesta en evidencia de cómo se usó la derrota al PCP-SL para favorecer al régimen y a los manejos corruptos de sus funcionarios, confirmó la sensación entre los asháninkas de haber sido engañados y utilizados por el Gobierno (Villapolo 2003: 168). A esto se suma el hecho de que la intervención estatal fue lenta y tardía. Lo agreste de la zona dificultaba a las fuerzas armadas realizar patrullajes en el monte, debido a ello tenían que acudir a los ronderos que conocían mejor el territorio.

Este fenómeno es coherente con la larga tradición de exclusión y postergación, y es percibido como un episodio más de ella desde los orígenes de la relación entre el Estado colonial hasta la creación del Estado moderno. En el derecho internacional se reconocen derechos y obligaciones solo a los Estados. Las naciones indígenas fueron consideradas incapaces de disponer de un estatuto soberano y sus tierras fueron consideradas desocupadas (Anaya 2005). Los Estados modernos organizados en regímenes de corte liberal desconocieron la existencia de diferencias culturales (Trazegnies 1993: 22-23; Segato 2004; Taylor 1993). La imposición y dominación cultural de los grupos dominantes de la sociedad, relacionados con la experiencia cultural occidental europea, supone la inferioridad moral de los pueblos indígenas y la imaginación de la nación como una comunidad igualitaria y homogénea (Anderson 1993). El enlace entre postergación y exclusión histórica, así como la actitud del Estado durante la violencia, profundizaron la percepción de agravio. La violencia, como ya se dijo al inicio, se

relacionó con los conflictos precedentes debido a la dominación e imposición cultural por parte de la cultura hegemónica en el Perú, una dominación construida históricamente y jurídicamente consagrada en los marcos normativos.

En el contexto actual, la histórica exclusión por parte del Estado y la sociedad nacional, la experiencia de violencia y la actitud del Estado durante ella y los problemas actuales con el Estado debido al interés de este en que ingresen en la zona asháninka industrias extractivas, se piensan como parte de una sola línea continua. La línea de continuidad se hace evidente en esta declaración sobre las pocas garantías que les da el Estado de que la violencia no se va a repetir:

[...] prácticamente es como que el pueblo indígena no existe, es invisible, y no podemos confiar de que si ese gobierno, vamos a tener una buena relación para hacer las propuestas, incluso presentamos una propuesta que este... que es la propuesta este... de los pueblos indígenas y nunca nos van a ser aceptados porque... porque el gobierno no le conviene ¿no?, es más, el gobierno lo que le interesa es tener ingreso y este... firmar contrato con los petroleros y con muchas ¿no?, no le interesa de que si dentro de ese territorio hay este... indígenas o hay ser humanos que viven ahí, no le interesa eso, es lo que vemos. (Ex dirigente asháninka, mujer, 20 de febrero de 2007)

2.2.4. Miedo al retorno del PCP-SL

El miedo al retorno del PCP-SL se funda en la idea de muchos asháninkas de que la guerra no ha terminado y que puede recrudecer debido a la liberación de los senderistas presos. Ello se debe a que, objetivamente, remanentes del PCP-SL siguen operando en la cuenca del río Ene, cercana a comunidades asháninkas; y al efecto de la campaña mediática contra la «izquierda caviar» a la que se le acusaba de utilizar los derechos humanos para liberar a los senderistas.¹⁹ En efecto, la anulación de los procesos judiciales por carecer de las garantías al debido proceso fue leída como la posibilidad de que algunos miembros del PCP-SL fueran liberados y regresasen a sus activida-

¹⁹ Esto es lo que hemos llamado en un trabajo anterior «argumentos sobre conspiración» destinados a defender la «memoria de salvación». Para un desarrollo de las disputas en la opinión pública respecto al pasado de violencia, cf. Barrantes y Peña (2006).

des terroristas. Esto es especialmente grave entre los asháninkas que en algún momento formaron parte de las filas senderistas y luego escaparon o se arrepintieron, y entre quienes tomaron acciones decididas en la lucha contrasubversiva organizándose en rondas o como parte del llamado «ejército asháninka», puesto que temen a las represalias (Villapolo 2003: 169; CVR 2003d).

Así, el miedo al retorno del PCP-SL no solo afecta la moral de los asháninkas, sino que también afecta su posición respecto a los derechos humanos; pues estos son entendidos, en algunos casos, como protectores de los derechos de los grupos subversivos antes que de los derechos de los militares y pobladores. La otra cara de este problema es el miedo de los ronderos a ser denunciados y sancionados por los crímenes cometidos durante la lucha contrasubversiva. El hecho de que los militares involucrados en violaciones de los derechos humanos de miembros del PCP-SL estén siendo juzgados por el Poder Judicial, ha hecho que los ronderos sientan miedo de ser sancionados por los crímenes perpetrados contra senderistas (Villapolo 2003: 169) y contra los colonos.

2.3. Desarrollo impedido

2.3.1. Falta de fuerza de trabajo

Tanto las incursiones senderistas como los enfrentamientos entre estos y los asháninkas organizados en rondas afectaron la demografía de la sociedad asháninka, no solo debido a la gran cantidad de muertos, sino también a la manera en que se distribuyó la muerte en la población. Los hombres, que tradicionalmente se encargaban de trabajar la chacra, tuvieron que dedicarse a la lucha contrasubversiva patrullando en las rondas. Las mujeres, que tradicionalmente se encargan de las labores domésticas, tuvieron que añadir a sus tareas las que usualmente asumían los hombres. Esta situación no varió cuando cesaron las hostilidades. La gran cantidad de hombres muertos en enfrentamientos y las difíciles condiciones de vida en ese período han cambiado la composición demográfica de la zona. Hoy hay más mujeres y niños que hombres, y hay menor cantidad de adultos mayores, lo cual varía la proporción demográfica y distorsiona la vida cotidiana asháninka. La variación en las responsabilidades tiene vigencia no solo por las proporciones demográfi-

cas, sino también por el hecho de que muchos varones siguen haciendo patrullajes en las rondas. Así, muchas mujeres siguen recargadas de labores, razón que las lleva a descuidar a sus familias y su comunidad (CVR 2003b: 252).

2.3.2. Afección a sus propiedades y territorios

La definición de la noción de territorio congrega múltiples factores: identificación del pueblo como tal, provisión de recursos, relación con el pasado y los descendientes, sacralidad, relaciones con el medio ambiente y ámbito de libertad. Cuando nos referimos al territorio indígena debemos considerar tanto elementos afectivos como productivos y sociales. El territorio no es comprendido productivamente como propiedad privada —tal y como se comprende en las sociedades influenciadas por la tradición occidental—, sino como espacio disponible para ser aprovechado mediante el trabajo (Chirif y otros 1991).

Desde una perspectiva productiva, nos interesa ver cómo los desplazamientos atacaron, además de la sensación de *pertenencia* a un lugar, el trabajo realizado por la población. Pero ese no fue el único problema, pues también estuvo la destrucción de chacras, el saqueo de comunidades, misiones y proyectos de desarrollo, la quema de sembríos, la destrucción de casas, el robo de animales, etcétera. Esta experiencia dislocó la forma en que se comprendía tradicionalmente el usufructo de los recursos. Así, se vio afectado el trabajo que habían dedicado por largo tiempo en sus lugares de origen y se frustraron las expectativas de un tiempo de vida mejor para la familia y la comunidad (CVR 2003d).

Ya sea que se desplazaran o que se quedaran en sus lugares de origen, muchas veces los asháninkas tuvieron que recomenzar desde la nada. Se plantea para ellos, por tanto, el problema de cómo recuperar parte del trabajo perdido para superar su situación económica.

Desde septiembre de 1994, el gobierno de Fujimori desarrolló una estrategia de retorno de la población desplazada. En 1995, el proceso se aceleró y la mayoría de las familias regresaron a las comunidades. Pero no todos retornaron a sus comunidades de origen ni lo hicieron de la misma manera. Por un lado, varios murieron y otros formaron familias en las comunidades que los refugiaron. La violencia incrementó el movimiento interno en el pueblo asháninka. Por otro lado, sa-

bemos que no existió una real estrategia estatal más allá de la propaganda realizada. De todas las estrategias de desplazamiento utilizadas algunas tuvieron mejores resultados que otras. Por ejemplo, quienes regresaron de manera gradual han logrado asentarse mejor y con mejores condiciones de subsistencia, mientras que aquellos que fueron forzados a hacerlo sin contar con las condiciones necesarias para el viaje y para el reasentamiento fracasaron. Muchas veces quienes partieron tuvieron que regresar a las comunidades que los acogieron. La frustración de expectativas y la incapacidad de reinserción social, así como la muerte de niños y ancianos que no pudieron resistir el periplo dejó serios costos sociales y emocionales en muchos asháninkas (CVR 2003b: 260-261).

No está de más recordar los efectos culturales del desplazamiento. Es conocida la estrecha relación entre el indígena, su territorio y sus pueblos originarios:

[...] todos los indígenas nacen como miembros de pueblos diferenciados en los que encuentran sus raíces. Los pueblos amazónicos se constituyen en pueblos debido a que tienen una población definida, una identidad propia, una lengua particular y viven en un territorio que reconocen como suyo. (Chirif y otros 1991)

No es difícil imaginarse entonces lo que el desplazamiento significa en términos de identidad y estima cultural. En el caso de la población indígena, tan grave como la monstruosa cifra de muertos y desaparecidos es el desplazamiento de poblaciones enteras. Cerca de diez mil asháninkas sufrieron desplazamientos forzosos, lo cual redundó en la desestructuración de sociedades enteras; o, en el peor de los casos, en su desaparición, como ocurrió con alrededor de cuarenta comunidades.

2.4. Cambios políticos

La organización social asháninka en comunidades indígenas, tal como la conocemos hoy, es aún bastante joven. Si bien durante la Colonia, en algunas zonas se agruparon alrededor de las misiones, y durante la segunda mitad del siglo xx, el Instituto Lingüístico de Verano creó escuelas y misiones evangélicas alrededor de las cuales se crearon pueblos, no fue sino hasta 1974

—cuando el gobierno militar del general Velasco Alvarado promulgó la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva— que se crearon las comunidades nativas bajo el modelo de las comunidades campesinas de la Sierra. Por ser reciente, si se lo evalúa desde una perspectiva histórica, el nuevo modelo político mantiene tensiones con las ideas y prácticas culturales previas a la nueva organización política comunal, tensiones expresadas en divisiones dentro de las comunidades y pugnas entre alianzas de interés y parentesco. Debido a ello, cabe entender la comunidad indígena como una organización básicamente familiar en la que la política gira alrededor del prestigio familiar. En una comunidad indígena pueden haber tres o cuatro familias grandes, por lo que las cuotas de poder e influencia se distribuyen según la influencia familiar y el lugar que cada persona ocupa dentro de su grupo familiar. De esta manera, a pesar de que el poder es una prerrogativa de la unión de los pobladores nacida del diálogo y el acuerdo en la asamblea comunal, las decisiones se supeditan a la pugna entre facciones definidas en términos de parentesco (Belaunde 2005).

No es sorprendente, por tanto, que las secuelas políticas de la violencia se hayan entrelazado con conflictos y tensiones precedentes de carácter interfamiliar. Según como haya sido la actuación de los miembros de las familias durante el enfrentamiento con Sendero Luminoso, estas ganaron o perdieron prestigio, lo que afecta directamente sus posibilidades de ocupar cargos en la comunidad. Según Leslie Villapolo (2003), en comunidades como la de Puerto Pangoa, el conflicto armado definió de alguna manera la forma en que se organizan y distribuyen hoy los cargos y roles de liderazgo. En función a las actitudes y el liderazgo que tuvieron algunas personas durante los sucesos de violencia se legitima o deslegitima su actual participación en la vida política.

La actual composición de liderazgos refleja de alguna manera el grado de acercamiento que tuvieron ciertos personajes con el PCP-SL. Muchos de quienes lo apoyaron fueron en ese entonces líderes y jefes. Hoy su legitimidad es cuestionada; desde una mirada sobre sus pasados, se producen duros juicios sobre su presente. Por otro lado, quienes lucharon con las rondas y se relacionaron con el Ejército son percibidos como

moralmente solventes para dirigir la comunidad. La diferencia de capital político de ambos grupos es aprovechada por quienes fueron ronderos para profundizar la brecha y reafirmar su liderazgo; para ello recuerdan constantemente las responsabilidades de los líderes anteriores. Así, «El pasado pasa a ser el lugar simbólico y real para nombrar a las personas» (Villapolo 2003: 163).

Sin embargo, sería un error reducir la acumulación del capital político de los actuales líderes a sus acciones durante la lucha contrasubversiva. El poder y la capacidad de influencia que tenían las personas y sus familias antes de la violencia fueron indispensables para el éxito de quienes lideraron la lucha contrasubversiva. Resulta difícil pensar en la posibilidad de un líder que hubiera podido movilizar a la población, si es que antes no hubiera tenido el suficiente capital político y capacidad de convocatoria. La experiencia de liderazgo durante la violencia tan solo reforzó el poder existente. En el mejor de los casos, varió la balanza de poder. Así, algunas familias influyentes —aunque no hegemónicas— de la comunidad pudieron inclinar la balanza de poder gracias a su participación en la lucha contrasubversiva. Ello se puede traducir hoy en mayor cantidad de cargos y más prestigio. De esta manera, tanto las antiguas rivalidades y luchas interfamiliares como la distribución de privilegios y prestigio fueron transformadas por la violencia, pero no fueron creadas por ella. La violencia produce y transforma sobre la base de lo socialmente existente.

Sin embargo, esta transformación no garantiza que la situación de la balanza se mantenga así indefinidamente. El que uno haya perdido el prestigio durante la guerra no significa que no pueda recuperarlo. Mantener el prestigio implica saber establecer relaciones con el Estado y con otras organizaciones sociales.²⁰ El liderazgo está estrechamente ligado al conocimiento, pues se le considera un atributo necesario para las labores de dirigencia. La capacidad de expresarse en público, fomentar el diálogo, resolver problemas, conocimiento del castellano y la familiaridad con los procedimientos burocráticos forman parte de una concepción instrumental del conocimiento que es valorada entre los asháninkas (Belaunde 2005).

3. La justicia en la experiencia asháninka

Muerte, militarización de la sociedad, cambios en las costumbres, memorias en disputa, desconfianza intercomunal e intracomunal, desconfianza hacia el Estado y hacia los colonos, miedo al retorno del PCP-SL, desarrollo impedido por falta de fuerza de trabajo y la afección a sus propiedades y territorios, cambios en las dirigencias, etcétera fueron consecuencia de la guerra que afectaron dramáticamente la vida de los asháninkas. La intensidad de la violencia que vivió este pueblo demostró ser capaz de producir graves transformaciones a distintos niveles del proceso de su vida social e individual. Todo ello los pone frente a reclamos de justicia como requisito necesario para cualquier intento de reconciliación social. Examinamos a continuación la forma en que los asháninkas experimentan hoy la justicia y la reconciliación, es decir, cómo han percibido la dinámica de la violencia y sus secuelas, y cómo esta percepción los abre a distintas formas de justicia.

En la teoría de la justicia transicional no se suele prestar la debida atención a los factores afectivos y relativos al sentimiento de justicia (Orozco 2003). Existe una estrecha relación entre el sentimiento de justicia y los procesos de transición a la democracia. Esta relación es de vital importancia para comprender la forma en que se debe impulsar la transición a la democracia y la transición de una sociedad de posguerra a una sociedad pacificada en contextos tan particulares como los que viven las poblaciones indígenas.

Los pueblos indígenas han desarrollado a lo largo de generaciones formas concretas de racionalización e institucionalización de la justicia y de reconciliación de la sociedad. Ante la dimensión de los hechos de violencia estas estrategias tienen como reto enfrentarse a una experiencia para la que no estaban preparados. Ante este problema, los asháninkas han debido procesar la búsqueda de la justicia de múltiples maneras. Su sociedad se ha visto transformada, entonces, tanto por las secuelas directas del conflicto armado como por la eficacia de los mecanismos de reconciliación que han debido improvisar. No tenemos información acerca de la forma en que esto ha sido llevado a cabo ni sobre el grado de éxito

²⁰ Entrevista personal con Óscar Espinosa. 28 de febrero de 2007.

de las estrategias ensayadas: estas se hallan todavía en proceso y; por otro lado, no existen investigaciones acerca de la forma en que los asháninkas conciben la justicia ni cómo es que valoran y conciben eso que en la teoría se llama reconciliación. El reto radica en considerar la forma en que tradicionalmente han concebido la justicia y la valoración de sus propias particularidades culturales desde una concepción dinámica de cultura que ligue la dimensión simbólica de la vida asháninka a procesos históricos concretos como el de la relación entre los asháninkas y el Estado, y la experiencia de estos durante el conflicto armado interno.

Los asháninkas, como todo pueblo o nación, deben elegir distintas vías y formas de justicia según sus experiencias con la violencia y según sus expectativas de futuro, cultura y formas de comprender el mundo. Un interesante análisis de las distintas vías de justicia que se han seguido en Europa luego de dictaduras y procesos de violencia ha sido desarrollado por Timothy Garton Ash (2003). Como recuerda el autor, en aquellos países donde se experimentó regímenes totalitarios «[...] no había una línea divisoria clara entre “ellos” y “nosotros”, sino que cada individuo estaba dividido». Añade el autor que «nadie era sencillamente una víctima», sino que también podía ser victimario. La sentencia de Garton Ash nos ayuda a pensar en las implicancias que pueda tener la experiencia totalitaria²¹ que vivieron los asháninkas en los caminos de justicia y reconciliación que deciden recorrer y en la forma en que definan la distancia entre las víctimas y los victimarios.

En contextos transicionales es necesario distinguir entre tres formas de justicia que dan cuenta de distinta manera de procesos afectivos y políticos, y consideran de distinta manera el papel de las víctimas y los victimarios, y su relación con el Estado: histórica, restaurativa y retributiva. La primera, histórica, busca la redefinición de la verdad histórica y el rescate de la memoria de las víctimas. Se trata de la búsqueda de la afirmación pública de valores y de la producción de un marco de sentido con una mayor apertura al reconocimiento de las víctimas (González 2001).

La segunda, restaurativa, se suele plantear como la restitución de la situación en que se en-

contraba la víctima antes de que se cometiera la violación. Esto toma la forma de compensación económica por el daño cometido, rehabilitación o restauración de la dignidad y reputación de la víctima mediante el uso de distintas medidas como pueden ser servicios médicos, psicológicos u otros, y como satisfacción y garantías de no repetición. Por ejemplo: búsqueda y divulgación de la verdad, sentencias y sanciones judiciales o administrativas a los perpetradores, disculpas públicas y conmemoraciones, y prevención de la ocurrencia de los hechos (Echeverría 2003).

La tercera, retributiva, tiene como fin imponer castigos proporcionales al daño causado o, en otras palabras, restablecer la igualdad perdida debido a la injusticia cometida mediante un crimen, igualando así el sufrimiento. De esta manera, se sanciona a los individuos o grupos que dañan derechos o libertades de otros. El Estado monopoliza las facultades punitivas y de esta manera previene la posibilidad de que las víctimas busquen vías no institucionalizadas de punición y venganza. Es, pues, una de las formas en que el proceso de la civilización domestica el deseo de venganza (Bueno 2006). A continuación se analiza cómo se ha experimentado estas distintas formas de justicia en el caso de los asháninkas.

3.1. Justicia histórica

Nos hemos referido líneas arriba a la *memoria del desengaño*, a la *memoria épica* y a la *memoria de doble silencio* como aquellas versiones del pasado que lograron eficacia social una vez terminado el conflicto armado interno. Cada una de estas memorias es una actividad interpretativa sobre el pasado que dispone los hechos en función de las expectativas frente al futuro que tienen los distintos miembros de la sociedad asháninka. En efecto, hemos visto ya que cada una de estas memorias es hegemónica en determinados grupos sociales, como pueden ser los asháninkas más instruidos, los ronderos o las mujeres. En tanto estamos hablando de varias memorias y grupos sociales con narrativas y características particulares, debemos considerar que estas memorias siempre son construidas en una relación antagonica por lo que siempre tienen una memo-

²¹ Para una discusión sobre las distintas implicancias que tienen para un período de transición el que el régimen anterior haya sido autoritario o totalitario, cf. Rosenberg (2003).

ria con la cual competir. El sentido del pasado es entonces activo «[...] dado por agentes sociales que se ubican en escenarios de confrontación y lucha frente a otras interpretaciones, otros sentidos» (Jelin 2002). Se hace evidente entonces la gravitación política de las tres memorias que se disputan la hegemonía del sentido histórico entre los asháninkas, pero también es importante reconocer, en dicha disputa política, la forma en que las distintas memorias generan marcos simbólicos que permiten distribuir de determinada manera los méritos de la lucha contrasubversiva y las penas por las sanciones cometidas. Las memorias entonces se abren a determinadas formas de ejercer y entender la justicia.

La memoria del desengaño puede entenderse a partir de la percepción de los asháninkas del pasado de violencia como un episodio más de la larga historia de engaños e injusticias del que han sido víctimas por parte de la sociedad y el Estado peruanos, específicamente, por parte de sus vecinos colonos. El hecho de que sean los más «educados» quienes defienden este discurso de ignorancia y engaños revela la intención de dicha memoria: iluminar la experiencia de ser víctima y oscurecer la responsabilidad de los que tuvieron cargos de mando para así homogeneizar las diferencias internas y las responsabilidades entre todos los pobladores (Villapolo 2003: 154). La idea es que todos los asháninkas fueron de alguna manera engañados: primero, los más instruidos, engañados directamente por los militantes del PCP-SL; después, el resto de la población, engañados indirectamente a través de la confianza que tenían en los más instruidos.

La *memoria épica* de las rondas se constituye en una suerte de respuesta al poco reconocimiento público que estas reciben. Se trata de una lucha por ser considerado en la distribución de méritos. Nuevamente, la justicia que reclaman ante el Estado responde a una injusticia precedente que se relaciona a su vez con la percepción de históricas injusticias que atribuyen al hecho de ser asháninka:

[...] nunca te van a este... reconocer que sí, el pueblo asháninka este... participó, los que llevan la bandera es el gobierno, ¿no? No que... el gobierno... Fujimori ha dado la pacificación, ¿no?, pero... eso es mentira... pero nunca el gobierno puede decir bueno ha habido un indígena que es héroe, ¿no? Jamás lo van a

decir, porque siempre como movimiento indígena, como pueblos indígenas somos discriminados, ¿no?

Además, los ronderos asháninkas perciben la lucha que llevaron a cabo como una lucha por la defensa del territorio contra las múltiples amenazas de expropiación. En ese sentido, dicha lucha se relaciona también con la diferenciación entre quien es y no es asháninka; es decir, se vincula con la asociación entre *senderista* y colono. La representación del terrorista como foráneo permite a los ronderos crear una identidad de guerreros que habría sido recuperada de la tradición y que; por lo tanto, en tanto práctica guerrera y práctica tradicional, legitima el uso de la violencia e implica una exculpación de las violaciones de los derechos humanos cometidas por ellos. Se hace uso del clásico argumento del relativismo cultural antropológico que interrumpe todo juicio sobre el *otro* cuando reconoce sus acciones como parte de tradiciones y valores culturalmente distintos. No se trata de un desconocimiento de los abusos, sino de una exculpación por haber ingresado a la «lógica de la guerra» en tanto que el objetivo que perseguían era la defensa de sus hermanos asháninkas y de sus territorios (Villapolo 2003: 157).

Respecto al doble silencio de las mujeres asháninkas, la situación ha cambiado bastante. En el contexto de posguerra las mujeres asháninkas reclaman un mayor reconocimiento de su participación durante el proceso de violencia. Si bien los hombres participaron en la lucha contrasubversiva prestando servicio en las rondas y enfrentándose directamente con el PCP-SL, las mujeres también lo hicieron pues debían cubrir las tareas que dejaban de hacer los hombres y constituirse en un soporte de la defensa comunal en lo económico y emocional. Su papel en el conflicto es cada vez más reconocido gracias a la influencia de la perspectiva de género de parte de organizaciones civiles y estatales que trabajan en la zona (Villapolo 2003: 160). Para estas mujeres, al igual que para los ronderos, la memoria se convirtió en un campo de disputa por el reconocimiento de su rol durante el conflicto y por la necesidad de tratar públicamente el tema de la violencia.

En efecto, además de reclamar el reconocimiento de su participación, las mujeres han hecho de la familia un espacio de transmisión y discusión de la memoria puesto que, como reza la tradición

asháninka, el conocimiento salva y la ignorancia pierde (Villapolo 2003). De esta manera, la antigua actitud de silencio ha sido subvertida desde el hogar para así prevenir a las futuras generaciones ante futuros engaños y para salvarlos de experimentar lo que ellos vivieron. En el período de posguerra, las mujeres dejaron de callar y optaron por el recuerdo. Se trata entonces de luchar contra el olvido para que el recuerdo del tiempo de terror mantenga alerta a las futuras generaciones ante posibles engaños.

Es necesario separar aquellos aspectos de las narrativas sobre el pasado que se construyen para enfrentar la justicia fuera de la comunidad de los que se construyen para enfrentarla dentro de la comunidad. En el pueblo asháninka, la memoria del desengaño permite a los más educados justificar sus vínculos con el PCP-SL, mientras que la memoria épica permite a los ronderos restarles legitimidad política. Sin embargo, hacia fuera, ambas memorias permiten presentar a los asháninkas como un pueblo engañado pero valiente, que se defiende ante las amenazas foráneas. Las versiones que compiten a cierto nivel, se apoyan a otro nivel generando una imagen de los asháninkas que los acerca a algunas formas de la justicia estatal (como políticas de reparación), pero los aleja de otras (como la justicia penal).

Hacia fuera, los asháninkas tienen expectativas heterogéneas sobre los temas de justicia: si, por un lado, hay una lucha por el reconocimiento de su participación en la lucha contrasubversiva y por la necesidad de recibir reparaciones; por otro lado, no tienen expectativas públicas de que el Estado intervenga en justicia penal ni de que se hable públicamente del tema. Respecto de la violencia, parece primar entre los asháninkas el deseo de alejar al Estado del tratamiento de la justicia retributiva y acercarlo al tratamiento de la justicia histórica y restaurativa.

De esta manera, los asháninkas llegan incluso a reclamar la profundización de los estudios sobre la historia de la violencia en sus territorios. En la audiencia pública «El Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y el Pue-

blo Asháninka» con autoridades de las comunidades nativas de la Selva central que el programa de Protección a Poblaciones Afectadas por la Violencia de la Defensoría del Pueblo realizó el 6 de mayo de 2004 en la comunidad de Puerto Ocopa, la Asociación Regional de los Pueblos Indígenas de la Selva Central reclamó profundizar los estudios sobre la violencia en la zona, pues se consideraba que el trabajo de la CVR había quedado inconcluso.²² La profundización de la historia del conflicto en la zona podría generar un escenario propicio para el logro de reparaciones y el reconocimiento de sus derechos. Es para ellos importante poner el acento en las narrativas del pasado que los ubican como víctimas tanto del conflicto como de una larga historia de exclusión y engaños. Lo que se busca es justicia en tanto víctimas para recibir compensaciones y para recibir disculpas: «[...] antes que nada queremos que tanto el Gobierno como los militares nos ofrezcan disculpas; de los subversivos no esperamos nada, pero sí de nuestro país» (Rojas 2004).²³

Más adelante veremos de qué modo es que esta forma de concebir el pasado influye en los reclamos de justicia. Ahora llamamos la atención acerca de la forma en que la disputa entre ambas memorias se relaciona con los esfuerzos de las mujeres por recordar la violencia al interior de las familias. Es decir, cómo se lleva a cabo una disputa pública por ver qué se debe y qué no se debe recordar. El tema gira alrededor de la legitimidad pública de los dirigentes que se vincularon con el PCP-SL y de la necesidad por parte de los ronderos de que no se ponga en cuestión la legitimidad de la violencia que utilizaron durante el conflicto.

Como ya se ha mencionado, existen entre los asháninkas fuertes expectativas de acceder a los beneficios de la sociedad moderna y desarrollada²⁴ y una arraigada y estetizada autopercepción de sus comunidades como pacíficas y unidas (Belaunde 2005: 37; Villapolo 2003: 162). Esta autorrepresentación, sin embargo, oculta tensiones interiores. Tanto las expectativas de futuro de desarrollo y modernización como la autopercepción como comunidad pacífica y unida son instru-

²² Boletín PAR 84, 14 de mayo de 2004. En APRODEH. *¿Y después de la CVR qué?* (Boletín semanal). <<http://www.aprodeh.org.pe/>>.

²³ Samuel Rojas, dirigente de la central asháninka del río Tambo. *El Peruano*, 14 de mayo de 2004. En APRODEH. *¿Y después de la CVR qué?*

²⁴ Ligadas al mito del «Itomi Pavá», hijo del Sol, mito a partir del cual se mantiene la esperanza de que este personaje restablezca el orden alterado durante la Colonia y ayude a los asháninkas a recuperar los bienes perdidos. Es decir, les ayude a acceder a bienes externos a su sociedad.

mentadas por los dirigentes que se relacionaron con el PCP-SL y los dirigentes que lucharon en las rondas. Las disputas entre ellos son dejadas de lado, en parte, debido a que así se cuidan de la indignación de las «masas» asháninkas en una forma de *exculpación recíproca* (Villapolo 2003). Además, las expectativas de modernización y desarrollo son más favorables a estos por estar más vinculados a la sociedad nacional y tener más educación. De esta manera, el recuerdo del conflicto y la discusión sobre las tensiones que este dejó es sacado del ámbito público y reducido al ámbito privado y familiar. El paso del tiempo y la distancia de la amenaza senderista impulsa a muchos pobladores a hablar del pasado y las responsabilidades, pero este pasado no encuentra lugar en el ámbito público y; por lo tanto, no tiene cómo ser procesado dejando vivas las tensiones y el rencor que produjo la violencia entre sus víctimas. En su texto, Villapolo hace referencia a numerosas declaraciones en las que se reconoce que algunos asháninkas estuvieron involucrados con el PCP-SL y se expresa hacia ellos un grave resentimiento.

3.2. Justicia como reparación

Entre los asháninkas se representa a la sociedad nacional y al espacio urbano como realidades agresivas frente a los indígenas. Pero, al lado de esta imagen negativa, existe también una representación positiva de la sociedad nacional sustentada en el deseo de acceder a sus bienes comerciales y servicios. Belaunde (2005: 27 y 28) llama a esto el *modelo desarrollista de la peruanidad*. Como parte de este modelo, los asháninkas otorgan un gran valor a la educación. Según la autora, las percepciones recogidas durante su investigación «[...] acentúan consistentemente la idea de transformar las comunidades a imagen de las ciudades, es decir, convertirlas en lugares con la infraestructura adecuada para la provisión de servicios, habitados por profesionales y personas productivas, por buenos ciudadanos peruanos» (Belaunde 2005: 29). Esta trama de expectativas se relaciona con los reclamos de justicia y reparación de los daños sufridos. Las secuelas de la violencia son un motivo más para reivindicar sus derechos ante el Estado, sean de autonomía o de desarrollo.

En efecto, si algo se reclama al Estado en términos de justicia por los daños sufridos durante el conflicto armado es el reconocimiento de

sus derechos como pueblo indígena y la asistencia de este como una forma de reparación. Uno y otro reclamo podrían haber sido defendidos en cualquier contexto, hubieran o no ocurrido los sucesos de violencia. Pero, en el contexto de posguerra, el conflicto armado es una buena oportunidad para que el Estado haga cosas por ellos. Se trata entonces de aprovechar su situación de víctimas para demandar derechos que bajo otras circunstancias probablemente no serían visibles.

Hay que tener cuidado, sin embargo, con reducir estos reclamos a una dimensión puramente instrumental. Ello nos podría llevar a pensar que el hecho de que los asháninkas aprovechen su situación de víctimas para reclamar cosas al Estado es una manipulación y; por lo tanto, nos puede llevar a desconocer el hecho de que fueron objetivamente agredidos de una forma en la que ningún pueblo ni sector de la sociedad peruana lo fue. Si bien la experiencia de violencia es utilizada, ello se debe al hecho de que han encontrado un argumento persuasivo para reclamar lo que desde antes necesitaban. La experiencia de ser víctimas entonces puede ser entendida en múltiples planos entre los cuales uno, al que nos referimos ahora, es de carácter utilitario. Ello en razón del hecho de que, aun antes de la violencia armada, habían experimentado tensiones con la sociedad nacional por el despojo de sus territorios.

La forma en que se vinculan sus reclamos como pueblo indígena con sus reclamos como víctimas se deja ver con claridad en el pliego de pedidos que hicieron al Estado en el contexto de la audiencia pública organizada por la Defensoría del Pueblo que citamos líneas arriba. El texto fue elaborado antes de la audiencia por las autoridades de las comunidades nativas de la Selva central y leído por Hilda Rengifo de la Asociación Regional de los Pueblos Indígenas de Selva Central. Los puntos fueron los siguientes:

Primero: el estudio resultante de la *cvr* Nacional ha sido un trabajo inconcluso en el pueblo asháninka, nomatsiguenga, caquinte, yanesha de la familia arawak. Ante ello, demandamos se constituya una comisión ad hoc multisectorial de la *PCM* para realizar estudios integral, completamente representativos por un lapso de seis meses, a partir de su aprobación, y de que se garantice fondos económicos para alcanzar el objetivo planteado, con la participación directamente de las organizaciones indígenas.

Segundo: exigimos la implementación, ampliación y cumplimiento del Decreto Supremo 015-2001 de PCM, del Plan de Acción Prioritario de la Mesa de Diálogo y Cooperación para las Comunidades Nativas, referido a construir condiciones de paz y seguridad para las comunidades nativas de la selva central.

Tercero: pedimos se incluyan los derechos de los pueblos indígenas y comunidades nativas en la Constitución Política del Perú, propuesto y aprobado por la consulta indígena nacional del 12 al 14 de abril del 2003.

Cuarto: exigimos la implementación del sistema institucional para los pueblos indígenas en el Poder Ejecutivo, bajo el organismo público descentralizado, encargado de la ampliación de políticas públicas para el desarrollo de los pueblos indígenas.

Quinto: pedimos la creación de un instituto superior tecnológico público asháninka río Tambo-Selva Central para un desarrollo de nuestros pueblos recónditos del Perú.²⁵

El reclamo parte de un tema de memoria y la construcción de paz para pasar luego al reconocimiento de los derechos indígenas y la producción de políticas públicas destinadas a su desarrollo. El vínculo entre el conflicto armado y la larga historia de injusticias y engaños por parte de la sociedad y el Estado peruanos se expresa en el plano programático en sus reclamos como víctimas y sus reclamos de desarrollo como indígenas marginados de la nación.

Durante el mismo evento, Fernando Rivas Carranza, presidente de la Federación de Comunidades Asháninkas del bajo Perené²⁶ declaró:

No es ninguna dádiva lo que pedimos, sino nuestro derecho, porque son huérfanos, viudas, víctimas que cayeron en combate, inválidos, madres sufridas, niños abandonados y desplazados de sus mismas comunidades los que aún no encuentran ningún reconocimiento con la CVR. Es por eso que para nosotros este ha sido un informe genérico, inconcluso, no hemos oído puntos concretos para desarrollar, no se ve nada.

Este tipo de reclamos a la CVR han sido bastante comunes en distintas zonas afectadas por el conflicto, a pesar de que en mayo de 2004 ya habían pasado más de ocho meses desde que esta fue desactivada. El hecho de que en la percepción de muchos peruanos se reduzca la política estatal en temas de reconciliación al trabajo de la CVR tiene que ver con dos puntos: a) con que no todos entendieron que la CVR no fue creada para implementar políticas, sino para reconstruir la verdad y escribir propuestas de reconciliación, y b) con que sus recomendaciones no han sido continuadas por el Estado, lo que generó que muchos peruanos se sintieran defraudados.

Pero esta percepción de fraude y la consecuente sensación de incredulidad no solo se expresó contra la CVR. El anunciado Plan de Paz y Desarrollo que promovió el entonces presidente de la república, Alejandro Toledo, durante el 2004, que respondería en parte a las recomendaciones de la CVR y que contemplaba un paquete de programas sociales en educación, salud e infraestructura sanitaria también fue percibido como un engaño:

Las reuniones y promesas, así como los anuncios por parte del gobierno sobre el Plan de Paz y Desarrollo, es otra de las mentiras y engaños del presidente Alejandro Toledo. Por ello, como representante de un pueblo castigado y sumido en la extrema pobreza rechazo rotundamente esta medida que atenta contra los pueblos asháninkas de la selva central. (Santiago Contoricón Antúnez, alcalde distrital de Río Tambo)²⁷

Dicho sentimiento no es expresión de una susceptibilidad desmesurada ni una distorsión antojadiza. A pesar de que el caso de los asháninkas fue ampliamente divulgado y había sido utilizado como ejemplo constantemente por quienes defendían las recomendaciones de la CVR, este no fue incluido en el Plan Integral de Reparaciones: programación multianual 2005-2006, publicado por decreto supremo de la presidencia del consejo de ministros y anunciado para ser implementado desde el 2006 hasta el 2010. Se escogieron ocho regiones: Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Huánuco, Junín, Ucayali, San Martín y Pasco; de

²⁵ Boletín PAR 84, 14 de mayo de 2004. En APRODEH. *¿Y después de la CVR qué?*

²⁶ *La República*, 7 de mayo de 2004. En APRODEH. *¿Y después de la CVR qué?*

²⁷ *Correo*, edición regional Huancayo, 20 de enero de 2004. En APRODEH. *¿Y después de la CVR qué?*

las cuales se priorizaron 35 provincias, 129 distritos y 562 comunidades rurales (Comisión Multi-sectorial de Alto Nivel 2006: 128). Debido a ello, representantes de las comunidades nativas de río Tambo y río Ene, provincia de Satipo, de los grupos étnicos asháninkas, matsiguenga y kakinte tuvieron que reclamar su inclusión para no ser excluidos de sus beneficios.²⁸

El vínculo entre justicia y desarrollo supone un reto tanto para el Estado peruano como para las organizaciones de derechos humanos que trabajan el tema de reparaciones. Ello debido a que la forma en que se asocia reparación con desarrollo entre los asháninkas tiene características particulares que pueden obedecer a varios factores que es preciso explorar con más detenimiento. Hay que tomar en cuenta, para comprender la forma en que los asháninkas conciben la justicia restaurativa: a) El hecho de que han construido su identidad a partir de la idea de la marginación estatal y que la violencia armada se constituye en una oportunidad para reclamar derechos al Estado. La condición de víctima, producto de la violencia armada, es vista como un episodio más dentro de una historia de victimización y; por lo tanto, existe continuidad entre el desarrollo merecido por la histórica expropiación de sus territorios y las reparaciones debidas a la violencia. b) El que haya una capa dirigente interesada en acceder al desarrollo debido en parte a que son quienes tienen mayor capacidad de desenvolverse en escenarios modernos y quienes pueden sacarle más provecho. No tomar en cuenta esas particularidades puede llevar a los agentes estatales a pensar que para los asháninkas reparación es exactamente lo mismo que desarrollo. Equiparar lo uno y lo otro ha demostrado ser bastante tentador para la elite política peruana, pues supone que sus obligaciones hacia los asháninkas no son en tanto víctimas sino en tanto pobres. Durante los años precedentes al conflicto ha sido común en nuestra clase política confundir el lenguaje del desarrollo con el de la justicia. De esta manera se dificulta el reconocimiento de las faltas cometidas por el Estado durante el conflicto (Reátegui 2005b). Ello puede llevar a una cómoda confusión de lo que para los asháninkas significa la justicia restaurativa. También es un reto para las organizaciones de derechos humanos, ya que

las obliga a repensar la forma en que se plantea la reparación individual de las víctimas y a plantear el tema de las reparaciones colectivas en relación con la particular experiencia de vida colectiva que viven los pueblos indígenas.

3.3. Justicia como retribución del daño en un escenario de difícil reconciliación

Al tener dificultades para el tratamiento público de las secuelas que dejaron los crímenes durante el conflicto armado interno, los asháninkas limitan sus posibilidades de transformar su sociedad hacia la reconciliación. Existen evidencias de tensiones en la forma en que se ha mantenido la discusión de la violencia armada lejos de la esfera pública asháninka y en la insistencia de algunas mujeres en conservar la memoria y enseñarla a sus hijos, así como en el descubrimiento de Villapolo de formas de rencor entre quienes sufrieron un daño y tienen que convivir con sus perpetradores, sean estos pobladores asháninkas o colonos.

De lo poco que se conoce sobre la forma en que se viene procesando la justicia retributiva entre los asháninkas, podemos deducir, primero, que si respecto a las reparaciones los asháninkas reclaman un papel activo del Estado y la sociedad peruana, respecto a la construcción de la memoria y la justicia penal la intervención del Estado no es vista de la misma forma. El problema radica en que, específicamente en lo que atañe al tema penal —debido a que lo que se pone en juego es la libertad de las personas—, el asunto es particularmente complicado dado que cuando se trata de crímenes en los que se ha visto involucrado un asháninka, la justicia estatal entra en tensión con el anhelo indígena de que se respete su autonomía comunitaria y sus mecanismos consuetudinarios de gestión de la justicia.

La manera en que se vincula la justicia estatal con la indígena está estrechamente ligada al proceso de civilización y modernización de las sociedades. Según Elías (1987), el proceso de civilización de las instituciones y los sentimientos supone la posibilidad de canalizar los sentimientos de venganza en formas institucionales de justicia. Por ello, en ausencia de un Estado capaz de garantizar el procesamiento de la venganza de manera imparcial y estable, se abre

²⁸ Perú 21, 4 de julio de 2005. En APRODEH. *¿Y después de la CVR qué?*

espacio a distintas formas de justicia que operan más allá de la legalidad construida. Así, la justicia ha transitado de las guerras privadas medievales hacia las penas retributivas estatales debido a la monopolización estatal de los impuestos que permitió financiar la hasta entonces inexistente clase militar, garantizando el monopolio de la violencia sobre la población y el territorio bajo su jurisdicción. En este movimiento se logró garantizar el ejercicio judicial imparcial e independiente gracias a la eliminación del odio como justificación de los procesos judiciales. La justicia retributiva pasó a ser responsabilidad de los Estados que comenzaron a ser el principal actor activo. De esta manera, se quitó espacio a la posibilidad de la venganza individual (Orozco 2003). Pero este proceso no solo tuvo como resultado la racionalización de la justicia, sino que también fue eficaz en la organización social estimulando la formación de auto-coacciones y controles autónomos e interiores. Se produjo entonces una correspondencia entre la estructura social y la emotiva «[...] cambiando de modo paulatino la configuración de las emociones y las pautas de los afectos [...] [pues] el individuo se ve obligado a organizar su comportamiento de modo cada vez más diferenciado, más regular y más estable» (Elías 1987; Jurado 2004).

En el derecho moderno la justicia retributiva tiene como finalidad restablecer la igualdad perdida por un crimen o injusticia para igualar así el sufrimiento. La monopolización de este mecanismo por parte del Estado tiene como justificación asegurarse que el daño retribuido sea proporcional al causado, y que no se violente durante esta canalización de la venganza los derechos de las personas, así estas sean culpables o calificables como criminales. De esta manera, al monopolizarse las facultades punitivas, la sociedad se evita que las víctimas se conviertan en vengadores y busquen vías no institucionalizadas de justicia. Es esta, pues, una de las formas en que se domestica mediante el proceso civilizatorio los afectos agresivos producto de la victimización.

Nos interesa ahora plantear algunas reflexiones que nos permitan acercarnos al problema de la forma en que los asháninkas conciben la justicia que atañe a la retribución de un daño, y el lugar que tiene la venganza en un contexto en

que no se da tratamiento público a la experiencia de la violencia armada y en el que; por lo tanto, no encuentra posibilidades de institucionalización. Algunas pistas del problema son desarrolladas por Villapolo. Según dice:

[...] las leyes consuetudinarias que caracterizaron las prácticas locales de justicia no funcionan, porque no hay un tratamiento público del delito. De hecho, quienes administran justicia en la comunidad son los ronderos, y algunos de ellos han sido ex mandos senderistas. Los ritos tradicionales para elaborar la violencia tampoco funcionan, pues se ha producido un desfase entre el desborde de la experiencia y sus conocimientos curativos. (Villapolo 2003: 166-167)

Cada vez se asume más que la guerra no fue solo entre asháninkas y el PCP-SL, sino también entre asháninkas y asháninkas (Villapolo 2003). El control total que sufrieron los asháninkas de manos de los mandos senderistas melló la confianza al interior de la comunidad haciendo que la consigna «el partido tiene mil ojos y mil oídos» se haya confirmado a sí misma. Si bien los mandos asháninkas más conocidos y los que permanecieron más tiempo al lado del PCP-SL ya no están, otras personas que tuvieron cargos de mando pero que por diversos motivos abandonaron las filas senderistas siguen viviendo con ellos. Sin embargo, durante el tiempo en que engrosaron las filas senderistas tuvieron espacio suficiente para cometer abusos, forzar al trabajo, asesinar gente, etcétera. El rencor hacia ellos está entonces estrechamente ligado al tipo de afinidad que tuvieron con el PCP-SL (si la tuvieron porque estaban obligados o por voluntad propia) y a los crímenes que cometieron. La convivencia con ellos es difícil y está llena de tensiones que limitan las posibilidades de cualquier iniciativa de micro reconciliación.²⁹

Los motivos por los que se han visto obligados a convivir con quienes engrosaron las filas senderistas a pesar de las tensiones latentes, quedan pendientes de ser investigados. Por el momento, podemos suponer que obedecen a la necesidad de buscar una solución colectiva a sus problemas de reconocimiento y de acceso a ayudas externas de desarrollo y reparación; y a la

²⁹ Entrevista a Leslie Villapolo, 8 de marzo de 2007.

existencia de una estética comunitaria que idealiza a la comunidad como un lugar bonito y organizado. El que convivan entre víctimas y victimarios tal vez sea producto de un acomodo temporal debido a la fuerza de las circunstancias.³⁰

Según Belaunde (2005), esta estética comunitaria se liga a una forma especial de concebir la autonomía de la persona. El indígena representa su vida en la comunidad de manera positiva, y su pertenencia a ella es libre, no por imposición ajena. Por eso mismo, la tolerancia a los conflictos es baja y la valoración del diálogo y la ayuda mutua elevada. Si uno no está a gusto o los conflictos se hacen insoportables, siempre existe la posibilidad de mudarse de comunidad y buscar un lugar donde el ideal de vida comunitaria sea realizable, por lo que las posibilidades de fraccionamiento residencial y de movilidad intracomunal son elevadas. Esto se puede entender como una estrategia tradicional para huir de los conflictos y el dolor. Ello explica el hecho de que asháninkas que no han podido soportar la muerte de un ser querido se hayan ido al monte para alejarse de la comunidad y del «espíritu» de sus seres queridos:³¹

Y esta persona se larga lejos, al monte, porque en la ira que ha tenido su sangre está hirviendo. Quiere ir lejos hasta que le pase esto. Porque dice que si no hace dieta, va a gestar la persona. Porque la sangre de la otra persona ha entrado en su cuerpo y ahí sale embarazado como una mujer [...] Quince días, hasta un mes después regresa a su casa todo pelado. [...] Ahora es diferente. Lo que es ahorita es problemas sociales.³²

Si bien esta estrategia puede considerarse como una forma de procesamiento del duelo y el rencor, muestra a su vez los límites que tienen los asháninkas para llevar a cabo estrategias de microrreconciliación comunal. Si, por un lado, las mujeres quieren recordar y; por otro lado, el recuerdo no tiene lugar en el ámbito público, lo que se genera es una tensión que mantiene vigente al interior de la comunidad la marginación de quienes vivieron durante la violencia como *masas* del senderismo (Villapolo 2003: 166-167). La impor-

tancia que se le da a la construcción de un futuro con desarrollo y modernización, y a la autorrepresentación asháninka como comunidad pacífica y unida son útiles tanto para los dirigentes que se relacionaron con el PCP-SL como para los que se les opusieron organizándose en rondas. La exculpación recíproca a la que nos referimos líneas arriba entre unos y otros puede entenderse como lo que Orozco (2003) ha llamado *compensación retributiva de culpas*. Por un lado, los que se relacionaron con el PCP-SL se autocalifican de engañados; por otro lado, los ronderos se conciben como una suerte de vengadores o, mejor dicho, como *víctimas-victimarios inocentes* (Orozco 2003). En algunos contextos, esta doble categoría de víctimas-victimarios sirve para calificar y desprestigiar a los asháninkas que se relacionaron con el PCP-SL como *victimario-víctima culpable* y así ganarles poder dentro de la comunidad. En otros contextos, esta doble categorización sirve para que tanto los involucrados con la subversión como con la lucha contrasubversiva se presenten como víctimas engañadas opuestas al PCP-SL en una suerte de compensación retributiva de culpas y reclamen su derecho a olvidar. Olvidar es un derecho solo de aquel que se concibe como víctima, mientras que recordar es un deber de los culpables (Orozco 2003).

Las dificultades para llevar a cabo procesos de microrreconciliación entre los asháninkas radican, pues, en el hecho de que entre víctimas y victimarios existan muchas *zonas grises*. En general, las *guerras irregulares o totales* se caracterizan porque en ellas no se respeta la distinción entre combatientes y no combatientes, por lo que devienen en *ciclos ampliados de venganza* en los que todos se califican mutuamente como victimarios o se identifican permanentemente con las víctimas. Por lo tanto, la diferenciación tosca entre víctimas y victimarios colapsa (Orozco 2003). El caso de los asháninkas, en el que existen dificultades para la reconciliación y en el que no existe una clara distinción entre víctimas y victimarios, caben las siguientes preguntas: ¿dónde queda el rencor entre los sobrevivientes de la guerra?, ¿qué tan posible es que este se transforme en deseos de venganza en la privatización de la justicia retributiva?

³⁰ Entrevista a Leslie Villapolo, 8 de marzo de 2007.

³¹ Entrevista a Leslie Villapolo, 8 de marzo de 2007.

³² Cita tomada de Villapolo (2003: 166-167).

No todos los sobrevivientes de una guerra tienen la rabia necesaria para convertir su dolor en deseo de venganza o reclamo de justicia. Orozco distingue *rabia aterrorizada* (concepto recogido de Zigmunt Bauman) de *rabia humillada* (concepto recogido de Thomas Scheff) para diferenciar a los que son simplemente sobrevivientes de los que pueden convertirse en vengadores. Toda victimización es un acto de humillación y de afirmación de poder. La víctima es convertida en objeto, es cosificada y negada en su dignidad y derechos. La relación entre victimización y venganza está mediada por la rabia que produce su degradación como persona. Cuando esta rabia no ha aplastado a la víctima y esta puede reconocer la injusticia de la violencia recibida, es que puede surgir la figura del vengador:

[...] el vengador es alguien que se resiste a dejar de ser sujeto de dignidad y de derechos. La venganza es indudablemente una expresión de auto-estima profunda, de profundo sentido del valor de la propia dignidad. A través de la venganza el vengador quiere subvertir la afirmación de desigualdad contenida en el acto de victimización. La víctima convertida en victimario, quiere restaurar su dignidad, afirmarse como todopoderosa mediante la reducción de su victimario —o de quien lo represente— a la condición de nada. [...] Es precisamente bajo el dominio de la dialéctica entre la vergüenza y el —falso— orgullo, entre la humillación y la exaltación que se estructuran la rabia y el odio retributivos como sentimientos «morales». (Orozco 2003)

Lo más probable es que, entre los sobrevivientes, quienes sientan una *rabia humillada* y no *aterrorizada* sean los que no fueron víctimas directas. Es decir, los familiares o amigos de la víctima.

Hacia fuera del pueblo asháninka el sentimiento de venganza o el odio retributivo es rápidamente dirigido contra los colonos percibidos como senderistas. Vale la pena recordar la cita escrita líneas arriba: «[...] hay veces veo a personas de la sierra, peor cuando veo que son quemaditos, yo siento una cólera ¿no?... coraje...». Hacia dentro, el sentimiento de venganza es dirigido contra los asháninkas que tuvieron alguna relación con el PCP-SL, a pesar de que, debido a las circunstancias mencionadas anteriormente,

tengan que convivir con ellos y esta clase de sentimientos no tenga cabida en el ámbito público. Para quienes lo sufren, el rencor y el deseo de venganza es una realidad cotidiana y, según su magnitud y la resistencia de la persona, puede ser muy difícil de asimilar:

[...] bueno mira ve yo tuve un..., un sobrino que cuando le mataron a su mamá y su papá, él se escapó, ¿no? Vio todo lo que, como este... lo han asesinado a sus papás, ¿no?... Sí, entonces él se siente muy... como que él no cree en nada, ¿no? Lo que piensa es vengarse, vengarse y nadie le puede quitar... no sabe, entonces. Y lo que nosotros conversamos, mira ve no podemos vengarnos con cualquier persona, ¿no? Entonces él decía, ¿no?, pero gracias que ya él falleció también, ¿no?... Él quería vengarse con cualquier persona que venía; le preguntaban, y no quería dar esa información, ¿no? Este... sentía una rabia así, ¿no? Sentía una rabia, ¿no?... como que se ha vuelto loquito, entonces él se desmayaba... y entonces... Pero hay muchos, hay muchas personas así, que tienen ese sentimiento, que quieren vengarse. (Ex dirigente asháninka, mujer, 20 de febrero de 2007)

Dentro de su teoría de los sentimientos de justicia, Orozco se pregunta por las condiciones sociales bajo las cuales una víctima se transforma en vengador. Más allá del hecho de que no se haya aterrorizado ni paralizado, ciertas situaciones sociales disponen más que otras a la privatización de la venganza. Así, a pesar de que no se anima a dar una respuesta final, dice que entre los factores sociales que podrían tenerse en cuenta están: la ausencia de Estado y de un aparato eficiente y creíble de justicia, la sobreestimación cultural del honor personal y familiar, y la existencia de oportunidades como el acceso a armas o a organizaciones armadas. Para el caso de un «colectivo, etnia, nación, grupo religioso o partido político», dice el autor, los agravios o injusticias estructurales llevan a la autorrepresentación de las heridas de un grupo victimizado y la representación del enemigo como victimario: «En su desarrollo, a las representaciones abstractas y más estructurales de la victimización, los enemigos le van sumando a la imagen del enemigo todos los motivos concretos y más recientes de odio que resultan de la barbarie de la confrontación» (Orozco

2003). Es ahí donde radica el problema al que ya nos referimos antes: el de la identificación del PCP-SL con la población colona y; por lo tanto, de la vinculación entre las injusticias históricas que han sufrido los asháninkas relativas al desconocimiento de sus derechos y el despojo de sus tierras con las injusticias vividas durante el conflicto armado en la década de 1990. Ello nos acerca a uno de los elementos que se debe considerar en el estudio de la forma en que se concibe la justicia retributiva entre los asháninkas: la forma en que el rencor y el deseo de venganza se vinculan con una lectura de la historia en la que su relación con los colonos y la comunidad nacional ha estado atravesada de injusticias y engaños.

Esto se relaciona directamente con el miedo al retorno del PCP-SL y el discurso que han desarrollado acerca de la actitud que tomarían en caso de que esto suceda. Este discurso comenzó a formarse con la constitución de sus rondas de auto-defensa. En el contexto del asesinato de Alejandro Calderón (dirigente asháninka del valle del río Pichis que fue muerto en manos de miembros del MRTA como forma de venganza por su presunta participación en la captura de Máximo Velando, uno de los líderes del movimiento guerrillero de 1965) y de la conformación del «ejército asháninka» que expulsó a los grupos subversivos que operaban en la zona, los asháninkas del Pichis publicaron un comunicado el 5 de enero de 1990 que decía:

Nosotros no hemos provocado a nadie. Desde ya hace muchos años nosotros somos los perjudicados por lo que está ocurriendo en nuestro río porque los abusos, las amenazas y la represalia nos llega de todos lados [...] Nosotros no vamos a dejar que nos abusen y que nos maten en nuestra propia tierra. Si nos desconocen como indígenas y nos desprecian, nosotros también somos fuerza.³³

La frase «nosotros también somos fuerza» es válida también cuando se considera la posibilidad de que los hechos de violencia se repitan:

[...] como pueblo indígena nos sentimos orgullosos que estamos muy seguros de que no va a volver nuevamente esa violencia porque si vuelve nosotros nos vamos a adelantar, ¿no?

Entonces eso también hemos advertido bien al gobierno, presentamos pronunciamientos, ¿no? O sea está así... bueno si es que vuelve nosotros vamos a salir adelante, ¿no? Vamos a salir adelante, no vamos a tener temor que... Bueno si mato, me van a llevar a la cárcel. Si nos llevan, pero con gusto defendiendo nuestros derechos, ¿no? (Ex dirigente asháninka, mujer, 20 de febrero de 2007)

Las posibilidades de acudir al Estado y gozar de su protección se redujeron en el contexto de la violencia en tanto se creó la percepción de que el Estado (como ya se adelantó en la segunda parte de este texto) no los protegió como debía:

[...] si yo iba a un puesto policial decían: «No pues sabes qué, murió así pues, pero qué vas a hacer si Sendero lo mató». No sabemos ahora si el ejército, por el otro lado, se te van haciendo frente y dicen ya pues como quien dice ya murió, murió, ¿ya? Entonces es eh... es el gran problema, que la gente tiene resentimiento y dicen: «No, nosotros como ya no tenemos opción no hay algo futuro para nosotros, ¿ya? Entonces hay que esperar que reviente la cosa y nosotros emezamos, ¿no?» (Ex dirigente asháninka, hombre, 15 de febrero de 2007)

Lo mismo ocurre con el discurso de los derechos humanos y la legalidad estatal. La percepción de que la legalidad no funciona o, mejor dicho, funciona al revés, los puede abrir a la posibilidad de tomar la justicia por sus propias manos:

[...] este señor [Abimael Guzmán] por culpa de él murieron setenta mil peruanos, debe ser una sentencia final, una cadena perpetua, debe morir, porque pues dime si mató setenta mil y este señor mató veinte mil y este mató diez mil y este mató 30, ahora nosotros vemos, la ley propia dice hay que sentenciar y hay que matar al violador, una persona que viola posiblemente ya sea niño o un amigo [...] [ininteligible] [...] vive, o sea supuestamente ya hizo el acto, pero esta persona que mató más de setenta mil no tiene una... o sea le dan más prioridad a él que a la otra persona, así es. Entonces nosotros deci-

³³ Cita tomada de Espinosa (1996).

mos «Ah no la ley es, es al contrario, o sea cuanto más matas es menos sentencia». Este mata dos, tres y es más sentenciado que el otro. Yo digo no, entonces toda la comunidad dice no, nosotros vamos a matar más [...]

[...] ahora la gente está... tienen en mente cuando dicen, bueno ya el jefe del Sendero, Abimael Guzmán, ya va a salir, entonces dice: «Ah... entonces yo puedo violar, puedo matar, con dos, tres personas no pasa nada, y si Abimael Guzmán mató más de setenta mil personas y no pasa nada, o sea quien le avala los derechos humanos quien le avala [...] [ininteligible] [...] o sea que si yo puedo matar, no pasa nada, me encerrarán 15 ó 20 años, no está mal, ¿no?». Entonces eso la gente está en mente, dice: «No, nosotros tenemos una ley hoy en día mire, ve o sea...» (Ex dirigente asháninka, hombre, 15 de febrero de 2007)

El problema de que se abran a la posibilidad de tomar la justicia por sus manos tiene poco que ver con las formas tradicionales de hacer justicia en tanto no se responde a un período de normalidad, sino a un contexto de guerra en el que, debido a que la legalidad del Estado no funciona, todo vale. Se trata entonces de una concepción de la justicia que ha sido transformada con el conflicto armado montándose con la percepción histórica de engaños e injustos maltratos. De esta manera, la justicia normal y consuetudinaria se militariza. En sus versiones más extremas, cualquier forma de criminalidad es posible de ser concebida como un acto de subversión, puesto que algunos delincuentes estarían utilizando el recuerdo del miedo hacia el PCP-SL como una estrategia para cometer sus crímenes:

[...] se acaba todo este problema, ahora viene la delincuencia, hay muchos que ya optaron como dice a ponerse la pasamontaña, a llevar su arma, y a atacar a quien tiene más dinero o más productos. Dice, no pues, este señor tiene que hacer trámites va a sacar 1.000 sacos, entonces hay que robarle, se hacen pasar como subversivos con pasamontañas, entonces hemos dicho no [...] hemos dicho no, acá hay que hacer otra ley otra ley [...] [ininteligible] [...] debe ser eliminado y si va a seguir entonces hacemos un acuerdo y esa ley vas a ver nosotros no... no existen las leyes digamos eh... del Estado no, entonces dijimos ah no, agarramos

a un delincuente, le eliminamos los cuatro dedos porque si tiene los cinco dedos completa la mano y no puede trabajar, solamente la utiliza para robar, mejor que se corte los cuatro dedos, entonces formalmente si yo [...] [ininteligible] [...] con mis manos así, a no este está en [...] [ininteligible] [...] que ha sido un delincuente y así pues, así está hecho la ley del indígena. (Ex dirigente asháninka, hombre, 15 de febrero de 2007)

La representación de los colonos como posibles miembros del PCP-SL es problemática desde una perspectiva de justicia indígena. Sobre todo si consideramos el temor real de que regrese el PCP-SL a la zona y el hecho de que existe un discurso radicalizado que contempla la posibilidad de privatizar la justicia si el conflicto armado vuelve a producirse.

Por lo menos en el plano del discurso, se anuncia un tratamiento más radical a los *senderistas* y se habla de «tomar la justicia en sus propias manos». Esto resulta problemático dada la identificación que existe entre senderistas y colonos. Se habla de personas que se hacen pasar por senderistas para robar y ello implica riesgos serios, ya que una persona que por sus marcadores étnicos sea percibida como senderista puede llevar a que se la agrede. Declaraciones de este tipo no significan necesariamente que los asháninkas actuarían de esa manera al aplicar la *justicia asháninka*, pero sí nos dicen de un sentimiento o una actitud radicalizada frente a la justicia. No existe información certera, pero se dice que, al igual que en otras regiones del país, ha habido casos no reportados en los que presuntos *senderistas* o simpatizantes han sido ejecutados después de haber caído prisioneros en manos de ronderos.

Esto no obliga a suponer que los colonos vayan a ser sistemáticamente agredidos y que la venganza se vaya a expresar en crímenes contra la población colona de parte de los asháninkas. Pero sí invita a pensar en qué forma el conflicto armado interno ha agravado aún más la relación entre asháninkas y colonos y de qué modo una reconciliación entre poblaciones con territorios vecinos es difícil de lograr. En general, estos elementos deberían llevarnos a discutir más ampliamente sobre la forma en que las concepciones de justicia entre los asháninkas han sido transformadas en la actual situación de posguerra.

Bibliografía

APRODEH

- 2004 y ¿Y después de la CVR qué? (Boletín semanal).
2005 <<http://www.aprodeh.org.pe/>>.

ANAYA, James

- 2005 *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Madrid: Trotta y Universidad Internacional de Andalucía.

ANDERSON, Benedict

- 1993 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BARRANTES, Rafael y Jesús PEÑA

- 2006 «Narrativas sobre el conflicto armado interno en el Perú: la memoria en el proceso político después de la CVR». En Félix Reátegui (coord.). *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú*. Colección Documentos de Trabajo, Serie Reconciliación N.º 2. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

BELAUNDE, Luisa Elvira y otros

- 2005 *Ciudadanía y cultura política entre los Awajún, Asháninka y Shipibo-Konibo de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

BENGOA, José

- 2000 *La emergencia indígena en América Latina*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BONILLA, Heraclio

- 1994 «Introducción: la metamorfosis de la violencia en el umbral del siglo XXI». En *Perú en el fin del milenio*. México D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BOURDIEU, Pierre

- 1990 *Sociología y cultura*. México D. F.: Grijalbo.
1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. (1994). Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre y Loïc J. D. WACQUANT

- 1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*. México D. F.: Grijalbo.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

- 2003a «El movimiento de DDHH». En *Informe Final*. (Primera parte, sección segunda, capítulo 3), t. III. Lima: CVR.
2003b «Los pueblos indígenas y el caso de los asháninkas». En *Informe Final*. (Primera parte, sección tercera, capítulo 2), t. V. Lima: CVR.

- 2003c «Violencia y desigualdad racial y étnica». En *Informe Final*. (Segunda parte, capítulo 2), t. VIII. Lima: CVR.

- 2003d «Las secuelas de la violencia». En *Informe Final*. (Tercera parte), t. VIII. Lima: CVR.

COMISIÓN MULTISECTORIAL DE ALTO NIVEL

- 2006 «Plan Integral de Reparaciones: programación multianual 2005-2006». En Agencia Peruana de Cooperación Internacional. *Recopilación de instrumentos legales sobre implementación de las recomendaciones de la CVR*. Lima: APCI.

BUENO, María Angélica

- 2006 «La reconciliación como un proceso sociopolítico. Aproximaciones teóricas». En *Reflexión política*, año 8, n.º 15. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga. <http://editorial.unab.edu.co/revistas/reflexion/pdfs/der_815_2_c.pdf?a=0>.

CHIRIF, Alberto, Pedro GARCÍA y Richard CHASE SMITH

- 1991 *El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la cuenca amazónica*. Lima: Oxfam América y Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica.

COTLER, Julio

- 1968 «La mecánica de la dominación interna y el cambio social en la sociedad rural». *Perú Problema*, n.º 1. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1978 *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 2004 «Desigualdades persistentes y construcción de un país de ciudadanos». *Cuestión de Estado*, n.º 33-34.

DIETZ, Gunther

- 1999 *Etnicidad y cultura en movimiento. Desafíos teóricos para el estudio de los movimientos sociales*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

DOMÈNECH, Miguel y Lupicinio ÍÑIGUEZ

- 2002 «La construcción social de la violencia». *Athenea Digital*, n.º 2, 2002. <<http://antalya.uab.es/athenea/num2/domenech.pdf>>.

DRINOT, Paulo

- 2006 «Construcción de nación, racismo y desigualdad: una perspectiva histórica del desarrollo institucional en el Perú». En John Crabtree (ed.).

- Construir instituciones: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico e Instituto de Estudios Peruanos.
- ECHVERRÍA, Gabriela
2003 «La obligación internacional de reparar: logros y obstáculos». En: *Memoria del Seminario Internacional Comisiones de la Verdad: Tortura, reparación y prevención (Ciudad de México, 18 y 19 de julio de 2002)*. México D. F.: Comisión de Derechos Humanos del distrito federal (México), Asociación para la Prevención de la Tortura (Suiza), Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (México) y Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo (Chile).
- ELÍAS, Norbert
1987 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- ESPINOSA, Óscar
1993 «Las rondas asháninka y la violencia política en la selva central». En *América Indígena*, n.º 4.
1996 «El pueblo asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural». En *Derechos humanos y pueblos indígenas de la amazonía peruana: realidad normativa y perspectivas*. Lima: APEP.
- FUENZALIDA, Fernando
1970 «Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo». En *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Moncloa-Campodónico.
- GONZÁLEZ, Eduardo
2001 «Perspectivas teóricas sobre la justicia transicional». En *Perú 1980-2000: el reto de la verdad y la justicia. Jornadas internacionales sobre la Comisión de la Verdad*. Lima: APRODEH.
2006 «De la comisión de la verdad al juicio de la historia». En Félix Reátegui (coord.). *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú*. Colección Documentos de Trabajo, Serie Reconciliación N.º 2. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- JELIN, Elizabeth
2002 *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- LÓPEZ, Sinesio
2001 «Perú 2000-2001: la transición democrática y el gobierno de transición». En *Las tareas de la transición democrática*. Lima: Comisión Andina de Juristas.
- MACEDO, Francisco
2006 «Justicia retributiva y reconciliación en el Perú. Paradojas en la aplicación de la justicia penal ante casos de violaciones de derechos humanos». En Félix Reátegui (coord.). *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú*. Colección Documentos de Trabajo, Serie Reconciliación N.º 2. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PAJUELO, Ramón
2001 *Del «poscolonialismo» al «posoccidentalismo».* Una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
2006 *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Fundación Konrad Adenauer.
- REÁTEGUI, Félix (coord.)
2005a *El incierto camino de la transición: a dos años del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Colección Documentos de Trabajo, Serie Reconciliación N.º 1. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- REÁTEGUI, Félix
2005b «Batalla contra la memoria: instrucciones para liquidar una transición». En Félix Reátegui (coord.). *El incierto camino de la transición: a dos años del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Documentos de Trabajo, Serie Reconciliación N.º 1. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RICOEUR, Paul
2004 *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ROCHABRÚN, Guillermo
1991 «Ser historiador en el Perú». *Márgenes: encuentro y debate*, n.º 7.
- DEL PINO, Ponciano y Elizabeth JELIN
2003 *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

- ROSENBERG, Tina
2003 «Tierras embrujadas». En Centro Internacional para la Justicia Transicional. *Ensayos sobre justicia transicional*. Nueva York: ICTJ.
- RUIZ, Manuel
2002 *Protección sui generis de conocimientos indígenas en la amazonía*. Lima: Sociedad Peruana de Derecho Ambiental.
- SEGATO, Rita Laura
2004 «Antropología y derechos humanos: alteridad ética en el movimiento de los derechos universales». En *Serie Antropología*, n.º 356. Brasilia: Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia.
- TANAKA, Martín
2004 «La propuesta de la CVR sobre reformas institucionales: ¿cómo enfrentar el problema de la exclusión social?». *Cuestión de Estado*, n.ºs 33-34. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas.
- TAYLOR, Charles
1993 *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- TILLY, Charles
2000 *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- TODOROV, Tzvetan
2000 «La memoria amenazada». En Tzvetan Todorov. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- TRAZEGNIES, Fernando
1993 «Pluralismo jurídico: posibilidades, necesidad y límites». En Máximo Gallo (ed.). *Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto nacional*. Lima: CAAAP y SER.
- VILLAPOLO, Leslie
2003 «Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad asháninka». En Ponciano del Pino y Elizabeth Jelin. *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- VILLORO, Luis
1999 *Estado plural, pluralidad de culturas*. Barcelona, Buenos Aires y México D. F.: Paidós y Universidad Nacional Autónoma de México.

Las universidades después del conflicto: notas para un debate

PABLO SANDOVAL Y EDUARDO TOCHE*

En las últimas décadas parece existir un consenso en reconocer a la educación superior como el eslabón privilegiado para vincular la integración cultural, la movilidad social y el desarrollo productivo. En teoría, una sociedad con altos niveles de cobertura y buenos logros educativos tiende a ser más igualitaria en su estructura de ingresos, a contar con mayor cohesión cultural y mercados culturales más diversificados, y a crecer mediante la aplicación de conocimiento tecnológico al proceso productivo (Hopenhayn 2003). Sin embargo, este no parece haber sido el camino escogido en el Perú.

El desinterés oficial, graficado en los exiguos recursos que destina a la investigación y la educación superior, sumado a la ausencia de planes estratégicos y la insistencia de las autoridades y parte importante de los miembros de la comunidad universitaria en una visión estrecha, muchas veces utilitaria y sin gran proyección, han hecho de la educación superior un ámbito evidentemente distanciado del contexto nacional.

En efecto, la universidad peruana se ha alejado paulatinamente desde hace décadas de cualquier proyecto de renovación académica y tecnológica, promoviendo en cambio su enclausramiento y desconexión de los nuevos retos y necesidades de la sociedad contemporánea. De alguna manera, todo ello ha posibilitado que resalte como una de sus características una exa-

cerbada politización que la colocó a lo largo del siglo xx en medio de situaciones críticas y, particularmente en las décadas de 1980 y 1990, en un contexto de extrema violencia.

Bajo estas consideraciones, ¿vale la pena discutir sobre el conflicto armado interno que afectó a las universidades peruanas? ¿Qué provecho reporta mirar el pasado reciente de nuestras universidades y auscultar en sus memorias de violencia y represión? ¿Qué viene sucediendo en las universidades una vez que el ciclo de conflicto armado se ha cerrado? Sin caer en una explicación mecánica o determinista, hay que señalar que la evidencia muestra más de una conexión entre la exclusión de la universidad, la politización extremista de sus actores y el desencadenamiento de la violencia en sus claustros.

Podrían ser varias las maneras de satisfacer a estas interrogantes, pero queremos aquí enfatizar tres. La primera deriva del hecho de que la universidad pública se ha convertido en un espacio fundamental para comprender el desarrollo del conflicto armado que asoló al Perú en las décadas de 1980 y 1990. Al respecto, el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) menciona que el sistema educativo —en particular la universidad— fue un espacio clave en el origen y reproducción de ideologías radicales de corte autoritario, en especial del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL). Para

* Pablo Sandoval, antropólogo, es investigador del Instituto de Estudios Peruanos; Eduardo Toche, historiador, es investigador de DESCO.

el PCP-SL la universidad significó un espacio de interés estratégico tanto para la difusión de su ideología como para la captación y reclutamiento de militantes entre estudiantes y docentes, los cuales cumplirían después labores de proselitismo armado fuera de los claustros. Esto provocó que las universidades fueran estigmatizadas y, en cierto sentido, violentadas tanto por el PCP-SL como por el Estado (Sandoval 2005).

Una segunda respuesta es que después de finalizado el conflicto armado, los actores universitarios no han discutido abiertamente sobre el ciclo de violencia que golpeó a sus centros de estudio. Tampoco han intentado sacar lecciones de esta experiencia ni han elaborado un discurso (o varios) que promueva la reflexión sobre el futuro de la universidad mediante la integración y el reconocimiento del pasado reciente de violencia. Por el contrario, la mayoría de docentes, autoridades, trabajadores, incluso estudiantes, evaden problematizar y discutir la historia reciente de sus universidades, o lo que es peor, muchas veces tratan de silenciar u olvidar los hechos, por temor a reabrir heridas o evitar simplemente el señalamiento de responsabilidades. Incluso en los últimos años parecen haberse reactivado en las universidades nacionales algunos grupos de estudiantes que rescatan en su discurso una valoración positiva del radicalismo de agrupaciones como Sendero Luminoso o el MRTA, poniendo sobre el tapete la discusión sobre las memorias de la violencia política.

Una situación que ilustra esta inmensa dificultad para realizar un debido balance de lo sucedido, fue lo que aconteció con la denominada Comisión de la Verdad que se formó en el 2001 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Impulsada en momentos en los que las autoridades políticas peruanas parecían retroceder en la voluntad manifestada para formar una Comisión de la Verdad nacional, esta iniciativa institucional fue vista como una señal de renovación. Sin embargo, muy pronto el intento naufragó en medio de un fárrago de acusaciones.

Por último, hay una razón de corte más académico. El debate reciente alrededor del concepto de memoria ha tenido un fuerte impacto en las ciencias sociales contemporáneas, abriendo una serie de nuevas interrogantes y pistas de investi-

gación sobre la constitución de identidades individuales y colectivas bajo contextos de represión y violencia política. Este interés por las «memorias» se desarrolla además bajo un contexto epistemológico particular que tiene ya varios años: el llamado giro cultural e interpretativo en las ciencias sociales y las humanidades, que ha impactado fuertemente en disciplinas como la historia y la antropología, pasando por el psicoanálisis y los estudios culturales.¹

Sin embargo, a pesar de la importancia señalada, hasta el momento han sido insuficientes los esfuerzos hechos en el país en este sentido. Luego de presentado el *Informe Final* de la CVR, se exacerbó las esperables críticas provenientes de aquellos sectores que suponían afectados sus intereses con lo afirmado en dicho documento. Más allá de la fuerza de sus argumentos (en realidad, sin casi ningún sustento), dichas posiciones surgidas desde ámbitos políticos conservadores, empresariales y militares tuvieron la virtud de exponer al menos tres dimensiones en las que los *trabajos de la memoria* eran urgentes, todos ellos ligados de alguna manera a la dimensión política que propone Elizabeth Jelin (2002: 39-62).

En primer lugar, tal vez el más evidente, radica en el efímero plano de los medios de comunicación. Las falacias administradas con contundencia y rapidez, en un ámbito que no deja mayor espacio para la reflexión mesurada, no obtuvieron las respuestas esperadas de las diversas colectividades que suscribían y apoyaban lo afirmado en dicho informe. La mayor parte de las veces, estas réplicas aparecían como extremadamente especializadas en el discurso sobre los derechos humanos y a la postre no tenían mayor impacto sobre una opinión pública muy influida por los discursos de los sectores conservadores.

En segundo lugar, aun cuando se asumía la necesidad de dinamizar los *soportes* sociales que, a partir de su experiencia, debían generar una acción colectiva sostenida en una lectura diferente a la oficial sobre el ciclo de violencia política, esto no ha sido posible. Esto ha sido así en gran medida debido a un contexto caracterizado por la extrema debilidad de las organizaciones políticas y sociales que impidió que la movilización por la defensa de los derechos humanos trascendiera a

¹ Para una reflexión mayor sobre el «giro cultural», cf. Bonnell y Hunt (1999). Para el tema de la memoria, cf. Gillis (1994) y Pollak (1992).

las actividades que efectúan algunas organizaciones no gubernamentales (ONG) de derechos humanos y las organizaciones de familiares de víctimas de la violencia.

En tercer lugar, el interés dirigido hacia una reflexión académica sobre el conflicto armado y las memorias ha sido mínimo. Resalta la ausencia de preocupación de la mayoría de universidades públicas, las que fueron, al fin y al cabo, los ámbitos en donde la violencia política adquirió una importancia suma.

Este conjunto de elementos permite trazar el marco del presente documento en un contexto nacional posterior a la entrega del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Nuestro objetivo final es promover la discusión sobre este período de violencia en las universidades y rescatar las memorias de los actores involucrados en este proceso.

1. Universidad y sociedad: una tensa relación

Si bien el objetivo de este documento es prestar atención a las secuelas del conflicto armado interno en las universidades, es indispensable tener en cuenta el proceso histórico previo en el cual se desarrollaron las actividades políticas en las universidades. Es preciso comprender que el desarrollo de la violencia política en esta institución se dio bajo el marco de la modernización educativa iniciado en la década de 1950, el cual obligó a la universidad pública a abrir sus puertas a miles de jóvenes de origen popular que traían consigo un nuevo rostro y perfil cultural.

Hasta entonces, la universidad pública había sido un espacio cerrado y casi exclusivo para educar a los hijos de las familias oligárquicas y de clase media de Lima y provincias. Sin embargo, con la apertura de los claustros a nuevos estudiantes, la idea de una universidad popular —idea sostenida décadas antes por el movimiento por la Reforma Universitaria— parecía al fin hacerse realidad.² Pero si bien con esta apertura se pudo integrar a nuevos estudiantes de origen popular, que dieron a la universidad otro ritmo y pulso cotidiano, el sistema universitario por su parte no

supo administrar esta nueva realidad e ingresó a una etapa de crisis de la que no ha podido salir hasta la actualidad.

En medio de este proceso entrampado, la violencia fue surgiendo paulatinamente como *mecanismo regulador*, es decir, como una acción que se validaba en tanto se ahondaba la brecha que existía entre las crecientes expectativas estudiantiles regidas por el mito de la educación y las oportunidades cada vez menores que podía ofrecer la institucionalidad universitaria para resolver adecuadamente esta demanda. Asimismo, esta dinámica también involucró al profesor universitario, quien debió soportar la mengua constante en sus ingresos, la cada vez menor capacidad para llevar a cabo su tarea con un mínimo de calidad y el consiguiente desprestigio de su profesión.

En esta situación, es importante revisar cuál ha sido el impacto de la violencia política en las instituciones educativas. Al respecto, el Informe de la CVR señala que el abandono de la educación pública por parte del Estado permitió que el espacio educativo se convirtiera en el lugar donde confluyeron y germinaron propuestas radicales y autoritarias como la del PCP-SL. Ello fue posible por dos factores: el entrelazamiento de lo que Charles Tilly (2000) denomina inequidades persistentes, que produjo una creciente percepción de agravio y desconfianza, en especial en pequeños núcleos de maestros y jóvenes universitarios que no se sentían representados por el sistema político; y la consolidación de un discurso clasista que interperaba con un espíritu de confrontación la naturaleza de la modernización del país. De hecho, como ha señalado Degregori (1990), Sendero Luminoso nació del encuentro producido en la Universidad San Cristóbal de Huamanga entre una elite intelectual provinciana mestiza y una base social juvenil —también provinciana y mestiza— que se sentía descontenta con el rumbo de un proceso de modernización que no traía consigo la ansiada movilidad social.

Pensamos que el itinerario que siguió al explosivo crecimiento de la población escolar y universitaria y la expansión del sistema educativo desde los años cincuenta del siglo pasado, se desbordó en poco tiempo, con lo cual el Estado perdió capacidad y voluntad de encauzar a estos

² Desde la literatura, *Conversación en la catedral* (1969) de Mario Vargas Llosa; y *Los aprendices* (1977) de Carlos Eduardo Zavaleta, son las obras que mejor han retratado los cambios en la sensibilidad juvenil universitaria de este período.

nuevos contingentes estudiantiles en el carril modernizador entonces en boga. Esto fue generando una serie de tensiones entre la nueva población estudiantil —que traía consigo un nuevo rostro político y cultural— y el Estado, que vio fracasado su incipiente proyecto de desarrollo educativo.

Esta situación promovió una serie de conflictos políticos y sociales que el Estado no pudo resolver, y que le impidieron implementar políticas coherentes de desarrollo educativo. Así, el proyecto modernizador impulsado durante las décadas de 1950 y 1960 se caracterizó por un conjunto de transformaciones que benefició a ciertos sectores sociales, dentro de un amplio proceso de movilidad social. En el plano universitario esta modernización implicó la reapertura de la Universidad de Huamanga (1959), la modernización de la Universidad Nacional de Educación «La Cantuta» en Lima (1955) y la creación de la Universidad Nacional del Centro en Huancayo (1959). Lo paradójico es que precisamente estas universidades se convertirían años después en bastiones de Sendero Luminoso y luego serían fuertemente reprimidas por las fuerzas de seguridad del Estado.³

Sin embargo, esta apertura agotó prontamente sus mecanismos de incorporación y democratización; por el contrario, terminó reforzando los procesos de diferenciación social. En efecto, el acceso a la educación básica y universitaria, planeado en un inicio como un dispositivo de éxito y ascenso social, se fue convirtiendo en un espacio que reproducía las exclusiones y desigualdades previas. El propio sistema educativo se fue estratificando en circuitos de desigual calidad, cuyas consecuencias podemos ver décadas después cuando comparamos los resultados del conjunto del sistema educativo público con el de la educación privada de calidad, lo cual ha creado una suerte de *apartheid* educativo entre ricos y pobres.

De esta manera, la asombrosa ampliación de la matrícula universitaria desde mediados del siglo xx, apareció como un resultado de políticas públicas educativas inclusivas, cuando en realidad reproducía las pautas de inequidades existentes bajo otras formas. En resumen, la accesibilidad a la universidad también estuvo determinada por el bagaje cultural que portaban tales estudiantes y las capacidades generadas en ellos por la etapa

escolarizada de su educación. En ese sentido, las evidentes diferencias de partida que tenían, según el sector social del que provenían, no fueron amenguadas por la universidad sino, por el contrario, se vieron exacerbadas (Bourdieu y Passeron 2003).

Así, según la CVR, con un sistema educativo sin rumbo y una dirigencia magisterial y estudiantil fuertemente radicalizada, el PCP-SL se aprovechó de determinadas coyunturas, se alimentó de antiguas debilidades institucionales y se sirvió de determinadas fallas estructurales en la sociedad peruana. Al mismo tiempo, el PCP-SL consiguió recoger las reivindicaciones y frustraciones de determinados grupos sociales, logrando enraizarse en distintos sectores y escenarios geográficos. El PCP-SL convierte a las redes educativas del propio Estado en correas de transmisión de su ideología; con ese fin, desarrolló una actividad de proselitismo y captación de militantes que se mezcló con la movilización de sentimientos de discriminación étnica y cultural latentes en un sector de maestros y estudiantes universitarios que en su mayoría eran pobres y de origen provinciano. A ellos, según explica Degregori, el PCP-SL les ofreció una nueva identidad política, una «comunidad de discurso» basada en el marxismo-leninismo-maoísmo y en el «Pensamiento Gonzalo» (Degregori 1997).

2. Educación, universidad y reproducción de la violencia

El Informe de la CVR señala que la relación entre educación y violencia no fue fortuita. Se asentó sobre condiciones históricas que permitieron que el conflicto armado estallara, precisamente, desde el interior del sistema educativo, en particular desde las universidades públicas. Así, para concretar sus planes el PCP-SL utilizó principalmente el espacio educativo, captando e imbuyendo de su ideología a pequeños núcleos de jóvenes y maestros universitarios.

Bajo la lógica general de su actividad subversiva, el PCP-SL aprovechó las deficiencias de la universidad pública para presentarse, al igual que en muchos otros espacios rurales y urbanos excluidos, como mediadores o garantes de una posible

³ Para detalles del desarrollo de la violencia en estas universidades véanse los capítulos 18 (U. de Huamanga), 19 (U. La Cantuta) y 21 (U. del Centro) del t. v del *Informe Final* de la CVR: «Historias representativas de la violencia».

resolución de demandas y expectativas vía la revolución armada. Sin poner en consideración si la marginación es una *disfunción* del sistema o una condición necesaria para que este funcione, lo cierto es que el PCP-SL se localizó en esa *falla* y su éxito en los espacios educativos reveló que este fenómeno estructural tenía un alcance insospechado.⁴

Así, el PCP-SL buscó explotar antiguas fallas históricas que atraviesan el Estado y la sociedad peruana. En este sentido, es preciso señalar que la expansión y masificación de la educación durante el siglo xx apareció como una demanda social; al mismo tiempo, y aunque parezca contradictorio, condujo a fortalecer pero también a socavar al Estado (Wilson 2001). Es decir, si bien la educación funcionó para inculcar una ideología de Estado y un modelo de modernidad y ciudadanía con propósitos disciplinarios, también dotaron de instrumentos ideológicos, técnicos y organizativos a la propia sociedad civil para impugnar dichas políticas estatales. En otras palabras, si el sistema educativo peruano fue planteado como un espacio para articular la dominación del Estado también se forjó como *arena* para impugnar dicha hegemonía. En esta dialéctica, maestros y maestras actuaron como facilitadores de esa doble formación. Por un lado, se desempeñaban como negociadores de la interacción entre Estado y sociedad; pero otras veces aparecían impugnando los efectos negativos de la modernización y el poder del Estado.

La CVR señala que durante los años del conflicto armado interno, el sistema educativo se convirtió en un «importante terreno de disputa ideológica y simbólica» donde el Estado perdió su hegemonía al no poder asentar la producción de «sentimientos de comunidad nacional». Prevalcieron pedagogías autoritarias y propuestas de cambio radical solo alcanzables por la vía de la confrontación y la violencia. Veamos dos de sus conclusiones:

136: La CVR ha comprobado que el Estado descuidó desde décadas el tema educativo. Hubo proyectos modernizadores en la década del 60 pero fracasaron. Ni la Ley Universitaria ni la Reforma Educativa de 1972 lograron revertir esta tendencia. *Tampoco neutralizaron el predominio de pedagogías tradicionales autoritarias [...]*

139: La CVR encuentra una grave responsabilidad del Estado: i) en el descuido de la educación pública en medio de un conflicto que tenía al sistema educativo como importante terreno de disputa ideológica y simbólica; ii) en el amedrentamiento y/o la estigmatización de comunidades enteras de maestros y estudiantes de universidades públicas, especialmente de provincias; iii) en el deterioro de la infraestructura de servicios de varias universidades públicas; iv) en haber permitido graves violaciones a los derechos humanos de estudiantes y profesores por el hecho de ser tales. (CVR 2003: t. VIII: 261-262)

Siguiendo este argumento, podemos decir que existieron determinadas tendencias que compusieron este escenario, contribuyendo a generar una fuerte percepción de exclusión entre maestros y jóvenes universitarios. Tales tendencias fueron: el rápido e inesperado incremento en el número de maestros de escuela y estudiantes universitarios; el estancamiento, primero, y decrecimiento, después, de la inversión estatal en la educación pública; la desarticulación de los planes de estudios debido a la doble presión ejercida por la lógica de clientelas y la pérdida de perfiles profesionales ante la primacía de *lo político*; y, finalmente, la escasa competitividad asociada a la baja capacidad de absorción de profesionales por parte del mercado laboral.

Este marco estructural favoreció la producción de discursos *antisistémicos* que *coincidieron históricamente* con cambios y procesos internos del propio sistema educativo. Nos referimos a la radicalización ideológica bajo el influjo del marxismo-leninismo de vastas capas de jóvenes maestros y estudiantes universitarios, así como la traducción de este radicalismo en identidades y prácticas gremiales de espíritu corporativo que fueron determinantes para acelerar o retraer la difusión de dichos discursos radicales. A la larga, esta situación permitió que escuelas y aulas universitarias se convirtieran en espacios altamente precarios y politizados, propicios para el establecimiento de relaciones clientelares y prácticas violentas, en desmedro de su capacidad de generar aprendizajes y proyectos democráticos.

En otras palabras, la crisis del sistema educativo, el abandono estatal de la educación públi-

⁴ La referencia obligada para comprender y diseñar políticas públicas sobre la informalidad en los países del Tercer Mundo es Hernando de Soto. Al respecto, es sintomático que sus propuestas de formalización bajo el eje del libre mercado, vía la titulación y la restricción de los controles, no tuviera en cuenta a la educación (De Soto y otros 1986).

ca, el radicalismo ideológico dogmático y el uso instrumental de un discurso pedagógico de corte autoritario, fueron elementos que los grupos subversivos aprovecharon para la captación y formación ideológica de estudiantes y docentes, especialmente en las facultades de Educación de las universidades nacionales. Estas se convirtieron en el espacio ideal para generar militantes y expandieron su influencia incluso a institutos de formación pedagógica, escuelas y academias pre-universitarias.

Fue así que la universidad pública quedó convertida en uno de los escenarios principales del conflicto. La politización radical se legitimó sobre la base de un discurso que persuadió a un importante contingente de estudiantes sobre la idea de la *ilusión educativa* y sobre la proximidad de una inevitable revolución dadas las condiciones apropiadas. De esta manera, la profesionalización debió quedar de lado y la universidad pasó a convertirse en un ámbito más de la *lucha de clases* y, por lo mismo, un campo de acción partidaria; en otras palabras, en una correa de transmisión de los objetivos que se plantearon las diversas organizaciones de izquierda. De esta manera, se asumió como algo razonable que en los *ciclos básicos* se impartiera cursos de marxismo, tal como se señaló líneas arriba, en tanto hubo un consenso generalizado en todos estos grupos en que la misión era la formación de revolucionarios al influjo de la ciencia única, es decir, el marxismo-leninismo.

Sin embargo, todo empieza a variar desde mediados de los años setenta. El agotamiento del reformismo militar y los ajustes económicos que debió realizar en 1975 para corregir la crisis en la balanza de pagos que había provocado, dinamizó la movilización de los sectores populares urbanos, especialmente una potente clase obrera que había crecido y se había consolidado a partir de las políticas de promoción industrial que se ejecutaron durante las dos décadas previas.

Esta situación motiva importantes cambios de perspectivas en gran parte de la izquierda peruana. Si bien las reformas hechas por el gobierno militar —muchas de ellas parte de la agenda progresista de entonces— ya habían implicado el replanteamiento sobre la naturaleza de la acción revolucionaria, la coyuntura que tuvo como momento culminante los paros nacionales de 1977 y 1978 indujo cambios tajantes en las organizaciones de izquierda en el intento de dejar una actividad circunscrita a las organizaciones de base y federaciones estudiantiles para pasar a la formulación de un proyecto nacional.

Estos cambios condicionaron en gran medida la derrota política en las universidades públicas de grupos especializados en la confrontación y la violencia, como Sendero Luminoso. Sin embargo, al promediar los años ochenta la situación había variado. La poca capacidad organizativa y programática de las organizaciones integrantes de Izquierda Unida así como la confusión de muchos de sus militantes permitió de alguna forma la reaparición de las tendencias favorables a la violencia, ahora bajo el liderazgo senderista.

El resultado fue funesto. La CVR calcula en más de un centenar el número de estudiantes y profesores asesinados o desaparecidos por los grupos subversivos o por la represión de los aparatos de seguridad del Estado, como ocurrió en la Universidad del Centro, en Huancayo, y en la Universidad «La Cantuta», en Lima.⁵ A dicha situación se sumó en la década de 1990 la intervención militarizada y administrativa de seis universidades nacionales, lo que profundizó su crisis.⁶

Este involuntario protagonismo que adquirieron estudiantes y maestros durante el conflicto armado constituye aparentemente uno de los rasgos más contrastantes del proceso de violencia, dado que el perfil mayoritario del conjunto de víctimas del conflicto armado interno se halla por debajo del nivel educativo secundario promedio.⁷

⁵ Esta última fue cuna del magisterio nacional y caso emblemático por el impacto nacional del asesinato de nueve estudiantes y un profesor en 1992. El *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) nos muestra un panorama de la violencia en las universidades con diferentes ritmos y momentos. Sin embargo, debemos destacar que la Universidad del Centro en Huancayo fue la casa de estudios que sufrió los golpes más fuertes del conflicto interno. En esta universidad, la CVR ha constatado la muerte y/o desaparición de 140 personas (entre estudiantes, docentes y trabajadores) tanto por efecto de la represión de las fuerzas del orden, como del fuego cruzado entre SL y el MRTA, que se disputaban el control de la universidad.

⁶ Estas fueron: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle «La Cantuta», la Universidad Nacional Federico Villarreal, la Universidad Nacional San Luis Gonzaga de Ica, Universidad Nacional Faustino Sánchez Carrión de Huacho y la Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco.

⁷ Por otro lado, según un censo que realizó la CVR en el 2002 en los penales Castro Castro y Santa Mónica en Lima, entre 143 internos (106 hombres y 37 mujeres) con instrucción superior y acusados de pertenecer al PCP-SL, se constató que el 53%

Sin embargo, esto es en cierta medida explicable. El control del escenario educativo por el PCP-SL, el cual aprovechó los cortocircuitos de un sistema educativo incapaz de dar trámite institucional a las demandas de estudiantes y profesores, no significa que esa organización haya aplicado alguna táctica novedosa en estos recintos. La falta de respuesta adecuada del sistema sirvió para recalcar la inutilidad de insistir en cambios graduales —el *reformismo*, postura que se atribuía a Izquierda Unida— y legitimar la vía de la confrontación como la única posible. Es decir, estábamos ante una actitud que solo exacerbó algunas características notorias de la acción política de la izquierda en las décadas previas e hizo que Sendero Luminoso apareciera como continuador de una cierta tradición radical frente a la actitud más política que intentaba desarrollar Izquierda Unida durante esos años que, en el discurso orientado a la confrontación, era señalada como una traición a los postulados revolucionarios.

Pero esto era un lado de la violencia senderista y su engranaje universitario. La actitud violenta también sirvió para formar y reproducir clientelas a las que no podía ofrecerles solamente *revolución* sino cosas más tangibles, siguiendo en este aspecto las mismas formas que había adoptado la práctica política universitaria incluso desde antes de la primacía de la izquierda. Es decir, a la vez que alimentaba la *guerra popular*, la violencia de Sendero Luminoso en las universidades llevó a distribuir recursos y cargos de responsabilidad entre sus simpatizantes, estableciendo así mecanismos de reproducción que finalmente dependían, paradójicamente, de los recursos que ofrecía el Estado al que intentaban destruir.

Pensamos que tomar nota de este marco temporal puede facilitar una efectiva *historización* de las motivaciones y sensibilidades que impulsaron a miles de estudiantes a compartir un mismo vocabulario político, una visión común del mundo, a participar de una lectura compartida del pasado, una perspectiva única de futuro, y una misma *pasión revolucionaria* en la cual el Estado

—caracterizado como semifeudal— así como su democracia —calificada como anacrónica y caduca— aparecían como simples formalidades que había que destruir y reinaugurar.⁸ Nuestro propósito es resaltar los cambios y continuidades de un movimiento que fue transformando su discurso y su fisonomía en el transcurso del tiempo.

3. Más allá de las memorias del pasado

No vamos a hacer aquí un recuento detallado de la historia del proceso de violencia en las universidades. Lo que queremos resaltar es que la movilización política de la juventud universitaria fue crucial en el proceso de cambios del país, así como en la radicalización de las sensibilidades en las clases populares en distintos momentos de nuestra historia.

Aun así, el último ciclo de protagonismo estudiantil tuvo algunas diferencias respecto a las características vistas en otros momentos de efervescencia. Ni bien había empezado a ceder el ciclo de violencia política generado por el senderismo, cuando en la segunda mitad de los años noventa empezó a gestarse una importante movilización antiautoritaria contra el régimen de Fujimori, teniendo a la juventud universitaria como uno de sus actores clave. Ella fue determinante en la organización y dirección de dicho proceso, y fue ocasión para que sus discursos y expectativas sobre la democracia y la política se fueran radicalizando. Sin embargo, después del entusiasmo inicial este sentimiento movilizador de clara raíz democrática fue apagándose, en medio de un contexto que no permitió su consolidación.

Estas nuevas expresiones juveniles contenían discursos, formas de organización y acciones que suponían otra manera de relacionarse con la política pero, también, muchos elementos que las hacían continuadoras de las viejas formas (Alayza 2006: 174-5), aun cuando no eran plenamente conscientes de estas deficiencias, entre otras

(76) ingresaron a la universidad entre 1987 y 1992, y que el 57% (81) fueron capturados entre 1992 y 1994. Las especialidades de Educación y Ciencias Sociales fueron las carreras donde más se agrupaban con un 34% (49); y las universidades de San Marcos y La Cantuta concentraron el 57% (82) del total de estudiantes recluidos.

⁸ Aquí seguimos la idea de pasión revolucionaria de François Furet: «La pasión revolucionaria exige que todo sea político: por ello entiende a la vez que todo está en la historia, comenzando por el hombre, y que todo puede ganarse con una sociedad buena, pero habrá que fundarla [...]» (1995: 44). Al respecto, también podrían ser útiles las nociones de *sistema de creencias* del historiador Serge Berstein (1998) y la de *estructura de sentimientos* de Raymond Williams (1980).

cosas, por la escasez de elementos para interpe- lar y zanjar claramente con el pasado en tanto la inexistencia de soportes políticos que actualiza- ran y transmitieran la experiencia anterior.

Al parecer, entre los participantes en estas jornadas primó un sentido inaugural e impoluto de la política que celebraba el *purismo* ante las prácticas y formas organizativas anteriores, lo cual le otorgó legitimidad ética pero a costa de limitar en grado extremo el aprovechamiento político de una situación que tendía a ensanchar el espectro democrático del país.

Sin embargo, para comprender a cabalidad esta actitud se debe considerar las limitaciones que impuso el contexto a la acción juvenil univer- sitaria. Como se recuerda, debió formarse en medio de un ambiente altamente represivo que quedaba como secuela de una intensa actividad contrasubversiva del Estado en los años anterio- res. Esto condujo a que entre los estudiantes movilizados incidiera una alta desconfianza que contribuyó a su aislamiento. Por otro lado, tam- bién debieron emplear muchos esfuerzos y recur- sos para contrarrestar la campaña oficial que los hacía aparecer como *terroristas*.

Finalmente, esta movilización social no en- contró el espacio político que la integrara en la lu- cha democrática. Para situar en perspectiva el real efecto de su cuestionamiento radical a las organi- zaciones políticas tradicionales, hay que conside- rar el disminuido impacto de estas movilizaciones en un contexto en el que los partidos políticos procesaban una larga crisis de representatividad y las principales organizaciones sociales habían queda- do desestructuradas por la violencia generalizada y la burocratización de sus dirigencias.

Así, fue previsible que más pronto que tarde cundiera el retraimiento ante las limitaciones de los canales de representación y participación que se abrieron con la transición democrática, con lo cual se bloquearon sus posibilidades de incorpo- ración exitosa a la sociedad y al sistema. Ante esta situación, quedaba aún el espacio universi- tario como un ámbito importante en donde esta movilización podía alcanzar su consolidación. Sin embargo, ello no ocurrió pues allí tampoco se pre- sentó una situación que pudiera conducir hacia un claro deslinde con lo ocurrido en el pasado.

Hay, al respecto, dos cuestiones que deben subrayarse. En primer lugar, como se decía lí- neas arriba, algunas de las universidades públi- cas más importantes fueron intervenidas por el gobierno de Fujimori y la caída estrepitosa de este régimen implicó el retiro de las comisiones inter- ventoras y el inicio de una fase de transición para restablecer la normalidad administrativa. Lo su- cedido en ellas fue muy parecido a lo que aconte- ció en la dimensión nacional. Es decir, pasada la etapa de expectativas democráticas la siguiente transición democrática adoleció de falta de acto- res políticos y sociales idóneos para conducir el proceso en buen pie.

Las universidades, que debían llevar adelan- te sus propias transiciones, llegaron pronto a una serie de bloqueos. Ante la carencia de un proyec- to y la poca capacidad de administrar las presio- nes clientelistas, no hallaron mejor forma de res- pondeer a la situación que restableciendo las formas de relación que habían sido habituales en las dé- cadas pasadas.

De ellas, el caso más interesante fue el de la Universidad de San Marcos. Después de finaliza- da la gestión de una comisión de transición en 2001 cuya labor dejó serias dudas, se elige un nuevo rector (el historiador Manuel Burga), quien intenta ejecutar un proyecto educativo para mo- dernizarla. Muy pronto debió sacar adelante su programa de renovación en medio de enormes presiones de redistribución clientelar, lo que origi- nó el alejamiento de la administración de los es- tudiantes y profesores.

En segundo lugar, uno de los posibles resul- tados de este desfase provocado por una transi- ción defectuosa podría ser la regresión de los dis- cursos estudiantiles y la radicalización de sus prácticas, recurriendo para ello a formas políticas autoritarias heredadas del *radicalismo economi- cista* de décadas anteriores en la universidad. En efecto, luego del incipiente retorno a la democra- cia, creemos que se están radicalizando ciertos sectores de la juventud universitaria, que estable- cen en su discurso alguna conexión con el pasa- do político radical en las universidades.⁹ Ello ocu- rre en medio del vacío político dejado por la desmovilización de los partidos políticos nacio- nales en las universidades, y la incapacidad de

⁹ Estos(as) estudiantes no son la mayoría, pero son los que se organizan políticamente, participan en elecciones estudianti- les, dirigen los gremios de estudiantes, ocupan los tercios estudiantiles y tienen presencia en el Consejo Universitario. Cf. Sandoval (2004).

inclusión del sistema democrático, que sigue reproduciendo viejas exclusiones e inequidades. En otras palabras, pensamos que el ciclo de radicalismo universitario iniciado décadas atrás no se ha cerrado completamente y las sensibilidades radicales (así como sus memorias) siguen latentes entre un sector de estudiantes.

No cabe duda de que actualmente el sistema educativo sigue siendo un sector sensible a propuestas de confrontación radical. Existen evidencias suficientes para mostrar preocupación. Por ejemplo, las constantes pugnas políticas en el Sindicato de Maestros (SUTEP) entre una dirigencia nacional atrapada en su discurso radical, que a su vez es cuestionada por una facción opositora —igualmente radical— que deshecha toda posibilidad de negociación con el Estado y busca la confrontación directa con sus autoridades. Esta tensión se ha visto teñida de acontecimientos violentos, como por ejemplo, la última huelga de junio de 2004 donde la facción disidente del SUTEP (liderada por Robert Huaynalalla) encabezó en varias ciudades del interior del país una serie de toma de locales gubernamentales y enfrentamientos con la policía, con decenas de heridos e instalaciones estatales incendiadas.¹⁰

En este contexto, resulta necesario que se generen nuevas preguntas y pistas de investigación que reflexionen sobre los nuevos sentidos políticos radicales que hoy se vienen gestando en una nueva generación de estudiantes politizados de las universidades nacionales. Esto es urgente a la luz de las nuevas tensiones que se vienen desarrollando tras una década de derrota del PCP-SL y en un contexto nacional de posconflicto que, sin embargo, vuelve a presentar dilemas similares a los producidos a inicios de los años ochenta.

4. Después de la violencia y del *Informe Final de la CVR*

Transcurridos más de seis años desde la transición a la democracia y casi cuatro años de desde la presentación del *Informe Final de la CVR*, el escenario es preocupante. Se suponía que la exposición de los enormes daños provocados por la violencia era una manera cabal de persuadirnos

de la necesidad de cancelar definitivamente esta vía. Pero la historia reciente muestra evidencias de que ello no ha sido así e indica que las condiciones para que la violencia se vuelva a generar están presentes y se están desarrollando.

Tres cuestiones podrían marcar la pauta de este contexto. En primer lugar, los gobernantes y las fuerzas fácticas del país parecen haber aprendido a manejar una idea de violencia funcional como instrumento de control social. La amplia y profunda sensibilidad respecto a lo ocurrido en los años ochenta y noventa que ha quedado marcada en la sociedad peruana, es aprovechada para impulsar desde las altas esferas del gobierno periódicas campañas de medios de comunicación que apelan a la presencia de un *peligro terrorista*, frente al cual hay que estar en permanente alerta. De esta manera, el Estado y los gobernantes prefieren asumir los costos que implican el uso de mecanismos que ahondan las diferenciaciones, la desconfianza y las exclusiones en el país, para lograr el pasajero y precario beneficio de mantener a la sociedad bajo un control signado por el miedo.

En segundo lugar, los dirigentes del principal actor de la violencia política, es decir, Sendero Luminoso, no han reconocido su directa responsabilidad en los graves daños que ocasionaron. Esto está lejos de ser una simple tozudez sin sentido. Luego de la captura de su líder, Abimael Guzmán, consideraron que su misión seguía siendo la misma de siempre aunque las condiciones eran otras a partir de ese momento. Luego de la caída del régimen fujimorista y el inicio de la transición democrática, consideraron que había llegado el momento de diseñar y llevar a cabo una estrategia bajo la consigna de «solución política a los problemas derivados de la guerra».

En buena cuenta, esto viene significando la concentración de todos sus recursos en la contienda legal, con lo que intentan obtener beneficios penitenciarios para los sentenciados por terrorismo y, además, «desenmascarar la falsa legalidad del estado burgués». Ante esta estrategia —cuyo eje argumental es que los presos de esta organización son *combatientes* y no terroristas, de lo cual derivan que los cargos hechos por la justicia peruana no son ni legítimos ni legales— el Estado no ha construido una respuesta única y contundente.

¹⁰ Es muy probable que las diferencias dentro del SUTEP sean más complejas, pero aquí solo queremos enfatizar sus tendencias más visibles.

Pues, mientras que, por un lado, hubo sectores que consideraron plantear una lucha decidida en términos jurídicos, por otro lado, están quienes creen que así se está contemporizando con los que asolaron al país con una violencia injustificable. Así, los dirigentes de Sendero Luminoso plantean un campo político de confrontación, mientras que los sectores más influyentes del Estado siguen en el error de creer que se está frente a un problema exclusivamente militar.

En tercer lugar, esta inoperancia del Estado para manejar los escenarios posteriores al conflicto se ha reflejado en la poca capacidad de comprender y adaptar la institucionalidad del país para asegurar que no vuelva a ocurrir la experiencia de violencia reciente. A pesar de las claras y tajantes recomendaciones hechas por el *Informe Final* de la CVR respecto a la imperiosa necesidad de reformar el Estado para hacerlo más democrático e inclusivo, es poco o nada lo que se ha hecho; por ejemplo, el sector educativo ilustra de manera elocuente esta inacción.

Así, tenemos un marco en donde la promoción del segmento juvenil ha sido prácticamente inexistente, a pesar de que todas las estadísticas muestran que es el sector en donde mayor impacto ejerce el desempleo y la inseguridad. De igual forma, después del proceso de violencia política, las universidades públicas han tenido que adecuarse a una normatividad establecida hace más de veinte años (la ley universitaria de 1983) sin haberse hecho mayores esfuerzos para aumentar el presupuesto que se les asigna y, sobre todo, elevar la calidad de su gasto así como tampoco para implementar una vigorosa política de fomento a la investigación. En todo caso, solo cabría mencionar, como un aspecto positivo, la decisión de igualar progresivamente los sueldos de los profesores universitarios a los correspondientes al escalafón del sistema judicial.

En gran medida, este contexto en el que tiene que desenvolverse la universidad pública responde al sentido común impuesto con las reformas neoliberales establecidas desde los años noventa, bajo el cual la educación también es una actividad que debe regirse por el mercado y en donde casi no se la toma en cuenta como un factor crucial para lo que se considera actualmente el desarrollo.

En efecto, aunque la retórica de la modernización neoliberal promete la eficiencia, la profesionalización y la vinculación mucho más directa

de la educación superior y de las diferentes disciplinas con el mercado de trabajo, sus resultados en el caso peruano han sido muy similares a aquellos producidos en el terreno económico: la reproducción y afianzamiento de las brechas preexistentes entre los diferentes centros de formación, provocando una diferenciación extrema entre quienes se encuentran incluidos dentro de redes académicas, conocimientos globales y tecnologías virtuales, y quienes resultan excluidos de estos. Esta línea divisoria tiende a coincidir, quizá sin mucha sorpresa, con aquella que separa a las universidades privadas de las públicas y a Lima del resto del país.

Tanto o más interesante, mientras algunas universidades *excluidas* (algunas de ellas las más afectadas por el conflicto armado) buscan adecuarse al pragmatismo mercantil, homogeneizando los contenidos curriculares y haciéndose eco de los saberes hegemónicos como vía hacia una imaginada inclusión de sus estudiantes en el mercado laboral de sus regiones, otras parecen encerrarse sobre sí mismas, atrincherándose en ortodoxias del pasado, tratando inútilmente de hacerse impermeables a los cambios asociados al tipo de globalización hegemónica. Así, si la primera opción abandona la tradición propia, la segunda asume la defensa cerrada y endogámica de la identidad local o regional.

Esto ha proveído el ambiente propicio para que vuelvan a presentarse una serie de factores que caracterizaron a estos ámbitos durante las décadas pasadas. Bajo los mismos criterios organizativos, sin casi voluntad para plantearse reformas curriculares en serio, sin mayores recursos y malgastados los pocos que hay, no debería sorprender que en las universidades públicas se esté incubando nuevamente sentidos proclives a la violencia.

Sobre esto último hay que subrayar que una manera de prolongar hacia el presente los esquemas contrasubversivos del pasado es la caracterización de algunas universidades como *espacios peligrosos*. Esta geografía de la violencia sirve para justificar la premisa de que la *lucha contra el mal*, sean los salvajes de antaño, los comunistas del siglo xx y los terroristas de la actualidad, es en realidad una guerra infinita en la que el enemigo va cambiando de fisonomía pero es, en esencia, el mismo. En otras palabras, según estos planteamientos debemos estar siempre alertas ante los «enemigos de la civilización».

Es ciertamente claro que el discurso oficial ubica a las universidades públicas como uno de estos espacios, lo que, en buena cuenta, formula un ambiente subjetivo propenso a relacionarse con ellas con un alto grado de desconfianza, conflictividad y considerándolas como incapaces de allanarse a criterios racionales de gestión. No está de más recalcar que bajo este ambiente de confrontación, se construye en términos de Tilly una «desigualdad categorial» (Tilly 2003: 29) entre los actores universitarios y el Estado, la cual en el fondo busca legitimar el uso de la violencia como forma de acortar la desconexión entre estos dos actores.

Por otro lado, también es cierto que en la actualidad la propia estructura de la universidad provoca la generación y actuación de *especialistas en la violencia* entre dirigentes estudiantiles, profesores y trabajadores administrativos. Los numerosos cuellos de botella institucionales son administrados sin buscar soluciones sino, por el contrario, tratando de hacerlos funcionales a algunos objetivos grupales. En otras palabras, estos grupos tienen su propia dinámica, más allá de que puedan estar vinculados con una entidad mayor —sea un partido, una organización o, incluso, las fuerzas del orden—, buscando concentrar y redistribuir los recursos institucionales mediante el uso intensivo de la coerción y otros mecanismos de presión. Para que sea posible la acción violenta, estos grupos deben establecer, a su vez, sus propias fronteras —demarcando los campos amigos y enemigos—, elaborar historias respecto a la continuidad de la violencia e intentar que la mayor cantidad de individuos y grupos se incorporen a su lógica (Tilly 2003: 34).

De esta manera, cuando se establece una conexión mecánica entre práctica favorable a la violencia dentro de la universidad pública y objetivos políticos perseguidos actualmente por la dirigencia senderista, se está cometiendo un importante error. Es posible que haya más de un importante vaso comunicante entre ambas instancias pero estos no son por sí solos la explicación que puede darse a la restitución del ambiente violento que parece empezar a primar en las universidades públicas. Como afirmamos párrafos arriba, habría que comprender sobre todo las dinámicas internas en las universidades que están permitiendo este estado de cosas.

Así, la sospecha mayor recae sobre una institución universitaria que tiene grandes dificultades

para absorber y procesar su experiencia y para convertirla en memoria institucional. Hacer esto le permitiría recomponerse y forjarse una nueva identidad que interpele aquella que se le asigna desde el Estado y que le sirva como factor de legitimación.

Bibliografía

- ALAYZA, Alejandra
2006 «Hijos de su tiempo: notas sobre jóvenes y participación política». En Eduardo Toche (comp.). *Perú hoy. Nuevos rostros en la escena nacional*. Lima: DESCO.
- BERSTEIN, Serge
1998 «La cultura política». En Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (eds.). *Para una historia cultural*. México D. F.: Taurus.
- BONNELL, Victoria y Lynn HUNT (eds.)
1999 *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- BOURDIEU, Pierre y Jean Claude PASSERON
2003 *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BURGA, Manuel
2003 «La actualidad de una larga historia: la responsabilidad ética y política de la universidad». En Óscar García Zárate (comp.). *Hacia una nueva universidad en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, UNESCO, Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y El Caribe, Universidad Ricardo Palma.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2003 *Informe Final*. Lima: CVR, t. III.
- DEGREGORI, Carlos Iván
1990 *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1997 «The Maturation of a Cosmocrat and the Building of a Discourse Community: The Case of Shining Path». En David Apter (ed.). *The Legitimization of Violence*. Londres: United Nations Research Institute for Social Development.
- DE SOTO, Hernando, Enrique GHERSI y Mario GIBELLINI
1986 *El otro sendero. La revolución informal*. Lima: Instituto de Defensa Legal.

FURET, François

1996 «La pasión revolucionaria». En: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

GILLIS, John R.

1994 «Memory and Identity: The History of a Relationship». En John R. Gillis (ed.). *Commemorations. The Politics of National Identity*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

HOPENHAYN, Martín

2003 *El desafío educativo: en busca de la equidad perdida*. En <[http://www.reduc.cl/raes.nsf/4211b585503d5e04256843007c08e2/531edb4ea3b1f9fe042568390075f1b2/\\$FILE/rae08.252.pdf](http://www.reduc.cl/raes.nsf/4211b585503d5e04256843007c08e2/531edb4ea3b1f9fe042568390075f1b2/$FILE/rae08.252.pdf)>.

JELIN, Elizabeth

2002 *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

POLLAK, Michael

1992 «Memória e identidade social». *Estudos Históricos*, vol. 5, n.º 10. Río de Janeiro.

RÉNIQUE, José Luis

2003 «Tradición radical y voluntad senderista». En *La voluntad encarcelada. Las 'luminosas trincheras de combate' de S. L. del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SANDOVAL, Pablo

2004 «El movimiento estudiantil ha muerto. ¡Viva el movimiento estudiantil!». *Quehacer*, n.º 151.

2005 *Educación, ciudadanía y violencia en el Perú: una lectura del Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Serie Antropología, Documento de Trabajo n.º 142. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y TAREA ediciones, 2004. <<http://iep.perucultural.org.pe/textos/DDT/ddt142.pdf>>

TILLY, Charles

2000 *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.

2003 *The Politics of Collective Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.

VARGAS LLOSA, Mario

1969 *Conversación en la catedral*. Barcelona: Seix Barral.

WILSON, Fiona

2001 «In the Name of the State? Schools and Teachers in an Andean Province». En Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.). *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Post-colonial State*. Durham: Duke University Press.

WILLIAMS, Raymond

1980 *Marxismo y literatura*. Madrid: Península.

ZAVALETA, Carlos Eduardo

1977 *Los aprendices*. Lima: Mosca Azul Editores.

REALIDADES DE POSGUERRA EN EL PERÚ:
OMISIONES, NEGACIONES Y SUS CONSECUENCIAS
se terminó de imprimir
en los talleres de Gráfica Delvi S.R.L
Av. Petit Thouars 2009, Lince
teléfonos 471-7741 / 265-5430
en el mes de agosto de 2007