Entre prójimos

el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú



KIMBERLY THEIDON

40 AÑOS IEP

ENTRE PRÓJIMOS

EL CONFLICTO ARMADO INTERNO Y LA POLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN EN EL PERÚ

KIMBERLY THEIDON

Entre prójimos

El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú

40AÑOS IEP lnstituto de Estudios Peruanos

Serie: Estudios de las Sociedad Rural 24

Este libro es resultado del Programa Siembra Democracia auspiciado por la Fundación Ford. Donación 1010-1807.

© IEP EDICIONES
Horacio Urteaga 694, Lima 11 Telf. (511) 332-6194
Fax (511) 332-6173
E-mail: publicaciones@iep.org.pe

ISBN: 9972-51-105-7
ISSN: 1019-4517

Impreso en el Perú
Primera edición, agosto del 2004
1,000 ejemplares

Hecho el depósito legal
en la Biblioteca Nacional del Perú: 1501052004-6386

Prohibida la reproducción total o parcial de las características gráficas de este libro por cualquier medio sin permiso de los editores.

THEIDON, Kimberly

"Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú"- Lima: IEP, 2004.- (Estudios la Sociedad Rural, 24)

VIOLENCIA POLÍTICA/ COMUNIDADES CAMPESINAS/ ASPECTOS SOCIALES/ ASPECTOS PSICOLÓGICOS/ AYACUCHO/ PERÚ.

W /14.04.02/E/24

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS 11
ALTURAS DE HUANTA, 1997 15
INTRODUCCIÓN 19

PRIMERA PARTE
Hablando del trauma... y de otras cosas modernas 23

1. *Sasachakuy tiempo:* los años difíciles 25
"Ayacucho es la cuna" 26
El surgimiento de Sendero Luminoso 27
Zona norte: las alturas de Huanta 30
La actuación de las fuerzas armadas 32
Zona centro-sur 34

2. Metodología y ética 37

3. Estrés postraumático (PTSD): ¿Una categoría exportable? 40

4. Una fenomenología de "las violencias" 48

5."Ellos no sufren como nosotros" 52
Huachao, notas de campo,febrero de 2003 54
Carhuahurán, notas de campo, marzo de 1998 56

6. Los males del campo: epistemologías corporales 58
Haciendo *runakul1a* 59
"Hacer querer" 62
Llakis 64
Llegando al corazón 68
Iquyasqa, "debilidad" 71
"Martirizando nuestros cuerpos" 73
Carhuahurán, notas de campo, marzo de 1999 73
La teta asustada 76
El luto: la vida no vivida 78

La locura 80
Hualla, entrevista y notas de campo, abril de 2003 80
Tiquihua, entrevista y notas de campo, diciembre de 2002 83
El *alcanzo* o *daño* 86
Pluralismo médico 89
Hablando del trauma... y de otras cosas modernas 91

7. "Hemos aprendido a tomar" 93
Hualla, señora Virgilia Yupanqui 94
Cayara, notas de campo,febrero de 2003 95
Tiquihua, notas de campo, abril de 2003 97
Cayara, más notas de campo,febrero de 2003 100
Accomarca, notas de campo, noviembre de 2002 101
"Domesticando" la violencia 103

8. A la fuerza 108
Las otras "héroes" 109
"Me armé de valor": Cayara, notas de campo,febrero de 2002 110
Hualla, notas de campo, señora Maricela Tomayro 111
"Las mujeres como yo ':. Hualla, entrevista y notas de campo, abril de 2003 112
"Entregando su cuerpo':. Tiquihua, entrevista y notas de campo, diciembre 2002 116
Rituales de sangre 120
Narrando heroísmo: Huaychao, notas de campo,febrero de 2003 122
Secuelas 123
'Sobra de los soldados": Hualla, entrevista y notas de campo, abril de 2003 123
"Regalos de los soldados" 127
"No es como un niño sano": Cayara, entrevista,febrero de 2003 129

9. Las *warmisapas* 131
Cayara, notas de campo, enero de 2003 134
Carhuahurán, entrevista, setiembre de 1999 137
Carhuahurán, notas de campo, octubre de 1999 139
Huaychao, notas de campo y entrevistas, febrero de 2003 140
Anomalías 143

10. Rehaciendo el mundo: espacios recuperativos 148
Curanderos 149
Las iglesias evangélicas 150
Trabajando juntos 152
Reconstruyendo la vida ritual 153
Asambleas comunales 153

SEGUNDA PARTE
La micropolítica de la reconciliación 157

11. La ambigüedad de la violencia 159
Las peleas 159
Intermediarios 161
Accomarca, notas de campo, diciembre de 2002 162
Huqychao, notas de campo, enero de 2003 162
Huk vida: "era otra vida" 165
"Hablando violencia" 167
Huqychao, notas de campo, enero de 2003 168
"La violencia civilizadora" 169
Cayara, notas de campo, 29 *de febrero de 2003* 171

12. Matando a nuestros prójimos 174
Limpieza fatal 175
Construyendo al enemigo 175
Categorías somáticas 179
¿De dónde habrán venido? 181
Tiquihua, notas de campo, diciembre de 2002 182

13. Ley de amistad 184
Carhuahurán, notas de campo, 1999 184

14. Practicando la justicia 189
Una cronología de la compasión 193
Pruebas de la conciencia 195
Arrepentimiento 196
Notas de campo, Uchuraccay, mayo de 2003 200
Confesando 201
Runayarunkuña: *"convirtiéndose en gente ya"* 203
Trabajando juntos 205
La mancha moral 207
Una economía política del perdón 208
Huqychao, notas de campo, enero de 2003 208
Pampachanakuy 210
Huqychao, asamblea comunal, 24 *de febrero de 2003* 211
"Vivimos tranquilos"... y otros mitos 215

15. "Como si nunca hubieran matado a gente" 218
Hualla, señora Claudia Bustios 218

Imponiendo la "paz" 220
Accomarca, notas de campo, junio de 2003 221
Accomarca, entrevista y notas de campo, junio de 2003 222
Los intocables 225
Viviendo con la impunidad 228
Cayara, notas de campo, mayo de 2003 228
Cayara, notas de campo, febrero de 2003 229
Accomarca, notas de campo, junio de 2003 230
"Por culpa de esos" 231
Los inocentes 233
Idiomas de venganza 234
Accomarca, notas de campo, junio de 2003 236
Encapuchándose 237
El Sr. Fortunato Quispe y los encapuchados 238
Encarándose 246
Hualla, notas de campo, mayo de 2003 248
Huancapi, notas de campo, abril de 2003 250
"Ya estamos acostumbrados a vivir con ellos" 252
Accomarca, notas de campo, febrero de 2003 252
¿ Reconciliación nacional? 253

CONCLUSIONES 259
Reconciliando el pasado, construyendo el presente 260
Geografías de la justicia 262
Justicia patriarcal 263
Reflexiones finales 265

BIBLIOGRAFÍA 267

AGRADECIMIENTOS

AGRADEZCO al Instituto de Estudios Peruanos-Siembra Democracia y al United States Institute for Peace por el apoyo que hizo posible este proyecto. En particular, agradezco a la doctora María Isabel Remy, directora de Siembra Democracia, y al doctor Ludwig Huber por sus pertinentes comentarios acerca de! texto. Por su respaldo institucional, agradezco a Chayraq-Centro de Investigación y Asesoría para el Desarrollo.

Tuve el placer de trabajar con un equipo de investigación extraordinario. Por su capacidad humana e intelectual, agradezco a Edith del Pino Huamán, José Carlos Palomino Peña, Juan José Yupanqui, Leonor Rivera Sulca, Dulia Lozano Noa y Norma Salinas Mendoza. Entre setiembre de 2002 y agosto de 2003 llevamos a cabo el estudio titulado "Reconciliando el pasado, construyendo el presente: violencia política y salud mental en Ayacucho". Estos jóvenes investigadores ayacuchanos y ayacuchanas participaron en esta investigación asumiendo un compromiso tremendo. Su capacidad de compartir y de mimetizarse con la población quechuahablante nunca dejó de impresionarme. El lector se dará cuenta de que parte de la "intimidad" de! texto se debe al trato respetuoso que brindaron estos investigadores a los comuneros y comuneras y, me atrevería a decirlo, esta intimidad también se debe al hecho de que los miembros del equipo no estuvieran estudiando la historia de los *otros,* sino explorando una historia que involucra a cada uno de ellos.

Me gustaría reconocer e! apoyo que he recibido de la Comisión de la Verdad, sede Ayacucho. Nunca había trabajado en un ambiente más comprensivo y solidario. En medio de un trabajo a veces doloroso, fue siempre un placer llegar a la oficina. En particular, quiero reconocer a José Coronel Aguirre, ex coordinador regional de la sede. Pepe ha sido un interlocutor clave desde las primeras etapas de mis investigaciones en Ayacucho, siempre generoso con el conocimiento profundo de la región que posee. Él es un modelo de compromiso y sensibilidad. Los campesinos y campesinas saben que tienen en Pepe a un aliado inquebrantable.

Me he beneficiado de conversaciones sostenidas con el equipo de salud mental de la Comisión de la Verdad en Lima y Ayacucho, y particularmente agradezco a Viviana Valz Gen por sus comentarios acerca de los temas que trato en este libro.

La comunidad académica peruana ha sido muy acogedora, y mis deudas intelectuales y afectivas son innumerables. Carlos Iván Degregori me ha brindado su apoyo desde mi primera investigación en el Perú. Lo considero un intelectual público en el mejor sentido del término, combinando su rigor teórico con su compromiso político. También quiero agradecer a Nelson Manrique, Patricia Oliart, Jeanine Anderson, Cecilia Blondet, Manuel Marzal, Ernesto de la Jara, Susana Villarán, Isabel Coral, Isaías Rojas y Rodrigo Montoya por las conversaciones enriquecedoras.

En Ayacucho y Huanta, me gustaría agradecer a Víctor Bellezza, Iván Caro, Gumercinda Reynaga, Fredy Ferrua, Mariano Aronés, Raquel Reynoso, Efraín Loayza, Madeleine Pariona Oncebay, Noemí Cabana, Marilú Calderón, Germán Vargas, Elisabeth Cabezas, Vidal Trujillano, Demetria Montes, y Julián Aguilar. Para mí, no hay un lugar más fascinante y conmovedor que el departamento de Ayacucho.

Tuve la oportunidad de compartir muchas ideas con la doctora Elizabeth Jelin y con los excelentes becarios y becarias del programa "Memoria Colectiva y Violencia Política" del Social Science Research Council. Es tiempo de admitir públicamente que, a pesar de que fueron ellos quienes me invitaron a dar charlas sobre mis investigaciones, soy yo la persona que aprendió más durante estos intercambios.

Los miembros de la familia Ríos, de Pueblo Libre, han sido amigos y familia desde mi primer viaje al Perú en 1987. Gracias especialmente a Clara, Pedro, Anacha y Milagros.

Finalmente, busco las palabras para agradecer a los comuneros y comuneras de las comunidades ayacuchanas con las cuales he trabajado. Tengo muy presente que el temor todavía moldeaba la vida cuando comencé mi trabajo de campo en Ayacucho en 1995, y quedo muy agradecida con los comuneros que me permitieron vivir con ellos. Comparto con los adultos el anhelo de un futuro en el cual sus niños y niñas reciban un trato igualitario, tan pocas veces extendido a sus padres y madres.

Dedico este libro a los niños y las niñas con quienes he trabajado y vivido en Ayacucho. Me inspiran a trabajar por construir una sociedad más justa.

Entre todos los seres *vivos,* sólo el ser humano tiene lenguaje. La voz es la señal del dolor y del placer, y es por eso que pertenece a otros seres *vivos* [...] Pero el lenguaje es para poner de manifiesto lo que corresponde y lo que no corresponde, lo justo y lo injusto. Tener la sensación de lo que está bien y lo que está mal, de lo que es justo y lo que es injusto les es propio a los seres humanos en contraposición a otros seres vivos, y es la comunidad de estas cosas la que hace posible la convivencia y la ciudad [traducción libre].

ARISTÓTELES, LA METAFÍSICA 1253 A, 10-18

ALTURAS DE HUANTA, 1997

DIVISÉ UNA FIGURA vivamente colorida en la distancia, que se acercaba sin que su tamaño aumentara mucho. Me quedé inmóvil, con mi costal de leña colgado sobre los hombros, sin llegar a identificar de quién se trataba. Todavía era la hora del crepúsculo; estaba más curiosa que asustada. La gente me había asegurado que la guerrilla solamente caminaba por la noche, tanto como las otras criaturas espantosas sobre las cuales me había advertido. Había las *jarjachas* -seres humanos que habían asumido la forma de una llama como castigo divino por haber practicado el incesto. Había los *pishtacos*- criaturas que extraían la grasa de los infortunados que se cruzaban en su camino. Además, había los *condenados* -los muertos sentenciados a una vida de ultratumba, de vagabundeo por el mundo sin poder encontrar la paz. Todos estos seres obtienen placer al infligir su venganza sobre los vivos. Pero aún era la hora del crepúsculo. Sólo quería saber quién era la figura en la distancia.

Por fin escuché una voz, pero el viento se llevó las palabras hacia arriba, hasta la cumbre de los cerros. Bajé hasta la carretera y comencé a gritar mi propio saludo. Finalmente, un anciano se vislumbró. Estaba vestido con pantalones raídos y una chompa verde, y se encorvaba bajo el peso de una manta colorida rebosante de leña. Parándose tan erguidamente como su pesada carga se lo permitió, este hombre diminuto levantó la falda de su sombrero, inclinó su cabeza para atrás y me miró: "Gringacha [gringuita], ¿dónde está tu esposo?". Así conocí a don Jesús Romero, otro de los personajes que andaba por los caminos aislados.

Don Jesús también se dirigía hacia Carhuahurán. Entonces, caminamos juntos a casa. Era el momento del día en que las cocinas a leña emanaban volutas de humo a través de los techos de las casas y los animales llenaban los corrales por la noche. Las volutas eran un preludio de las horas íntimas, cuando los cuentos del día mismo o de años pasa

dos eran contados mientras que las familias se reunían alrededor de las ollas ennegrecidas de la cocina.

Efraín, mi asistente, ya tenía nuestro fuego encendido cuando llegamos a casa. Había invitado a don Jesús a que pasara a tomar una taza de café y una *chapla* -pan integral redondo- que yo había traído conmigo desde la ciudad algunos días antes. Saturé la *chapla* con mantequilla y mermelada de fresa, convirtiéndome en el acto en alguien a quien valía la pena visitar con frecuencia.

Don Jesús comenzó por decimos que era la persona más anciana que jamás llegaríamos a conocer -tenía cien años-. Posteriormente, su primo Domingo Santiago me aseguraría que Jesús había mentido -tenía sólo ochenta y tres años-, y que era él, Domingo, la persona más anciana que llegaríamos a conocer porque tenía ochenta y siete años. Cuando un día le pregunté a Jesús sobre la discrepancia, reflexionó un momento antes de distraerme con lo obvio: "Gringacha, soy muy gracioso".

Esa primera tarde don Jesús comenzó a hablar sobre el tiempo de los abuelos: "Pero eso fue antes. Las tradiciones cambian porque los tiempos cambian. Antes, nunca izamos la bandera como ahora. Esto es recién, justo desde que los terroristas se aparecieron. En el tiempo de los abuelos, ni tuvimos una bandera".

-¿Y por qué izan la bandera ahora? -le pregunté.

-Ahora tenemos leyes, leyes para civilizamos. Para que nos entendamos.

-Y antes, ¿cómo fue en ese entonces? ¿No habían leyes?

-Sí, pero todo cambió.

-¿Cómo cambió, don Jesús? ¿Cuándo?

-Cuando apareció la violencia. Antes, habían leyes. Antes, era prohibido matar -respondió, quitando algo de mermelada de su cara con su manga verde.

-¿Antes no mataron?

-No, era prohibido. Solamente a los abigeos quienes vinieron para robar ganado. Pero la violencia apareció y la gente comenzaron a matar. La gente se morían como perros, no había forma de controlarl. Como perros la gente se morían y no había ninguna ley.

-¿Y ahora? -preguntó Efraín.

-Ahora es otro tiempo. En nuestras asambleas, en los clubes de madres, todo está cambiando otra vez. Ahora matar es contra la ley, aun atacar a alguien. Es prohibido. Todo está cambiando, el tiempo cambia.

-¿Hubo un tiempo antes del tiempo de los abue!os?" -le pregunté. Don Jesús asintió con la cabeza.

-Fue el tiempo eterno. Entonces, la gente eran diferentes.

-¿No eran como nosotros? -le pregunté.

-No, eran diferentes. Nosotros somos del tiempo de Dios Hijo.

-Y la gente que vivió antes, ¿desapareció?

-Claro. Nosotros venimos después de ellos.

-Y la gente del tiempo eterno, ¿vivió aquí?

-Sí. Sus casas están allá arriba -dijo señalando a los cerros arriba de Carhuahurán-. Hemos visto sus casas.

-¿Tenían nombre?

Asintió con la cabeza.

-Los gentiles. Eran envidiosos. Ellos se desaparecieron en la lluvia de fuego. Entonces fue el tiempo de Dios Hijo. Eso se terminó en el diluvio.

-Entonces, ¿ha habido dos tiempos?

-Sí. Han tenido dos juicios.

-¿Habrá otro?

-Sí. Algunos dicen que pasará pronto. Todos terminaremos en fuego.

Don Jesús se paró, indicando que era el tiempo de regresar a su casa. Yo miré hacia afuera y vi qué oscuro estaba. "¿Usted no tiene miedo de la oscuridad?", pregunté preocupada. *"Jarjachas,* condenados...".

Sacudió la cabeza.

-Eso fue antes. Eso cambió cuando la violencia apareció. Los condenados desaparecieron, dejaron de caminar. Cuando la violencia apareció, era el tiempo de los condenados vivos.

Cargó su manta llena de leña sobre sus hombros y ató los extremos alrededor de su pecho.

-Ya no teníamos miedo de los condenados. Teníamos miedo de nuestros prójimos, de nuestros hermanos.

INTRODUCCIÓN

EL 28 DE AGOSTO DE 2003, los miembros de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) peruana entregaron su *Informe final* al presidente Alejandro Toledo y al país. Después de dos años de trabajo y casi 17,000 testimonios, los comisionados habían concluido su tarea de examinar las causas y consecuencias del conflicto armado interno de las décadas de 1980 y 1990.

Una de las conclusiones más impactantes del *Informe* fue la del número de víctimas fatales -69,280 personas-, que contrastaba con la cifra de aproximadamente 27,000 que citaron los organismos de derechos humanos y el gobierno antes de la CVR (Americas' Watch 1992). Además de la cantidad abrumadora de muertos, se hizo notorio que la población campesina había aguantado lo peor de esos años. De la totalidad de víctimas reportadas a la CVR, 79% vivía en las zonas rurales y 75% de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenía el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno (CVR 2003: conclusiones). Así, una "epidemiología" de la violencia política en el Perú demuestra que la muerte y la desaparición fueron distribuidas según geografía, clase y etnicidad.

Igualmente llamativas son las estadísticas sobre la responsabilidad por esta cantidad horrenda de muertos. En la sección del *lnforme* dedicada a las responsabilidades del conflicto, los comisionados constataron que Sendero Luminoso fue responsable del 54% de las víctimas fatales reportadas a la CVR (CVR 2003: conclusiones).

Quisiéramos seguir las implicancias de esta estadística, que respalda lo que los campesinos y campesinas nos han dicho durante nuestros años de trabajo de campo en Ayacucho. Un lamento en los pueblos con los cuales hemos trabajado es "Jesucristo, mira lo que hemos hecho entre prójimos". Aunque los líderes de Sendero Luminoso eran

universitarios y miembros de la elite provinciana, la fuerza de base estaba conformada por campesinos. Enfatizamos que el conflicto armado fue entre Sendero Luminoso, las fuerzas armadas y los campesinos mismos. Sin negar las presiones ejercidas tanto por los cabecillas de Sendero cuanto por las fuerzas armadas, la idea de "estar entre dos fuegos" no nos ayuda a entender la violencia brutal que involucró a pueblos enteros ni que había un tercer fuego, compuesto por los mismos campesinos.

De ningún modo buscamos minimizar las miles de atrocidades cometidas por las fuerzas armadas, ni pasar por alto el menosprecio étnico que alimentó la política estatal y la apatía de la gran mayoría de los peruanos frente al dolor, así como las demandas políticas de otros peruanos. Más bien, queremos hacer notar el nivel de participación civil en la matanza. Obviamente, las formas de la violencia sufridas e infligidas influyen en el proceso de reconstrucción cuando los combates se amainan. La naturaleza fratricida del conflicto armado interno implica que en cualquier comunidad viven ex senderistas, simpatizantes, viudas, licenciados, huérfanos...; es un paisaje social volátil; una mezcla de víctimas, perpetradores y aquel segmento significativo de la población que borra la dicotomía anterior.

Escribir sobre la violencia en la sierra es delicado, dada la larga trayectoria racista desplegada para "explicar" la violencia; o sea, por el "ambiente telúrico" o por la "naturaleza violenta de los indios" o por su "cultura arcaica", siendo esta última una explicación que encontró su vértice en el *Informe sobre los sucesos de Uchuraccqy,* una obra de ficción a cargo de Mario Vargas Llosa.* Todas estas "explicaciones" están empapadas de lo que Paul Gilroy ha llamado "absolutismo étnico" *(ethnic absolutism).* Como él lo define, el absolutismo étnico es "un entendimiento reduccionista y esencialista de la diferencia étnica y nacional, la cual opera por medio de un sentido absoluto de la cultura, un sentido tan poderoso que es capaz de separar a la gente y de desviarla hacia

* Véase Poole, 1987 para un análisis astuto de los argumentos ambientales. El mejor análisis del *Informe sobre los sucesos de Uchuraccay* es el de Mayer, 1992. El mismo autor ofrece una crítica importante del concepto de "violencia endémica" en Mayer, 1993.

ubicaciones sociales e históricas que son entendidas como mutuamente impermeables e inconmensurables" (Gilroy 1990: 115; traducción libre).

Al colocada dentro de la misma naturaleza de los márgenes y de aquellos que los habitan, la violencia puede conceptualizarse como fuera del orden cultural y social, como una anomalía, preservando de ese modo el centro civilizado. En las cuidadosamente creadas y mantenidas *zones of indistinction* (Agamben 1998), la violencia es codificada como "endémica", sea que su etiología se ubique en un imaginario biológico, ecológico o cultural. Así, la violencia es presuntamente desterrada de la modernidad, pasando sus manifestaciones a constituir un estado de excepción permanente.

No nos convenció la idea de que hay una "violencia endémica" en los Andes. Más bien, estábamos convencidos de la necesidad de historizar la violencia de las décadas de 1980 y 1990, de captar las especificidades regionales de esta violencia, y de rastrear una genealogía de la militarización y desmilitarización de la vida y de la subjetividad. Buscamos entender cómo la gente comenzó a matar a conocidos o vecinos -como ellos dicen, "matar entre prójimos"-, y cómo fueron y van desmantelando esta violencia letal ahora. ¿Cuáles son las estrategias sociales y psicológicas elaboradas para afrontar esta tarea?

En este texto recurrimos a las disciplinas de la antropología y de la psicología para investigar estas estrategias, y explorar cómo los campesinos ayacuchanos están reconstruyendo la vida individual y la existencia colectiva después de veinte años de violencia política y de las secuelas de la misma. Nuestro estudio comparativo nos ha permitido investigar los recursos sociales, políticos, psicológicos y culturales que facilitan la recuperación individual, familiar y comunal en una sociedad de posguerra. Buscamos captar tanto el dolor cuanto la creatividad que están involucrados en el hacer y el deshacer del mundo (Scarry 1985).

Quisimos estudiar no solamente el sufrimiento sino también la resiliencia** psicológica y social que caracteriza a la población rural ayacuchana. Ofrecemos un estudio de la reconstrucción de la vida humana y no solamente de la violencia que la distorsiona. Aunque ésta puede re-

** La *resiliencia* se refiere a la capacidad de los grupos o personas para afrontar y superar un problema.

ducir horriblemente a aquélla, la vida no se puede reducir a esa violencia. ¿Qué es lo que se resiste a esta reducción? ¿Qué les permitió a estos campesinos y campesinas planificar un futuro y creer que éste efectivamente transcurriría? ¿Cómo entender el impacto devastador de la violencia política sin relegar las múltiples formas de afrontada elaboradas por los campesinos a una anomalía o a un pie de página?

Como lo planteamos en el presente texto, la población rural quechuahablante maneja teorías tanto de la etiología de sus males cuanto de los métodos para tratar aquello que le duele. Su repertorio terapéutico demuestra los vínculos estrechos que existen entre la salud mental, los procesos de la administración de justicia -o la ausencia de los mismos- y la micropolítica de la reconciliación. Éstos son procesos que van mucho más allá de una óptica clínica excesivamente enfocada en "lo psicológico", divorciada del contexto sociohistórico. Los procesos de reconstrucción y reconciliación son, en sí mismos, prácticas terapéuticas. Investigar estos procesos nos permite rastrear aquellas tras formaciones sociales que desbordan los instrumentos psicométricos y sus cortes sincrónicos del sufrimiento, congelados en el tiempo y extraídos del contexto social y moral.

Lo que proponemos es una psicología social de la violencia política y la reconciliación, considerando un acercamiento etnográfico y hermenéutico. Enfatizamos tanto la violencia política cuanto la reconciliación porque una de las especificidades de las guerras internas es que, muy a menudo, el enemigo fue un "enemigo íntimo" -un vecino, una nuera, un padrino o la comunidad de enfrente. Entonces, parte de lo que hay que reconciliar no es solamente el sufrimiento experimentado sino también el sufrimiento infligido. La tarea pendiente es "rehumanizar" tanto al enemigo cuanto a uno mismo (Theidon 2000; 2001a; 2002b; 2003a).

PRIMERA PARTE

Hablando del trauma... y de otras cosas modernas

CAPÍTULO 1

Sasachakuy tiempo: los años difíciles

> Los senderistas atacaron por la noche. Estábamos durmiendo. El olor del humo nos despertó; los techos, todos en llamas. Después los gritos. Agarramos a nuestros hijos y corrimos hacia el río. Era oscuro, pero estaban encapuchados. Si habían quitado sus máscaras, les hubiéramos reconocido. Eran nuestros vecinos. Dios Tayta, hemos visto lo que nuestros vecinos pueden hacer.
> ENTREVISTA, COMUNIDAD EN LAS ALTURAS DE HUANTA, 2000

NOS GUSTARÍA BRINDAR un esbozo de las historias zonales de las siete comunidades con las cuales hemos trabajado, tanto para ubicadas a ellas como a nuestros lectores. No es nuestra intención ofrecer una historia regional detallada, que ya es parte del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Más bien, queremos rastrear dos trayectorias distintas antes, durante, y después del conflicto armado interno, captando así las particularidades zonales y sus implicancias en los temas de la salud mental, la administración de la justicia comunal y la reconciliación.

El departamento de Ayacucho se divide en tres zonas claramente identificables por su integración y comunicación, así como por las características de los regímenes de propiedad existentes con anterioridad a la era de la violencia política. Esta diversidad influyó en las diferencias de intensidad de dicha violencia y en las modalidades de respuesta campesina durante el periodo del conflicto armado interno (1980-2000).

La zona norte está conformada por las provincias de Huanta, Huamanga y La Mar. En los inicios de la década de 1990, esta región contaba con el 62% de la población departamental (INEI 2000: 32). En el norte, trabajamos con las comunidades campesinas de Carhuahurán, Huaychao y Uchuraccay, en las alturas de Huanta. Fue en la zona norte

donde se registró la mayor incidencia de la violencia política durante la década de 1980 en términos del número de acciones y de víctimas, y del grado de destrucción de la infraestructura. Sin embargo, el proceso de reconstrucción es relativamente más dinámico allí, lo que queda atestiguado, por ejemplo, en el mayor porcentaje de retorno de poblaciones desplazadas por la violencia política y en los procesos de múltiples experiencias de micro-reconciliación comunal.

En la zona centro-sur, conformada por las provincias de Cangalla, Víctor Fajardo, Vikashuamán, Huancasancos y Sucre, trabajamos con las comunidades y distritos de Accomarca y Tiquihua (Vikashuamán), y Cayara y Hualla (Víctor Fajardo). Éstas fueron provincias en las que la violencia política tuvo mediana intensidad. Sin embargo, muestran secuelas agudas del conflicto armado interno, tal como lo trataremos más adelante.

Escogimos las comunidades y distritos mencionados porque nos permitían estudiar respuestas campesinas distintas ante el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el Estado. Estas respuestas han dejado sus huellas en términos de las relaciones al interior de estas comunidades, entre las comunidades mismas, y entre estas comunidades y el Estado.

"Ayacucho es la cuna"

El conflicto armado interno entre 1980 y 2000 fue el de mayor duración, intensidad y de más elevados costos humanos y económicos de toda la historia republicana peruana. La región del país que sufrió el impacto mayor de este conflicto fue la región centro-sur, compuesta por los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica. Ésta es la región donde se inició el conflicto armado interno y donde tal conflicto cobró el mayor número de víctimas y desaparecidos (CVR 2003).

Los departamentos que constituyen la región centro-sur están entre los más pobres del país. Mientras que en el ámbito nacional el 45% de la población es clasificado como pobre, en estos departamentos la población en condiciones de pobreza está entre el 65 y el 75% (Francke 2000).

1. La frase es de Abimael Guzmán, tomada de una entrevista con la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR 2003: 1, 79).

Sin embargo, los indicadores macroeconómicos suelen oscurecer las marcadas diferencias zonales -por ejemplo, entre el valle del río Apurímac y las zonas altoandinas- y, significativamente, la estratificación al interior de estas comunidades, la misma que se manifestó en los múltiples y agudos conflictos durante la guerra interna. Coincidimos con la observación de Romeo Grompone (2004: 56) cuando señala que "En la sierra central y sur, las diferencias entre campesinos en términos de tierras e ingresos -no muy relevantes acaso en una aséptica medición estadística- eran pertinentes y sentidas para los afectados y generaban una compleja dinámica de antagonismos", que se potenciaron en el contexto del conflicto armado interno.

El surgimiento de Sendero Luminoso

El Partido Comunista Peruano por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui (PCP-SL) surgió en el año 1970 como resultado de las luchas internas del Partido Comunista Bandera Roja, teniendo como base partidaria fundamental al Comité Regional de Ayacucho, bajo el liderazgo de Abimael Guzmán, ex secretario nacional del PCP-BR (Degregori 1990). Desde su retorno de la China de Mao Tse Tung en 1968, Guzmán se dedicó a lo que denominó la "reconstitución del partido". Esta reconstitución se enfocó en la captación de militantes en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. El PCP-SL surgió de sus docentes y trabajadores, y del estamento estudiantil, conformado en proporción relevante por jóvenes procedentes de las provincias del interior del departamento como Cangallo, Vilcashuamán, Víctor Fajardo, Huancasancos, Huanta, La Mar y Huamanga.

Al principio, PCP-SL fue caracterizado como un grupo marginal y fanático, y de limitada importancia. En una entrevista del 3 de octubre de 2002, por ejemplo, Francisco Morales Bermúdez insistió en que "Fueron detectados determinados elementos de Sendero como personas de cierta tendencia, pero en ningún momento hubo [ni en 1979 ni en 1980] una información de inteligencia que dijera 'cuidado, aquí ya tenemos un problema'. Eso nunca, nunca hubo eso" (CVR 2003: 1, 77). Pero sí, había un problema.

Sendero Luminoso se desarrolló sin mayores contratiempos durante el primer periodo del conflicto armado interno (1980-1981), en el

contexto político nacional de una transición democrática. Después de un régimen militar de doce años, el gobierno civil del presidente Fernando Belaunde se encontraba en una fase inicial de constitución de sus cuadros de gobierno, incluidos los de inteligencia. Dada la transmisión reciente del poder, había recelo hacia el Estado Mayor de las fuerzas armadas, que era visto como la continuidad del régimen anterior. Hubo tensiones dentro del Gobierno, y una reticencia a "tocar las puertas del cuartel" justo cuando las fuerzas armadas acababan de regresar a esos cuarteles. Así, Sendero Luminoso desarrolló su presencia, especialmente en el área rural, sin encontrar una respuesta planificada y coordinada por parte del Estado.

Un factor que también capitalizó SL fue la existencia de un cierto sentido común desarrollado por múltiples organizaciones de izquierda en los ambientes universitarios y laborales urbanos, y en organizaciones gremiales de fines de los años setenta.[2] Estas organizaciones consideraron como una cuestión de principios la necesidad de la violencia revolucionaria para realizar los cambios estructurales y ofrecer a los jóvenes un camino de acción formalmente coherente con el discurso. Esta visión fue compartida por sectores de militantes de diversas organizaciones de izquierda que pasaron a enrolar sus huestes, o se mantuvieron al margen de la confrontación política con aquellos que predicaron un discurso violentista.

Durante el periodo inicial (1980-1982), las acciones de SL se concentraron en el trabajo político antes que en el militar. Sus miembros implementaron tareas de propaganda, de organización de comités de apoyo y de organización de la producción y la distribución en algunas bases. No impusieron aún las ejecuciones de campesinos o de habitantes de los sectores urbanos populares, denunciados, muy a menudo de manera arbitraria, como "soplones" o "traidores a la revolución". Fue la época del asalto a la cárcel de Ayacucho, de la liberación de los presos y del entierro apoteósico de Edith Lagos. Dentro del marco de las acciones dramáticas de SL, se dio el repliegue de la presencia policial de los puestos del interior del departamento de Ayacucho.

2. Organizaciones de izquierda como Vanguardia Revolucionaria, PCP-Patria Roja, Movimiento de Izquierda Revolucionaria y varias organizaciones trotskistas.

En el campo, SL creció en parte porque llenó la ausencia del Estado. Luego de la Reforma Agraria (1969-1975), la autoridad terrateniente no había sido remplazada por ninguna otra. La autoridad presente era la comunal; empero, fue circunscrita al ámbito específico de cada comunidad y no fue reconocida ni por el Poder Judicial ni por la Policía Nacional. En este contexto, los comisarios de SL administraron una justicia sumaria. En los denominados "juicios populares", los mandos senderistas utilizaron castigos físicos en los casos de delitos comunes, y una bala en la cabeza o una cuchillada en el cuello para los "delitos" más graves. Las decisiones partidarias eran inapelables, imponiéndose un orden autoritario que buscó "solucionar" los conflictos en una manera draconiana y frecuentemente letal.

Otro de los factores que contribuyó al crecimiento de SL fue el tipo de acciones contrainsurgentes de las fuerzas policiales y de las fuerzas armadas. Las "fuerzas del orden" practicaron la represión indiscriminada y cometieron graves violaciones de los derechos humanos, especialmente en la primera etapa del conflicto armado. Estos abusos generaron rencor y la búsqueda de venganza entre sectores de la población; fueron precisamente estos odios y rencores los que Sendero Luminoso canalizó.

Sin embargo, es preciso señalar que durante este mismo periodo los integrantes de SL fueron responsables de múltiples casos de arrasamiento de comunidades campesinas, especialmente en la zona altoandina de Huanta y La Mar, donde los comuneros iniciaron su rebelión contra el dominio senderista. Fue en las alturas de Huanta donde los comuneros se organizaron a partir de los comités de autodefensa civil, forjando una alianza frecuentemente abusiva pero estratégica con el Ejército.

Como queda claro en el *Informe final* de la CVR, la doctrina senderista tuvo un carácter criminal y totalitario, de actitud despectiva frente a todo principio humanitario. Ante su acción, fue deber del Estado y de sus agentes defender a la población. En el cumplimiento de este deber, el Estado falló ostensiblemente. De hecho, la CVR llegó a la convicción de que "en ciertos periodos y lugares, las Fuerzas Armadas incurrieron en una práctica sistemática o generalizada de la violación de los derechos humanos y [...] existen fundamentos para señalar la comisión de delitos de lesa humanidad, así como infracciones al derecho internacional humanitario" (CVR 2003: 1, 33).

Zona norte: las alturas de Huanta

> Durante esos años, si hubieras llegado aquí como has llegado, estuvieras muerto.
> UN C0MUNERO NORTEÑO HABLANDO CON UN MIEMBRO DE NUESTRO EQUIPO

A través de su Comité Regional Principal, el PCP-SL desarrolló un trabajo político-organizativo y luego represivo para controlar a las comunidades de la zona altoandina de la provincia de Huanta, y utilizada como un corredor estratégico de conexión con el valle del río Apurímac y con los departamentos de Junín, Huancavelica y Cuzco.

A las comunidades de Huanta, la "chispa revoluciona tía" llegó desde fuera. Pero si bien la chispa fue encendida por agentes externos, por supuesto que había simpatizantes senderistas en estas comunidades. Al principio, los senderistas llegaron para "concientizar a la gente"; para muchos el discurso sonó atractivo. Sin embargo, planteamos que varios factores alteraron la ecuación del poder y las alianzas comunales forjadas.

Por un lado, el discurso senderista de "igualdad para todos" resultó tentador mientras se refirió a cerrar la brecha entre *mistis* y campesinos, entre gente urbana y gente rural, entre autoridades abusivas y comuneros. Mucho menos atractiva fue la idea de igualar a todos y todas *dentro* de la comunidad. Recordamos ahora cuando una autoridad comunal nos contó que "Estos terrucos comenzaron a hablar de la ley de común. Dijeron que todos íbamos a vivir igual. Esta fue la ley de común. Íbamos a poner toda la cosecha en un cuarto y compartir entre todos. Toditos iguales".[3] Su cara nos indicó lo poco interesante que resultó esta propuesta.

Además, hubo un cambio en la estrategia senderista. Sus "campañas moralizadoras" iniciales fueron bienvenidas. En sus "juicios populares" castigaron a los adúlteros, a los abigeos, a los esposos abusivos, en suma, a los "sospechosos usuales" que inspiraban mucho resentimiento dentro de estas comunidades. Sin embargo, no se detuvieron en estos sectores sociales.

3. "Terrucos" se deriva de "terroristas" y es uno de los términos coloquiales empleados para referirse a los senderistas.

Hemos llegado a pensar el senderismo en estas comunidades norteñas como una "revolución cultural". Los mandos senderistas intentaron cambiar muchos aspectos de la vida cotidiana, incluyendo la prohibición de la venta de los productos agrícolas, la quema de las iglesias católicas y de sus santos, y el cierre de las ferias.

Tomaremos el último ejemplo para ilustrar una faceta de esta "revolución cultural": el cierre de las ferias semanales, donde los campesinos y campesinas intercambian productos y, lo que resulta tan importante, socializan. Recordamos las docenas de ferias a las que hemos asistido, y una escena que se repite muchas veces. Por un lado de la pampa entran las mujeres jóvenes, con flores y papeles plateados de las cajas de cigarrillos y caramelos llenando las alas de sus mejores sombreros, con sus polleras de vivos colores en permanente movimiento mientras caminan por la feria, aparentando ignorar a los jóvenes que forman su audiencia principal. Por su parte, los jóvenes llegan con sus mejores chalinas blancas y sus ponchos de color nogal con rayos verdes puestos encima de sus camisas y *jeans.* A veces llegan a caballo, ingresando a la pampa a pleno galope. Son ferias de productos, de chismes y de flirteo.

Frente a la afrenta a la economía material y moral, las autoridades comunales intentaron expulsar a los senderistas de sus comunidades. Las represalias letales contra "gente inocente" fueron una forma de alienar a la población campesina. Los cabecillas senderistas estaban reproduciendo un estándar doble que resultaba demasiado familiar para los campesinos: los poderosos dictaban las formas de la justicia y para quién ésta se aplicaba.

Si bien había una creciente crítica a la violencia indiscriminada de Sendero, también había cambios en la constelación de poder en el campo. Entraron las fuerzas armadas a comienzos del año 1983. Fue precisamente durante los años de 1983 y 1984 cuando la violencia alcanzó un nivel abrumador en las provincias de Huanta, La Mar, y Huamanga: en sólo esos dos años hubo la misma cantidad de muertos que en todos los años restantes del ciclo de violencia en la región (CVR 2003: IV, 93).

Esta represión estuvo acompañada de una evaluación, por parte de los campesinos, del poder a disposición de cada sector armado. Aunque Sendero les aseguró que ganarían la guerra con piedras, cuchillos y *huaracas* (hondas), se sembró una fuerte duda. Por supuesto que los

campesinos -como cualquier grupo dominado- estaban muy atentos a los cambios en las relaciones de poder. La evaluación en cuestión dejó muy en claro quiénes contaban con la potencia de fuego para hacer frente a los que contaban con *huaracas.*

Además, hay que resaltar el ejemplo de Huaychao, donde los campesinos mataron a siete senderistas en 1983. El propio presidente de la República, Fernando Belaunde, elogió la "heroicidad" de estos campesinos al defender al Estado peruano. Las demás comunidades de las alturas de Huanta escuchaban, y nos han contado que decidieron "rescatar su imagen" por medio de una toma de posición en contra de los senderistas, forjando una alianza conflictiva pero estratégica con las fuerzas armadas. Parte de esta alianza consistió en formar sus rondas campesinas. En el proceso de organización contra Sendero, se decidieron a "limpiar sus comunidades," erradicando a los simpatizantes. Como nos dijeron en reiteradas oportunidades, fue una guerra entre "*sallqakuna* (gente de las alturas), entre prójimos" (Theidon 2001a; 2002b; 2003a).

La actuación de las fuerzas armadas

Una etapa importante en el transcurso del conflicto armado interno ocurrió a fines de 1982. Frente a la estrategia del PCP-SL de controlar el campo -amenazando, destituyendo y asesinando a las autoridades locales-, la policía se batía en retirada en las capitales distritales ante los ataques sufridos (CVR 2003: IV, 90). El gobierno del presidente Belaunde autorizó el ingreso de las fuerzas armadas a Ayacucho, y las cinco provincias norteñas del departamento -así como el conjunto del departamento de Huancavelica- fueron declaradas en estado de emergencia. El general Clemente Noel comandaba la Segunda División de Infantería del Ejército Peruano con sede en Ayacucho, y fue Noel quien asumió el comando político militar del área declarada en emergencia.

Además de poner la zona bajo un estado de emergencia y de control militar, a partir del 21 de enero de 1983 una unidad de Infantería de Marina se hizo cargo de las provincias de Huanta y La Mar. Días después ocurrió el asesinato de ocho periodistas y de su guía en Uchuraccayo El acto repercutió en el ámbito nacional en términos de las imágenes

difundidas y de la Comisión Vargas Llosa, y en el ámbito local en el asesinato de más de 135 comuneros y comuneras por SL y las fuerzas armadas. Poco después, el país supo de las múltiples víctimas de Pucayacu y Callqui, revelando algunas de las atrocidades cometidas por la Marina cuando convirtió el estadio municipal de Huanta en un centro de tortura. Debido a las múltiples denuncias de graves violaciones de derechos humanos, la Infantería de Marina fue retirada de Huanta en 1985, a inicios del gobierno aprista del presidente Alan García.

En el periodo 1986-1987 se dio un descenso significativo de la incidencia de acciones insurgentes y contrainsurgentes en la zona, debido al traslado de parte de las fuerzas de Sendero Luminoso a otras regiones del país ya un cierto repliegue del Estado Mayor de las fuerzas armadas en la acción contrasubversiva ante el recorte de sus prerrogativas por parte del gobierno aprista (Degregori y Rivera 1993: 12).

Entre los años de 1988 y 1990 el Ejército logró una mejor relación con la población dado que, entre sus integrantes, se contaron reclutas de la zona que tenían familiaridad con las comunidades campesinas. Fue durante estos mismos años, en los que se "suavizó" la estrategia castrense, que SL intensificó nuevamente sus operaciones en la región con una serie de convocatorias a paros armados, con el reclutamiento de jóvenes y con la exigencia de cuotas de provisiones. Estas acciones generaron cansancio aun entre los campesinos del valle de Huanta, quienes habían apoyado anteriormente a Sendero. En este nuevo contexto, el Ejército logró tener resultados positivos en la conformación de los CAD [comités de autodefensa] también en el valle de Huanta.

Estos cambios en las configuraciones del poder motivaron a la población urbana de Huanta a desobedecer las convocatorias a los paros armados de Sendero Luminoso. En 1989, durante la celebración de Fiestas Patrias, en desafío a las órdenes senderistas, la gente llevó a cabo con normalidad las actividades conmemorativas, como los desfiles escolares y las corridas de toros, gracias al cordón de seguridad que llegaron a formar los comités de autodefensa civil. Se había producido un quiebre en la relación entre la población y Sendero Luminoso.

Zona centro-sur

> Ay, esos tiempos sólo los chanchos caminaban en las calles. Sólo los perros aullaban, los gatos cruzaban las calles. No había gente. Habíamos quedado dos o tres nomás. La mayoría se fue a otros lugares por no querer morir.
>
> RUFINA CHOCCE, HUALLA.

La zona centro-sur del departamento se caracteriza por el predominio de características geográficas altoandinas y por un régimen comunal de tenencia de la tierra.[4] Por lo mismo, hubo un desfase entre el discurso senderista "antiterrateniente y antifeudal" y la realidad post Reforma Agraria en la zona. Desde los años sesenta, en el contexto de mayor movilidad y migración temporal de los campesinos, muchas haciendas fueron compradas por las comunidades del entorno o por sus feudatarios y, luego de dicha compra, constituidas en nuevas comunidades. En Vilcashuamán, muchas comunidades tienen este origen.

En Víctor Fajardo, la única hacienda que existía al momento de la Reforma Agraria había estado desde hacía tiempo en manos de los campesinos. Así, desde mediados del siglo XX se había dado un proceso de ampliación de los recursos de las familias comuneras a partir de la adquisición de tierras de haciendas en decadencia. Sin embargo, esta ampliación había sido conflictiva en el interior de las comunidades, así como entre las mismas: "el viejo poder del hacendado, con su consiguiente control de los cargos de autoridad y de justicia, fue precariamente sustituido por estos nuevos campesinos acomodados" (CVR 2003: I, 110).

La experiencia migratoria de la población de esta zona es mucho más temprana que la de la zona norte. Empezó en las primeras décadas del siglo XX, intensificándose durante la década de 1960. Además de una temprana trayectoria migratoria, el patrón en el centro-sur incluyó la migración hacia las ciudades costeñas de Ica y Lima, en contraste con la zona norte, donde la migración tendió a ser hacia la selva o hacia las ciudades provinciales de Huamanga y Huanta.

4. La microrregión altoandina se ubica por encima de los 3,000 msnm, y se extiende hasta los 4,950 msnm en algunos lugares como el Rasuhuillca.

Fue en esta zona centro-sureña donde el PCP-SL inició sus acciones y logró un apoyo prolongado importante. Fueron los mismos hijos del lugar quienes empezaron a desarrollar un adoctrinamiento a través de su posición como "educados" -profesores en una región donde la educación simbolizó "el progreso" y la movilidad social. Sendero Luminoso constituyó su Comité Zonal Fundamental (Cangallo-Víctor Fajardo) con el objetivo de construir sus comités populares paradigmáticos, que deberían multiplicarse y sentar las bases de la llamada "República de Nueva Democracia" (Tapia 1997).

Sendero Luminoso inició sus acciones en esta zona en el año de 1980, contando con una red de colaboración establecida varios años antes. Subrayamos la constatación de que, en contraste con la zona norte, donde se produjeron puntos de quiebre claramente distinguibles en el proceso de la violencia, en estas comunidades centro-sureñas no hubo un momento de quiebre definido por parte de la población ante la presencia de SL (CVR 2003: 1, 58-59). De hecho, como nuestro trabajo de campo lo ilustra, estos pueblos seguían siendo bases de apoyo de Sendero hasta inicios de la década de 1990.

En contraste con el norte, los cabecillas eran en su mayoría lugareños, y en múltiples casos siguen viviendo en sus comunidades de origen.

Cada uno de estos pueblos sufrió repetidos ataques del Ejército a lo largo de la década de 1980, teniendo como resultado dos de las masacres emblemáticas del conflicto armado interno: Lloqllepampa-Accomarca, el 14 de agosto de 1985, y Cayara, el 14 de mayo de 1988.

Hay otra distinción importante que queremos hacer notar. En el centro-sur el conflicto no fue solamente entre los campesinos mismos -como ellos dicen, "entre hermanos"-, sino que allí el enemigo fue también el Estado. Aquí señalamos una ironía generada en nuestro trabajo archivístico. Cuando revisamos los archivos de la Subprefectura en Huamanga, constatamos la presencia preponderante de memoriales, solicitudes y quejas presentados por parte de las comunidades centrosureñas, en comparación con los presentados por las comunidades norteñas. Aunque parezca paradójico, había más interacción con el Estado en el centro-sur, y también más desilusión. Dicen en las alturas de Huanta que sus comunidades eran "zonas olvidadas". Pero las interacciones centro-sureñas con el aparato estatal no se tradujeron en una relación más estrecha sino en una relación antagónica.

Una de nuestras hipótesis es que la reconciliación toma formas distintas en las zonas norte y centro-sur. Si bien en el norte se ha elaborado historias comunales basadas en el patriotismo y el servicio a la patria, este recurso narrativo no está presente en el centro-sur, donde el Estado fue un blanco de la revolución. Pudimos constatar que las historias comunales que se ha ido elaborando a lo largo de estos años no son meros vehículos para la transferencia de información, sino que constituyen una estrategia política con consecuencias psicológicas. Las historias comunales heroicas de las alturas de Huanta tienen implicancias en varias esferas de la vida, entre ellas, las demandas contra el Estado y los procesos de recuperación. Sin querer caer en una lectura maniquea, queremos plantear la idea de que hay psicologías sociales representativas tanto de los vencedores como de los vencidos, y estas posiciones subjetivas influyen en los procesos de reconstrucción y reconciliación en cada pueblo.

Finalmente, las comunidades y distritos de Accomarca, Cayara y Uchuraccay experimentaron comisiones previas. Mientras que la investigación en Uchuraccay resultó en la acusación y el encarcelamiento de tres autoridades comunales -hombres que ni siquiera estuvieron presentes durante la matanza- las investigaciones en Cayara y Accomarca se tardaron; mientras tanto los testigos claves fueron asesinados y los fiscales amenazados. Estas comisiones previas solicitaron información y prometieron justicia. En sus propias palabras, los comuneros y comuneras todavía están esperando por "un poco de justicia". Así, existe una historia de engaño entre estas comunidades y el aparato legal nacional.

CAPÍTULO 2

Metodología y ética

> Lo que necesitamos investigar son los efectos de la violencia política en las comunidades y no solamente en los individuos. (Desjarlais *et al.* 1995: 133)

CÓMO PLANTEAMOS NUESTRAS PREGUNTAS tiene mucho que ver con las respuestas que recibimos. Creemos que la utilidad de las encuestas es muy limitada para estudiar temas sensibles y procesos subjetivos en un clima de alta desconfianza. Hemos optado por una presencia más sostenida -mínimo un mes en cada comunidad o distrito-, y por conversar en vez de entrevistar formalmente.[5] Hemos utilizado un acercamiento etnográfico y un análisis hermenéutico para captar el mundo del sentido y de la significación.

En las siete comunidades y distritos incluidos en este estudio hemos conversado con 403 personas: hombres, mujeres, niños y niñas.[6] Inten-

5. Aquí remitimos al proyecto "Reconciliando el pasado, construyendo el presente: violencia política y salud mental en Ayacucho". Nuestras investigaciones previas se llevaron a cabo a lo largo de 31 meses de trabajo de campo entre 1995 y 2000.
6. Una preocupación nuestra se centró en si era conveniente usar los nombres de estas comunidades y distritos, y los debatimos largamente. Por supuesto, hemos cambiado los nombres de las personas. Sin embargo, fue difícil decidir qué hacer con los de las comunidades y distritos. Tres factores influyeron en nuestra deci. sión de utilizar los verdaderos. Primero, que ya está en circulación el Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, así que las historias comunales y regionales son temas "públicos". Hablar de tendencias durante la violencia ya no es un tema oculto. Segundo, en algunas instancias cambiar los nombres de las comunidades o distritos carecería casi de sentido, Si hablamos de la masacre del 14 de agosto de 1985, cualquier lector familiarizado con el Perú sabrá exactamente de qué lugar estamos hablando. De igual modo, ¿cómo hablar de los perio-

tamos captar la diversidad y la estratificación que caracterizan a estas comunidades. Cualquier persona que haya pasado un tiempo en una comunidad rural sabe que se está lejos de la imagen indigenista de la comunidad andina como una entidad eterna y armónica. Si bien existe una "ideología de la armonía", ésta coexiste con los conflictos perpetuos.[7] Por lo tanto, utilizamos la palabra "comunidad" en dos sentidos.[8] Primero, en su sentido jurídico, como un colectivo con derechos reconocidos en la Constitución peruana. Segundo, entendemos "comunidad" como una identidad colectiva estratégica y construida, reconociendo que su mantenimiento recurre a procesos que buscan perpetuar lo que Mallon (1994) llama la "hegemonía comunal". Es decir, si bien los procesos comunales intentan mantener a la comunidad porque los comuneros se benefician de su pertenencia a un colectivo, ello no significa que todos los comuneros y comuneras perciban que la comunidad brinda igualdad o justicia.

Además, insistimos en que no se puede divorciar la metodología de la ética. Nuestras investigaciones previas sobre la violencia política y sus consecuencias nos han obligado a considerar lo que está en juego *(at stake)* para la gente en el contexto de la guerra, la pobreza y la reconstrucción comunal. Mientras llevamos a cabo una investigación sobre la violencia, le preguntamos a la gente sobre la vida y la muerte, sobre el dolor y cómo éste lacera el corazón. Si decide hablar con nosotros, hay un acuerdo implícito entre la población y la investigadora. La expresión del dolor es una demanda de reconocimiento: por medio del lenguaje uno mueve su dolor hacia su interlocutor. Uno habla porque busca compasión, alivio, justicia en sus múltiples sentidos.

distas asesinados y de las represalias letales contra los comuneros sin hacer obvio a qué comunidad nos referimos? Finalmente, la gran mayoría de la gente con la que hablamos expresó su deseo de que fuera su pueblo el que se incluyera en nuestro estudio, "para que todos sepan lo que hemos pasado aquí". Así, hemos mantenido los nombres de las comunidades y de los distritos intactos.

7. Véase Nader, 1990. Para un análisis del papel de los conflictos dentro de la comunidad, véase De la Cadena, 1989.
8. El tema de la "comunidad" -tanto su definición y composición cuanto su utilidad como unidad de análisis- ha sido muy debatido. Véase, por ejemplo, Golte, 1992; Mossbrucker, 1990; Poole, 1987 y Urrutia, 1992.

Este encuentro no permite que la investigadora adopte una posición neutral y, de hecho, la línea entre investigadora y terapeuta se atenúa. A través de sus palabras, los comuneros y comuneras de estos siete pueblos nos han permitido involucrarnos en sus vidas, y este involucrarse no termina cuando una apaga la grabadora o entrega sus notas de campo. Así como no es posible que la investigadora adopte una posición neutral, tampoco es posible escribir un texto apolítico sobre estos temas. Por consiguiente, el tono de este libro no es distante, y no hemos intentado asumir una postura "objetiva", asociada con tanta frecuencia a los estudios "científicos".

De hecho, la intersubjetividad de las memorias aquí contadas -y la naturaleza dialógica del estudio y del texto- significa que cuando una se despierta por las mañanas, le resulta difícil discernir si las imágenes que llenaron sus sueños surgieron de su propia experiencia o de las experiencias narradas a lo largo de la investigación. No es necesariamente agradable vivir con el contenido de estas páginas. Sin embargo, es nuestra esperanza que sirvan como un aporte a la tarea más amplia que nos espera. Dicha tarea es la transformación de las estructuras sociales y políticas que siguen reproduciendo la discriminación étnica, la marginalidad y el malestar.

CAPÍTULO 3

Estrés postraumático (PTSD): ¿Una categoría exportable?

> He venido aquí para estudiar el Estrés Postraumático y las secuelas de la violencia política, pero todos hablan de envidia, abandono, cultivos perdidos, dioses enrabiados, almas que andan, hechicería, engaño. Soy un fracaso completo, ¿Cómo voy a explicar a la fundación SSRC que mi proyecto se evaporó? No sé por qué, pero durante mis visitas breves en 1995 y 1996, en mis entrevistas los comuneros hablaron del sufrimiento, violencia, pesadillas. Pero esto no es lo que les interesa -la vida cotidiana no tiene mucho que ver con esto-. La gente sencillamente no está enfocada en el trauma y la violencia, ¿Cómo es que me equivoqué tanto?
>
> NOTAS DE CAMPO, AYACUCHO, MARZO DE 1997

DE VEZ EN CUANDO nos "pegamos" tanto a nuestras preguntas y modelos que éstos opacan nuestra visión. Si llegamos buscando incansablemente los síntomas del Estrés Postraumático, puede ser que no captemos la experiencia vivida de la violencia, el mundo social conflictivo en la coyuntura actual, los espacios cotidianos donde se va recreando la vida…, en fin, que no captemos.

La diagnosis del Estrés Postraumático (PTSD) ha llegado a jugar un papel predominante en las concepciones médicas sobre el sufrimiento. Este diagnóstico fue incluido por primera vez en el catálogo oficial norteamericano de trastornos psiquiátricos en 1980, en alusión a los veteranos norteamericanos de la Guerra de Vietnam. Durante las últimas dos décadas, el rango de la aplicación de esta diagnosis se ha ampliado dramáticamente, y los conceptos de trauma y sus secuelas se han convertido en el marco predominante para responder al sufrimiento

social en el plano internacional.[9] Hay un mercado enorme para el trauma, y una industria compuesta de "expertos" desplegados en los países de posguerra para "buscar el Estrés postraumático".

Sin embargo, los debates sobre esta categoría de diagnóstico han sido muy controvertidos. La literatura que pone en duda la utilidad del PTSD en contextos no clínicos -por ejemplo, en contextos de posguerra- es abundante, y no es nuestra meta recapitular una serie ya trillada de argumentos. [10] Sin embargo, puede resultar sugerente ofrecer un breve resumen de los puntos centrales precisamente porque la convicción de que el PTSD capta una respuesta generalizable a los eventos traumáticos sigue alimentando las intervenciones "psicosociales" de posguerra. Señalamos las siguientes suposiciones centrales del Estrés Postraumático para determinar hasta qué punto el PTSD es verdaderamente un producto "exportable":

- Enfatiza la centralidad del individuo autónomo que ejerce control sobre sí mismo y sobre su ambiente;
- La esfera intrapsíquica es privilegiada sobre el contexto socioeconómico o político;
- El plano espiritual es relegado a un eje suplementario;
- La expresión mental de angustia es normalizada y la expresión corporal, conocida como somatización, es "patologizada";
- Supone que ha habido un suceso traumático definido y que uno puede hablar de un estado "postestrés";
- Supone que hay una respuesta universal a los eventos estresantes;
- El suceso traumático fue un suceso "fuera de la gama de experiencias humanas normales o cotidianas" y;
- El tratamiento toma al individuo como la unidad de análisis e intervención (American Psychiatric Association 2000).

9. Para una historia fascinante del concepto de memoria traumática, véase Hacking, 1995. Para una genealogía del diagnóstico del PTSD, véase Young, 1995.
10. Véase, por ejemplo, Ager, 1997; Jenkins, 1991; Kirmayer, 1984 y 1996; Pupavac, 2001; Summerfield, 1999, 2000 y 2002; y Theidon 2002c.

Creemos que el PTSD es una categoría diagnóstica que deja insuficiente espacio para las diferencias culturales, la producción socio-histórica del malestar y el impacto del racismo y de la pobreza tanto en la trayectoria de la recuperación posconflicto cuanto en la vida más amplia. Más que ofrecer una solución universal, el PTSD es parte de una sola etnopsicología, entre otras; una etnopsicología que se fundó en un paradigma médico-psicológico norteamericano y que incluye una serie de suposiciones que limitan la aplicabilidad de la diagnosis en muchas culturas. Vale recordar que las categorías diagnósticas no son neutrales; estas categorías también tienen criterios normativos, delimitando *cómo uno debe sufrir* (Young 1995).

Con el PTSD se da prioridad a lo intrapsíquico sobre el contexto social. El énfasis del tratamiento está en la esfera intrapsíquica y en el individuo, y este énfasis descuida sistemáticamente la importancia de los factores contextuales. Borra sistemáticamente la dimensión sociopolítica y moral del sufrimiento. Oscurece el plano del significado, llegando a elaborar una lista de síntomas sin tomar en cuenta qué quieren comunicar estos síntomas.

Además, la separación de lo psicológico de lo somático y de lo cultural es problemática porque implica que se puede distinguir fácilmente entre estas esferas (Bracken *et al.* 1995). Dando forma a esta categoría diagnóstica hay una genealogía cartesiana que plantea la posibilidad de separar la "psique" y el "soma", o separar cuerpo, mente y alma como provincias finitas de experiencia y sentido. En muchas culturas, esta división entre mente, cuerpo y alma está ausente en la concepción de ser humano (Sheper-Hughes y Lock 1987). Como veremos, uno puede tener "un corazón olvidadizo" *(qonqay sonqo),* indicando con esto que el corazón es la sede de los pensamientos pero también de las emociones y de la memoria.

Adicionalmente, como insiste Jenkins (1991), el trauma conceptualizado dentro de un esquema de psicopatología individual no puede aplicarse a las consecuencias comunales del terror y de la angustia. En una sociedad de posguerra, el enfocarse en la psicopatología individual borra la devastación social producto de la violencia política. No podemos recuperar individuos sin reparar el entorno social en el cual viven. Si hay una mujer que sigue viviendo frente a su violador o un padre que ve al asesino de su hijo en la feria cada semana, ¿dónde ubicamos el "trastor-

no"? ¿Hay un trastorno mental o un trastorno de las relaciones sociales producto de la injusticia y de la impunidad?[11]

Una persona que avanzó bastante en estas preguntas fue Ignacio Martín-Baró, en El Salvador. Su trabajo sobre las secuelas de la guerra civil en su país ofrece una línea de reflexión prometedora. Su crítica a la psicoterapia individual, por dirigirse ésta a una sociedad convulsionada por la guerra civil, lo impulsó a desarrollar una comprensión del trauma colectivo que ubicaba a la patología entre relaciones sociales deshumanizadoras.

Pero el problema de fondo no está en los individuos, sino en las relaciones "traumatógenas" propias de un sistema opresor que ha desembocado en una situación de guerra. El tratamiento, por tanto, debe dirigirse también y muy primordialmente a la relación, a esos vínculos grupales que constituyen la normal anormalidad que deshumaniza a débiles y poderosos, a opresores y oprimidos, a soldados y víctimas, a dominadores y dominados (Martín-Baró 1994).

Central en su obra fue la insistencia en ubicar el problema del sufrimiento psicológico dentro de estructuras políticas, económicas y sociales. Sin negar la importancia de proveer servicios individuales para los sobrevivientes de la guerra, esto debe ocurrir simultáneamente con la recuperación de las relaciones sociales. Martín-Baró nos previene contra la tendencia de la psicoterapia norteamericana y de Europa occidental de "individualizar" el sufrimiento social, pasando por alto la importancia de cambiar las estructuras sociales y económicas "traumatógenas" que perpetúan la violencia política en una forma más estructural o institucionalizada. Muy a menudo, el trauma es sumamente previsible y se convierte en una parte de la experiencia humana normal y cotidiana. Subrayamos hasta qué punto el estado de permanecer en "alto riesgo"

11. No queremos discutir incansablemente los beneficios de un programa de atención individual frente a uno colectivo. Obviamente, lo ideal sería trabajar ambos aspectos. Sin embargo, aceptamos una realidad: el Gobierno peruano, sea a través del Ministerio de Salud o de un consorcio público-privado con ONG, no puede estar enviando grupos de psicólogos al campo para ofrecer sesiones individuales psicodinámicas en comunidades rurales (lo que tampoco nos parece la solución más indicada).

por el estrés u otras enfermedades sigue una jerarquía de color, de clase y de género. En otras palabras, en cualquier sociedad tenemos que analizar cómo el "riesgo" y el trauma duradero son distribuidos según las desigualdades de la misma. El trauma es tanto un indicador como un resultado de la marginalización y la pobreza.

Por supuesto, la idea no es negar los procesos intrapsíquicos de los campesinos y campesinas quechuahablantes; más bien, es cuestionar la utilidad de concentrarse en la esfera intrapsíquica en un contexto de posguerra. Si uno escuchara las preocupaciones y prioridades de los sobrevivientes en estas comunidades ayacuchanas, tendría que centrarse en trastornos sociales, dioses enrabiados, hechicería, confusión espiritual y moral. En fin, tendría que tomarse en serio un mundo social capaz de producir el malestar.

Dentro del campo de la antropología psicológica, existe una bibliografía abundante que problematiza este modelo médico-psicológico del trauma y subraya variaciones en la construcción cultural del YO.[12] Si nos interesa recuperar personas y comunidades, es necesario entender cómo estos conceptos son definidos y cómo la relación entre ellos se conceptualiza en una cultura dada. Aquello que constituye una curación efectiva es determinado, en gran parte, por el contexto cultural y social.

Antes de continuar, insistimos en hacer una aclaración. No estamos interesados en discutir por discutir o en construir un "muñeco de paja" teórico para enfrascamos en un debate facilista. Como Good (1992:186) apunta, criticar las afirmaciones de universalidad de los diagnósticos psiquiátricos es casi una "segunda naturaleza" para los antropólogos:

> Las categorías diagnósticas cosifican los conceptos etnopsicológicos occidentales, descontextualizan los síntomas, no toman en cuenta las formas culturales y sentidos personales [...] Es fácil para nosotros armar tales argumentos y en compañía de los psiquiatras muy a menudo lo hacemos [traducción libre] .

Sin embargo, escribimos este texto con el informe *Violencia política y salud en las comunidades altoandinas de Ayacucho, Perú* sobre el escritorio, ofre

12. Véase Csordas, 1994; Ewing, 1990; Hallowell, 1955; Harris, 1989; Mageo, 1995; Murray, 1993; Rosaldo, 1984; Shweder y Bourne, 1984 y Spiro, 1993.

ciendo un ejemplo de por qué los antropólogos deben seguir sosteniendo tales críticas.[13]

La autora participó en varias reuniones cuando este proyecto estaba en su fase preliminar. El equipo llegó tanto con la encuesta del Estrés Postraumático de la Universidad de Harvard como con sus comentarios sobre esta categoría de diagnóstico. Se refirieron a la importancia de la cultura y a la necesidad de asegurar que sus instrumentos fueran "culturalmente sensibles". Estaban abiertos a algunas sugerencias: descartaron su interés inicial por sacar muestras de sangre de los campesinos para analizadas ante la posible presencia de hormonas asociadas con el estrés. Varios colegas les explicaron que sacando muestras de sangre generarían mucha desconfianza en una población secularmente preocupada por los *pishtacos* que extraen la grasa de los seres humanos, preocupación agudizada por los años de violencia política y por los visitantes internacionales que llegaban a sus comunidades.

El equipo puso a prueba su encuesta sobre el PTSD y su Encuesta General de Salud (GHQ-12), y llevaron a cabo su investigación. Después de entrevistar a 370 personas con la GHQ-12 y aplicar la encuesta de PTSD a 142 personas, determinaron que un 24.8% resultaba positivo en el caso del PTSD y que un 73% tenía "problemas actuales o potenciales de salud mental" (Pederson, Gamarra *et al.* 2001: 22). Aunque estos autores sugieren en un pie de página que uno debería ser cauteloso al interpretar estas estadísticas, no deben dejar de asombrar instrumentos psicométricos capaces de indicar que la gran mayoría de la población estaba "actualmente o potencialmente enferma". ¿Qué pueden significar tales números? ¿Cuáles son las implicancias éticas de estas estadísticas para una población que reconstruye su vida después de un periodo sostenido de violencia política y de exacerbación de la pobreza que acompaña a la guerra? ¿Qué otorga a los investigadores el derecho de utilizar en comunidades quechuas instrumentos psicométricos elaborados para otros contextos, y de decidir que la gran mayoría de la población tiene "problemas de salud mental"? Nada, salvo el poder de hacerlo.

Además, estas encuestas e instrumentos psicométricos capturan una tajada sincrónica del sufrimiento, congelada en el tiempo y fuera de

13. Agradecemos a Jefrey Gamarra por habernos alcanzado una copia de dicho informe y por concedemos permiso para citar sus hallazgos.

contexto, despojada de las formas a través de las cuales la gente afronta aquello que le duele, carente de las connotaciones morales expresadas en las nociones de malestar y sanación.[14]

Insistimos en que hay una necesidad de distinguir entre la *experiencia* de los eventos traumáticos y la manifestación del *trastorno* de Estrés Postraumático. No hay que "patologizar" procesos que podrían ser parte del duelo o de la angustia normales en una cultura. Pensamos, por ejemplo, en las viudas cuyos esposos fallecidos siguen visitándolas en sus sueños. No creemos que sea necesariamente una señal de que ellas no han "procesado" (¡nótense las metáforas mecánicas!) sus pérdidas. Más bien, parece reconfortadas el que sus esposos sigan en sus sueños, brindando compañía y consejo.

Y, una vez más, insistimos en algo. No nos interesa en absoluto -de hecho, va en contra de nuestros compromisos- construir la "otredad radical" de los quechuahablantes. En definitiva, la idea no es presentar "qué tan exóticos son ellos". Más bien, queremos poner en duda una yuxtaposición que se repite constantemente: algunos tienen "teoría" y otros tienen "creencias exóticas".

Nos explicamos. En su libro *In the Realm of the Diamond Queen,* Tsing (1993) critica la dicotomía epistemológica presente en las nociones de "teoría europea" y "variación empírica global". Gracias a la misma, por definición, el "Tercer Mundo" nunca puede ser una fuente de perspicacia teórica sino sólo una fuente de excepciones exóticas o curiosas, de excepciones que no logran poner en duda la veracidad de la teoría sino que solamente refuerzan la alteridad del *otro.*

Parte de nuestro problema con modelos como el PTSD es precisamente su pretensión de ser modelos generalizables, reduciendo otras teorías (casi siempre denominadas "creencias, costumbres e idiosincra-

14. Vale señalar que frente a las críticas a su estudio, Pederson y Gamarra han invertido sus hallazgos. Ahora constatan que un 73% de la población no presenta huellas de la violencia política, habiéndose "recuperado" de las correspondientes experiencias traumáticas (Conferencia titulada "Estrategias para el trabajo en salud mental", 14-15 de mayo de 2003, Colegio Belén, Lima). Nos parece que el estudio muestra los peligros de "fetichizar" las estadísticas: uno produce cifras no porque sean necesariamente precisas sino porque las estadísticas son el sine qua non de la "cientificidad". Y el Estrés Postraumático es, sobre todo, "científico".

sias") a meras desviaciones localistas de una verdad universal. Este acercamiento reduce las teorías que manejan, por ejemplo, los campesinos quechuahablantes a meras derivaciones equivocadas, negándoles la posibilidad de representar innovaciones.

Nuestra meta no es reemplazar la tendencia de universalizar del PTSD con otro modelo que comparta sus pretensiones de captar los procesos fundamentales del trauma en todas las culturas. Nuestra intención es, más bien, otra. Comenzamos nuestro trabajo de campo con algunas preguntas básicas y abiertas: ¿De qué sufren acá? ¿Qué les duele y por qué? ¿Cómo hablan de lo que está mal en el mundo? ¿Cómo hay que arreglarlo? A través de un análisis hermenéutico y fenomenológico hemos explorado las expresiones de angustia y las redes semánticas que nos ayudan a interpretar los mensajes complejos transmitidos por medio de los síntomas (Good 1992; Kleinman 1986; Scheper-Hughes 1991 y 1992). Fue el nuestro un intento de entender el ambiente semántico en el cual los síntomas recibían su sentido, así como la forma en que un tratamiento eficaz era definido. Pasamos ahora a analizar estos síntomas y teorías, y el idioma corporal que caracteriza a la población rural ayacuchana.

CAPÍTULO 4

Una fenomenología de "las violencias"

RECORDAMOS AÚN UNA CONVERSACIÓN que tuvimos con Marcos, el promotor de salud en Carhuahurán. Pasó por nuestro cuarto una mañana, buscando ayuda para escribir un memorial dirigido a la Municipalidad con el fin de conseguir financiamiento para establecer un comedor infantil. Marcos trajo consigo una máquina de escribir oxidada. Sus teclas resistieron tercamente a la presión que ejercían nuestros dedos, congelados dentro de los guantes.

En el memorial, Marcos explicó cómo la violencia política había afectado severamente a la comunidad de Carhuahurán. Sugerimos que fortaleciera el memorial incorporando las estadísticas de la posta de salud, que indicaban que un 80% de los niños en Carhuahurán y sus pagos (anexos) sufrieron de desnutrición severa. Marcos afirmó enfáticamente: "Sí. Sabes, aquí hay que pensar en las violencias", acentuando que el hambre crónica y la pobreza requerían que habláramos de la violencia en forma plural.[15] La guerra y la pobreza habían asaltado a su comunidad, trayendo varias consecuencias.

Frecuentemente se describe a la violencia como "sin sentido", y puede ser que la violencia horrenda destruya los significados aceptados y los vocabularios compartidos, y asalte los órganos sensoriales. Feldman (1995: 243) se ha referido a un *"sensorium* de la violencia" para capturar la manera cómo los conflictos armados y el temor alteran las

15. El trabajo más elocuente sobre la violencia cotidiana del hambre y de la pobreza es el de Scheper- Hughes, 1992.

percepciones. Agregaríamos que es el *sentience* abrumador de la violencia lo que más impacta a los sobrevivientes de una guerra. La violencia efectúa un asalto tremendo sobre los sentidos y los significados. Muchos comuneros nos han dicho que lloraron hasta perder la visión; nos han asegurado que cuerpos que cargan tanta tristeza son cuerpos que duelen y que envejecen antes de tiempo.

El idioma corporal de la angustia que utilizan los campesinos desborda cualquier definición clínica y estrecha de la somatización, y subraya la necesidad de una psicología "sensata"; es decir, la necesidad de "volcar la psicología a los sentidos". Dentro del paradigma de la somatización, el cuerpo es el vehículo pasivo para la expresión del dolor psíquico y emocional. Desde esta perspectiva, la somatización es un proceso marcado por una muy poca capacidad de adaptación, por medio del cual un excedente de síntomas psicológicos se manifiesta físicamente en ausencia de una patología orgánica (Kirmayer 1984). De hecho, en el *Diagnostics and Statistics Manual IV* (American Psychiatric Association 2000), la somatización aparece como un "desorden patológico de la conversión", indicando con esto que el paciente está dando, de forma inapropiada, una expresión corporal a un trastorno mental. Implícita en esta calificación está la división entre la psique y el soma, que trae como resultado la normalización de la expresión de la angustia en términos psicológicos, mientras que su expresión somática es considerada un trastorno en sí mismo.

Nos interesa pasar de un registro psiquiátrico a uno fenomenológico. Good (1992:201) sugiere que lo que la antropología ofrece al estudio de la psicopatología es su enfoque en la realidad fenomenológica -aquellas categorías de la experiencia asociadas con un fenómeno dado, en vez de un criterio de síntomas que supuestamente refleja categorías biológicas universales. Entrar en la esfera de la significación y de la experiencia nos permite explorar distintas comprensiones de las causas de la enfermedad y entender cómo la salud y el malestar son producidos social e históricamente. De esta manera podemos movemos más allá de los debates trillados acerca de la universalidad frente al relativismo cultural, combinando un interés en la naturaleza humana con un compromiso de investigar las condiciones humanas.

Csordas (1994: 269; Csordas, ed., 1994) ha sugerido el término *embodiment* (encarnamiento) como un acercamiento metodológico en el cual la

experiencia corporal es entendida como la base existencial de la cultura y del yo. El *embodiment* comienza con la suposición de que toda experiencia humana es intrínsecamente una experiencia social encarnada. Desde esta perspectiva, el cuerpo en sus varias configuraciones es utilizado transculturalmente como un medio para la expresión de las emociones y de los estados del ser; lo que varía es cómo aprendemos a manipular un idioma corporal en tanto miembros de una cultura determinada.[16]

Los campesinos con quienes trabajamos expresan un nivel muy alto de angustia física. Una interpretación deja muy en claro que dentro de su auto entendimiento esta angustia tiene mucho que ver con la violencia y con la pobreza que han experimentado. En la vasta mayoría de los casos, la gente nos ha informado que su dolor comenzó con sus pensamientos -el horror de la guerra, la pérdida de sus seres queridos y las memorias que no pueden olvidar. Para entender a las madres -quienes nos dijeron que no podían amamantar a sus bebés porque les transmitirían su temor y memorias malignas, y temían estar pudriendo las mentes de sus niños con su "leche de rabia y preocupación" -, es necesario comprender una experiencia culturalmente informada del cuerpo. Adicionalmente, desde esta perspectiva uno puede examinar cómo la patología se halla en las formas estructurales y políticas de la violencia, y en un contexto de terror. Cuando el cuerpo individual comunica la angustia, podemos escuchar en él el malestar social.

Scheper-Hughes (1992: 238) ha criticado cómo la psiquiatría silencia al cuerpo, haciendo notar que una psicología crítica debe considerar cómo la gente aprende a habitar su propio cuerpo. Por medio del trabajo de campo sostenido y de la observación participante, esperamos capturar la profundidad histórica, sea en la forma de narrativas individuales o comunales, o en la del lenguaje corporal. Esta profundidad es un complemento importante de la aplicación de los instrumentos psicométricos, encuestas y entrevistas estructuradas. Así esperamos movemos más allá de una tajada sincrónica del sufrimiento para comprender cómo la esfera de la vida cotidiana y de sus hábitos en apariencia in

16. No es nuestro objetivo proponer "el cuerpo" como un *substratum* universal sobre lo cual la cultura hace elaboraciones. Véase Turner (1995) para una discusión de las variaciones sociales y culturales en la concepción y el tratamiento de los cuerpos y del *embodiment.*

transcendentes constituyen la base para rehacer la vida social y la sociabilidad después de eventos políticos traumáticos. Como Das (1997: 78) ha sugerido, "[...] en lugar de imágenes simplificadas de curación que implican revivir la energía traumática o descatetizar el deseo del objeto perdido e investido en uno distinto, tenemos que concebir la curación como un tipo de relación con la muerte" [traducción libre]. Agregamos que se debe explorar también esa relación pero con la tristeza y la violencia, sobre la base existencial de la cultura y del yo.

Buscamos, entonces, explorar la relación entre la guerra y la memoria, desarrollando una fenomenología de la violencia política y de los aspectos incorporados a la memoria. Como insiste Stoller (1997: 54), "la encarnación no es meramente textual; más bien, el cuerpo que siente se ve consumido culturalmente por un mundo lleno de fuerzas, olores, texturas, visiones, sonidos y sabores que desencadenan, todos ellos, recuerdos culturales" [traducción libre]. Y estas memorias se sedimentan no sólo en las casas e iglesias quemadas que proliferaron en el paisaje rural, sino también en los cuerpos mismos de los comuneros con quienes hemos trabajado. Las experiencias violentas dejan huellas incorporadas. Estas huellas persisten en la rigidez de un cuello, en el latido de los nervios y en el dolor de una matriz. Kenny (1996: 153) ha hecho notar que:

> Las teorías de la memoria traumática proponen la existencia de una esfera mental aislada que contiene y, hasta cierto punto, encierra los recuerdos que resultan demasiado dolorosos de soportar. Estos recuerdos son externos al yo en la medida de que están fuera del alcance de la conciencia normal propia de la vigilia [traducción libre].

Sin embargo, el cuerpo carga estas memorias, lo que hace del mismo tanto un sitio como un proceso histórico. La memoria traumática es una manera de inscribir la historia en las narrativas biológicas y biográficas de los individuos y de las comunidades. Y existe otra violencia que también se inscribe en las narrativas biológicas y biográficas en el ámbito individual y colectivo: la discriminación étnica.

CAPÍTULO 5

"Ellos no sufren como nosotros"

> Cuando vivíamos con costumbre de altura, con poncho, con *waraka,* con chullo y sombrero, nos decían "chutitos". Siempre que veníamos [a Huanta] y descansábamos al borde de alguna chacra, nos insultaban y botaban: "Fuera chuto cochino, estás malogrando mi chacra".
>
> ADRIAN ÑAWPA, PRESIDENTE DE LA COMUNIDAD RETORNANTE DE PURUS. [17]

> En efecto, los peruanos solíamos decir, en nuestras peores previsiones, que la violencia había dejado 35 mil vidas perdidas. ¿Qué cabe decir de nuestra comunidad política, ahora que sabemos que faltaban 35 mil más de nuestros hermanos sin que nadie los echara de menos?"
>
> SALOMÓN LERNER FEBRES, DISCURSO DE PRESENTACIÓN DEL INFORME FINAL DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, 28 DE AGOSTO DE 2003.

CUANDO ACABABA DE LLEGAR AL PERÚ, visité varias ONG para presentarme y aprender más sobre sus actividades. Fue gracias a un director de una ONG limeña que recibí mi primera charla sobre "cómo ellos no sufren". Cuando le expliqué que iba a trabajar el impacto de la violencia política en la población campesina de Ayacucho, comenzó a hablar en un tono reservado para los niños y los gringos: "Señorita, lo que usted necesita entender es que ellos ya han olvidado todo lo que pasó. Mira. Nosotros somos capaces de pensamiento abstracto, es por eso que hemos sufrido tanto. Pero ellos piensan sólo de una manera muy con

17. El término "retornante" se aplica a aquellas comunidades que, tras el éxodo forzoso debido a la violencia política, regresan a sus lugares de origen.

creta: solamente piensan en su pan del día y en sus animales. No piensan más allá. Es por eso que no han sufrido como nosotros; no son capaces". Evidentemente, por ser tan "concretos", "ellos" solamente tenían acceso a un rango de sentimientos primarios, mientras que los sentimientos más elevados -el amor por un hijo, el dolor por un ser querido asesinado, la esperanza por un futuro distinto- estaban reservados para "nosotros".

No podemos imaginar una manera de abordar los temas del conflicto armado interno, de la psicología y de la política de la reconciliación sin tratar la discriminación étnica, una forma de violencia psicológica que atraviesa cada aspecto de la vida cotidiana de los campesinos quechuahablantes. Nelson Manrique (2003) ha notado que no hay un sentimiento de tragedia nacional en el Perú, y que esto tiene que ver con las características de aquellos que fueron asesinados o desaparecieron durante la violencia. En la política de la muerte en el Perú, se mide la pérdida de la vida según la jerarquía de las diferencias culturales y étnicas.

Recordamos a los comuneros y comuneras que describieron sus experiencias como desplazados durante el conflicto armado interno. Les resultó angustiante "andar en tierras ajenas", y su pobreza fue extrema. Como una mujer nos lo explicó, "En las ciudades todo es plata, aun para orinar te cobran 50 céntimos. Nosotros no teníamos ni para comer". Sin embargo, aunque lamentan la pobreza y el hambre que caracterizaron a esos años, lo que más ha calado en nosotros es su insistencia, en medio del llanto, de que "La pobreza fue terrible, pero el maltrato fue peor. *Chuto nikurawanchik* nos decían, chutos, chutos cochinos". En casi toda conversación que hemos tenido con los campesinos y campesinas "retornantes", transcendió que el maltrato que aguantaron en las ciudades fue uno de los motivos para que volvieran a sus comunidades o las reconstruyeran.

Según el *Diccionario de la lengua* de la Real Academia Española, la palabra "chuto" proviene del aymara *ch'utu,* que significa "de labios gruesos". La definición continua: "Dicho de una persona tosca, inculta, sucia; despectivo: indio de la puna". Se aprecia la fusión entre las características físicas y la geografía, construyendo la puna y sus habitantes como "silvestres", como "salvajes".

Sin embargo, la definición del *Diccionario* es relativamente suave si se le compara con el uso cotidiano de la palabra "chuto" en el Perú. Entre

los insultos étnicos, "chuto" es una palabra especialmente lacerante, y los quechuahablantes aprenden a temprana edad que es un insulto que hiere en lo más íntimo.

Huqychao, notas de campo, febrero de 2003

Los niños llegaron a nuestro cuarto en Huaychao y esparcieron con entusiasmo las coloridas piezas de un *runtucabeza* (rompecabezas) sobre la mesa. Manos activas agarraron las piezas, colocándolas de una manera y de otra hasta que un dibujo fue apareciendo dentro del marco.

Edith y Juan José explicaron que iba a haber un concurso de dibujo en Huanta, como parte de una celebración conmemorativa que se llevaría a cabo en el estadio de dicha ciudad. Los niños habían sido invitados a pintar en los muros del estadio con la intención de reinscribir dicho espacio en el entorno, después de que durante años fuera usado como base de tortura por la Marina.

Sus caras se iluminaron con la idea: un viaje a la ciudad, pinturas, mandarinas, helados. Comenzaron a hablar de lo que iban a pintar y fueron levantando sus voces a la misma vez. De repente, callaron ante una intervención de Edgar. En medio de la alegría provocada por la idea de un viaje a la ciudad, Edgar expresó una inquietud compartida por el grupo, ese grupo formado por niños entre los 6 y los 10 años: "Pero si vamos a Huanta, ¿qué tal si nos dicen chutos?".

En su valioso libro *Indigenous Mestizos,* De la Cadena (2000:2) analiza cómo el pensamiento sobre la "raza" en el Perú, como un marcador de la diferencia, cambió del fenotipo a la cultura, mientras que se mantuvieron las mismas prácticas discriminatorias. Como ella constata, "En otras palabras, los peruanos piensan que sus prácticas discriminatorias no son racistas porque no connotan diferencias biológicas innatas sino diferencias culturales".

Es cierto que en círculos "iluminados" y en conversaciones "civilizadas" ya no es aceptable "biologizar" la raza. Igualmente, es cierto que muchas veces hemos escuchado que "el problema con los campesinos es que tienen baja cultura", invocándose así ideas casi evolutivas de la cultura al estilo de Tylor y su modelo del barbarismo cediendo lentamente ante la civilización. Entonces, estamos de acuerdo con De la Cadena en los términos de *cómo se habla de la diferencia,* pero nos atrevería-

mas a decir que para muchos sectores de la sociedad peruana, durante los momentos sin censura, un imaginario biológico se escapa por detrás de la fachada "progresista". Y este imaginario biológico funciona en dos direcciones, pero con un desequilibrio notable de poder.

Los *pishtacos,* con sus ojos verdes y piel blanca, tienen una larga historia en los Andes (Ansión 1989; Morote Best 1988; Weismantel 1997). Estos seres sobrenaturales matan a la gente para extraer su grasa y venderla en mercados nacionales e internacionales. La persistencia de esta figura en la historia andina es notable, y ha sido interpretada como una metáfora de la explotación que ha caracterizado a las relaciones entre las comunidades serranas y los "foráneos". Como lo plantea Weismantel (1997: 12), *el pishtaco* es el pasado incorporado que se vincula a una larga historia de desigualdades sistemáticas y frecuentemente violentas que han hecho posibles ciertas vidas blancas al costo de muchas vidas "indias".

Cuando llegué a las alturas de Huanta, los comuneros me miraron con una desconfianza palpable. Por fin, un día alguien me visitó para explicar el por qué del temor que yo había provocado sin querer: "Kimberly, los *terrucos* [senderistas] parecían exactamente como tú. Todos eran altos, flacos, gringos. Todos tenían ojos verdes, exactamente como tú". No me fue fácil aceptar que encarnaba estas imágenes del terror.

Como aprendería con mi trabajo en la CVR, sede Ayacucho, en cada comunidad aparece la figura del "gringo" cuando los comuneros y comuneras narran los años de la violencia política. A veces los gringos eran los senderistas; en otros casos eran mercenarios enviados por el gobierno peruano. En todos los casos sin embargo, estos gringos llegaban para matar, y para hacerlo de forma brutal.

Cuando los campesinos y campesinas insisten en la blancura, elevada estatura y ojos verdes de los terrucos o de los mercenarios, están dando fuerza somática a sus temores, de modo similar al caso de los *sacaojos* analizado por Portocarrero (1991). Una historia de violencia "racializada" se condensa en estos gringos sanguinarios que aparecen frecuentemente en las narrativas campesinas de la guerra. Inscribir esta historia en una forma corporal permite la condensación de fuerzas dispersas -ideologías racistas, el trato discriminatorio, un sistema racista e injusto- en un enemigo concreto, una figura física capaz de ser erradicada.

Muchos han notado que el PCP-SL no ofrecía un análisis de la dominación étnica en el Perú, filtrando todo por el discurso clasista. Sin

embargo, el escuchar no es un acto pasivo, sino que el consumo de discursos permite la elaboración de producciones secundarias imprevistas (De Certeau 1984). Muchísimas veces hemos escuchado: "Los senderistas nos dijeron que íbamos a matar a los ricos. Pero no fue así. Comenzaron a matar a gente inocente, a campesinos. Comenzaron a matar a gente de nuestra raza". Así, ricos e inocentes aparecen como antónimos que resuenan más allá de las clases. Si bien para Sendero todo se podía reducir a la clase, en las producciones secundarias de los campesinos las clases están imbuidas de las diferencias étnicas. Y, a veces, estas diferencias invocan al imaginario biológico ya mencionado, construyendo diferencias supuestamente físicas; de hecho, "razas".

Obviamente, el cuerpo humano es central en cualquier proyecto racista ("racista" en el sentido que afirma que las diferencias raciales realmente existen). Magnificando el ángulo de una nariz o el ancho de una frente, el racismo toma al cuerpo humano como su lienzo. Y puede ser que el racismo sea capaz también de alterar el cuerpo.

Carhuahurán, notas de campo, marzo de 1998

Nunca nos había gustado Severino. Habíamos pasado demasiado tiempo con su esposa y sus niñas mientras lloraban por el último maltrato que les había propinado. Severino ocupaba un lugar importante en su pueblo: tocaba el arpa en las fiestas y ejercía el liderazgo en su ronda. Tenía una forma presumida de andar, con sus pantalones militares y su Winchester colgada sobre el hombro. Intentábamos no estar a solas con Severino porque nos incomodaba. Cuando teníamos que hacer compras, preferíamos ir a la tienda de doña Flora, dispuestas a caminar un poco más con tal de no contribuir al negocio de un hombre abusivo.

Un día nos encontramos en el mismo carro bajando hacia Huanta. Sentíamos alivio por el hecho de que el ruido del motor y el viento dificultaran aun más una conversación que, en sí misma, hubiera resultado difícil. Severino había dejado su Winchester atrás, pero todavía tenía puestos sus pantalones de camuflaje.

Después de horas de huecos y sacudidas, la camioneta pasó por Luricocha, y supimos que sólo unos minutos nos separaban de un plato de tallarín saltado con pollo. Comenzamos a arreglamos el cabello y a

poner en la mochila las varias capas de ropa que nos habíamos quitado mientras descendíamos de la puna al valle de Huanta.

Fue cuando notamos a Severino: él también había cambiado. Aunque su ropa era la misma, su postura había cambiado completamente. Su propio cuerpo era diferente. Ya no era el rondero orgulloso que andaba por las calles de su pueblo inspirando admiración y temor. Más bien, se había encogido. Estaba mirando desde la camioneta, con la mirada perdida. Severino estaba fuera de su lugar. Se había convertido en un campesino humilde llegando a la ciudad, con la cabeza agachada y los ojos esquivos. Tras bajar de la camioneta, pudimos verlo aún mirando a su alrededor, como si intentara ubicarse. Por primera vez, sentimos algo más que rabia hacia Severino. Sentíamos pena. Literalmente se había encogido, y nos dolía verlo.

Hay que reflexionar sobre la discriminación étnica y el racismo y cómo constituyen en sí una forma del trauma crónico. En un estudio piloto sugerente, Nancy Krieger (1999 y 2003) intentó medir el impacto del racismo sobre la salud en una muestra de gente afroamericana en los Estados Unidos. Le aplicó una encuesta sobre su experiencia con el racismo, incluyendo preguntas diseñadas para medir si la persona había tenido la oportunidad de responder al tratamiento racista o más bien había tenido que aguantado en silencio. Krieger cruzó sus experiencias y respuestas respecto del racismo con las historias médicas respectivas.

Aunque la muestra fue pequeña, sus hallazgos son llamativos. Dentro del grupo que había experimentado un mayor tratamiento racista, y que *no* había tenido la oportunidad de responder o expresar su reacción frente a tal tratamiento, encontró que estas personas sufrieron mucho más de hipertensión y de problemas cardiacos, enfermedades asociadas con el estrés. El planteamiento de Krieger es doble: el racismo en sí mismo tiene un impacto negativo sobre la salud, y este impacto se magnifica cuando la persona se siente incapaz de expresar una protesta frente al maltrato. Es un silencio que sulfura.

Hay mucho aún por explorar en cuanto al racismo como un factor crónico de estrés, que multiplica los efectos negativos de la pobreza, del desplazamiento, de la violencia, en fin, del malestar.

CAPÍTULO 6

Los males del campo: epistemologías corporales

CUANDO RECIÉN HABÍAMOS comenzado a trabajar en las comunidades campesinas ayacuchanas, preguntamos a los habitantes acerca de qué enfermedades eran las más comunes. Una repuesta se ha quedado con nosotros: "Bueno, tos, gripe, cólicos. Pero más que enfermedades, lo que nos agarran son los males del campo".

Nos gustaría explorar algunos de estos "males del campo" para ilustrar hasta qué punto estas categorías del malestar refieren a *trastornos de las relaciones sociales,* y a la confusión espiritual y moral que caracterizan a una sociedad de posguerra. Cuando entendemos estos dolores, males y sufrimientos como resultado de un mundo capaz de producir el malestar, podemos captar los vínculos estrechos entre la psicología social, la pobreza y las relaciones sociales tensas en muchos de estos pueblos.

Tal como se ha sugerido, muchas enfermedades en el campo tienen un aspecto "etnorreligioso" (Seguín 1979). En contraste con la diagnosis del PTSD, que relega el plano espiritual a un eje suplementario, estos males del campo tienen un fuerte componente religioso. De hecho, la idea de separar las esferas de experiencia en categorías impermeables entre sí -por ejemplo, natural-supernatural, secular-religiosa, etc.- es un impedimento para entender el mundo semántico en el cual los comuneros y comuneras se enferman y se curan; el mundo en el cual viven.

"Nos agarran los males del campo". Hay que notar el uso del verbo "agarrar" *(qapiy).* Una señora en Accomarca nos habló de su pena y cómo el estar sola le resultaba muy difícil porque "Cuando estoy sola, mi tristeza me sigue y quiere agarrarme". De modo similar, podemos

pensar en el *alcanzo,* que agarra a una persona que pisa o se sienta donde no debe, provocando así a los gentiles, responsables del *alcanzo.* Nos parece muy importante esta imagen de un mal que es exterior a uno mismo, esperando para agarrarlo. Planteamos que *el mal no se ubica dentro de la persona; más bien, agarra a la persona y entra en ella.* Este carácter externo será muy importante cuando hablemos de la rehabilitación de los perpetradores y de los procesos utilizados para quitarles su maldad.

En los procesos de curación que utilizan los campesinos, hay mucho énfasis en "la limpieza". Es decir, ya sea por "pasar" un huevo o un cuy o por ir a la iglesia evangélica para quitarse sus *llakis* (memorias penosas), la idea de limpiar el interior y quitar lo malo es generalizable. Sugerimos que, por medio de una analogía, este concepto repercute en el ámbito comunal. Cuando pensamos en cómo los campesinos van exteriorizando la violencia ("llegó la violencia") y la presencia de los senderistas ("llegaron los senderistas acá. ¿De dónde habrán venido?"), parece que también intentan ubicar los problemas sociopolíticos fuera de la comunidad. De hecho, la sanción máxima de largo plazo en la justicia comunitaria es la expulsión del perpetrador, una forma de "limpiar el interior de la comunidad" (Peña Jumpa 1998). Cuando tratemos acerca de cómo estas ideas influyen en los procesos de reconciliación, veremos que el énfasis puesto en exteriorizar los agentes del mal sirve a ciertas necesidades psicológicas: permite a los campesinos asimilar más lentamente con quiénes viven.

En nuestro análisis de los males del campo, intentamos ofrecer un estudio que sea *experience near,* que explore la experiencia subjetiva del conflicto armado interno. En vez de buscar síntomas, excavamos en los niveles del sentido. Hay que reconocer a la persona como un agente narrativo, en vez de concebida meramente como el sitio en donde ocurre una enfermedad (Good 1994). Como lo planteamos a lo largo de este proyecto, ¿por qué querríamos reducir la riqueza de los niveles semánticos y culturales a una lista de síntomas que supuestamente representan un sustrato universal biológico?

Haciendo *runakuna*

Parte del proceso de posguerra es restablecer un orden moral y "rehumanizar" tanto al enemigo como a uno mismo. Aunque parece un cliché hablar de la "violencia deshumanizante", un análisis de cómo se describe

el *sasachakuy tiempo (Los* años difíciles) indica que "deshumanizante" es precisamente la palabra que mejor capta cómo los comuneros y comuneras experimentaron la guerra. Nos han contado que "Vivíamos y moríamos como perros", y que "Teníamos que dejar a nuestros seres queridos muertos donde sea. Han terminado perros", refiriéndose con esto último al haber visto cómo los perros se comían los cadáveres de sus familiares. Han hablado de los senderistas como "condenados" y *plagakuna* (gente de la peste), términos que examinaremos más adelante.

Nos parece fundamental comprender cómo los comuneros conceptualizan el ser humano y las características que distinguen a los *runakuna* (gente) de los animales. Como veremos en la segunda parte del texto, *La micropolítica de la reconciliación,* en el capítulo titulado *Practicando la justicia,* parte del proceso de rehabilitar a los perpetradores -a los "más culpables", según los grados de delito que se manejan en el campo- consiste en permitirles recuperar su humanidad (Theidon 2000; 2001a; 2002b).

Es importante tomar en cuenta que el estatus de "ser humano" es un estatus adquirido. Es decir, uno va acumulando las características que lo transforman de "criatura" (bebé o niño pequeño) en "ser humano", en *runakuna.*

En nuestras conversaciones, los interlocutores coinciden en que los bebés no nacen con alma. Con la excepción de los "muy evangélicos" -en contraste con los *chawa* (mitad) evangélicos-, nos han explicado que los bebés van adquiriendo sus almas desde que tienen aproximadamente dos años. Es precisamente porque sus almas no están bien "pegadas" a sus cuerpos que los bebes son más vulnerables al susto. En esta etapa, se dice que los bebés y los niños pequeños son "sonsos", sin sentido.

Otra característica que adquieren es el "uso de razón". Cuando tienen más o menos siete años, los niños y niñas desarrollan esta facultad sumamente importante. El "uso de razón" atraviesa varias esferas de la vida, incluyendo la religiosa, la legal y la social. El "uso de razón" está estrechamente vinculado con la capacidad de recordar.

En la esfera religiosa, tener el "uso de razón" implica que uno tiene la capacidad de pecar porque puede ejercer el libre albedrío y discernir entre lo bueno y lo malo. Pero esta capacidad de discernir también tiene una connotación legal. Como se sostiene en el *Diccionario para Juristas*

(De Miguel 2000: 1597), el "uso de razón" es la "posesión del natural discernimiento, que se adquiere pasada la primera niñez; tiempo en que éste se descubre o se empieza a reconocer en los actos del niño o del individuo". En breve, tener uso de razón implica que la persona es responsable por sus acciones y puede ser obligada a rendir cuentas frente al colectivo.

Además, como hemos mencionado, en la esfera social es la capacidad de recordar, de entrar en el grupo como un miembro pleno. La buena gente es la que tiene "mucha memoria", lo que nos recuerda que la memoria y la moralidad están fuertemente relacionadas.

Esto nos hace pensar en nuestras conversaciones con madres y padres respecto de sus hijos e hijas. Muy a menudo, cuando quieren diferenciar entre sus hijos pequeños y los mayores, se refieren a éstos con el modificador *"yuyayniyuq"*. *"Yuyay"* es el término quechua para recordar y los que recuerdan son *Yuyayniyuq*. Entonces, tenemos aquí un concepto central en la construcción del ser humano, y es precisamente la pérdida del uso de razón la que se vincula con la borrachera, la locura y los asesinos.

Adicionalmente, así como uno va adquiriendo las características que lo humanizan, uno puede perder también estas características. La mutabilidad de la identidad -los aspectos fluidos del ser- es un tema psicocultural central. Muchos cuentos andinos tratan sobre seres humanos que pueden transformarse en animales, puquiales, árboles, y también a la inversa (Morote Best 1988). Recordamos a la gente que nos explicó por qué había demorado tanto la captura de Abimael Guzmán: "Él podría convertirse en una piedra, un pájaro, un río, ya las policías solamente les ocurrió buscar un hombre". Así, esta capacidad de mutar está imbuida de ambivalencia: según el contexto, cambiar de forma puede deshumanizar o ser una forma de poder.

En quechua, *"uriwqy"* refiere a la transferencia de la esencia de una forma de vida a otra. Por ejemplo, los curanderos pasan un cuy sobre sus pacientes como una forma de diagnosticar su mal. Una vez que han hecho varios pases, cortan el cuy para "leer" la enfermedad: los signos se han transferido de los órganos internos de su paciente a los del animal. Esta mutabilidad es un recurso: los enemigos que en una coyuntura "habían caído de la humanidad" pueden pedir permiso para entrar de nuevo en la comunidad humana.

"Hacer querer"

Junto con la teoría de que el estatus de *runakuna* es adquirido, hay otros aspectos importantes en cuanto a la construcción del ser humano. Nos ha resultado muy llamativa la expresión *"kuyachicuyta yachana",* "aprender cómo hacer querer". Durante nuestro trabajo de campo, hemos escuchado a los padres y madres decir a sus niños que tienen que "hacer querer" a los demás. Igualmente, asistimos a matrimonios en que el padrino y la madrina dijeron a los novios que tendrían que aprender cómo "hacer querer" a la familia de su pareja. ¿Qué significa el énfasis en aprender cómo "hacer querer" a otras personas? ¿Qué significa *kuyachicuyta yachana* en cuanto a la vida emocional, a las relaciones sociales, y a los límites corporales de la persona?

Para la población quechuahablante ayacuchana, el ser humano es sumamente relacional. Schweder y Bourne (1984) han sugerido el término "sociocéntrico" para referirse a culturas que enfatizan la interconexión entre los seres humanos. Desde esta perspectiva, somos quienes somos por las relaciones sociales que nos definen, que nos dan nuestra identidad; una identidad que cambia según el contexto social. Señalamos las limitaciones de la teoría psicológica que toma al individuo como la unidad de análisis cuando se trabaja con grupos cuya vida está orientada más al colectivo, grupos cuyas prácticas apoyan formas de relacionarse distintas del yo atomizado que inspira categorías diagnósticas como el PTSD. Subrayamos la necesidad de estar atentos a procesos psicológicos y a modalidades de auto entendimiento que problematizan la aplicabilidad de cualquier paradigma que coloque al individuo atomizado al centro de su enfoque.

Además, es importante que parte de la educación sentimental incluya el "hacer querer" a otros. Implica que el amor es algo que uno tiene que fomentar en el otro. No es necesariamente una emoción "natural" o latente. De hecho, las madres dicen directamente que algunos niños saben cómo hacer querer y otros, no.[18] Desde esta perspectiva, hay un

18. Es también importante notar que varias madres nos dijeron que la violencia política había dañado a sus niños, quienes nacieron sin poder querer. Esto implica que nacieron sin una facultad humana central: uno no podría fomentar el amor en estos niños dañados.

agente externo que genera amor, en vez de servir como el objeto pasivo de una emoción latente.

Con el hacer querer, los niños y las niñas --o los adultos en ritos de pasaje como el matrimonio- aprenden y tienen presente la importancia del intercambio en las relaciones sociales. La capacidad de producir este afecto en el otro es una señal de madurez. En lugar de un yo cuya madurez se mide de acuerdo con su grado de separación de los demás, es la solidaridad y la interconexión las que son valoradas. y, significativamente, esta solidaridad y convivencia requieren un esfuerzo continuo.

De hecho, la vida cotidiana está marcada por formas de cortesía extremadamente dulces, una cortesía ritualizada que resulta casi excesiva para los "foráneos". Como Allen (1988) ha notado, hay pocos canales en la vida cotidiana para la expresión directa de las emociones negativas; aun las interacciones breves entre *runakuna* están marcadas por muchas expresiones de estimación mutua. La ideología de la armonía (Nader 1990) funciona en el plano comunal e interpersonal, revistiendo los conflictos perpetuos con un idioma florido de cortesía.

Además, un componente de este modelo relacional es el alto nivel de permeabilidad entre lo interior y lo exterior. En vez de los modelos del ser humano que proponen un mundo interno muy delimitado, nos parece que hay mucha fluidez entre el entorno social y la persona. Tomamos ahora esta idea para reflexionar sobre la curación del susto, los rituales de la muerte y la centralidad de la ropa en tales rituales.

Varios curanderos nos han explicado cómo curan el susto. Por un lado, existe el tratamiento llamado *qqyapa,* que consiste en llamar al alma de la persona para que vuelva. Se complementa este tratamiento con la búsqueda del sitio donde la persona sufrió el susto, llevando algo de ropa del paciente. El alma, al reconocerse en la ropa, se pega a la misma para unirse nuevamente con la persona. La ropa "llama" al alma.

La ropa, y la idea de que ésta lleva algo de la esencia de la persona también influyen en los rituales de la muerte. Después de producida ésta, el alma del difunto sigue muy presente, recorriendo los sitios que el difunto frecuentó durante su vida. En el quinto día *(pichqa día)* después de la muerte, los familiares del difunto lavan su ropa para que el alma pueda comenzar su tránsito al cielo. Si no se lava la ropa, el alma no puede liberarse y sigue andando por aquí sin encontrar la paz. Durante el año posterior a la muerte, la ropa del difunto es guardada en una

manta cerrada. Al terminar el año de luto los familiares abren la manta para distribuir la ropa que el alma ha dejado detrás.

Igualmente, tener algo de ropa de una persona facilita la hechicería. Aquélla lleva la esencia de la persona, haciendo más eficaces los esfuerzos de los brujos. Esto también explica el que varias personas quemaran la ropa de los senderistas que habían matado. Terminaban para siempre con el terruco.

Entonces, la esencia de una persona se extiende más allá de su piel; la superficie de la misma no delimita a la persona. Nuevamente, existe una conexión entre lo interior y lo exterior, y el ser humano está primordialmente definido por su entorno social, un entorno social cambiante.

Llakis

> Los pensamientos comienzan en tu cabeza, pero bajan a tu corazón. Cuando llegan a tu corazón, ya se ponen *llakis* por la mera pena.
>
> HILARIO PULIDO, PROMOTOR DE SALUD, ACCOMARCA
>
> Cuando tienes pena vienen los pensamientos hasta tu corazón. Tu corazón se abre como una olla sin tapa, tu corazón no puede contener todo esto, todos los llakis, y es como eres pura pena.
>
> BENEDICTA MENDOZA, ACCOMARCA

Los *llakis* constituyen uno de los males centrales, y pueden ser producto tanto de la violencia política como de la pobreza, que sirve como un gatillo para recordar todo lo que uno ha perdido. Podemos entender los *llakis* como pensamientos o recuerdos penosos que llegan al corazón, donde son cargados con afecto. Estos "pensamientos emocionales" borran la distinción entre las facultades intelectuales y las afectivas, dado que el corazón es tanto la sede de las emociones cuanto la de los recuerdos.

"Llakiwan kachkani' se podría traducir como "estoy con pena", pero se trata de una pena que puede llenar el cuerpo. Como cuenta la señora Benedicta, los *llakis* llenan el corazón, desbordando su capacidad para contener tantos recuerdos dolorosos. Surgen del corazón, lle

nando el cuerpo: "eres pura pena". Notamos que hay un "modelo hidráulico" de las emociones, es decir, las emociones suben, pesan, aplastan, tapan. Pensamos en una expresión muy fuerte que hemos escuchado: *"Yuyanipas tapawan",* "mis memorias me tapan". Bajo el peso de estas memorias, la persona no puede respirar y su corazón le duele.

Varias personas nos han contado que buscaron una forma de limpieza para quitarse los *llakis,* insinuando que éstos hacían insoportable el cuerpo. Entre los métodos de limpieza figuran la pasada del cuy, el agua de olvido (agua del remolino de un río que puede llevarse los recuerdos penosos) y las curaciones de fe en las iglesias evangélicas.

En Uchuraccay, la viuda Felicitas Figueroa Quispe nos proveyó de un ejemplo gráfico del impacto de los *llakis* y de su vínculo estrecho con la locura y con la muerte.[19] Ella nos contó cómo los demás campesinos mataron a su esposo aquel día emblemático de 1983 cuando asesinaron a los periodistas. Su esposo, Segundo Quispe, intentó intervenir, insistiendo en que sería mejor que entregaran a los periodistas a la policía en Huanta. Su intervención y el reconocimiento que hizo del guía Juan Argumedo como una persona conocida llevaron a los demás campesinos a deducir que Segundo también era un terruco. Él intentaba convencer a sus paisanos de que estaban equivocados, pero los comuneros y comuneras no lo creyeron así e insistieron en que Segundo había acompañado a los terrucos durante su llegada a Uchuraccay.[20] Conversaron entre ellos y ellas, y tomaron la decisión de matarlo. Preguntamos a la señora Felicitas cómo murió su esposo, y esto fue lo que nos respondió:

-¿Con qué estarían matando?, me pregunto. No me di cuenta por el susto. Me pareció ver como que le estaban ahorcando. Entonces me fui por abajo. Mi comadre me dijo "Ándate por aquí no más. Te van a matar", me decía. Yo pensaba me quedo, si me matan, me matan. Pero mataron a mi esposo.

19. Hemos cambiado el nombre de esta señora, aunque ella ha testimoniado con la CVR y su nombre se ha hecho público en el Informe final. Prometimos a todos los comuneros y comuneras con quienes hablamos que sus nombres no aparecerían en nuestro texto.

20. De hecho, nuestras entrevistas y los testimonios registrados por la CVR concuerdan en que el Segundo Quispe era el responsable del PCP-SL en Uchuraccay.

-Y, señora Felicitas, ¿con qué lo habrán matado?

Ella respiró profundamente antes de responder.

-De ese Juan, a su mula lo habían amarrado. Entonces a la mula lo habían arrastrado. Entonces la mula, por todo el suelo, le había arrastrado y cuando no moría, con cuchillo le habían metido. Aquí en su estomaguito, le habían metido el cuchillo. Su intestino había saltado, sus ojos habían salido hasta aquí -indicando la distancia con su mano-. Así le he encontrado. Sangre, había bastante.

Supimos que no fue solamente la señora Felicitas quien vio el cadáver de su esposo, sino también sus hijos.

-A causa de los *llakis* que tuvimos cuando se murió mi esposo, de tanto llorar, mis hijos se volvieron locos. Vieron cómo mataban a su papá. Entonces desde ese tiempo se encontraban como en un sueño *[muspaypi qina]* y se ponían a llorar. Con los *llakis,* no teníamos ganas de comer.

-¿Se murieron sólo de *llakis?* -le preguntamos.

-Sólo de *llakis.* El otro también se murió de susto porque nos perseguían los militares, los disparos. Incluso ya estábamos asustados de los *puriqkuna* [senderistas, literalmente, "los que caminan"]. Entonces se murió mi otro hijo y así también el otro de mis hijos. Se murieron tres de mis hijos.

Agarró sus faldas con su mano y sus ojos se llenaron de lágrimas.

-¿Y así se murieron?

Asintió con la cabeza.

-Sí. Se volvieron enfermizos y se murieron. Se volvieron locos.

Seguramente Dios les recogió para que ya no sufran más. Se enfermaban mucho con *llakis,* no comían y al final se murieron mis hijos. ¡Menores estos pequeños!

Como la señora Felicitas deja en claro, los *llakis* están estrechamente vinculados con "la locura". Los *llakis* pueden llenar el cuerpo y robarle a la persona su uso de razón, dejándola sonsa, sin sentido. Y, como nos lo han explicado varios curanderos, conforme van madurando, los *llakis* pueden llegar a ser fatales.

La palabra *"llakis"* casi siempre aparece junto con "pensamientos", que se utiliza como un sinónimo de "recuerdos". Como nos lo contó la señora Victoria Pariona en Cayara:

> Paro con pensamiento. Estoy preocupada. A veces de rabia lloro, y a veces tengo que tranquilizarme. Así estoy. Ese pensamiento es muy pesado, por eso yo misma me hago una pregunta, "¿qué será la vida para que Dios permita que nuestro destino sea así?". El pensamiento te agarra de día, cuando estás haciendo cualquier cosa, el pensamiento te agarra, de repente de verdad. Te llega el pensamiento, cuando estás haciendo cualquier cosa. En ese preciso momento te da. Cuando estás yendo por el camino, caminando o a veces también de noche, cuando estás cansado y durmiendo bien por la noche. Estás tranquila y de repente te agarra ese pensamiento y te vuelves a preguntar otra vez "¿Qué será la vida?".

Hay un aspecto temporal de los *llakis* que nos permite hacer una distinción entre *"llakis"* y otra palabra importante en los testimonios sobre los años de violencia política: *"ñakariy",* agonizar. Uno agoniza frente a un evento horrendo, pero es con las memorias - los pensamientos- acerca de tal evento que los *llakis* agarran a una persona. La conexión entre los recuerdos y los *llakis* es notable: la persona sufriendo por los *llakis* está "mal de memoria". Recalamos nuevamente en la palabra *"yuyaniyuq",* "alguien que posee la memoria". Tanto como una persona puede poseer la memoria, ésta también puede poseerla a ella, agarrándola, llenándola y madurando hasta tal punto que el cuerpo mismo se vuelve insoportable bajo el peso de tantos recuerdos dolorosos. Por esto se enfatiza tanto el deseo de olvidar.

El olvido es un *leitmotiv* en el campo, y muchos insisten en que "ya hemos olvidado todo", como si diciéndolo se pudiera hacer realidad. Esto nos hace recordar una conversación que tuvimos en 1997 con un grupo de mujeres en Umaru. Estábamos llevando a cabo un estudio sobre la salud y les preguntamos qué servicios de salud eran más necesarios en su pueblo. Murmuraron brevemente entre ellas antes de que una mujer nos contestara: "Lo que más necesitamos son pastillas para olvidar".

El olvido es mucho más que una estrategia de los poderosos frente a los débiles, como algunos nos harían pensar. Hay olvidos deseados y, como constata Jelin (2002: 29), "Hay tipos de olvido 'necesario' para la supervivencia y el funcionamiento del sujeto individual y de los grupos y comunidades". Nos parece que hay que abrir un espacio para los "olvidos positivos" que liberan a la persona del peso del pasado.

Llegando al corazón

> Recordar: de la palabra latina *re-cordis,* pasar de nuevo por el corazón.
> EDUARDO GALEANO, THE BOOK OF EMBRACES.

El corazón aparece como el órgano más importante en cuanto a la salud y el malestar, y también juega un papel central en los procesos de arrepentimiento y de reconciliación. Cuando reflexionamos sobre los *llakis,* vemos que éstos hacen referencia a los recuerdos dolorosos que siguen pasando por el corazón, lacerando el tejido blando con cada paso.

Varios curanderos nos han hablado de cómo tratan a sus pacientes para "endurecer su corazón". Por medio de hierbas -y compartiendo ejemplos de sufrimiento superado en sus propias vidas-, los curanderos ayudan a sus pacientes que tienen que aguantar mucho sufrimiento. Durante los años de la violencia, endurecer el corazón fue una manera de tolerar el dolor. Pero más allá de esta tolerancia, endurecer el corazón también implica restringir el amor y la caridad hacia el prójimo. En una época de recursos muy reducidos -y de una violencia íntima que distorsionó las relaciones sociales-, la compasión también disminuyó, haciéndonos recordar que existe una economía política de las emociones (Scheper-Hughes 1992).

Sin embargo, como dijo don Jesús Romero, los tiempos cambian y las normas también. Notamos que parte de la recuperación incluye recobrar la capacidad de acceder a toda una gama de sentimientos, y no solamente a las emociones asociadas con la violencia política, como el temor, el odio y el rencor.

En el mes de mayo de 2003, los comuneros de Sacsamarca organizaron un día de reconciliación en su pueblo. La capilla del cementerio se llenó con comuneros, y parte del día se destinó a una visita al cementerio para honrar a "todos nuestros héroes de la guerra", señalándose así un tema central del día: todos aquellos que murieron durante la violencia, sin importar sus alianzas, eran seres humanos. En un intento por superar la dicotomía víctima/perpetrador, los comuneros invocaron la imagen de que todos eran sobrevivientes.

En la iglesia, un miembro de la comunidad se dirigió a la muchedumbre. Orlando era un hombre joven, y pudimos notar el marcado

contraste entre su cara tersa y las caras arrugadas de las ancianitas reunidas en la iglesia, algunas ya con las caras húmedas por las lágrimas. No había forma de adivinar sus edades: la desnutrición, el sol abrasador y el dolor habían grabado su presencia alrededor de sus ojos, en sus mejillas, en las manos que levantaban para secar sus lágrimas.

Orlando comenzó a hablar. Les hizo recordar que durante la violencia todos habían endurecido sus corazones. Ahora, en el contexto de la reconciliación, les habló de la necesidad de tener corazones blandos nuevamente, corazones capaces de sentir, de amar, de recordar.

> Este homenaje que damos a nuestros héroes hacemos sólo pensando que nuestro pueblo va ser diferente. Nacemos con el corazón blanco y con el corazón blanco hay que morir por el bien del pueblo. Nadie tiene que manchar nuestro corazón. *Si* nuestro corazón manchamos, así vamos a llegar a una vida de lágrimas *[waqcry vicúz]*. Morimos con nuestro corazón blanco. Hay que perdonar, disculpar, no nos hagamos llorar para que nunca suceda lo que pasó. Si nuestro corazón es piedra, cambiemos. Nosotros estamos cruzándonos de arriba y abajo con nuestro corazón de piedra, pensamiento que nos causa dolor. Cambiemos y hay que abrir nuestro corazón porque nuestro pueblo está esperándonos. Y caminemos arriba y abajo con un solo pensamiento, caminando hacemos algo y sin caminar no hacemos nada. Hay que cambiar nuestros corazones de piedra para que ustedes vivan bien y todos vivamos bien con nuestros familiares. Nosotros mujeres, bebés, hombres, hemos caminado con tristeza sin tener hambre, ni sueño. Ahora cambiemos. Desde hoy día con nuestro corazón blanco no más hay que hablarnos. Hay que hablarnos con nuestro corazón blanco. Nuestro corazón cambiemos desde hoy día para [que] nunca haya esta *llaki vida, waqay vida.* Nuestro corazón, nuestro pensamiento nos hace doler. Nuestro corazón hay que ablandar para cambiar, para que no haya la vida de tristeza.

El énfasis puesto en ablandar el corazón -y en el cambio- es muy llamativo. Hay que aprender a vivir con los recuerdos, muchos de ellos personificados en las caras de familiares o vecinos, sin que cada memoria desborde la capacidad del corazón de contenerla.

Además, el concepto de "cambiar la vida" es un tema psicocultural central. Los campesinos buscan al curandero para cambiar su suerte; los feligreses en las iglesias evangélicas ruegan a Dios para que cambie sus vidas. Nuevamente, cuando cambia el contexto, cambia también la per

sana. Como dicen en referencia a los procesos de arrepentimiento, "Después de arrepentir, andamos con el corazón limpio. Ya no somos quienes éramos antes. Somos *musaq runakuna,* nueva gente".

Esto nos hace pensar en una conversación que sostuvimos con el curandero *El Piki,* un día en el que le preguntamos acerca de la reconciliación. Nos habló de un amigo de su promoción de la escuela primaria que había sido parte de Sendero:

> Fue difícil, pero podemos aceptar a los arrepentidos. Mientras que se comportan como *runakuna* [seres humanos], pueden regresar. Tenemos que perdonarles o les odiaremos. Dios Tayta dice que debemos perdonarles para que podamos vivir con un corazón tranquilo.[21]

La idea de un corazón tranquilo apareció con frecuencia en nuestras conversaciones. Una manera de lograr esta tranquilidad es por medio de la limpieza del corazón -una imagen que tocaremos más a fondo cuando exploremos los procesos de confesión y de arrepentimiento. Un corazón tranquilo es lo deseable, y sirve como un motivo para reconstruir las relaciones sociales distorsionadas durante el conflicto armado interno. Así, el logro de un corazón tranquilo está estrechamente vinculado con el bienestar social.

Vale la pena pensar sobre su opuesto -la *corazoniypas irritasqa,* irritación del corazón- que es un mal en sí mismo, como nos lo explicó *Mama* Zenaida en Hualla:

> Estoy mal de irritación [del corazón]. A uno le agarra eso cuando llora, de pensamientos, tristeza, rabia. Antes me agarraban desmayos, me he muerto *[wañurqam]* hasta por una hora. Eso era cuando recién estaba empezando mi irritación, cuando no estaba madura todavía. Por mi pobreza me moría sin darme cuenta, hasta despertar como en un sueño. No me recordaba absolutamente que me había sucedido. Ahora siento que esta irritación se ha acumulada como sangre, acumulada dentro de mi estómago. Eso no me deja comer. Por eso estoy secando *[charkiqa kachkam]*. Mira mi mano, estoy como una vaca flaca.

21. Los "arrepentidos" en este contexto son los ex senderistas que se arrepintieron de su simpatía por Sendero o de su participación en éste. Examinaremos este término más a fondo en la segunda parte del texto.

Hay varios conceptos claves condensados en estas líneas. Nuevamente vemos cómo los males van madurando, acumulándose y llenando el cuerpo. En este caso, mientras que la irritación se va acumulando hasta llenar el estómago, también quita el apetito, que resulta en la pérdida de grasa. Es un cuerpo que ya no tiene sus fluidos vitales y se va secando como *charki.*

Dentro de las causas que producen la irritación del corazón, *Mama* Zenaida menciona los pensamientos, la tristeza y la rabia. Hemos notado que hay poco espacio en la vida cotidiana para la expresión de las emociones negativas y, de hecho, tales emociones son consideradas enfermedades en sí mismas. La tristeza y la rabia -cuando estas emociones agarran a la persona y maduran- resultan en el malestar.

Finalmente, resaltamos el uso del verbo *"wañurqani':* "me morí". La primera vez que una mujer nos tocó el tema fue en Huaychao. Nos comentó que ya se habían muerto varias veces, pero que en ese momento se moría solamente de vez en cuando. Aprenderíamos que los desmayos y la pérdida de conciencia que los acompaña son entendidos como un estado similar a la muerte. Tanto la tristeza como la pobreza pueden provocar los desmayos y, como veremos, estos desmayos también son provocados por la presencia de los perpetradores desafiantes que caminan por las calles de estos pueblos.

Iquyasqa, "debilidad"

> Ya estoy vieja. No sé cuantos años tengo. Creo ochenta. Antes era alegre, ahora tanto sufrimiento. Con tantos pensamientos, con debilidad estoy vieja. Ese tiempo era penitencia, sacrificio. Teníamos que esconder en los montes, sin comer, sin dormir. Los militares han matado a mis dos hijitos cuando nos escondíamos en Lloqllepampa. Estábamos escapándonos, escondiéndonos en los montes. Ahí mi hijito me dice "mamá, quiero orinar". "Ya, anda pues, allá no más". En eso cuando estaba orinando ese maldito le ha disparado en su *qarichampi* [pene]. Le ha hecho pasar por atrás. Igual a mi otra hijita, hasta su barriga le ha hecho pasar la bala. Esa noche llorando les tenía una al lado y el otro al otro lado. Toda la noche llorando les he velado. ¿Qué iba a hacer? El día siguiente a seguir escapándome, escondiéndome de miedo. Ahora dicen va volver [lo que era antes]. Si eso pasa, yo

prefiero tomar veneno para morirme. Ya no quiero pasar por eso que he pasado. Prefiero tirarme al río, *qaqaman huischukuraymanmi,* me lanzaría por el barranco. Yo no puedo olvidar. Ya vieja pues.

SEÑORA EDELINA CHUCHÓN, 56 AÑOS, ACCOMARCA

En castellano, se podría traducir *"iquyasqa"* como "debilidad". Es la sensación de agotamiento profundo, cuando no se tiene ni la energía para las actividades diarias. Frecuentemente las mujeres dicen: "Hemos llorado tanto que hemos perdido la vista por la debilidad". Entonces, vinculan el *iquyasqa* con la violencia política y el sufrimiento del *sasachakuy tiempo.* Como gráficamente lo ilustra la señora Edelina, el *iquyasqa* envejece el cuerpo, es la sensación de ser anciana, de estar gastada.

Se presenta entonces la oportunidad de analizar cómo esta misma palabra puede tener connotaciones muy distintas para los comuneros y comuneras, por un lado, y para el personal de la posta de salud, por otro. Mientras que las mujeres vinculan la debilidad con el sufrimiento que han pasado, en las postas explican que el *iquyasqa* es producto de la desnutrición.

Por supuesto que reconocemos que la desnutrición en el campo es crónica, y que ésta aumentó debido a la falta de producción agrícola durante la era de la violencia. Sin embargo, hay que estar atentos a la significación compleja que manejan las comuneras. Las mujeres yuxtaponen su debilidad presente a la energía que tenían durante "la época de carne", cuando "no nos faltaba nada". No es mera nostalgia, y no solamente se refieren al nivel material. Tenían casas abrigadas con *ichu,* tenían ganado y no habían experimentado la pérdida de sus familiares de manera tan horrenda. Estar con *iquyasqa* es estar *war weary,* fatigado por la guerra. El *iquyasqa* no es una mera metáfora, sino un estado del cuerpo.

Sufrimos "categóricamente". Las palabras no sólo expresan nuestras experiencias ante la pérdida, el dolor o el sufrimiento. Las palabras moldean cómo experimentamos estos fenómenos. Experimentamos el mundo categóricamente, metafóricamente y, como lo constata Bourdieu (1990), nuestros cuerpos son "operadores analógicos" que toman en serio las metáforas que atraviesan los *social fields* dentro de los cuales nos movemos. Las metáforas no son "meras palabras"; más bien, nos orientan en el mundo y en nuestros cuerpos, como nos enseñó *Mama* Dionisia.

"Martirizando nuestros cuerpos"

> El cuerpo se cree lo que actúa: solloza si imita el dolor. No representa lo que actúa, no memoriza el pasado, *recrea* el pasado, devolviéndolo a la vida. Lo que "el cuerpo aprende" no es algo que uno posee, como un conocimiento que puede ser blandido, sino algo que uno es (Bourdieu 1990:73; traducción libre).

Durante nuestras investigaciones previas en el norte, varias mujeres nos preguntaron: "¿Por qué vamos a recordar todo lo que pasó? ¿Para martirizar nuestros cuerpos nomás?". El idioma corporal que usan las mujeres refleja una "división del trabajo emocional" según el género. Hay una especialización de la memoria en estas comunidades y son las mujeres quienes llevan -quienes incorporan- el dolor y el luto de sus comunidades. En la división del trabajo emocional, son las mujeres quienes se especializan en el sufrimiento cotidiano de los años difíciles. Por consiguiente, es *fenomenológico* que expresen esta historia por medio de un idioma corporal muy elaborado. Su historicidad es incorporada. Cuerpos que queman, nervios que se abren cuando piensan en sus seres queridos muertos - o la matriz que le duele cuando una recuerda su hijo querido.

Carhuahurán, notas de campo, marzo de 1999

Era mediodía cuando Dionisia vino a mi cuarto, con los pliegues de sus faldas envueltos en sus manos. Dijo mi nombre desde la entrada y di la vuelta para verla desenvolviendo una capa bordada de su falda para revelar dos huevos que sus gallinas habían puesto antes esa mañana. De alguna manera, las gallinas de Dionisia habían sobrevivido a la presencia larga de la base militar que había ocupado el cerro arriba de Carhuahurán. Cuando al principio les preguntaba a los comuneros por qué había tan pocas gallinas en el pueblo, se quedaban perplejos ante una pregunta con una respuesta tan obvia: "No tenemos gallinas, tenemos soldados". Lo que inicialmente sonaba como un *non sequitur,* de hecho decía mucho acerca de las relaciones cívico-militares durante la guerra interna peruana.

Le agradecí por los huevos, plenamente consciente de que cualquier comida abundante en proteínas era escasa. Le ofrecí una taza de *miski*

yaku, café endu1zado hasta el punto de tener consistencia de jarabe. Adoraba a Dionisia. Era una narradora, se autoproclamaba "bocona y reclamona" y estaba muy dispuesta a dar su opinión, siempre con buen humor. Había sido un desafío llegar en medio de la violencia política, cuando la vida social era tensa y los chismes abundantes. Cuando yo era una recién llegada en el pueblo y causa de mucha preocupación y desconfianza, Dionisia fue una de las primeras mujeres en visitarme. Fue ella quien convenció a las otras mujeres de que el gran costal que yo llevaba cuando fui en busca de leña no servía para pasar de contrabando a sus niños en la profundidad de una noche sin luna.

Ella había venido a llevarnos a su casa, para que nos echáramos bajo el sol y habláramos. "Hoy día quiero contarles de mi hijo", nos dijo. Mi asistente Madeleine y yo recogimos nuestras cosas y nos dirigimos hacia donde caía un rayo de sol, detrás de su cocina. Ella entró a su casa para coger algunas frazadas; las sacudió antes de ponerlas en el suelo. Dionisia comenzó a desenrollar su *chumpi,* la correa tejida que las mujeres usan para envolver las capas de faldas alrededor de su cintura. Abrí mi mochila y saqué la crema que iba a utilizar mientras hablara con Dionisia. Como con otras mujeres, cuando nuestras conversaciones tocaran la tristeza y la pérdida, le frotaría la crema, dirigiendo mis manos a la parte del cuerpo que le doliera al contar. Me preparé para frotar su espalda, como de costumbre, pero ella me detuvo: "No. Ahora quiero hablar de mi hijo quien fue asesinado". Se dio la vuelta y puso mis manos sobre su abdomen. "Aquí es donde me duele".

Comencé a frotarla suavemente, impresionada por el contraste entre sus piernas y espalda musculosas, y la carne suave de su barriga. Dionisia había dado a luz ocho veces, y había tenido que abortar en tres ocasiones. Su barriga suave parecía tan vulnerable debajo de mis manos. Nosotras habíamos hablado muchas veces, su espalda musculosa estirada bajo el calor del sol. Pero ese día fue diferente.

Teodoro había sido su hijo preferido, llamado así por su papá, aquél que le traía mandarinas dulces de la selva cada vez que regresaba de trabajar en las plantaciones cocaleras. Sus ojos comenzaron a relucir y remeció su cabeza: "Mejor haber sido una piedra todos esos años, mejor de no haber sentido nunca". Teodoro había viajado una última vez a la selva, pero nunca regresó. Los senderistas lo mataron con un golpe aplastante en la cabeza. "Ellos mataron a la gente así, machucaron

a sus cabezas como si fueron sapos". Sus ojos relucientes se llenaron de lágrimas y su barriga comenzó a convulsionar debajo de mis manos. Dionisia no había podido traer su cuerpo a Carhuahurán para enterrarlo, pero sus amigas le contaron cómo había muerto y cómo lo habían enterrado lo mejor que pudieron allí, tan lejos de su pueblo.

Yo también lloraba mientras seguíamos tiradas al sol. Dionisia continuó hablando, su cara estaba mojada por las lágrimas. Nos contó que había llorado tanto que algunas mujeres en su comunidad le habían dicho: "*Mama* Dionisia, si no dejas de llorar, vas a perder la vista. Si lloras demasiado, terminarás ciega". Entonces prepararon hierbas para ella, y le hicieron tomarlas a diario. Pero sus lágrimas no menguaron.

Las mujeres continuaron preocupadas por ella, y nuevamente insistieron en que debía intentar dejar de llorar y limpiar su cuerpo de *Ilakis* -estos pensamientos dolorosos que llenan el cuerpo y atormentan el alma-. Las mujeres la llevaron al río, donde recogieron el *agua remolino.* Molieron el agua varias veces y le hicieron tomar el *agua del olvido.* Pero sus *Ilakis* continuaron causándole dolor, y sus pensamientos se resistieron a parar. Su cabeza palpitaba mientras los pensamientos abrían los nervios de su nuca.

Finalmente, una de las viejitas vino a visitada y le dijo a Dionisia lo que debía hacer. Tenía que buscar por toda su casa y recoger cada jirón de la ropa de su hijo, ponerlos en un costal, amarrar el costal con una soga y llevado detrás de su casa. Así podría ser capaz de olvidar y sus lágrimas por fin cesarían.

"Entonces buscaba en cada esquina de mi casa y recogí todo –nos contó-, aun los jirones de su ropa que encontré colgados de la viga arriba de mi cama. Encontré un costal grande, puse toda su ropa adentro, lo amarré bien, y llevé el costal atrás de mi corral; es aun más lejos de mi casa". Se detuvo. Mis manos se detuvieron. En realidad, todo mi cuerpo se detuvo para escuchar. Su barriga se convulsionaba aun más, y Madeleine y yo llorábamos también. Por fin le pregunté: "Entonces, *Mama* Dionisia, te ayudó?". Sus lágrimas se convirtieron en sollozos y sacudió la cabeza. "No. Cada día salía por atrás de mi corral y abrí ese costal".

Cuando reflexionamos sobre las mujeres y su deseo de no recordar y de martirizar sus cuerpos, nos parece que sufren no tanto de los síntomas del Estrés Postraumático sino más bien que sufren de los síntomas de la historia. Los sentidos de la historia incluyen el cuerpo y las

historias que uno lleva adentro. Repetimos que las memorias no solamente se sedimentan en los edificios, en el paisaje o en otros símbolos diseñados para propiciar el recuerdo. Las memorias también se sedimentan en nuestros cuerpos, convirtiéndolos en sitios históricos.

El término "mártir" comparte una raíz con la palabra latina *"memor'*. El mártir es la persona que voluntariamente sufre como castigo por haber sido testigo. Hemos visto cómo las mujeres expresan su sufrimiento en un idioma corporal muy elaborado y cómo los *llakis* constituyen un "mal de la memoria".

La corporalidad de la memoria es central y el vínculo entre ésta y el cuerpo está ya articulado en la raíz Latina *"testes",* de donde proviene tanto la palabra "testículo" como la palabra "testigo". Es notable que la raíz haya privilegiado a los hombres como portadores y reproductores de la memoria, eclipsando a las mujeres y sus "cuerpos que recuerdan" *(remembering bodies).*

En contraste, Das (1997: 80) ha sugerido que "la representación del sufrimiento implica que se experimente metonímicamente como dolor corporal y que el cuerpo femenino albergue este dolor en sus entrañas para siempre" (1997: 80) [traducción libre]. Esto nos hace pensar nuevamente en Bourdieu y en su insistencia en que el cuerpo es un operador analógico que toma en serio las metáforas. Para Dionisia, y muchas otras mujeres con las cuales hemos conversado, su cuerpo lleva las experiencias acumuladas a lo largo de la vida; y le duele la matriz, donde concibió a su pérdida.

La teta asustada

> Mi hija nació al día siguiente de la matanza de Lloqllepampa. Estaba escondida en una choza. Le tuve que botar a mi esposo porque si venían los militares le hubieran matado. Solita me atendí. Ese tiempo escondiéndonos, ni siquiera tenía leche para darle a mi bebé. ¿De dónde le iba a dar si no comía? Un día me habían dicho: "Si le dejas a tu hija en el cerro, le puede *pachary* se puede morir". Recordando eso le dejé en un cerro para que se muera. ¿Cómo ya iba a vivir así? Yo le había pasado todo mi sufrimiento con mi sangre, con mi teta. La veía de lejos, pero como lloraba mucho tenía que regresar a recogerla porque si los

> soldados escuchaban, hubieran venido a matarme. Es por eso que digo que mi hija está ahora traumatizada por todo que le he pasado con *mi* leche, con *mi* sangre, con *mis* pensamientos. Ahora ella no puede estudiar. Ya tiene 17 años y está en quinto grado. No puede pasar, todos los años repite. Dice que le duele la cabeza, le quema, qué será, susto. Desde bebita era así. Le he hecho ver con un curandero, y ellos le han cambiado la suerte. Un tiempo está bien y después sigue igual. Le he llevado a la posta y me han dado una pastilla [dicloxicilina] para que tome diario. ¿Qué será? Ya no quiere tomar.
>
> SALOMÉ BALDEÓN, ACCOMARCA

Queremos examinar la transmisión intergeneracional de las memorias tóxicas, en un sentido literal. Hay una teoría elaborada respecto de la transmisión al bebé del sufrimiento y del susto de la madre, sea esta transmisión en el útero o por medio de la sangre y la leche. Se dice que la *teta asustada* puede dañar al bebé, dejando al niño o niña más propensos a la epilepsia.

Aunque de manera preliminar, también queremos señalar un fenómeno llamativo en Accomarca. Al tiempo de la matanza del 14 de agosto de 1985, varias mujeres estaban embarazadas. Algunas estaban a punto de dar a luz, mientras que otras darían a luz en las semanas que siguieron inmediatamente a la matanza.

Actualmente hay siete jóvenes que nacieron por esas fechas, y todos tienen problemas físicos y/o mentales. Sufren de ceguera o sordera, o son sordomudos; dos tienen epilepsia. Lo que queda claro es que, en todos los casos, las madres de estos jóvenes fueron testigos presenciales de la matanza de Lloqllepampa. Vale la pena considerar la relación que los comuneros y comuneras construyen entre la violencia horrenda y el nacimiento de bebés "dañados."

En un estudio realizado en Chile, un equipo de investigadores de la Universidad de California-Berkeley y de Chapel Hill estudió el impacto de la violencia política sobre las madres gestantes. Para armar la muestra, los investigadores prestaron atención a qué barrios habían sufrido más por la violencia política o las desapariciones, en fin, qué barrios se habían convertido en zonas de guerra y terror durante la dictadura castrense. Seleccionaron una muestra que iba desde un nivel bajo de violen

cia política hasta uno pronunciado. Siguieron los embarazos y partos de una muestra de mujeres de cada barrio y, cuando los controlaron a través de "confounding variables", determinaron que las mujeres que vivían en los barrios más violentos sufrieron cinco veces más complicaciones durante el embarazo y el parto que las otras (Zapata *et al* 1992).

Nos parece muy sugerente tanto el estudio de los "expertos" como la teoría que manejan en estas comunidades campesinas respecto de la influencia dañina de la violencia, el terror y los *Ilakis* sobre las madres y sus bebés. Estas mujeres y sus niños proveen un ejemplo doloroso de la transmisión de la memoria social.

El luto: la vida no vivida

Intillay killallay kanchay
kamullahuay, tutallaypin
purichkani mamallayta, taytallayta.
Maskasptry, mamayta
tarispapas, taytayta tarispapas,
cuñaduyraq, cuñaduyraq
maskanaykachkan.

ESTROFA DE CARNAVAL, CAYARA, MARZO DE 2003[22]

Al ritmo de la voz aguda de la señora Adelina Pérez, quien entonaba la letra de la canción transcrita líneas arriba, Víctor y su hermano bailaban abrazados, cantando en voz baja mientras las lágrimas les caían sobre las mejillas y muchas de ellas llegaban hasta la boca.

Repetían los guitarristas la misma canción una y otra vez, mientras que Adelina hacía sonar el piso al compás de su zapateo; sus pies callosos se movían al ritmo de la música.

Después de varias estrofas de carnaval, Adelina se volteó y nos dijo: "Así cantábamos, así llorábamos en esos tiempos, buscando a nuestros familiares que habían desaparecido. Víctor también está llorando por

22. "Sol y luna alúmbrenme, / estoy caminando en la oscuridad, / buscando a mi mamá y a mi papá. / Si encuentro a mi mamá, si encuentro a mi papá, / todavía me falta buscar a mi cuñado y a mi cuñada".

que a su papá y su hermano han desaparecido. Hasta ahora no sabe nada de ellos".

Víctor se acercó y comenzó a disculparse por haber llorado: "Señorita, tengo una pena muy grande. Por eso lloro. Mi sufrimiento es muy fuerte, no sé contarle", decía mientras sus grandes ojos brillaban con las lágrimas que seguían brotando. Él trataba de secar su cara con sus manos fornidas, pero sus lágrimas desbordaban sus esfuerzos. Cubrió su cara con su manga e intentamos consolarlo. Al costado estaba su esposa Nélida, sirviendo chicha de jora a los invitados. Lloraba mientras ofrecía el vaso a cada uno por turno.

La música continuó, acompañada con más lágrimas. Cuando nos despedimos, fue Víctor quien nos dijo: "Si estuviera vivo mi papá, mi vida sería diferente. Si no hubiera muerto, yo hubiera estudiado. Mi vida sería diferente".

El luto puede tener muchos orígenes y, por supuesto, la pérdida de seres queridos es un dolor primordial. En el campo, es notable el énfasis que se pone a "ser huérfano", aun cuando la persona ya es adulta. La palabra utilizada para huérfano en quechua -*waqcha*-- se refiere no sólo a la falta de familiares, sino también a la pobreza. Vivir sin familia es vivir una destitución emocional y material y, en vez de ser una condición estrictamente vinculada a la niñez, es un estatus que marca a la persona por toda la vida.

Creemos que responde no solamente a la pérdida original del padre o de la madre, sino también a las consecuencias que resuenan a lo largo de los años. En tantas conversaciones escuchamos el lamento "hubiera sido diferente mi vida" si es que no hubieran muerto los padres, un esposo, un tío, etc. Responde también a todas las oportunidades perdidas debido a las nuevas responsabilidades que tuvo que asumir un niño o una niña, o a la pobreza agudizada de una familia sin jefe o jefa del hogar. Es un lamento por la *vida no vivida:* los estudios interrumpidos -a veces permanentemente-, la separación de hermanos por motivos económicos, o el maltrato estrechamente asociado a los padrastros o madrastras. Es el luto por una vida que la persona no tuvo la oportunidad de vivir.

La locura

Loca qina karaniku chqy fechamanta.Llumpqy wañuchinakuy kara.
VICTORIA GÓMEZ, HUALLA, ABRIL DE 2003[23]

Si bien los *Ilakis* constituyen la categoría de sufrimiento más común en nuestras conversaciones, tienen su complemento en la expresión *loca qina karaniku,* "estábamos como locos". Perder la cordura era el riesgo durante los años alucinantes del conflicto armado interno, y la imagen de una población viviendo *muspaypi qina,* "como en un sueño", es un lema que se repite en el campo. Tomamos dos ejemplos de cómo se experimenta y se habla de la locura.

Hualla, entrevista y notas de campo, abril de 2003[24]

Una mañana mientras conversaba con *Mama* Zenaida, veía a alguien que se nos acercaba. Era una señora alta, de cabellera larga trenzada. Llevaba un sombrero con flores de varios colores colocados en su ala, que la haría ver aun más joven. Caminaba determinadamente hacia nosotras, su falda pollera azul se movía de un lado a otro. Se detuvo frente a mí y preguntó:

-¿Son ustedes los que están recogiendo los testimonios de esos años de la violencia?

-Sí, señora -respondí ante su inquietud.

Ella mostró de inmediato su interés por hablar. La señora Zenaida se retiró muy rápidamente. Me preocupó su actitud; normalmente era muy amigable y quería saber qué pasaba. Así que pregunté a *Mama* Victoria: "¿Qué es lo que está pasando? ¿Por qué ella se porta así frente a usted?".

Victoria observaba la calle, de un lado a otro, tratando de averiguar si había alguien observándonos. Una vez que se aseguró que nadie esta

23. "Con esa violencia [desde esa fecha], nos hemos vuelto locos. Mucha muerte había".
24. Cada miembro del equipo llevó a cabo entrevistas semiestructuradas, a veces individualmente y a veces en forma grupal. Si fue un solo miembro del equipo, hemos preservado la primera persona del singular. Si dos o más participaron, entonces utilizamos la primera persona del plural. Lo que esperamos reproducir es el estilo conversacional de nuestro trabajo y los detalles de nuestras interacciones.

ba viendo, me dijo: "Aquí hay gente que por mi esposo me tienen miedo. Pero no podemos hablar aquí, tengo miedo. Ven a mi casa y allí vamos hablar de mujer a mujer". Ella insistía reiteradamente en que vaya a visitarla esa misma tarde y consentí en hacerlo.

Cuando pasé por su casa, uno de sus hijos me hizo pasar. Hacia el fondo vi a *Mama* Victoria sentada junto a sus hijos y nietos, quienes no pararon de hacer ruido mientras conversábamos. Amablemente me ofreció pellejos para que me sentara a su lado. Mientras desgranábamos el maíz, iniciamos la conversación. Se sentía ansiosa por decir todo lo que sentía en un solo minuto. Me repetía constantemente:

-Yo sufro mucho. Yo sufro mucho. El tiempo de la violencia nos ha dejado pobres. Ya íbamos a tener trabajo, los colegios iban a mejorar, pero cuando empezó este problema se han ido todos, hasta el SINAMOS también. ¿Dónde ya se habrían ido? Así fue.

-¿Y ahora esas cosas ya no hay *Mama* Victoria?, -le pregunté ante su preocupación por la violencia que había dejado tanto atraso y pobreza.

-Ojalá pues. Esas cosas ya no vendrían, digo. Pero si Tayta Dios quiere que vuelva eso, va volver pues. En Mateo V.24, Papá Dios en su palabra dice: "la mamá va matar a sus hijos, y los hijos van a matar a su madre". Así va ser cuando el tiempo se acabe *[tukupqy tiempupi]*. Así había sido pues cuando el tiempo se termina, es lo que quiso Dios.

-Ah, ya. ¿Para matamos entre vecinos fue eso?, -pregunté.

-Sí. Eso decía en la palabra de Dios. En Mateo, esas palabras me han hecho conformar a mí. Porque me asustaba mucho de esas cosas. Cuando una señora me avisó "No te vas a asustar ni cuando maten delante de ti a cualquier gente porque estamos en los últimos días". En la palabra de Dios nos dice que son los últimos tiempos y más bien arrodillémonos para salvar nuestras almas. Y hay que pedir a Dios para salvarnos. "Él nos va salvar, si él nos quiere ni en bala vamos a morir". Me hizo entender esas palabras. Hizo que mi corazón tenga fuerzas. Ya no tenía miedo desde que me avisó. Por eso he conocido el Evangelio. Antes no conocía nada.

-¿Es desde ese año que llegó el Evangelio?

-Sí, desde esa fecha apareció. Desde esa fecha pues. Con esa violencia nos hemos vuelto locos. Mucha muerte había *[Loca qina karaniku chqy fechamanta. Llumpqy wañuchinakuy kara)*. Me duele mucho mi cabeza cuando recuerdo esas cosas. Esos años estuve como loca.

Cambió su rostro por unos minutos, dejó de lado el maíz que desgranaba. Sus ojos se llenaron de tristeza, sus recuerdos estaban allí detrás de esa mirada. Levantó las manos, se tocó el pecho con mucha fuerza y agradeció la sanación que le había dado el Evangelio.

-La palabra de Dios me ha llegado al corazón como agua refrescándome. Y calmó mi sed *[Chay Diospa palabranta rimapayahuaptinmi sunquyman imapas yakuqina chayaramuspanmi rifrescaykuhuan. Yakunayayniytapas kitaruhuanman qina chayaramun]*.

Esperó un momento antes de seguir contando.

-También esa señora Margarita, se había vuelto loca -me decía con un rostro entristecido por sus recuerdos-. Ya con la cabeza enloquecida *[uman locayarusqa]* por haber visto morir a la gente frente de ella. Se había vuelto loca. Se iba de un lugar a otro. Llegaba a Huancapi, se lanzaba a los carros. "De una vez que me mate estos carros", decía, y se tiraba. Agarraba cuchillo, le daba a la gente para que le pudieran punzar en su pecho. "De una vez púnzame con esto, yo no puedo sola", decía. A los hermanos también les daba palos; con eso pedía que la golpeen en la cabeza. "¡Ya no aguanto esto!", desesperada pedía.

-¿Cómo es volverse loca?

-Cuando la mente se pierde, el día ya no es día; la noche ya no es noche. Es noche todo el tiempo. Por eso le gustaba estar en la oscuridad que a cualquiera nos hubiera dado miedo. "He visto el infierno", decía. "Ese infierno huele horrible", dice. "Todos con cachos están allí, cabra con cachos, vacas con cachos, hay todo allí en el infierno. Adentro está todo amontonado". Pero una persona sana no puede ver eso. Una persona sana con Dios no ve esas cosas. Así pues. Hay esas cosas. "Papá Dios me hizo ver esas cosas", decía. Por eso ella también había buscado la palabra de Dios. "De aquí voy a salir, de esta oscuridad", decía. Esa pobre mujer, mañana y noche cantaba canción de las almas. Dice que su cabeza le quemaba y ponía al barro. Se hacía amarrar con barro su cabeza porque le quemaba, y daba vueltas por el monte cantando canción de las almas.

-*Mama* Victoria, ¿qué le pasó a ella?

-En ese tiempo pues se volvió loca, débil habrá sido su pensamiento. Yo también con *chumpi* me amarraba la cabeza todo el tiempo, me amarraba con tumbo. "¿A qué hora nosotros también ya moriremos?". Ese pensamiento me venía a mi cabeza, me terminaba mi cabeza de noche, de día.

-¿Cómo era eso, de sentirse loca? ¿Cómo se sentía usted así?

-Ya no reconoces pues, de noche, de día lloras. Cantando canción de muertos. Y ahora esa señora que me ayudó, que también estaba loca, ahora ya es pastora. Ya está en *Puma Rumi.* Es por eso que ella me dijo que son así esas cosas, y por eso que a mí ya se me pasó las preocupaciones.

-¿ Y ahora cómo se llevan con los católicos?

-Nos llevamos bien, pero los católicos pelean, insultan. "Ustedes pues agárrense de su Papá Dios de donde sea. A los que no saben, él no les lleva. Éstos son falsos, por gusto hablan. Mentirosos son estos evangélicos". Así nos insultan cuando estamos en cualquier lugar. Ahora ya casi se han callado. "Cama redonda son éstos. Éstos duermen entre casados, no se respetan", nos decía. No es así pues. Cada uno entramos a la iglesia y oramos, en vigilia amanecemos pidiendo.[25]

-¿Y ahora cómo se sienten?

-Los que se han entregado están bien, arrodillados están pidiendo hasta 40 noches hacen ayuno. En cambio, los que recién están entrando están desmayando. Por eso Papá Dios a los jóvenes está llamando para que vayan a *Puma Rumi.* Él está llamando porque nuevamente va volver esos tiempos malos.

Tiquihua, entrevista y notas de campo, diciembre de 2002

> Como locas ya estábamos, andábamos como locas. Eso era otra vida.
>
> JULIANA MORALES

Un día, paseábamos por el pueblo. Vi a una mujer con el rostro pálido, sin fuerzas, limpiando el patio de su casa. Ella volteó a verme y en silencio siguió limpiando. La saludé y me respondió como a cualquiera, desinteresada y sin querer saber quién era yo. La observaba triste, sola.

25. La alusión a la "cama redonda" es un insulto dirigido por los católicos a los evangélicos. Las iglesias evangélicas normalmente observan sus cultos por la noche y, cuando se reúnen evangélicos de varias comunidades, a veces se quedan dormidos en la iglesia durante la misma. "Cama redonda" implica que los hombres y las mujeres van a la iglesia para tener relaciones sexuales.

Con ánimos de querer acompañarla, la invité a hablar. Ella me hizo pasar al patio y nos sentamos. Viendo que yo estaba con Juan José, nos dijo: "Es que esos guerrilleros han venido así como ustedes jovencitos. Como tú", le dijo a Juan José. Entonces le dijimos que estábamos allí por trabajo para que no fuera tanta su desconfianza. Así empezó a recordar lo que había pasado en su vida.

La señora Juliana Morales tiene 45 años y tuvo que enfrentar, junto a sus hijos, la horrible muerte de su esposo. Después de perder a su esposo, tuvo que mandar a sus cuatro hijos fuera del pueblo adonde algunos familiares a causa de la violencia política y de su pobreza.

"Mi esposo murió, mis tíos, mis primos, mis familias han muerto; hasta cajón me faltaba para enterrar". Lloraba a cada momento en que las imágenes se ponían frente a ella. Después de secarse la cara, dijo: "Entonces, mi alma dónde se habría ido. Me fui sola y ahí estaban llorando las esposas de los muertos. Estaban tirados. Se habían llevado sus ponchos y estaban desnudos, los pantalones también les habían quitado. Eran inocentes. Lloraba como loca y no tenía a nadie. No había a quién contarle. Allí murió mi compadre Vicente, Antonio Cárdenas, Saturnino Jaulla". Se callaba por momentos, con la mirada fija.

-¿Cómo los mataron? -le pregunté.

-A mi esposo le dispararon aquí -y dirigió su mano hacia el hombro-. Cuando le dispararon, empezó a llamar diciendo: "Llámale a mi esposa para encargarle". Seguro no le habrían dado en el brazo. Entonces mi esposo había llamado de mi nombre "¡Juliana!, ¡Juliana!, ven rápido". Y dijeron: "Cállate concha tu madre, mátalo carajo, mátalo", y le remataron en la boca y se calló. Entonces no tenía el rostro, esto también quedó hueco -dirigió su mano hacia su cara-. Lo mataron cuando me llamaba y recién se calló. Lloraba como loca, caminábamos como locas al ver los muertos sin vida, tirados. Eso era otra vida. Veía a esos muertos tirados uno hacia abajo, otro hacia arriba, sin pantalones. Se habían llevado sus buenas camisas. Entonces como loca ya estaba.

Sus lágrimas caían sobre su rostro envejecido de tanto llorar, y su llanto nos contagiaba. Se cogía la manga de la chompa para secarse las lágrimas, y envolvía sus manos con su pollera roja para limpiarse la nariz.

-Yo tenía que enterrar sola cuidándome de que me iban a matar junto a mis hijos. Por eso tuve que mandar a mis hijos a Lima. Ellos después me hicieron llamar al verme sola, pero no era igual, me sentía

inservible con tantas atenciones. Así que decidí volver a mi chacra porque aquí al menos tengo que cuidar. Al regresar encontré mi casa vacía, sólo las paredes encontré, arreglé el techo y limpié el patio. Como loca ya estaba. Hasta ahora estoy así. Para renegar ya no sirvo. Me siento otra forma. Estoy como loca. Cuando me hacen renegar ya sea un señor o una señora, ya de inmediato reacciono mal. Ya no tengo buen pensamiento. Hasta cuando reniego de mí misma voy a morir, digo. Ya no olvidamos esas muertes. Así viendo a los muertos tirados llenos de sangre. Acaso no tendrías pena de personas como tú. Teniendo demasiada pena pues lloras, pensando así me matarán mañana o pasado diciendo. ¿Qué maldición serán esas plagas, cómo habrían nacido? *[Ima maldiciunya kqy plagakunaqa qamura maman tqytan wachara).*

Quisiéramos reflexionar ahora sobre estas dos conversaciones que recurren a descripciones e imágenes que figuran repetidamente en las narrativas sobre la locura. La insistencia en que "estábamos como locos" se repite tanto en nuestras conversaciones cuanto en los testimonios registrados por la CVR. Así, analizaremos las características invocadas en torno al concepto de "locura".

Tanto la locura cuanto el "andar como en un sueño" se refieren a la pérdida de conciencia, la persona estaba haciendo sus quehaceres de manera inconsciente. Como hemos visto, la locura está estrechamente vinculada a la pérdida del uso de razón, que significa que la persona no está plenamente consciente de lo que hace y, por consiguiente, no es responsable de sus acciones. Tampoco puede pensar claramente ni controlar bien sus reacciones. Así, la reacción frente a los "locos" es una mezcla de compasión y de temor.

Adicionalmente, como lo enfatizaron estas mujeres y tantas otras, la vida misma era infernal. Las referencias al infierno son múltiples pero, en vez de frecuentar las pesadillas, estas imágenes invadieron las horas diurnas. Magnificando los aspectos infernales estaban los cambios en las normas y en los códigos morales, resumidos en la frase de Mateo V. 24, "La mamá va matar a sus hijos, y los hijos van a matar a su madre". De hecho, se estaban matando entre vecinos y familiares, y hemos escuchado que sin duda la gente comenzó a matar porque el Diablo mismo los había agarrado.

La simbología religiosa es notable, tanto en términos de la locura como en los de su sanación. Las referencias sagradas y profanas son

múltiples. La Biblia fue un recurso semiótico frente a las situaciones límite y ofreció un lenguaje para expresar esta vida alterada, esta ruptura de la realidad. Las palabras bíblicas captaron las experiencias y también ofrecieron un alivio frente a las mismas: "La palabra de Dios me ha llegado al corazón como agua refrescándome. Y calmó mi sed". El agua aparece muy a menudo como un agente curativo, por ejemplo, con el *agua de olvido* que lleva el dolor del cuerpo. "Y, por supuesto, el agua tiene resonancias religiosas en lo referido a la "limpieza del alma".

De hecho, el mundo espiritual cruza el bienestar y el malestar. Los rituales que dan sentido a la vida -y demarcan la vida humana en contraste con la de los animales- fueron interrumpidos y, frente a tanta muerte, las personas no podían velar ni enterrar a sus seres queridos. Las imágenes de los muertos amontonados son imborrables. El no haberlos velado ni enterrado tiene implicancias en el destino de las almas de los muertos: han terminado en la mala muerte y esto repercute en la vida de sus familiares.

Además, se pone énfasis en la fuerza de las imágenes, como si tales imágenes fueran imborrables. El infierno quema, la cabeza quema. Son experiencias surrealistas que quedaron como chamuscadas en la memoria. Así, las palabras de Dios calman esa quemadura.

Finalmente, las personas invocan la "locura colectiva" cuando hablan de la realidad alterada por la violencia. En vez de ser una experiencia que aisló a la persona, fue una realidad compartida. Por supuesto que hay escalas de la patología pero "estábamos como locos" fue una experiencia socializada. Creemos que es justamente este aspecto colectivo el que explica, en gran parte, por qué tantos miembros de estos pueblos han logrado reencontrar la cordura.

El *alcanzo* o *daño*

En una comunidad ubicada en la zona altoandina de Huanta vive un curandero que se llama don Teodoro. Teodoro es un hombre pequeño. De hecho, su apodo es *El Piki* (en quechua, "pulga"), aludiendo a su diminuta estatura. La gente recurre a don Teodoro para que lea las hojas de coca y detecte los síntomas corporales, para identificar a un perpetrador cuando se determina que hay hechicería, y para caminar hacia los cerros y hablar con *los apus,* los dioses que habitan los cerros.

Teodoro se mostró receloso con nosotros cuando recién llegamos, preguntándose qué íbamos a hacer con lo que aprendiéramos. Durante una de nuestras primeras conversaciones, Teodoro extendió un desafío ligeramente velado a la autora: "Pues, ¿quieres saber lo que hago? Las palabras que utilizo son tan poderosas que te podría destrozar solamente con pronunciadas. ¿Quieres que las utilice ahora mismo? ¿Realmente crees que tú tienes el poder para manejar mis palabras?". *El Piki* comenzó a reír, claramente satisfecho por mi incomodidad. Me sentía muy pequeña. Él es, después de todo, el hombre que conoce el lenguaje que le permite escalar los picos agudos alrededor de Carhuahurán y conversar con los *apus,* solicitando sus consejos y apaciguando su ira.

Una vez ubicados en nuestro lugar, don Teodoro comenzó a compartir su conocimiento con nosotros. Nos aseguró que de hecho había una epidemia en los pueblos, una epidemia de daño: tanto hechicería como *alcanzo,* provocados por los gentiles para castigar a la persona que ha pisado donde no se debe pisar.[26] La epidemia había comenzado en 1984 cuando los combates se pusieron tan intensos que los comuneros comenzaron a dormir en las cuevas por motivos de seguridad.[27] Como nos explicó:

> En esos tiempos nos escapábamos a los cerros, en los huecos dormíamos. Por eso ahora muchos estamos mal. Nos enfermamos siempre. *Alcanzo* de la tierra nos ha dado. A los huecos de los gentiles entrábamos a dormir. Por eso muchos hemos muerto con *iquyay* [debilidad]. Es un desvanecimiento lento, hasta que te mueres cuando la enfermedad madura en tu interior.

Los gentiles eran la gente que vivió antes del tiempo de Cristo, y que se extinguió en la lluvia de fuego. Intentaron salvarse entrando en los cerros, donde sus restos siguen provocando enfermedad a los infortunados que duermen o pisan donde no se debe.[28] Solamente los curan

26. Los síntomas del alcanzo incluyen vómitos, letargo, dolor de huesos e hinchazón del cuerpo. Sin tratamiento, el alcanzo puede ser fatal.
27. Un 40% de las víctimas de la década de la violencia política se produjo entre los años de 1983 y 1984.
28. Véanse los estudios de Delgado Sumar (1988a y 1988b) sobre la medicina "tradicional" practicada en Ayacucho.

cleros saben cómo curar el *daño,* llevando ofrendas a los gentiles al mismo sitio en el que "agarraron" a su paciente.

Una vez que las bases militares se extendieron por la zona, los comuneros comenzaron a vivir agrupados. Estas nuevas prácticas espaciales dieron origen a una mayor envidia, dado que los vecinos vivían ahora uno al costado del otro, en vez de vivir a una cierta distancia. Ahora los problemas tenían que ver más con la hechicería -otra forma de *daño*- por parte de protagonistas humanos.

Los combates tuvieron otro impacto en las relaciones sociales: los vínculos entre los seres humanos y los *apus.* A veces era demasiado peligroso para don Teodoro salir a los cerros y ofrecer los *pagapus* u ofrendas de los comuneros, quienes pedían la intervención de los *apus* en la resolución de sus problemas o buscaban una bendición para su ganado, que pastaba en las faldas de los cerros. Como nos lo explicó don Teodoro, "No podía hablar regularmente con Madre Rasuhuillca [el cerro más alto de la región]. Ella es la señora de la medicina, la señora abogada".

Durante una época de relaciones sociales profundamente conflictivas -tanto los vecinos envidiosos como las distintas alianzas de la guerra, que generaron tremenda desconfianza-, Madre Rasuhuillca se enojó porque los comuneros habían olvidado sus obligaciones para con ella y con el pasado. Ella se puso de parte de los senderistas y, como nos lo dijeron varios comuneros y comuneras, "Cuando salimos a Rasuhuillca, encontramos flores, cigarrillos, limones; los senderistas llevaron sus *pagapus* al cerro. Ellos entraron en pacto con los cerros y, por esto, cuando los perseguíamos en patrulla, los tuco s [terrucos] podrían esconderse en los cerros. Los cerros se abrieron para dejarles entrar, y después les escondieron".

La gran mayoría de comuneros y comuneras con quienes hablamos estaba actualmente sufriendo del *alcanzo* o se había recién recuperado. Don Teodoro nos contó que aún actualmente salía casi a diario para llevar *pagapus,* intentando reestablecer la relación entre el pueblo y sus dioses. Como decía, "Se molestaron porque les olvidamos durante el *sasachakuy tiempo.* Salgo cada día y les hablo. Hay que recordarles siempre, si no se molestan",

Pero no solamente sale hacia los cerros para tratar el *daño,* sino que trabaja en su comunidad para curar el *daño* hecho por perpetradores humanos. *El Piki* trata el malestar social y las relaciones conflictivas.

Madre Rasuhuillca es doctora y abogada; curar el cuerpo individual significa administrar la justicia en la esfera social.

Nos parece que los curanderos son "especialistas en la memoria", tejiendo el pasado y el presente, y haciendo recordar a sus paisanos sus deudas para con los *apus.* Buscan reparar relaciones rotas entre los seres humanos y entre los pueblos y sus dioses.

Pluralismo médico

> [. . .] Así mismo es necesario mencionar que la idiosincrasia de los pobladores hace un tanto difícil las actividades del personal de Salud. Esto debido a que aún persisten los tabúes, mitos y demás costumbres de la comunidad y a otros factores sociológicos [...].
> INFORMACIÓN; RECOGIDA DEL DIAGNÓSTICO SITUACIONAL DE LA POSTA DE SALUD, CAYARA, 2003

Sin duda, todas las personas meditan acerca de lo que está mal en el mundo y sobre cómo arreglarlo. Esta reflexión atraviesa varias dimensiones de la vida, incluyendo la de los significados y sentidos morales y médicos del sufrimiento. Arthur Kleinman y Joan Kleinman (1991) han sugerido que los investigadores se concentren en lo que está en juego *(at stake)* para cierta gente en determinados contextos como una manera de entender las características sociopsicológicas de las formas de vida en mundos morales específicos. Lo que está en juego en los contextos de posguerra es la reconstrucción de las relaciones sociales, de las formas culturales y de las redes económicas, y la reinvención de la vida ritual que le permite a una comunidad dar sentido al sufrimiento experimentado y causado.

Una esfera propicia para la resolución de estos eventos es la de la comprensión local de la salud y de la enfermedad. Como los estudios sobre el pluralismo médico han establecido, hay sistemas paralelos de salud y de enfermedad que operan en cualquier sociedad (Malamud-Crandon 1991). En los pueblos rurales ayacuchanos, las postas, de orientación biomédica, coexisten con los curanderos. Los campesinos manejan la diferencia entre las enfermedades que tratan en la posta y los males que les llevan al curandero. Campesinos y campesinas van a la posta

para obtener sus bolsas de papilla, sus ampollas anticonceptivas y pastillas para la tos, la gripe y los cólicos. Estos son problemas que caen dentro del marco restringido de la posta.

Sin embargo, es con los curanderos que los campesinos tratan lo que está mal en el mundo: los ancestros que están enojados, el vecino envidioso, los *llakis* que atormentan el cuerpo y el alma, los ex enemigos cuya presencia en el pueblo irrita el corazón y la tierra misma que los agarra cuando pisan descuidadamente donde no se debe pisar.[29]

Los curanderos son "psicólogos rurales" y tratan el lado relacional de la vida: diagnostican "trastornos sociales". Mientras que uno visita la posta por un problema agudo pero de corto plazo, con los curanderos hay un seguimiento y, frecuentemente, una serie de tratamientos.

Además, con los curanderos hay un trato respetuoso. Dentro de una población que se resiste a la idea de gastar dos soles en la posta, existe sin embargo una voluntad de entregar un carnero entero al curandero para beneficiarse de sus servicios. Una lectura económica reduccionista no lograría explicar esta diferencia en la utilización de los servicios de salud disponibles.

Esto va más allá de una explicación monetaria. En cada pueblo en que hemos trabajado, la gente se queja del maltrato en las postas de salud: "Nos dicen que somos cochinas y por esto estamos enfermas" (Accomarca); "El técnico vino aquí y nos dijo que ya no hay medicamentos para los viejos. Dice mejor que se mueran" (Huaychao); "Si quejamos del *daño,* nos dice que no existe y nos ponen una inyección. Con ésta uno se muere en 24 horas" (Carhuahurán). Existe también la postura expresada en el *Diagnóstico situacional de la posta de salud* de Cayara: "[...] persisten los tabúes, mitos y demás costumbres de la comunidad".

Hay una tendencia a asumir que la medicina cosmopolita -es decir, la de los modelos biomédicos- está fuera de la cultura, reflejando de forma transparente una biología universal sin mediación cultural. Desde esta perspectiva, la cultura es siempre algo que pertenece al otro y sirve

29. En cada pueblo hay lugares peligrosos debido a la presencia de restos de gentiles. Los comuneros y comuneras saben que hay que evitar tales lugares. Sin embargo, cuando se camina por sitios desconocidos siempre existe la posibilidad de pisar donde no se debe.

como un obstáculo al avance de la ciencia y de su doble, la modernidad. En los muchos desencuentros entre el personal de las postas y la población, es la cultura de los campesinos aquello que se señala como la barrera. En la dicotomía "nosotros" y "ellos", el primer grupo posee la ciencia y el segundo, sus mitos. Así es como las postas siguen alienando a la población rural quechuahablante.

Hablando del trauma... y de otras cosas modernas

Fue llamativo leer un texto del Programa para el Apoyo al Repoblamiento (2002) sobre secuelas y reparaciones. En la página 68 se constata que es un gran avance el hecho de que los participantes en sus talleres hablen de "estar traumados" y que coloquen a la salud mental dentro de sus prioridades. El trauma triunfante.

Nos fascina la afirmación de que es "un avance". Implica un modelo casi evolutivo. Si bien antes tenían "sus creencias", ahora sufren al estilo del modelo científico. Por supuesto, el Estrés Postraumático es un modelo del sufrimiento aprobado por los expertos-profesionales. Si la gente del campo dice que necesita elíxires para su *daño, pagapus* para los *apus, qayapa* para el *susto,* etc., pues "estos primitivos no sufren como nosotros".

Planteamos que campesinos y campesinas aprenden a "hacer caber" su sufrimiento dentro de un idioma que lo hace reconocible para los expertos. Hablar del trauma legitima su dolor frente a los que desechan sus "males del campo" como una mera superstición. Aprenden sufrir "al estilo moderno", como insistían algunos jóvenes en Uchuraccayo Cuando preguntamos sobre el *alcanzo,* un joven nos respondió: "Yo sé que no existe el *alcanzo* porque he estudiado. Yo sé que estamos traumados". Hay que tomar en cuenta que las enfermedades que uno sufre son marcadores de clase, de educación y de etnicidad: *cómo* uno se enferma refleja su estatus social (Malamud-Crandon 1991).

Entonces, lo que hemos encontrado es que donde hay ONG o más comuneros "retornantes", se presenta el discurso del "estar traumado". Queremos poner en duda la utilidad de la categoría precisamente porque opaca el rico mundo semántico. No concebimos como un "avance" el que se reduzca las referencias sociales y espirituales que son parte de sus teorías sobre la violencia política a una serie de síntomas.

Intentamos explorar la expresión "estar traumado" para captar cómo se ha reelaborado el concepto. Es cierto que se puede utilizar la misma expresión, pero se le puede dar también una interpretación distinta. Allí donde nos hablaron de trauma, éste era entendido como la incapacidad de hacer bien las cosas o de vivir con mucho temor. En el centro-sur, los padres y madres también dijeron que no hay que hablar del pasado porque podría "traumar" a sus niños y niñas.

Particularmente interesante fue el discurso sobre el trauma en Hualla. Muchos hablaron de Hualla como "un pueblo traumado" y describieron los conflictos que surgían cuando tomaban: "Nuevamente están insultando de 'terrucos'. Dicen: 'yo sé lo que hiciste tú'. Otros amenazan, haciéndonos recordar con quién estamos tratando".

Así, un día el portero de la oficina de la CVR en Ayacucho vino a buscarnos, indicando que alguien de Hualla preguntaba por nosotros. Fuimos a la puerta para dejarlo pasar. Nuestro visitante se presentó: "Soy Hernán Pariona". Su nombre tuvo un impacto: muchos nos habían hablado de Hernán Pariona como de uno de los ex cabecillas senderistas.

Entramos en nuestra oficina y le servimos un café. Después de varios minutos, nos explicó que había venido a hablar con nosotros porque necesitaban tratamiento psicológico en Hualla.

-Antes de pensar en reconciliación, necesitamos tratamiento psicológico, -nos explicó.

-"Y, señor Pariona, ¿por qué le parece que el tratamiento psicológico sería necesario?, -le preguntamos.

-Bueno, todos siguen recordando todo. Siguen insultándose, especialmente cuando se emborrachan. Es pura pelea. Si todos podríamos tener atención profesional, terapia con un profesional, podríamos olvidar todo.

-Entonces, ¿la terapia sería necesaria para que puedan vivir juntos nuevamente?, -preguntamos.

-Así es. El problema en Hualla es que hay demasiada memoria. Con tratamiento psicológico, todos podrían olvidar. Así podríamos vivir tranquilos.

Nos parece fascinante que la terapia haya sido entendida como una especie de "lavado de cerebro" que resulta en el olvido. Aún más interesante fue notar quién estaba solicitando esta terapia: un ex cabecilla que nos aseguró que los ex senderistas eran mal vistos en Hualla.

CAPÍTULO 7

"Hemos aprendido a tomar"

> Un análisis histórico de la embriaguez tropieza con la dificultad de separar una invariante cultural de su condicionamiento coyuntural (Saignes *et al.* 1989: 104).

EN LA *REVISTA ANDINA* DE 1989, Thierry Saignes propuso un debate sobre "las borracheras andinas", planteando que la embriaguez sirve como un vehículo que permite a los campesinos acercarse a los seres espirituales, reafirmando su relación con lo sobrenatural y su identidad por medio de las memorias colectivas re activadas durante el consumo ritual. Su motivación fue el rescatar la borrachera de la condenación colonial y eclesiástica por medio de la exploración de su lado positivo y creativo, y de su función de fomento de la cohesión grupal.

En este texto intentamos tratar esta "invariante cultural" dentro del contexto contemporáneo ayacuchano. Exploramos la relación compleja entre el trauma psicosocial, la embriaguez y la violencia doméstica en comunidades rurales afectadas por la violencia política que convulsionó la región durante tres lustros. Compartimos con Saignes la convicción de que el tomar es un acto social y que su sentido y consecuencias dependen del contexto sociohistórico. De hecho, señalamos la importancia de aproximarnos a una teoría local acerca de por qué se emborrachan ahora y con qué consecuencias.

Por supuesto, reconocemos el lugar central que ha ocupado, desde hace mucho tiempo, el alcohol en estas comunidades serranas. No negamos que durante el proceso actual de reconstrucción cultural el alcohol juegue un papel en las fiestas que se están reinventando y en la identidad colectiva que se está elaborando. Sin embargo, el caer en una lectura *folklorizada* oscurece los otros contextos en los cuales los comuneros y comuneras toman alcohol, y toman mucho.

Si bien el alcohol y los rituales actúan como referentes para la identidad colectiva, la que resulta problemática es la embriaguez diaria, desarticulada del calendario festivo o agrícola. Hay una distinción importante entre la "borrachera sagrada" y la borrachera cotidiana. Además, la chicha tradicional ha sido mayormente reemplazada por el alcohol industrial, un trago que es totalmente químico. Entonces, no solamente han cambiado los patrones de la embriaguez, sino también el medio de alcanzarla.

Nuevamente enfatizamos que el consumo de alcohol no es una práctica que existe fuera del contexto sociohistórico -un contexto obviamente alterado por la violencia política y por los cambios culturales que la guerra trajo consigo. Si bien el alcohol y la llamada "borrachera andina" han estado presentes desde hace siglos, esto no implica que los motivos y el sentido del tomar no hayan cambiado. Queda claro que dentro del auto entendimiento de muchos comuneros y comuneras entrevistados, existe un problema derivado de la relación entre el alcohol y la violencia doméstica, así como una teoría local que vincula el alto consumo con la violencia que han sufrido y las memorias horrorosas que no pueden olvidar.

Hualla, señora Virgilia Yupanqui

> En mi pueblo había tanta gente que estaba muy lleno, lleno por personas y ni siquiera no nos conocíamos. Vivíamos como en la ciudad, hasta leña no podíamos encontrar. La leña no alcanzaba para todos. *¡Ay,papicha!* Ese tiempo dormíamos con los ojos despiertos. Tenían que estar tan abiertos como una olla abierta. Pero cuando comenzamos a tomar alcohol, con eso aprendimos a dormir. Tomábamos tanto que nos quedábamos como muertos. Ya no teníamos miedo y dormíamos sin pensar nada. Y lo peor es que nosotros seguimos pensando que cualquier día podrían entrar y nos va asustar hasta que nuestra cabeza quema. Si vuelva [los tiempos de la guerra] me lanzaría al abismo.

La idea expresada en la frase "hemos aprendido a tomar", durante los años de la violencia política, es generalizable, y respondió al temor cotidiano que moldeó la vida durante ese lapso. Tomar fue una manera de afrontar la muerte, como nos explicó la señora Tomasa.

Cqyara, notas de campo, febrero de 2003

La señora Tomasa tiene cincuenta años y es una de las señoras que nos dio la bienvenida al distrito de Cayara. Tiene un quiosco en una de las esquinas de la plaza, y vende comida a los visitantes.

Un día estábamos comiendo en su quiosco, y la notamos tan triste que le preguntamos qué le pasaba. Encogió los hombros y comenzó a hablar del pasado de Cayara. Mientras contaba, una anciana borracha se bamboleaba por la calle, volviendo de la tienda de Vilma. Al verla, Tomasa sacudió la cabeza:

-¡Mira cómo toman! No debe ser así. -¿Siempre tomaron así?, -preguntó Dulia.
Tomasa lo negó enfáticamente:

-Es a consecuencia de ese problema que la mayoría de las personas se dedicaban a tomar. Mira, allá está pues, en la puerta del teléfono está durmiendo una señora. Ella también toma, ¡allá nomás! Ahora mismo están tomando alcohol en sus casas. Esa señora también -se quejó, señalando a otra anciana sentada al borde de la plaza-. Cuando toman trago aquí se vuelven locos y a su prójimo empiezan a ofender sin vergüenza. Pelean con quien sea, se comportan como locos. Por eso yo cuando a mí me dan trago, no quiero. Tengo miedo de tomar, así es.

-¿Y cómo fue durante esos años? ¿Dormían aquí en el pueblo?,

-Dulia le preguntó, pensando en lo que nos habían contado otros comuneros sobre esos años de guerra.

-Ya no, con la ropa puesta ya, así nos encerrábamos y nos sentábamos allí. Teníamos trago para tomar y así nos poníamos a tomar ese trago. Conversábamos en silencio, hablábamos bien bajito. Así tomábamos, y después cuando nos emborrachábamos, dormíamos; de borracho, aunque sea, "que nos maten", diciendo. "No, no, de borracho no vamos a sentir nada. Hay que tomar", diciendo tomábamos alcohol. "Cualquier de los dos que venga, nos matará pues viéndonos borrachos, pero ya no sentiremos dolor", así decíamos. Por eso tomábamos reuniéndonos dentro de la casa, en la oscuridad. Por eso cuando el sol ya estaba por esconderse yo decía "Sol no te escondas, cómo te amarraría", así decía, y viendo al sol nos poníamos a llorar, ¡tristes! Esa vida era bien triste.

-Y las demás mujeres, ¿cómo estaban?

-Ellas también estaban en la misma situación. Tomaban por capricho, se preocupaban únicamente en tomar y morir. Pensaban "¿Para qué vamos a trabajar? ¿Para qué nos vamos a sacrificar? Hasta la ropa pues será para otro, otra gente pues comerá", diciendo. Por eso decía que mejor era tomar con esa su plata. Diciendo eso, nos poníamos a tomar.

En nuestros estudios anteriores (Theidon 1999), notamos diferencias pronunciadas entre las comunidades norteñas y las centro-sureñas. Entre estas diferencias, señalamos el consumo de alcohol. El proyecto actual confirma nuestros primeros hallazgos: el consumo de alcohol en el centro-sur es impactante, y este alto consumo se debe a varios factores.

Las provincias de Vilcashuamán y Víctor Fajardo fueron sacudidas, durante la década de 1960, por los grandes cambios que vivió el país. La educación escolar llegó a la mayor parte de las comunidades de estas dos provincias. Se generalizó la migración hacia la costa, dejando de ser una migración estacional, para establecerse definitivamente en los nuevos centros urbanos.

Igualmente, estas provincias quedaron mejor articuladas con los centros urbanos debido a la construcción de la carretera y a la presencia de las ferias, con las cuales llegó también el alcohol industrial. La "masificación" del alcohol industrial tuvo un fuerte impacto y las pequeñas "tiendas de pueblo" se multiplicaron a lo largo de estas comunidades y caseríos. Se terminó por desestructurar la producción y la comercialización del aguardiente de caña en toda esta región, dándose lugar al cambio de los patrones de consumo de alcohol.

Muchos de estos procesos se aceleraron con la guerra, como la migración y el desplazamiento compulsivo que vivía la región.[30] Así, el patrón de consumo de alcohol cambió sustancialmente, dejando de girar alrededor del calendario festivo familiar y comunal y pasando a ser parte de un régimen de consumo cotidiano. Este consumo cotidiano se aprecia en el caso de Tiquihua, como nos lo explicó don Teófilo.

30. Ayacucho es el único departamento del Perú en el que el número de habitantes disminuyó en términos absolutos entre 1981 y 1993, en menos de 3.5%. Si se descuenta la provincia de Huamanga, donde se ubica la capital del departamento, hipertrofiada por los refugiados de guerra, la disminución llega a un 15%. Y, si nos concentramos en las áreas rurales, la curva demográfica cae en un 23.3% (Degregori et al. 1996: 16).

Tiquihua, notas de campo, abril de 2003

Al llegar a la plaza, varias personas se acercaron al equipo. Preguntaron: "¿ y cuáles de nuestros hijos han llegado?". La gran mayoría de las familias tiene varios hijos e hijas viviendo en la costa; la cola para usar la radio de comunicación es el testimonio de las extensas redes de parentesco que recorren las bandas de frecuencia.

La radio de comunicación está en la tienda de don Teófilo, conocido como el *Montesinos de Tiquihua,* tanto por su manejo de los medios de comunicación como por estar enterado de los quehaceres de todos los demás. Como la radio tiene bastante interferencia (producida por la electricidad estática), la misma que obliga a alzar la voz, la idea de tener una conversación privada está lejos de ser posible.

En plena lluvia, el *Montesinos de Tiquihua* estaba parado en su puerta, atendiendo a su abundante clientela. Cada vez que entraba una llamada, el señor comunicaba por el altoparlante ubicado al extremo superior de un gran palo: "¡Señora Francisca Tinipuclla, le llama! ¡Señor Víctor Quispe, le llama!".

La mayoría de las llamadas es para las madres, quienes llegan a la cabina para comunicarse con sus hijos e hijas que viven en Lima o Ica. La comunicación es marcadamente bilingüe: las mamás hablan en quechua y sus hijos en castellano.

Nos juntamos a la muchedumbre que estaba fuera de la cabina. Algunos esperaban una llamada y otros simplemente disfrutaban de la acción.

-¿Cómo estás, mama?", -llegaron las palabras, entrecortadas por la interferencia.

-Estoy mejorcita con el medicamento que mandaste. Poco a poco me aliviaré".

Mezclada también con la interferencia, llegó la respuesta:

-No te preocupes mamá. El otro medicamento que te iba a mandar no hemos encontrado todavía. Pero la próxima semana con seguridad te enviamos para que tomes y te alivies mejor. ¿Y papi?"

Nuevamente en quechua contestó la mamá:

-Tu papá está en la casa, borracho. No pudo venir.

A pesar de la interferencia, el hijo pudo transmitir su molestia: -¿Cuándo no? Mi padre, ya estoy harto. Siempre cuando llamo está borracho. Pero tú, mamá, tú cuidadita que estés tomando. Ya no

tomes por favor mamá. Es cuando tomas pues con mi papá, entre borrachos se ponen a pelear.

-No te preocupes hijo. Yo no tomo para evitar esas cosas.

Aunque escuchamos todo, tuvimos la discreción de no participar en la conversación para corregir algunos datos: la mamá ya estaba "tomadita", es decir, borracha.

-Mira, te repito mamá. No tomes. El 22 de enero ya vas a venir. Nosotros te vamos a enviar tu pasaje.

-Pero aquí hay trabajitos que no hemos terminado todavía.

-No, mamá. Con mis hermanos hemos decidido así.

-Bueno, papi. Será como ustedes dicen, ah.

-Mamá, te estoy depositando treinta nuevos soles. Pídele inmediatamente de mi tío Teófilo.

Siguieron conversando con otros familiares, quienes preguntaron sobre la casa que habían dejado. Después de que todos hablaron, el hijo tomó nuevamente el micrófono en Lima:

-Mamá, ¿ya te dio la plata?

-Recién le vaya pedir pues, hijo.

Entre las innovaciones de don Teófilo figura un "banco radial". Es decir, la radio de comunicación en Lima está ubicada en casa de su sobrino. Así, los familiares en Lima entregan dinero al sobrino, quien lo comunica a don Teófilo y así se transfiere la plata entre Lima y Tiquihua. De inmediato, a través de la radio, hacen sus giros.

Cuando tuvo unos minutos libres, don Teófilo nos habló del alto consumo de alcohol en Tiquihua. Le habíamos preguntado desde cuándo habían comenzado a tomar tanto en su comunidad. Nos respondió lo siguiente:

-Mira, no es a partir de la violencia, sino a partir de la masificación de la venta de alcohol. Más antes se consumía caña pura. Ahora no. La gente justifica diciendo que es por haber sufrido en los años de la violencia, pero ya pasaron tantos años. Mira, yo sé toda la historia de cada una de las personas. Como la señora que vino hablar borracha, sólo toman cuando les mandan sus hijos. Les mandan para que se alimenten, pero eso es mentira. Directo a la cantina, se han vuelto adictos.

Entonces, existen varias maneras de explicar el alto consumo de alcohol en estas comunidades centro-sureñas, y nos parece que cada ex

plicación tiene algo de veracidad. Es cierto que la venta "agresiva" del alcohol metílico ha jugado un papel importante. Utilizamos el adjetivo "agresivo" porque este alcohol tan dañino es destinado a las comunidades serranas y la gente de pocos recursos; no se vende en los restaurantes de Miraflores, Barranco o San Isidro. Así, este alcohol "no apto para consumo humano" ha sido masivamente difundido en la sierra.

Igualmente, el vínculo entre los años de la guerra y el aumento en el consumo de alcohol se repite en las comunidades centro-sureñas. Aunque somos conscientes de las críticas respecto de los potenciales prejuicios que podrían filtrarse al emplear el "autoinforme" *(self-reporting)* referido al consumo de alcohol y de otras drogas, la insistencia en la relación entre la violencia y el consumo nos resulta convincente. Emborracharse fue una forma de "anestesiarse" frente al terror durante la guerra, y sirve ahora como un medio para buscar el olvido.

Adicionalmente, influyen en el consumo los patrones diferentes de evangelización. La entrega masiva al Evangelismo en el norte se produjo durante la década de 1980, y la prédica evangélica prohíbe el consumo de alcohol. Nos parece posible que la alta presencia evangélica durante los peores años de la guerra haya frenado el consumo en el norte. Así, allí aumentaron los hermanos evangélicos, mientras en el centro-sur se multiplicaron, en palabras de los comuneros, "los hermanos de la botella".

Actualmente, en el centro-sur las iglesias evangélicas están creciendo en número e influencia. Planteamos que el crecimiento es una repuesta al alcoholismo desenfrenado y forma parte de una búsqueda de reconciliación con uno mismo -y con los vecinos- después de las atrocidades de la guerra.

Lo que buscamos en este estudio fue ir más allá de los contrastes en el ámbito comunal y acercamos a patrones del consumo más individuales. Nos interesó rastrear patrones para ver si existían ciertas formas de sufrimiento -o sea, el de un familiar de un desaparecido, el de un sobreviviente de una masacre, o el del perpetrador de actos letales- que condujeran a un consumo más elevado.

Hemos visto dos patrones pronunciados: en Tiquihua y Cayara, son las ancianas quienes están echadas en las calles. y, en las comunidades centro-sureñas en general, insisten en que los borrachos de hoy son aquellos que anteriormente estuvieron más comprometidos con Sendero.

Cayara, más notas de campo,jebrero de 2003

Sonó la bocina del carro de la Municipalidad; el chofer dirigía su mirada hacia tres mujeres que estaban paradas enfrente de nosotros conversando. Les gritó: "¡Recojan a esa mujer, *umantan llapirusaq* [le vaya aplastar la cabeza]!, refiriéndose a una anciana que estaba tendida durmiendo en medio de la calle. Tras escuchar al chofer, las mujeres sólo se dignaron a mirarse unas a otras. El chofer seguía vociferando, amenazando con que el carro pasaría por encima de la mujer. Leonor se acercó para retirar a la anciana pero nadie se aproximó para ayudarla. Luego le dirían a Leonor: "Lo hubiera dejado porque esa mujer puede tomar tanto hasta que se abandone y duerme en las calles. Es feo, mal ejemplo está dando a nuestros hijos".

En nuestras conversaciones con las ancianas, éstas citaron su soledad como un motivo para su consumo. En estas dos comunidades, Tiquihua y Cayara, la mayoría de los jóvenes se ha ido, dejando una brecha demográfica. Como vimos, la migración hacia Ica y Lima precedió a la violencia política, y, antes que ésta llegara, las dos comunidades de que hablamos ya estaban más articuladas con la costa y el mercado que otras. Ahora son pueblos de niños y de gente de cierta edad, y los hijos adultos le hacen falta a las ancianas. Dada la ausencia de sus hijos -y, en la mayoría de los casos, la pérdida de sus esposos durante la violencia-, estas ancianas toman para llenar un vacío. Como nos han contado, "brindamos con nuestros muertos".

Existe también el otro patrón llamativo que hemos mencionado. En los cuatro pueblos centro-sureños se presenta una explicación que nos ofreció la gran mayoría cuando preguntamos sobre "los más borrachos": son los ex militantes senderistas, los que "mataron a sus hermanos".

Dada la naturaleza sensible del tema, no era posible preguntar directamente a los borrachos sobre su participación en Sendero. Sin embargo, es cierto que varios de los nuevos evangélicos dijeron que antes tomaban excesivamente "para olvidar lo que yo he hecho". A modo de confirmación, el teniente gobernador de una comunidad centro-sureña nos dijo: "Desde esos años aparecieron las diferentes religiones como una manera de erradicar el alcoholismo. Además, los que eran partícipes en las líneas de Sendero se han convertido en evangélicos. Esos eran de acá nomás, eran de aquí. Por eso han ido con sus listas casa por casa".

Nos parece que el discurso respecto de aquellos que se emborrachan con frecuencia -- que son los que mataron a otros seres humanos- podría estar captando una realidad. Así, intentamos captar lo que aflora cuando se emborrachan. Es decir, ¿cuáles son las tensiones que manifiestan cuando están ebrios?

Accomarca, notas de campo, noviembre de 2002

Una tarde, la suegra de Julio Peña me invitó a cenar diciéndome: "Señorita, ¿por qué no vienes a visitarme? A otros sí vas". Así que esa tarde me dirigí a su casa llevando algunos panes para compartir. Cuando llegué, la señora, muy amablemente, me invitó a pasar a su casa y comenzó a quejarse de Julio. Se quejaba de que él tomaba mucho, y justo cuando estaba en plena queja, llegó la fuente de su disgusto.

Julio tenía aproximadamente 30 años y era de estatura baja. Cuando me acerqué, noté que estaba cojeando. Como me enteraría luego, estaba cojo a causa de un accidente sufrido a temprana edad, y tenía un defecto en los ojos producto del enfrentamiento que tuvo con los militares.

De hecho, Julio estaba borracho y tenía sus propias quejas: "Mi esposa me dice 'borracho', pero yo no tomo por capricho, sino porque sufro por ese tiempo que ha pasado. Yo le voy a contar". Tras pronunciar estas palabras, se quedó en silencio porque su suegro había llegado. Julio, un poco desconfiado, me dijo: "Le voy a contar, pero en esos momentos no puedo porque ya mi suegro jodió".

Esperó que su suegro se retirase para recalcar que él había participado en el Movimiento Revolucionario "Túpac Amaru" (MRTA) , pero muy enfático agregó: "¡Cree que no me doy cuenta que ustedes son de SIN [Servicio de Inteligencia Nacional]! No crea que yo soy ignorante. Ustedes nos están observando lo que hacemos porque ustedes me quiere sacar información porque estoy borracho". Pero luego de pronunciar estas palabras me dijo que se iba a su cuarto y que yo lo debía visitar más tarde para hablar con mayor tranquilidad.

Al día siguiente, por la tarde, llegué a su cuarto y, como no había sillas, tuvimos que sentarnos sobre la cama. Muy enfáticamente y seguro de sí mismo, nos contó de su participación en el MRTA. Mientras hablaba, daba varios suspiros y decía que recordaba cada vez que tomaba.

-¿Usted me dijo ayer por qué toma, y que esto no era a manera de costumbre sino por sufrimiento? -asintió con la cabeza-. ¿Por qué la gente toma aquí?

-Bueno a lo que yo he visto, hay otros cuando están mareados, hablan y hasta se pueden ir a la mano, porque prácticamente han malogrado varias vidas. A veces comentan: "Por tu culpa he perdido a mi señora. Ahora con mi nueva señora paso mala vida", dicen en su borrachera. Claro siempre hay rencor, por dentro está el rencor, según lo que he escuchado. Por eso he escuchado, siempre hacen en su borrachera, dicen en su borrachera: "Terruco, vienes acá todavía después de hacer tantas matanzas, tantas muertes", así he escuchado. Así de sano no lo dicen, será porque tienen miedo o algo, ¿qué será? También he escuchado comentarios que decían: "Por su culpa mi hermano ha fallecido". Pero el otro le ha respondido: "¡Cállate! ¡Tú también puedes volver!", así diciendo, así he escuchado. Aún hay amenazas. Claro amenazando de miedo no pueden decir nada, de borracho claro a veces sueltan en su cólera, pero de sano no.

Los temas de la memoria y el olvido surgen en la coyuntura actual. Se escucha con frecuencia la afirmación de que, cuando toman, comienzan a pelear porque "se hacen recordar sus vidas anteriores durante la violencia". Saignes planteó que estas poblaciones toman para activar la memoria colectiva durante las borracheras. Creemos que la coreografía entre la memoria y el olvido es más complicada, particularmente en un contexto de posguerra en el cual muchas memorias son agridulces y otras sirven como combustible para las peleas por las cuentas sin ajustar que se acumularon durante el conflicto armado interno.

Estas cuentas del pasado siguen influyendo en el presente. Aquí se da una cierta ambivalencia respecto del consumo de alcohol y de la alquimia compleja entre el recuerdo y el olvido. Por todos los problemas que el alcohol provoca, es cierto que el estado de embriaguez les da a los hombres el permiso para expresar su dolor. En la división del trabajo emocional, son las mujeres quienes públicamente llevan el dolor de sus pueblos. Entonces, si el espacio del duelo público es un espacio "femenino", hay que pensar acerca de dónde los hombres se descargan.

En quechua uno de los nombres para el trago es *waqay,* "llorar". En muchas entrevistas con los varones, era con el *waqay* que las historias épicas de sus batallas cedían al dolor de haber matado a "su prójimo".

Para estas personas "liminales" -que borran la dicotomía víctima/ perpetrador-, el trago los lleva por el otro camino de la memoria, y sus lágrimas los acompañan.

"Domesticando" la violencia [31]

Hablar de la violencia de manera simplemente cronológica –comenzó el 18 de mayo en Chuschi y terminó en setiembre de 1992 con la captura de Abimael Guzmán- es negar el temor palpable en muchas de estas comunidades y la violencia cotidiana que sigue distorsionando las vidas de sus habitantes. En nuestra exploración del consumo de alcohol y de la violencia familiar, lo que surgió fue la "domesticación" de la violencia dentro del hogar. Ya no existe la violencia más visible de la

31. La información que utilizamos para esta sección del texto proviene de una investigación más amplia sobre los procesos de recuperación individual y comunal en las comunidades rurales ayacuchanas. En varios estudios previos utilizamos una heterodoxia de metodologías para explorar cómo los miembros de 18 comunidades rurales del departamento de Ayacucho expresaban sus experiencias de la guerra, y cómo la violencia prolongada alteraba a una persona, a una familia y a una comunidad. Hemos realizado esta investigación en tres etapas, entre 1996 y 1999, con el apoyo de estudiantes universitarios ayacuchanos. La primera etapa se llevó a cabo en las provincias centro-sureñas de Cangalla, Huancasancos, Victor Fajardo y Vilcashuamán. En estas provincias aplicamos 345 encuestas en las comunidades de Chuschi, Manazanayoq y Huancarucma (Cangallo), Carapo, Lucanamarca y La Merced de Tío Huayqo (Huancasancos), Cayara, Huamanquiquia y Tiquihua (Víctor Fajardo) y Accomarca, Vischongo y Umaro (Vilcashuamán). En cada comunidad encuestamos a diez varones, a diez mujeres, a diez niños y niñas, a dos maestros, al promotor de salud, a la partera y a las autoridades comunales. Con los resultados preliminares de las encuestas, para la segunda etapa precisamos seis comunidades para los estudios de caso: Accomarca, Chuschi, Huamanquiquia, Lucanamarca, Tiquihua y Umaro. Cada estudio de caso consistió en pasar tres días en la comunidad entrevistando, observando y facilitando grupos de enfoque con mujeres, varones y niños. Finalmente, para complementar nuestra lectura departamental, trabajamos en la provincia norteña de Huanta, utilizando encuestas semiestructuradas y la observación participativa en las comunidades altoandinas de Carhuahurán, Chaka, Cunya, Pallqa, Purus y Uchuraccayo. Anteriormente hemos criticado el uso "fetichizado" de las estadísticas, lo cual no elimina su uso complementario para contribuir a captar tendencias dentro de una investigación cualitativa.

guerra, cuando los cadáveres en los parajes formaban parte de un paisaje horrendo. Ahora, la violencia ha sido "cotidianizada", forma parte de la realidad de la gran mayoría de los habitantes de estos pueblos centro-sureños.

La relación entre el alcohol y la violencia ha sido sólidamente establecida, y esta relación ha sido pronunciada en nuestras investigaciones. Cuando aplicamos 345 encuestas en las provincias centro-sureñas de Cangalla, Huancasancos, Víctor Fajardo y Vilcashuamán, 67% de los niños y niñas dijeron que sus padres se emborrachaban con frecuencia, y que cuando estaban mareados les pegaban todavía más. En palabras de una madre, "Sus padres les pegan cuando están mareados como una persona que ha tomado pólvora. Sin control pegan a sus niños". Pero no sólo golpean a sus niños. En cada uno de los grupos de enfoque con mujeres, el tema del maltrato salió a la luz: una tras otra contaron su experiencia con un marido borracho y violento.

Pregunta: ¿Cómo está el consumo de alcohol aquí?
Respuesta: Claro, algunos toman por gusto. Debe haber remedios para ellos que toman. A veces toman y nos pegan. Borrachos ya nos pegan. ¿Qué vamos a hacer pues? No vamos a contestarlos. Y a veces escapamos. Cuando nos escapamos, nos preguntan con quiénes estamos ocultándonos. Nos tapan el ojo, nos patean.

Pregunta: ¿Qué puede hacer una mujer si su esposo la golpea mucho?
Respuesta: Mi esposo toma diario y todo que yo tengo se lo lleva para vender y tomar. Hasta los huevitos de mi gallina los lleva para comprar trago y coca. Y enloquece cuando toma y nos hace sufrir a mí y a mi suegra. Y nos bota tanto a mí y a mi suegra, hablando groserías. Toman y a veces ni se preocupan por mantener sus hijos. Ya nos han abandonado.
Pregunta: ¿A qué autoridades se quejan ustedes?
Respuesta: Al juez, al presidente de la directiva comunal, aun así ya no hacen caso. A ninguna autoridad obedece. Es demás ya.[32]

32. Grupo de enfoque, comunidad sureña.

"Es demás ya" es una frase que resonó en cada grupo de mujeres, pero sólo retrata parte de la geografía social en estas comunidades. Según las encuestas, 77% de los varones y 48.6% de las mujeres se emborracharon con frecuencia. De los varones que se emborracharon, un 46% dijo que solamente tomó en fiestas y compromisos, mientras que sólo el 29% de las mujeres que se emborracharon dijo lo mismo. Estas cifras son llamativas porque invierten una tendencia sostenida en la literatura sobre el consumo de alcohol y el género. Normalmente, el consumo de alcohol está más circunscrito para las mujeres que para los varones. Es decir, el patrón tradicional de consumo dicta que las mujeres pueden tomar durante las fiestas y compromisos sin sanción, pero su consumo fuera de estos ámbitos definidos es considerado más escandaloso. En contraste, los varones siempre han tomado con mayor libertad y de forma más pública. Estos hallazgos señalan un cambio importante en cuanto al consumo de alcohol, la violencia y el género.

Sugerimos que estamos viendo los resultados de un proceso de militarización y masculinización dentro de estas comunidades. Tomando en cuenta la vida en un estado de guerra por más de una década, podemos teorizar acerca de que las relaciones humanas y las prácticas cotidianas han experimentado una distorsión también. Parece que las mujeres han asumido un patrón "masculino" de consumo de alcohol, una estrategia para hacer frente a los problemas que tradicionalmente enfrentaban los varones.

Además, los niños y las mujeres no dejaron ninguna duda: las madres pegaron, "pegaron duro". En palabras de una mujer: "A veces pegan a algunas señoras sus maridos, pero también otras mujeres pegan a sus hijos. A veces pegan más que sus maridos a sus hijos; golpean como a la vaca".

Entonces, si bien las mujeres han asumido un patrón "masculino" de consumo, puede ser que también hayan asumido una autoridad más rígida y abusiva en cuanto a sus niños. Sin negar que los castigos corporales han sido parte de la vida familiar desde hace años, parece factible que, con el aumento en el consumo de alcohol y dada la relación estrecha entre alcohol y violencia, podamos propiamente hablar de la interiorización de la violencia dentro del hogar.

Exploramos este tema en cada grupo de enfoque con niños. Ciertamente, 65% de los niños reportó que recibió golpes de sus padres y de

sus madres con correas, chicotes y palos. Es notable que un 67% de los niños encuestados dijera que se sentía triste con frecuencia, particularmente cuando revisamos las razones dadas para explicar su tristeza. Las tres causas principales fueron: soledad (25.8%), maltrato (21.4%) y violencia o muerte vinculada a la guerra (7.8%). Señalamos que la categoría "maltrato" refiere no solamente al maltrato que sufre el niño o niña, sino también al maltrato que presencian entre sus padres y madres. Es claro que ser testigo de la violencia familiar es, en sí mismo, una forma de maltrato.

Nuevamente, reconocimos el uso de largo plazo de los castigos corporales. Por ejemplo, una conversación con Carlos reveló cómo ve los castigos la mayoría de los niños:

Pregunta: ¿Qué es lo que hacen los padres para que sus hijos crezcan derechos?
Carlos: Les pegan con chicote.
Pregunta: ¿Y si no les tiran con chicote?
Carlos: Entonces no son buenos. Cuando les pegan, saben saludar a la gente.

Queda claro que el uso de castigos corporales forma parte de lo que significa criar a "buenos hijos". Sin embargo, planteamos que una cosa es recibir castigos sabiendo que los padres los están corrigiendo para que crezcan "derechos", y otra cosa recibir castigos de padres borrachos que pegan sin pensar en enseñar un buen comportamiento; más bien pegan ciegamente por estar tan ebrios. Es mucho más difícil aceptar los castigos cuando no forman parte de la norma, o sea cuando son producto de una rabia alcohólica en vez de adecuarse a la imagen del buen padre o de la buena madre. Según nuestras entrevistas, los niños comparten con los adultos un marco conceptual que incluye los golpes dentro de la definición de criar bien a los niños. Sin embargo, los niños distinguieron entre los castigos "educativos" y los golpes que sufren a manos de un padre o de una madre que les pegan durante una borrachera. Es distinto, tanto en términos de cómo los niños y niñas entienden la práctica cuanto en las consecuencias.

Por ejemplo, durante nuestra estadía en una comunidad norteña, tuvimos una vecina joven que se llamaba Rufina. Ella tenía 12 años y gustaba de pasar las noches en nuestro cuarto, conversando y dibujando. Sus detallados dibujos sirvieron como un medio para expresar los

conflictos familiares que la angustiaban. Su papá había comenzado a tomar con frecuencia y las peleas entre sus padres explotó durante una borrachera violenta. Su papá golpeó y pateó a su mamá hasta que ésta cayó en un huaico, abortando en el acto. Siguieron las hemorragias durante varios meses y las responsabilidades de la casa y de sus hermanitos recayeron en los hombros, literalmente, de Rufina. Tuvo que retirarse de la escuela para asumir esta tarea, un asunto que intentamos explorar delicadamente en conversaciones con su madre y con su abuela. Ambas mujeres nos aseguraron que no fue problemático que Rufina dejara de estudiar porque "Tanto su papá le ha pegado en la cabeza con leña que realmente es media tonta. ¿Cómo iba a aprender pues?".

Tuvimos que pensar muy bien el caso de Rufina para entender la complejidad de su situación. Es fácil acusar a su papá de ser el "malo de la película". Sin embargo, ¿cómo entender la postura de su madre y de su abuela? ¿Es la resignación? ¿La complicidad? Retomando el debate de Saignes, queremos problematizar su argumento de que la borrachera sirve como un acto de "resistencia indígena" frente al sistema dominador. Antes de proponer esta lectura, vale la pena reflexionar mucho más acerca de cómo los grupos dominados frecuentemente participan y reproducen el mismo sistema que los oprime, aunque su participación sea inconsciente. No encontramos mucho que se pueda celebrar como "resistencia" en esta tragedia familiar. Más bien, vemos cómo el poder, el alcohol y la violencia distorsionan las relaciones familiares.

De hecho, recordamos un día que pasamos con niños y niñas en una comunidad centro-sureña. Cuando preguntamos qué debíamos hacer con los borrachos, los niños gritaron en voz alta: "¡Matamos a los borrachos!". No podemos ignorar que estos borrachos a quienes quieren matar son los adultos con quienes viven en sus casas y comunidades. Por supuesto no creemos que los niños y las niñas estuvieran planificando lastimar a sus padres y madres. Más bien entendimos esta respuesta en coro como la expresión frustrada de los niños y de las niñas frente a los problemas que se manifiestan en la borrachera cotidiana y en la domesticación de la violencia.

CAPÍTULO 8

A la fuerza

EN ACCOMARCA NOS HABLARON DE EULOGIA, una joven que murió mucho antes de nuestra llegada, pero que sigue apareciendo en los recuerdos de varias comuneras. Eulogia fue muda y vivió durante la época de la base militar en Accomarca.

Los soldados bajaban de la base por las noches y entraban en casa de Eulogia y de su abuelita. Hacían cola para violarla, aprovechando su incapacidad para expresar verbalmente su dolor. Sus vecinas nos contaron, con una mezcla de compasión y de vergüenza, que "No podíamos hacer nada, teníamos miedo que nos iban a visitar también". Es decir, la escuchaban por la noche, junto a su abuela, quien se sentaba al lado sin poder hacer nada para proteger a su nieta.

Los sonidos guturales y apagados de Eulogia todavía resuenan en los oídos de estas vecinas. "Sabíamos por los sonidos, sabíamos qué estaban haciendo los soldados. Pero no podíamos decir nada". Los soldados lograron reducir a todas a la condición de mudas.

Hay dos versiones de cómo se murió Eulogia. Algunas nos dijeron que se había caído, bajando el barranco hacia Lloqllepampa. Otras insistían en que se lanzó del barranco, incapaz de tolerar su dolor.

Elaine Scarry (1985) ha afirmado que el dolor y la tortura buscan "deshacer el mundo" y robar al ser humano su capacidad de hablar y de hacer sentido, un sentido que se puede compartir con otros seres humanos. Eulogia no podía recurrir al lenguaje, no podía poner palabras a su dolor. Ella también aparece en nuestros recuerdos: es imposi

ble borrar la imagen de una joven gritando con todas sus fuerzas pero incapaz de decir nada.

Si hay un tema capaz de producir la mudez, es la violación. Las mujeres tienen muchas razones para ocultar que han sido violadas y, con la justicia como horizonte muy distante, pocos motivos para hablar de una experiencia estigmatizadora y vergonzante. Nuestra meta no es la redundancia -queda claro que la violación es una estrategia de guerra. Tampoco queremos presentar una lista de horrores: una lista de detalles gráficos que parece más bien una "pornografía de la violencia", y que invade una vez más a las mujeres que han sido violadas. Más bien, queremos compartir algunas de las conversaciones que hemos tenido, tocando una serie de temas que nos han impactado.

Primero, nos interesa explorar cómo las mujeres intentaban defenderse y evitar la violación. Segundo, examinamos cómo las mujeres se vieron obligadas a "trocar" el sexo para salvar sus propias vidas y las de sus seres queridos. Tercero, exploramos cómo la violación de hombres a mujeres y la violación entre hombres constituyó una forma de establecer relaciones de poder y "lazos fraternos". Finalmente, queremos señalar algunas de las secuelas de las violaciones masivas que caracterizaron al conflicto armado interno.[33]

Las otras "héroes"

Aunque el tema de la violación ha sido difícil de abordar, logramos ir más allá de las conversaciones en "tercera persona". A pesar de todos los factores en contra del hablar, varias mujeres nos revelaron sus propias experiencias. Nunca preguntamos a una mujer si ella había sido violada. La pregunta nos pareció éticamente inaceptable dado que no estábamos en condiciones de ofrecerle ninguna forma de justicia.

33. Incluso después de casi 17,000 testimonios recogidos, es imposible determinar la magnitud de la violencia sexual durante el conflicto armado interno. De todas las violaciones de los derechos humanos registradas ante la CYR, solamente el 1.5% se trata de violencia sexual, demostrándose que sigue siendo un tema oculto. Sin embargo, nuestras experiencias en el campo se condicen con el estudio llevado a cabo en Ayacucho por la Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH): había una práctica sistemática de violación como una estrategia de guerra y el número de violaciones fue masivo (CVR 2003).

Como el lector verá, estas conversaciones tenían un "formato" común: "mañana vienes". Las mujeres necesitaban tiempo, prepararse para tocar el tema y preparar un ambiente de completa privacidad. No habían hablado antes sobre estas experiencias y tenían mucho que perder si sus esposos o sus hijos e hijas las escuchaban.

Queremos resaltar el protagonismo de las mujeres frente a la violencia sexual, y no lo hacemos porque sea simplemente "políticamente correcto". Más bien, nos motiva un deseo de problematizar las historias de guerra que siguen reproduciendo el heroísmo de los hombres y la "victimización" de las mujeres. Aun dentro de la CVR resonó este dualismo. Por ejemplo, durante la audiencia pública con los ronderos -quienes manejan el discurso de ser héroes de la Patria y actores clave en la "derrota de la subversión"-, no testimonió ninguna mujer a pesar de que hay mujeres que no solamente participaron en las rondas campesinas sino que llegaron a ser "comandas" (Theidon 2003b). En las audiencias públicas donde sí participaron las mujeres, fueron incluidas como víctimas: las lloronas en contraste con los héroes de la Patria.

Sin embargo, como hemos escuchado en cada pueblo, las mujeres salieron en defensa de sus comunidades, de sus familiares y de ellas mismas. Las historias de la guerra influyen en las políticas públicas en un contexto de posconflicto: las historias son una forma de la acción política. Por consiguiente, queremos explorar las múltiples formas del heroísmo, pues no todas son masculinas.

"Me armé de valor": Cayara, notas de campo, febrero de 2002

Elizabet estaba sentada en la puerta de la casa de su tía. Hace algunos años atrás, su tía le había encargado que cuidara esa vivienda. Me acerqué para conversar. Mientras conversábamos, observé que su cara estaba amoratada, con algunos rasguños sobre la nariz, y que el ojo izquierdo había sido cerrado por su misma piel y por legañas. Con rabia, contó:

> Esto de mi ojo me han hecho los soldados, esos *qanras, allqus* [sucios, perros]. Han malogrado mi vida, me han dañado y ahora no puedo ver bien. A veces caigo en la oscuridad. Así, la vez pasada también me he caído con dos baldes llenos de agua y me he hecho esta herida en mi cara. Esos antes pues, venían a mi casa diciéndome "terruca". "Terruca" me golpeaban, hasta que un

día me arme de valor y le agarré del pecho a uno de ellos y agarrando una leña le he botado. De ahí me he ido a Ayacucho, dejando a todas mis cosas abandonadas. Yo no tenía esposo que me proteja, que me cuide, que me haga respetar. Cuando uno tiene un varón a su lado, de cualquier forma es respeto.

Como señala Elizabet, las más vulnerables fueron las viudas y solteras, mujeres sin un hombre en la casa para proveer al menos una protección simbólica. Varias mujeres contaron con franqueza que se habían casado para acceder a esta protección. De hecho, en contraste con los patrones de largo plazo, las mujeres comenzaron a tomar parejas menores ante la falta de hombres maduros en sus comunidades.

Adicionalmente, Elizabet no fue excepcional al "armarse con valor": muchas mujeres nos contaron cómo intentaban defenderse, con palos, dientes, gritos y puños. Sin embargo, no solamente se defendían a ellas mismas, sino que lucharon para proteger a sus seres queridos, como veremos. Otras mujeres describieron cómo llenaron sus faldas con ropa, fingiendo estar embarazadas para disuadir a los soldados, mientras que otras echaron sangre en su ropa interior, esperando que su estado sangrante desanimara a los violadores. "Y, notablemente, otras recurrieron a los "embarazos estratégicos" para ejercer alguna forma de control sobre sus cuerpos, como nos contó la señora Maricela Tomayro.

Hualla, notas de campo, señora Maricela Tamayo

"A mi esposo se lo han levado [los soldados] desde mi casa hasta la plaza. De ahí se lo han llevado y le han hecho desaparecer. Yo les seguía hasta Canaria. Esos tiempos, los militares me pegaron, por eso me duele el pecho. Ellos me querían abusar pero no podían. Por todo que lo que me hicieron, yo no perdono. Ahora por su culpa mis hijos están mal educados. Que me reparen haciendo por lo menos mi casa. Yo tengo tres hijos. Después de mi esposo ha desaparecido, cuando los militares me intentaban abusar, dije que de estos no vaya tener hijo. Mejor voy a tener hijo de mi paisano. Diciendo, he tenido un hijo de un viudo para no darles gusto a esos miserables. Abusaban en fila. ¿Cómo una mujer va aguantar a tantos hombres? Ni un perro podría aguantar".

"Las mujeres como yo": Hualla, entrevista y notas de campo, abril de 2003

Una mañana muy temprano salí a caminar por las calles de Hualla disfrutando del silencio que todavía suavizaba los bordes de ese pueblo tan conflictivo. Subiendo una colina me encontré con la señora Giovana Valenzuela, una mujer de mediana estatura, gordita y trigueña. De inmediato me llamó: "Señorita ven, quiero conversar contigo". Cuando me acerqué, me dijo: *"Llakiytam huillakuyta munaryk"i* [Quiero contarte mi pena]. Sin embargo, al mismo tiempo me manifestó que no tenía tiempo en ese momento y me pidió que regresara la mañana siguiente: "Vienes, te espero, voy a estar preparando desayuno". Nos despedimos, habiendo acordado conversar al día siguiente.

Al amanecer fui a su casa. Entré para encontrar a Giovana rodeada de niños. Luis, uno de sus hijos, me invitó a pasar y Giovana, sus dos pequeñas hijas y una de sus nietas me dieron la bienvenida desde su cocina. Dijo que vivía sola con sus hijos y con su nieta, y la noté muy ocupada porque Luis, de diez años de edad, y uno de sus vecinos tenían que ir a la estancia a traer burros para la cosecha. Giovana se apresuraba en preparar una ración de comida para su hijo.

Al cabo de un rato, me hizo pasar a su cuarto diciendo: "Pasa aquí, aquí vamos a conversar sin que mis hijos nos escuchen. Pero me tienes que esperar aquí porque la otra vez estaba conversando con mi vecina y mi hija escuchó y ella ya estaba conversando en la calle con otros niños lo que yo había conversado. Por eso no quiero que nos escuchen". Mientras decía estas palabras, la noté un tanto preocupada pues pensaba, tal vez, qué decirme. Reiteró que la esperara. Me sirvió una taza de *quaker* con leche antes de volver a sus quehaceres; la taza caliente comenzó a descongelar mis manos.

Al cabo de media hora, salió de su cocina y se sentó a mi lado. Apresuradamente sacó su bolsa de coca y de inmediato empezó a *chakchar*. Dando un suspiro, dijo: "Espera, no grabes. Ah, señorita has visto cuánto sufro sola, mi pena es tan grande porque tengo que cargar todo sola". Mientras *chakchaba* más coca me dijo que era muy temprano para empezar a hacerlo pero que lo necesitaba antes de empezar la entrevista.

Escuchamos pasos y notamos que una de sus hijas empezaba a entrar. Giovana le llamó la atención suavemente, la detuvo y cerró la

puerta. Se sentó nuevamente a mi lado y, después de varios suspiros y un poco más de coca, empezó a hablar:

-Mi hija está como traumada porque a mi casa me han entrado los cabitos. Entonces han entrado a mi casa, eso era en mes de octubre. Mi hijito tenia dos añitos ahí, ya no le lactaba. Mi hija mayor ahora ya tiene un hijo, la otra también; una tiene 22 y la otra, 20 años. A esa mi hija mayor, mi hija mayor me han querido quitar esos militares cuando han entrado a mi casa. Yo tenía una tiendita chiquita nomás, la que adquirí antes cuando había regresado de Lima. Estaba en el borde de la plaza, por eso los soldados me fastidiaban mucho porque estaba sola.

-¿Tenía esposo en esa fecha, *Mama* Giovana?

Inclinó la cabeza.

-Mi esposo ya también tenía mucho miedo. Cuando a los varones les llevaban a la base, ahí como a animales les ponían boca abajo y pisaban encima, caminaban encima. A sus genitales les metían fierro, les pegaban con la culata del arma en su cabeza. Por eso mi esposo se ha ido a Lima, desapareciendo. "Me pueden hacer algo", diciendo. Se ha ido de un momento a otro; el padre de mis hijos ya no ha regresado hasta ahora. Ya no. Ahí en mes de octubre nos han entrado. Yo ese día había ido a aporque, entonces regresé cansada. "Vaya dormir", ya diciendo. Después le dije a mi hija: "Mami, anda cierras la puerta y la amarras bien. Ya eres grande", diciendo. Ella ya tenia como 11 o 12 años, la mayorcita. Esa mi hijita sólo había amarrado con pita nomás, no había cerrado bien.

Giovana hizo una pausa para aumentar su coca, pero de inmediato siguió hablando, como si la necesidad de contar la impulsara. El temor de que alguien nos interrumpiera la aceleró:

-Eso le habían cortado con cuchillo y habían entrado. Entonces cuando estaba durmiendo, me estaba mirando alumbrándome con linterna. Ahí habían abierto nuestra puerta, lo que tranqué con barreta. ¿Cómo la habrán abierto? Después, señorita, me puso la bala aquí en mi pecho y el cuchillo aquí en mi cuello. Cinco militares estaban adentro. "Dame pastilla, dame *Mejoral.* Hoy hubo enfrentamiento, hay muchos heridos. Dame, sino te voy a matar, ahorita te vuelo la cabeza", diciendo. Entonces yo no quise: "No, no, yo no te puedo dar". "¡Dónde habrás puesto!", me gritó. "Yo no sé", le dije. Por eso, "¡Te mato, te mato!". Diciendo me ha agarrado de aquí de mi cuello, era delicado que

nos agarre de aquí. Ahí mi hija ya también era una señorita, a ella empezaron a quitarme para llevar a la fuerza. Entonces les dije: "A mi hija no. Aunque sea que me maten a mí". Mi hija ya era grande y como había escuchado que esos violaban, decían que hasta a los perros se subían. Así hablaban la gente. Entonces de miedo, pensando que afuera la harán cualquier cosa. No quise que la sacaran, hasta cuando jalaban no quise que saliera. Después así me he cargado -hizo otra pausa para mostrarme cómo ella había agarrado a su hija con todas sus fuerzas-. Y así la he agarrado sosteniéndome de mi catre, mientras esos militares me estaban jalando para que me saque a mi hija. Entonces a mi hija la puse entre mis piernas y la tapé con mi falda, ya la menor me cargué. Mi hijo varón ya también estaba en la cama, pero a él no le han tomado ni en cuenta porque era varoncito. A las dos mujercitas las he agarrado sosteniéndome del fierro de la catre. No soltaba a mis hijas, a mi hija mayorcita la quería sacar, para que saque me quitaba. Entonces, como la menor estaba dormitando, a esa mi hijita de sus cabellos le he jalado fuerte para que grite; hasta que el pellejito de su cabeza le he sacado. Eso sonó fuerte cuando se sacó su pellejito, entonces mi hija ha gritado: *"¡Auuu!"*. Cuando ha gritado, uno de los militares dijo: "¡Carajo! ¿Qué haces? No hagas bulla". Diciendo me ha dado una cachetada en la cara. Luego, cuando no confié: "Vamos, acompáñame ahorita o te mato. No pasa nada", diciendo. Me jalaron de mis cabellos, de mis ropas, de mi brazo me jalaban. Yo no quería para nada, no quería. Escuchaba que la gente hablaban que con cualquier truco nomás te puede sacar y te puede violar y matar, diciendo la gente hablaban. Por eso yo no quería salir.

Esta vez fui yo quien hizo la pausa, pues necesitaba un minuto para recomponerme. La velocidad, la intensidad de lo que contaba... yo necesitaba respirar. Giovana me miró, esperó un rato y de nuevo comenzó:

-Cuando estaba así de pronto me han golpeado fuerte varias veces. Después a mi hija la separó de mí. Así a un rincón lo ha llevado mientras uno de ellos estaba afuera vigilando. Adentro ya también dos, después me amarraron al catre uno de ellos me agarró de las trenzas, los otros me estaban apuntando con su arma en mi pecho haciendo sonar, otro ya también me hacía mirar su cuchillo. Entonces mi hija lloró: "No maten a mi mama. Aquí está la llave", diciendo. Entonces con la llave los demás se fueron a la tienda, uno de ellos estaba atajando a mi hija y a mí. Ya también uno de ellos empezó a violarme mientras otros me

apuntaban con arma. Eso nadie sabe; ni mi papá ni mi mamá sabe, ni éstos mis hijitos saben. Así me han hecho. Por más que hice fuerza no podía quitármelos de encima. Cinco eran señorita, los cinco soldados han dejado sus armas en una esquina. Después con su cuchillo también me amenazó todavía. Entonces mi hija gritó y corrió hacia mí; mis hijos eran tres. Por atajar a mi hija mayor a mí me han violado porque no he dejado que violen a mi hija. Por eso mi hija dice: "Por salvarme a mí te han violado", diciendo, y a causa de eso sufro sola. Hasta mi esposo me ha dejado a raíz de eso pues me ha dejado, porque la gente decía que las mujeres de Hualla son sobra de los militares. Había esas habladurías porque en ese tiempo llevaban a las mujeres hasta a las señoras, a mujeres jóvenes, las llevaban a la base. ¡Dios, qué cosa les harían en la base! Así era, nadie sabe eso. ¿Qué diría mi familia, el pueblo? Mujeres como yo tampoco saben. Tengo miedo qué diría mi familia. Mujeres como yo, me van a mirar mal diciendo; no les digo nada, ni a mi esposo no le dije nada, por eso no fui a lima.

Tras estas palabras, se quedó en silencio mientras suspiraba. Las dos guardábamos silencio, respirando fuerte. Después de algunos minutos, le toqué el hombro y le pregunté:

-¿Quedaste embarazada?

-No, no sé por qué no quedé embarazada. Yo lloraba día y noche.

"Para vergüenza daré luz de un militar, entonces hablarán de quién ha dado a luz"', diciendo yo lloraba día y noche. Después de todo eso tuve mucho miedo y me mudé de casa. Pero los militares, al verme sola, insistían de nuevo. Por eso, al padre de mi hijo como a mi familia veía. Entonces tuve mi hijo; por eso cuando venían los militares ya me iba a su casa, a veces como era mi vecino le llamaba como de confianza. Ahí he tenido mi hijo para no darle gusto a los militares, para no tener hijo de los militares. Después de tiempo el padre de mi hijo tuvo otra familia, entonces nos separamos. Ahora tengo otro compromiso, pero él no sabe nada de lo que me pasó, de repente si sabe me puede pegar.

En nuestro equipo de investigación hemos hablado largamente sobre el tema de la violación, y de cómo las mujeres violadas son violentadas múltiples veces: la primera se da durante la violación misma. Las demás, por el estigma que las marca en sus comunidades. Como lo lamenta la señora Giovana, "las mujeres como yo" muy a menudo no han podido confiar en nadie; frente a sus ojos hay demasiados ejemplos del

precio que han pagado las mujeres violadas que hablaron o aquellas que fueron el blanco de las "habladurías". Ninguna mujer de aquellas con quienes hablamos había logrado obtener justicia frente al hombre u hombres que las habían violado. Entre las grandes injusticias de esta guerra se cuenta el estigma de las violadas y la impunidad de los violadores.

Además, Giovana se sacrificó para salvar a su hija, un acto que ha repercutido en la vida de ambas. Su hija ha vivido siempre con las imágenes, los gritos y la culpa producto de esa noche. ¿Cuántas veces se habrá preguntado por qué no cerró bien la puerta o por qué les dio la llave? Parte de ser violentada en múltiples ocasiones es la culpa y la auto interrogación: "Si solamente hubiera hecho algo diferente". No se puede cambiar el pasado, pero una de las metas de cualquier programa de reparación debe dirigirse a cambiar el presente, en el cual "las mujeres como yo" viven con vergüenza en vez de reconocimiento por sus luchas y gestos heroicos. Como sugiere Loli (2003: 20-21), es necesario promover tanto el conocimiento y el ejercicio de los derechos de la mujer en zonas rurales cuanto sensibilizar a la comunidad en general sobre la violencia sexual.

"Entregando su cuerpo": Tiquihua, entrevista y notas de campo, diciembre 2002

Una mañana en Tiquihua salí muy temprano para disfrutar de la calma de la madrugada. Mientras caminaba por el parque, vi a una señora saliendo del despacho del teniente gobernador; su cara comunicaba que estaba furiosa. Me acerqué, preguntando por qué estaba molesta. Como me explicó, justo había presentado una queja sobre el *daño.* Enfáticamente dijo: "Toda la vida esa señora ha hecho terminar mi maíz y no paga. Siempre hay injusticia de *daño* nomás. Estamos comentando en el despacho" .

Mientras me hablaba, parecía como si ya me conociera, tal vez porque su hijo ya me conocía -juntamente con el equipo habíamos realizado un taller en el centro educativo donde él estudiaba. Entonces, ella me invitó para visitarla a la mañana siguiente.

Al amanecer de la mañana siguiente, la señora Edilberta Choccña Sánchez me hizo pasar a su casa, sacando un cuero de oveja para que me acomodara. A mi lado trajo su manta y su trigo, mientras que su hija Luzmila jugaba con su hermano menor. Nos pusimos a separar las

piedras del trigo mientras Edilberta recordaba los años de la violencia y lo que pasó a tantas mujeres.

-Era en el año de 1987, entonces todos los militares volvieron nuevamente comisionados. Los pendejos, también ellos abusaban indiscriminadamente de todas las mujeres, a las mujeres casadas han hecho perder.

-¿Dices que aquí había violación?

-Había mucha violación. Han llevado a una señora y esa señora salía totalmente maltratada, arrastrándose. Dice que el jefe iniciaba primero y después todo los soldados pasaban. Nos hacían mucho abuso de igual, de igual, no solamente el comunismo, no sólo del interior de este pueblo sino de igual. ¡Ay Señor! Con qué valor vivirán estas señoras de antes, con qué valor se defenderán su personalidad. No sé, así era señorita, hasta los terroristas, los que eran pelotones [cabecillas] se abusaban de las mujeres casadas. Por sus esposos. Cuando les decían [los cabecillas] "Lo matamos", cuando les decían, pues más que la mayoría de las mujeres, las mujeres casadas; han dado luz a los hijos de los compañeros.

Edilberta estaba confirmando lo que varias otras me habían dicho: las mujeres eran forzadas a "trocar el sexo" por la salvación de sus seres queridos.

-¿Ellos están aquí ahora?

-Ahora no... hay ese Crisóstomo nomás está pues aquí. Ya él se había reconciliado pues, es lo que dice cuando preguntas. Ese Amador Pariona no. Lo hubieran matado, le han matado porque decía que "Desde abajo de la pampa hasta arriba a Huillquipata ya estoy llegando abusando [violando] a todas las mujeres", decía. Entonces los varones lo mataron porque había dicho que a Huillquipata ya estaba llegando abusando mujeres. Así pues. "Él está abusando a nuestras mujeres", diciendo lo han matado. A ver, estás viendo legítimamente todo lo que hacían. Siendo terrucos abusaban a las mujeres, a casadas ha hecho fracasar. ¡Ay Señor! Muchos abusos tanto de los militares como de los terrucos.

-¿A varias mujeres han abusado?

-A varias han abusado, señorita, hasta a mi mamá había intentado.

Mi mamá le había dicho: "O bien tú me matas o bien yo te mato". Le habían citado que en la tarde vaya a Santa Ana. "¿ Yo a qué vaya ir? ¿Acaso por lo que eres pelotón? O bien me matas, o bien te mato", eso había dicho. ¿Ay, para qué abusaban a las señoras? Abusaban pues señorita.

-¿Los militares lo hacían a la fuerza?

-Los militares a la fuerza. Por eso, un año he ido donde mi esposo llevando comida al lugar donde estaba regando. Eso era cuando recién habíamos llegado de la costa. Entonces esos antipáticos venían del cerro trayendo oveja. Yo fui dejando mi bebé en un *kiran* [especie de cajón] en Isquiri; todavía está lejos esa chacra. Fui cuando vivía allá abajo en Patahuasi en casa ajena, y todo apurada he llegado. "¿El bebé?", me dice mi esposo. Entonces le dije que le había dejado, ¿cómo voy a traer en el sol? "De repente se enferma", diciendo. Entonces me ha hecho regresar rápido, "Anda, corre ni lleves leñas", diciendo. Entonces en el Ataña Huayco los militares estaban sentados, en cuanto he visto he retrocedido. Pasé agachándome nomás; todo ese lomo llegando escapar por arriba, sino pues me hubieran agarrado. Luego, ¿qué me hubieran hecho? Hasta a las viejitas las abusaban, ahí está pues sus hijos aquí, aquí está pues sus híjos de doña Gregaria sin padres, ajá Gregaria Barrientos, puedes preguntarle, es buena. Es evangélica hasta ahora. Después está Fortunita Villagaray. Y mi prima cuando lo llevaron a su hermano con la finalidad de sacarle a él, ella ha entregado su cuerpo. Ahí también tiene un hijo; es Germán, no sé su apellido. Está en Ica. ¿Cuánto niños nos han dejado los militares? Aquí hay bastante; por eso te estoy diciendo que las casadas ya no han dicho nada.

-¿De los terrucos, hay "sus hijos" también?, -le pregunté.

-No vemos a de los terrucos, pero allá en la loma de Dionisia Alfaro decían que era de un compañero. Actualmente vive allá en la loma. Entraban donde ella, ella les hacía comer. Por eso mientras su esposo estaba en la posta ella ha quedado embarazada.

Edilberta se levantó para llevar la manta llena ya de trigo. Volvió con unas papas que todavía estaban calientes. Se sentó nuevamente a mi lado y siguió contando.

-Los militares habían aparecido bastante, entonces mirando escuchábamos con miedo, bastante miedo era. Es que violaban a las señoras, muchachas, a las señoras violaban los militares. Nos abusaban. ¡Acaso no abusaban señorita! Han abusado no sólo los compañeros nomás, los militares más abusaban ahí cuando han venido.

Yo asentía con mi cabeza, pensando en lo que varias mujeres nos habían contado. Queda claro que los senderistas violaban, pero hay una coincidencia en que el uso de la violación fue más sistemático con los soldados.

-*Mama* Edilberta, ¿dónde estabas ahí, en qué parte estabas ahí? Indicó con su mano:

-En la plaza allá en la plaza, acá en esta plaza. Era jardín de inicial, escuela de las mujeres era. A varias, señorita, sus hijos eran compañeros, eran sus hijos. Bueno, todos antes éramos compañeros, no era uno o dos nomás. Ahora ya dice: "Él nomás es terruco, ese señor nomás es compañero", dicen. Al final éramos todos.

Esperé para ver si quería decir más sobre su participación en Sendero, pero ella volvió al tema de las violaciones.

-Allá han violado, eso hay que acabar. Ahí violaban señorita. A mi prima, a su hermano lo habían llevado. Entonces tú también, teniendo pena a tu hermano, ¿le salvarías no? Entregando su cuerpo, salvó a su hermano. Pero tuvo un hijo, ese niño está sin papá, de militar su hijo es. Su apellido, su nombre es de su padre, pero hasta ahora no recuerda dónde estaría ese sucio baboso, ese militar. Esos venían de Canaria, de Ayacucho han venido. Ahora mi prima está con un hijo, ahora de ahí acá abajo Olga Morales. Los que dicen de ella, también tiene un hijo del militar, a ella también. Ella iba a Hualla con naranjas, y le habían hecho entrar como comprar naranja nomás. En eso la habían violado hasta que no podía levantarse; bastante militares, bastante militares señorita. ¡Acaso uno no más, dos nomás! No, bastante fila hacían. No podía levantar la señora. Hay señoras, señorita, ahora hay señoras abajo en la pampa. Fortunita Quispe, a esa señora también. Antes tenía un pañuelo rojo, tenía por antojo, ¿no? Rojito. Entonces esa tela roja, dentro de su baúl el militar la había encontrado. Entonces, "Tú has sido terrorista", diciendo a la señora le había llevado, jalando de dos personas. Ni sus dos piernas no se sostenía después. Por eso, con ese miedo, mujeres con varones menores de edad se juntaron.

Quise explorar algo que también habíamos escuchado. En algunas conversaciones, tanto con mujeres como varones, insistían en que las "chicas se metieron con los militares", que eran "amantes de ellos". Entonces, le pregunté si algunas de las mujeres se juntaron con los militares.

-Ya no con ellos porque los militares les abusaban. Porque hasta dentro de sus casas las mujeres estaban cerradas, dormían dentro de la casa [en contraste con sus estancias en los cerros]. Yo dentro de la casa nomás dormía para que no me abusen. Aquilina Loayza, ella ya se ha muerto; a ella también hasta que no podía levantarse. La violaron acá en

la escuela, la jalaron y la violaron, todos hasta no poder pararse. Ahora a ésta, a Rufina Accotoma, a ella también. Ella también de Hualla había regresado, allá han llevado a mujeres casadas y a varias les hicieron perder. ¡Esos sinvergüenzas! Mala vida era señorita, hasta a los hijos, después que daban luz, los esposos decían: "¿De acaso te diste luz de mí?". Echaban la culpa a los militares. Mala vida era, de golpes y maltrato era. Así era, hasta en cualquier cosa se hacen amargar. "Esa sucia, la que ha acabado el militar", diciendo. "Esa, del militar es su sobra", decían. Así es señorita, así está mi prima también. Su hijo, ya joven, ya está grande, grueso bien cuerpo tiene el jovencito. Ella, mi prima, se alejó, su esposo se habrá enterado. ¿Cómo no va a saber en este pueblo? Gente chismosa son, para esa cosa, pnmero son.

Forzar a las mujeres a "entregar su cuerpo" fue una práctica generalizada. En nuestras conversaciones con ex soldados y ex marinos, éstos explicaron cómo aprovecharon su poder para forzar a las jóvenes a "trocar el sexo" para salvar a sus seres queridos. Cuando llegaban a un pueblo, decidían quiénes eran las chicas más guapas. Sus padres y hermanos serían agrupados y llevados a la base bajo denuncia de ser "terrucos". Las mujeres -un eufemismo dado que algunas eran adolescentes- irían a la base para buscar a sus padres o hermanos. Había una forma de trueque: el sexo podría salvar a los familiares.

Este sacrificio tuvo un costo. Las mujeres que "han estado con los soldados" son mal vistas. Sea por violación o por otras formas de presión o de promesas no cumplidas, haber estado con un soldado conlleva su propio estigma.

Rituales de sangre

En su investigación sobre las violaciones sexuales durante la violencia política en el Perú, Falconí y Agüero (2003: 12) constatan que "En casi todos los casos, los responsables de cometer violaciones sexuales habrían sido miembros de las fuerzas del orden, especialmente del ejército y en menor medida efectivos policiales y *sinchis".* De igual modo, de nuestro trabajo de campo queda claro que aunque los senderistas y, en algunos casos, los ronderos violaron, el uso sistemático de la violencia sexual fue una práctica desplegada por las "fuerzas del orden". En pocas palabras, donde había soldados, había violaciones.

También generalizada fue la violación en grupo. En las violaciones que las mujeres describen, nunca fue un soldado sino varios. "Violaban hasta que las señoras no podían pararse". Estaban mutilando a las mujeres con sus penes y las mujeres estaban ensangrentadas. Queremos reflexionar sobre este ritual de sangre.

Si hablamos de violaciones en grupo, es preciso pensar en por qué los soldados procedieron así. Una explicación instrumental indicaría que lo hicieron para imponerse a la mujer durante la violación o para que un soldado sirviera como vigilante mientras que los demás cometían la violación. Sin embargo, sería una lectura muy limitada porque atribuye esta práctica a la necesidad de fuerza o de vigilancia. Cuando un soldado aprieta su ametralladora contra el pecho de una mujer, no requiere ya más de fuerza adicional. Cuando los soldados bajaban de sus bases cada noche para violar a las mujeres, no les importaba la "privacidad". Operaron con impunidad.

Más bien, hay un aspecto ritual en la práctica de violar en grupo. Muchas veces escuchamos que, después de matar, los soldados se tomaron la sangre de sus víctimas o se untaron la cara y el pecho con esa sangre. Hay que pensar en los lazos de sangre establecidos entre los soldados y las matrices ensangrentadas, que "parieron" una fraternidad letal. Estos lazos de sangre unieron a los soldados, y los cuerpos de las mujeres violadas sirvieron como el medio para forjar tales lazos.

En el acto de violar en grupo no solamente rompieron con los códigos morales normalmente vigentes, sino que erradicaron la vergüenza. Cometer actos moralmente aborrecibles frente a otros no solamente forja lazos entre los perpetradores sino que forja *sinvergüenzas* capaces de la brutalidad. Al perder la vergüenza -una emoción reguladora que por definición implica un *otro* frente al cual uno se siente avergonzado-, se crea hombres capaces de un nivel recalibrado de atrocidad.

Además, las mujeres enfatizan lo que dijeron los soldados mientras las violaban: "Terruca de mierda", "ahora aguanta terruca", "carajo, terruca de mierda". Estaban marcando a las mujeres con los asaltos físicos y verbales. Por ejemplo, había una base militar en Hualla adonde llevaron a mujeres de las comunidades vecinas para violarlas, devolviéndolas con el cabello cortado como una marca de lo que había pasado. En otras conversaciones en Cayara y Tiquihua, nos contaron que las mujeres regresaban a sus comunidades "cicatrizadas" después de haber

sido violadas en las bases. Los cuerpos asaltados de las mujeres atestiguaron el poder y barbaridad de las "fuerzas de orden".

Sin embargo, se puede imaginar que había algunos hombres que no quisieron participar en las violaciones. En nuestras conversaciones con ex soldados y ex marinos, ellos nos contaron que la participación en las violaciones era "obligatoria". Es posible que esta ficción sea un bálsamo para sus conciencias; sin embargo, nos describieron lo que les pasó a los soldados y marinos que no quisieron participar:

> Con los reclutas, algunos eran muy joven. Eran adolescentes nomás. No querían participar [en las violaciones]. Si uno rehusó, los demás lo llevarían aparte para violarlo. Todos lo violarían, con ese pobre gritando. Dijeron que estaban cambiando su voz: con tanto grito, su voz bajaba. Ya no era mujer.[34]

El acto de violación fue una manera de establecer jerarquías de poder entre los grupos armados y la población, y también dentro de las fuerzas armadas mismas. Fue común el forzar a los hombres de una comunidad a observar mientras los soldados violaban a sus esposas, hijas o hermanas. Y es notable el que los soldados violaran por rango y por turnos, comenzando con los oficiales y terminando con los reclutas.

Cuando se habla de la militarización, hay que pensar más allá de los soldados estacionados en las bases. La militarización también implica cambios en lo que significa ser hombre o mujer: la "hipermasculinidad" del guerrillero se basa en borrar cualquier característica considerada "femenina" (Theidon 2002a). Se construye esta hipermasculinidad por medio del desprecio hacia lo femenino, y parte de ese desprecio es feminizar a los hombres como una forma de la violencia simbólica.

Narrando heroísmo: Huqychao, notas de campo, febrero de 2003

Marcos nos llamó la atención desde la primera vez que lo vimos en una asamblea en el cabildo. Vestido de caqui y negro, su postura era exageradamente erguida. Su cabello negro era corto; su chompa negra alternaba con su pantalón tipo camuflaje hasta ceder finalmente al negro de sus botas de cuero. En el cuarto que compartía con su joven esposa,

34. Ex marino anónimo, Ayacucho, noviembre de 2003.

había colgadas con clavos en la pared varias fotos de Marcos con su ametralladora y municiones.

> Yo estaba en las épocas donde quemaban las papas todavía, 95 o 96. Una fecha salimos de patrulla con dirección a Pucayacu donde tuvimos un enfrentamiento con los terrucos y matamos a seis. Capturamos a una china [mujer joven]. Éramos un total de 28 efectivos y todos la violaron a la pobre chibola. Yo no lo hice porque ella tenía 15 años y yo tenía 17; la sentía como a *mi* hermana. Aunque después la soltamos porque ella suplicaba que ella también había sido llevado de la selva. ¿Dónde habrá ido la pobre? Todas esas cosas eran permitido por los altos mandos del ejército. Incluso nos decía: "Esos cojudos [los terroristas] violan a sus mujeres. ¿Eso está bien? Por eso -nos decía-les encargo". Además nos hacía tomar pólvora en el desayuno. Ya no teníamos miedo a nada.

Ningún hombre nos ha contado que él mismo haya participado en una violación. Han hablado acerca de haber matado, pero en ninguna conversación se refirieron a haber violado. Es difícil "narrarse héroe" cuando un hombre estuvo entre los 28 soldados que hicieron cola para violar a una joven. No estamos acusando a Marcos, sino haciendo notar que cada narrador tamiza los hechos que presenta a su interlocutor: la presentación del *yo* es una negociación continua entre lo que se esconde y lo que se hace visible. Pero escuchamos los ecos de esos roncos reclutas.

Nos ponemos a pensar dónde estarán estos ex soldados y ex marinos ahora. ¿Cómo están estos hombres después de lo que han hecho? Nos parece una secuela no estudiada, y por supuesto sería metodológicamente difícil. Sin embargo, tenemos que asumir que ellos también llevan huellas del conflicto armado y de su participación en las atrocidades. Cuando acarician a sus esposas, cuando miran a sus hijas a la cara, cuando se ven en el espejo, ¿qué ven reflejado en él?

Secuelas

"Sobra de los soldados": Hualla, entrevista y notas de campo, abril de 2003

Mientras daba un paseo por el barrio de San Cristóbal del distrito de Hualla, vi una casa pobre, de un solo cuarto y con puerta a la calle. Me llamó la atención y me dirigí hacia allí para tocar la puerta. Salió Serafina

Ucharima Chocce, de 38 años de edad. Tenía cabello abundante, y unas trenzas negras y largas que contrastaban con sus mejillas rojizas por el frío intenso del distrito. Le expliqué nuestro trabajo y me dijo que viniera al día siguiente, cuando su esposo estuviera fuera de casa.

Al llegar por la tarde del próximo día, la encontré lavando los platos. Me hizo pasar a su casa de un solo ambiente que servía como cocina y dormitorio. Se sentía el fuerte olor del humo, que me hacía lagrimear. Después de terminar sus quehaceres, me trajo un cuero de oveja y me dijo: "Mi esposo ha salido, vamos a conversar atrás". Nos dirigimos detrás de la casa. Allí nos sentamos, mientras Serafina decía a una de sus hijas: "Anda afuera, vigila que no venga tu padre. Si llega me avisas rápido". Luego, un tanto nerviosa, me comentó que conversaríamos sin que escuchara su esposo y que no quería que él se enterara de nuestra conversación.

Mientras pelábamos habas me comentó lo difícil que había sido vivir durante los años del conflicto interno pero, a medida que iba hablando, se puso más nerviosa y empezó a frotarse las manos. Tristemente me dijo:

-Esas tropas han matado hasta en Cayara. Cuando llegaron aquí, aquí también nos han maltratado.

-¿Qué han hecho aquí?

-Aquí han violado a las mujeres. Aquí arriba a las señoras han hecho desaparecer, a las mujeres. Violaban encontrando en su casa.

-¿Algunas se han quedado con hijos?

-Sí, de mi hermana ha quedado un hijo producto de la violación, pero cuando nació ha muerto, había sido una mujercita. Cuando estábamos viendo qué apellido poner, a los tres días falleció.

-¿Cómo le ha pasado a tu hermana?

-A mí me ha contado. Tenía su tienda y vivía con su esposo, pero su esposo murió. Casa por casa caminaban esos militares, entrando a mujeres solas. Después las violaban, esos soldados violaban.

Mientras contaba el caso de su hermana, trataba de contener sus lágrimas. Su rostro se nubló por el dolor y comenzó a sollozar. Se tomó un tiempo para calmarse y me dijo:

-A mí también en el cerro. De mi mamá su documento era aquí, sin eso se fue. Entonces va decirle "terruco" diciendo, por eso cargando a mi hijo fui. Entonces mi mamá estaba en su casa. "Mamá aquí está

tu documento", le dije. Ya estábamos en nuestra casa, ya era de tarde; entonces han venido tres. Me han violado y, cuando estaba llorando, mi hijo también lloraba".

Luego de decir estas palabras, rompió en llanto. Le agarré la mano para consolarla y le alcancé papel higiénico.

¿No sé si querías hablar más?

Indicó que sí con su cabeza. Aún en duda, le pregunté:

-¿De eso has dado a luz?

-No, no, no he dado luz. Eso era en 1989 por la tarde, a las cuatro de la tarde han entrado. "Tú eres terruco", diciendo. Cuando la base estaba aquí, los militares me han hecho eso, no los compañeros, los de la base. Cuando los mandó hacia el cerro para que busquen a los terrucos, han llegado a mi casa en la estancia. Ahí ha pasado. Cuando han llegado me dijo: "Terruca vieja, ustedes alojan y le dan de comer a terrucos como a ustedes", diciendo nos ha dicho. Entonces, "nosotros no hemos visto señor", hemos dicho. "¿O son ustedes; ustedes son?", nos dijo. "No, no", dijimos. Cuando hemos dicho eso, a mi mamá le ha llevado más allá uno, después llevándome dentro de la casa a la fuerza con su arma me ha puesto aquí a la fuerza me han violado -se quedó en silencio por varios minutos-. Tres me han violado, los tres, ¡huay!, me han violado.

-¿Estaban sanos o borrachos?

-No, estaban sanos. Así me ha pasado, así ha pasado a mujeres como a nosotras. Algunas han dado luz a producto de eso.

Se puso a llorar pero de inmediato me miró y reiteró:

-Me han abusado. Entrando, "¡Carajo, *warminqyahuachkan,* terruca de mierda! [¡Carajo, me estás dando ganas de una mujer, terruca de mierda!], diciendo, carajeándome. "Ahorita si no te dejas, te mato", diciendo. Me puso su arma -mostró dónde había apretado el arma en su pecho-. Entonces, "soy casada tengo esposo", le dije. Tampoco no me soltó. Yo gritaba por mi hijo. "¡Cállate, carajo!", me dijo, hablando groserías. Me han amenazado con matarme. No he entendido nada. Después se fueron amenazándome para no avisar a nadie. Después de eso tengo miedo a los cabitos, cuando ya se fueron vino mi mamá. Yo corrí donde ella, le abracé y lloré en su pecho. Le dije: *"Mamqy, imapapaqtaq warmita wacharihuaranki* [Mami, ¿por qué me has parido mujer?]. Me decía: "Cálmate, ya se fueron". Ella lloró conmigo. Ella también me

abrazó y juntos lloramos. Ella me decía: "Esos maldiciones hijos de diablo", decía. Después lloramos entre mujeres, eso me ha pasado.

-Serafina, de lo que te pasó, ¿del pueblo nadie sabe?

-No, señorita, yo y mi mamá nomás, y mi corazón sabe. ¿A quién voy a avisar? No aviso. A veces me pueden decir algo, por eso no aviso. Aquí en el pueblo ha pasado a bastante, algunas parieron hijos de militares. Esos niños están vivos en nuestro pueblo, están algunos, no sé donde están.

-El pueblo, ¿qué dice de esos niños?

-Nada, no toman interés. Sólo dicen: "Ella ha tenido hijo del soldado", así nomás. Miran como con desprecio, no les hacen respetar, ni toman importancia. Más dicen: "Así serán las mujeres". Con eso hay más problema. Mi hermana también está casada con otro ya. ¿Qué ya va hacer? "Es cosa pasada", diciendo habla. Su esposo sabe que fue violada.

-¿Su esposo no le dice nada?

-Sí dice: *"Soldadupa puchunta casarayki'* [con la sobra del soldado me he casado]. Así su esposo le golpea fuerte. Diciendo, la desprecia.

-¿Cómo fue lo de tu hermana?

-En una noche de luna cuando yo estaba durmiendo llegó llorando y me contó que un soldado había entrado a la ciudad y le había violado. Otro la había violado y ahí ya apareció embarazada. Ese niño actualmente hubiera tenido 15 años pero ha muerto de eso. Antes les despreciaban, pero ahora ya no es. En el pueblo hay varios, una señora ya es finada de eso ha tenido dos hijos de la señora su nombre era Regina Tocayro. Otra después de que fue violada se comprometió, Reynalda Accotoma. Hay otras varias, no las conozco, sólo decían que estaban violadas.

Aún no habíamos terminado de conversar cuando, de un momento a otro, su hija llegó corriendo: "Mamá, ya está llegando mi papá". Ante esto, ella se puso nerviosa; sus ojos estaban enrojecidos de lo que había llorado. Entonces, rápidamente le ofrecí más papel higiénico para que se secara las lágrimas que aún permanecían en sus mejillas. Ella me pidió que me retirara sin que me viera su esposo y tuve que hacerlo por la parte posterior de su casa. Se despidió de mí, no sin antes decirme: "mañana vienes".

El estigma asociado con la violación ha multiplicado las secuelas de la violencia sexual. Las mujeres viven intentando manejar este estigma, y

la gran mayoría nunca ha hablado con nadie sobre su horrenda experiencia. Intentamos balancear el respeto por el silencio -la estrategia predominante de las mujeres violadas durante tantos años- con la convicción de que es preciso captar lo masivo de las violaciones durante el conflicto armado interno, para que éstas no sigan siendo negadas por los perpetradores.

Notamos también que muchas mujeres indican que sus esposos estaban fuera mientras ellas fueron violadas. Como Tamayo (2003: 7) observa, "Para muchas mujeres y niñas no existe ninguna vía segura para escapar de las zonas de guerra". Los hombres tenían mayor movilidad y, de hecho, muchos se fueron hacia la costa para salvar sus vidas. Así, muchas mujeres se quedaron solas con sus niños y fueron blanco de la violencia sexual.

El tema de los niños y las niñas también entra en el grupo de las secuelas. Ser hijo o hija de un militar confiere su propio estigma. Escuchamos varias estrategias para manejarlo. Algunas madres criaron a estos niños en sus estancias, aislándolos de los insultos que circulaban en sus comunidades. Algunas los enviaron a familiares en la costa. Otros, ya adolescentes, han crecido en sus pueblos, aguantando las "habladurías".

"Regalos de los soldados"

Las violaciones tienen secuelas que repercuten más allá de la mujer y de su entorno social. Una "secuela" de la violación es el embarazo. Nuestras conversaciones sobre este tema sí fueron en "tercera persona", pero los testimonios coincidieron en lo que relataron sobre "ellas". Para las mujeres que salieron embarazadas, había varias opciones. Algunas daban a luz y criaban esos niños o niñas producto de la violación. Una autoridad en Accomarca habló de los "regalos de los soldados", es decir, los que nacieron en ese pueblo. El pueblo cuenta con más de cincuenta jóvenes no reconocidos que llevan solamente el apellido materno.

Algunas intentaban abortar con hierbas; otras recurrían al "aborto posparto", es decir, utilizaron una práctica de larga data en el campo que consiste en "dejar morir" a los bebés no deseados, sea porque han nacido con defectos o porque son producto de una violación.

Preferimos el término "dejar morir" en vez del de "infanticidio" porque no hay una voluntad cruel detrás de la acción. No se conceptua

liza como el homicidio. Más bien, la idea es que las "criaturas" no sufren al morir: uno puede dejarlas para que duerman "boca abajo" y mueran sin pecado (Theidon 2002b). Prestemos oídos al testimonio ya citado de *Mama* Juliana:

> Mi hija nació al día siguiente de la matanza de Lloqllepampa. Estaba escondida en una choza. Le tuve que botar a mi esposo porque si venían los militares le hubieran matado. Solita me atendí. Ese tiempo escondiéndonos, ni siquiera tenía leche para darle a mi bebé. ¿De dónde le iba a dar si no comía? Un día me habían dicho: "Si le dejas a tu hija en el cerro, le puede *pachar* y se puede morir". Recordando eso le dejé en un cerro para que se muera. ¿Cómo ya iba a vivir así? Yo le había pasado todo mi sufrimiento con mi sangre, con mi teta. La veía de lejos, pero como lloraba mucho tenía que regresar a recogerla porque si los soldados escuchaban, hubieran venido a matarme.[35]

Como lo demuestra esta mujer, el dejar morir a su bebé estuvo motivado por la misericordia: ¿Cómo podría nacer un bebé normal si era producto de tanto sufrimiento y temor?

Nos gustaría volver brevemente al tema de los siete adolescentes de Accomarca, todos con algún defecto congénito. Dadas nuestras investigaciones previas, fue muy llamativo que estos bebés sobrevivieran. Sabemos que es muy excepcional encontrar a un niño o una niña con defectos congénitos en el campo. Hablando fríamente, los dejan morir porque son una carga para sus familias y sus comunidades, y los padres y madres temen que estos niños y niñas nunca tengan una existencia viable.

Reflexionamos sobre "la culpa" en Accomarca. Apareció con frecuencia en nuestras conversaciones. Varios dijeron que "por culpa de nosotros llegaron los militares aquí", haciendo con esto referencia indirecta a su participación en Sendero. Manejan la idea de que todos aquellos que murieron en la masacre del 14 de agosto de 1985 eran inocentes. Insisten en que los culpables escaparon hacia los cerros, dejando a los 69 inocentes que terminaron quemados.

Una de las mujeres que sobrevivió a la matanza sigue viviendo en la misma casa, al costado del edificio en donde los soldados quemaron a todos, incluyendo a los dos niños de la señora Benedicta. Nos contó

35. Juliana Baldeón, Accomarca.

que "Cada día veo a mis niños jugando en la pampa. Escucho sus voces. Ésta es mi penitencia". Ella fue una de los que escaparon hacia los cerros ese día.

¿Puede ser que las siete madres de estos niños hayan dejado vivir a sus bebés como su propia forma de penitencia? Al ver a sus niños y niñas cada día, ¿puede ser que busquen pagar su deuda con todos los inocentes violados, torturados, abaleados y quemados en ese día horrendo en Lloqllepampa?

"No es como un nino sano": Cayara, entrevista, febrero de 2003

> Aquí son muchos los niños enfermos, hasta hay jóvenes. El hijo de mi vecino ya es joven. Cuando estaba embarazada, a su madre le maltrataron [los soldados la violaron]. El niño era maltratado desde el embarazo, nació diferente, medio sonso, no puede hablar. Es como un loco. Es como si hubiera perdido la razón, no camina, es diferente, sonso. No es como un niño sano.
>
> TERESA MENDOZA

Hemos explorado las teorías que maneja la población rural quechuahablante respecto de la transmisión de los *llakis* y del susto de la madre al bebé, ya sea a través del útero o por medio de la "teta asustada" o de la sangre. Entonces, es lógico que también se maneje teorías sobre el impacto de la violación en las madres gestantes, cuyos bebés nacen sin el uso de razón. Imaginamos que muchos de estos bebes ya son jóvenes, y hay que pensar en qué condiciones se encuentran.

Terminamos con una reflexión sobre los cambios legales ocurridos en el plano internacional, y la necesidad de difundir tales cambios en el ámbito local. En febrero de 2001, los miembros del Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia condenaron a tres oficiales serbiobosnios a sesenta años de cárcel por crímenes sexuales cometidos durante la guerra de Bosnia, ubicando estos crímenes dentro del contexto de la "limpieza étnica". Como Mantilla (2002: 25) lo ha hecho notar, "La importancia de esta sentencia para el derecho internacional radica en el hecho de que finalmente los crímenes sexuales dejan de ser un daño colateral y que las modalidades de violación masiva y esclavitud

sexual pasan a ser consideradas como un crimen contra la humanidad". Y es la humanidad de estas mujeres quechuahablantes la que fue negada por los violadores que las asaltaron física y verbalmente.

No fue fácil para estas mujeres hablar de sus experiencias dolorosas, pero lo hicieron a pesar de todo. Cuando las sobrevivientes de la violencia sexual hablan de sus experiencias, encargan a sus interlocutores la responsabilidad de responder a lo que han escuchado. Existe el deber de implementar un programa de reparaciones para las mujeres violadas; éste debe incluir componentes materiales y simbólicos. Dentro de los aspectos simbólicos, debe estar la educación pública sobre la realidad de lo que pasó en cuanto a las violaciones sexuales masivas durante el conflicto armado interno. Además, dentro de los temas incluidos en este programa educativo debe estar la injusticia de echar la culpa a estas mujeres por lo que les pasó bajo el uso de la fuerza. Así podremos comenzar a reescribir la historia de la guerra, rescatando la heroicidad de las mujeres tal como la hemos descrito aquí. Como insistió la señora Edilberta Choccña Sánchez, "con qué valor se defendían estas señoras".

CAPÍTULO 9

Las *warmisapas*

ANTERIORMENTE HEMOS PROBLEMATIZADO la categoría del Estrés Postraumático debido a que ésta "aplana" las complejidades que caracterizan a las secuelas de la violencia política. De modo similar, pensamos ahora en las "narrativas del trauma" y en la "victimafilia", tan frecuentes en el tema de las secuelas. Por supuesto que no queremos minimizar el sufrimiento que acompaña a la guerra; sin embargo, nos interesan las implicaciones que conlleva el forzar las biografías políticas y las dinámicas del poder para que calcen dentro de la categoría del Estrés Postraumático. No hay duda de que la victima que narra un trauma tiene una arquetipo: la viuda.

Rutinariamente vimos cómo las viudas -frecuentemente las mujeres más francas y abiertas de sus pueblos- se encogían literalmente dentro del papel de la "victima viuda de la guerra", allí por donde las ONG y las organizaciones humanitarias pasaban. Asumían este papel disminuido literalmente: sus hombros caían bruscamente como signo de una derrota impotente.

Nuevamente, no queremos que se nos malentienda. Casi una tercera parte de todos los hogares ayacuchanos cuenta con una jefa del hogar (INEI 1996: 29). Normalmente, estos hogares se encuentran entre los más pobres. Es innegable que las viudas han sufrido y que su pobreza sirve como un recuerdo constante de todo lo que han perdido. Sin embargo, el género fluctúa entre los campos sociales *(socialfields)* y retratar a estas viudas solamente como victimas es distorsionar quiénes son y cómo se mueven dentro de la vida de sus comunidades.

La ambivalencia de las viudas es captada muy bien por la palabra *warmisapa,* el quechua para "viuda". *"Warmi"* es "mujer" y *"sapa"* es el sufijo que significa tanto "mucho" como "solo". Entonces, *"warmisapa"* significa literalmente "mujer sola" o "mucha mujer" (aunque uno de nuestros profesores de quechua opinó que podría significar "demasiada mujer"). Pienso que estaba opinando.

Uno puede interpretar este término de varias maneras. Dentro del marco de la complementariedad, que ha dado forma a muchos estudios sobre el género en los Andes[36], se puede entender que insinúa que hay un desequilibrio de género porque la mujer no tiene a su contraparte masculina. Ciertamente, es una manera legítima de entender el término. Pero es solamente una.

En algún momento de nuestras investigaciones decidimos invertir las preguntas. En vez de seguir indagando sobre por qué las mujeres raras veces hablaban durante las asambleas generales, comenzamos a escuchar los canales por los cuales las mujeres participaban con su voz en los asuntos comunales. Esta reorientación nos llevó a las quejas y al *qarawi.*

Como hemos visto ampliamente en nuestro trabajo de campo, las mujeres insisten mucho en presentar sus quejas, aunque continúe siendo difícil encontrar justicia bajo la administración de los hombres.[37] De hecho, pensamos en cómo muchas viudas hablaron de ellas mismas: "¡Somos boconas, somos reclamonas!". En otras palabras, eran "mucha mujer".

El *qarawi* es una forma narrativa en la cual las viudas ocupan un lugar central. El *"qarawi"* (también escrito *"harawi"* o *"harahui")* tiene una larga historia en el Perú y se refiere a poemas ceremoniales o baladas. Varallanos (1989:7) describe al *qarawi* como "la expresión poética y musical más auténtica de la gente nativa del Perú". Continúa el mismo autor:

> Miembros de las comunidades indígenas cantan estas canciones en quechua en la hora de la aflicción, del trabajo y del placer. Entonces cuando velan, en sus fiestas religiosas, en las faenas agrícolas, durante la herranza, uno escucha estas canciones en diálogo o cantadas al unísono [...] y son las mujeres, con sus voces agudas quienes tocan el mejor papel (Varallanos 1989: 149-150).

36. Por ejemplo, véase Arnold, comp., 1997; Harris, 1978; Silverblatt, 1987.
37. Theidon 2002b y 2003a.

De modo similar, José Uriel García (1925), un escritor cuzqueño, ha escrito sobre el *qarawi,* sugiriendo que "Es música destinada a los ritos sagrados, a los rituales para los muertos, para solicitar a las divinidades. El *harahui* es toda escala sentimental que canta las intimidades del alma, de la pasión amorosa, al llorar por los muertos. Nació en la dureza de la puna bajo la emoción del paisaje estrellado". Dejando aparte el hilo indigenista que fluye por estos textos, lo que ambos establecen es la presencia histórica -y la historicidad- del *qarawi.*

Han cantado el *qarawi* por siglos. Por ejemplo, Cavero Carrasca (1981: 2) cita a un sacerdote colonial, fray Martín de Murúa, quien escribió que la gente cantaba sus "historias y memorias pasadas [...] y otras cosas que no quisieron olvidar y que fueron comunicadas a los jóvenes y a los viejos". Este autor también nota que, aunque las palabras eran muy variadas, lo que tipificó al *qarawi* fue el estilo de la canción y los tonos agudos de los cantantes (Cavero Carrasca 1981: 1).[38]

En nuestra experiencia solamente las viudas cantaron el *qarawi* y, aunque éste va desapareciendo en el centro-sur, continúa siendo central en el norte durante casi todos los eventos importantes -los matrimonios, la inauguración de una carretera o la visita de un congresista. Con el *qarawi* estas viudas se vuelven interlocutoras clave. El *qarawi* es una forma de historizar los eventos mientras están ocurriendo; son las viudas quienes historizan.[39]

Las canciones se inclinan hacia lo burlesco, permitiendo a las mujeres tanto conmemorar los eventos como opinar sobre ellos. Por ejemplo, cuando el entonces alcalde Milton Córdova llegó desde Huanta para inaugurar la carretera en Carhuahurán, en el frente del desfile que le dio la bienvenida había tres viudas, cantando en los tonos altos propios del *qarawi:*

Señor Alcalde está llegando sobre el camino real
Bienvenido, Señor Alcalde

38. El folclorista Manuel Bustamante (1967: 222) también comentó el contenido histótico de las canciones, cantadas durante los *rites* de *passage,* y que eran generalmente las mujeres quienes cantaban el qarawi.

39. En las comunidades centro-sureñas donde hemos trabajado parece que el qarawi desapareció en gran medida durante e! conflicto armado. Son pocas las viejitas que saben cantarlo y varias personas lo incluyeron dentro de las costumbres "víctima" de la guerra.

Esperamos que haya traído los documentos
Llegando sobre el camino real
Esperamos que no haya olvidado traer los documentos que nos prometió.

Igualmente, los matrimonios están acompañados inevitablemente por un comentario continuo sobre el novio, la novia, la calidad y cantidad (o la escasez) de la comida; mientras, las *qarawjyuqkuna* (las cantantes) hacen recordar a las familias cuando su vaso con trago se ha secado. Nuevamente, van historizando los eventos mientras éstos ocurren y ofrecen un comentario, frecuentemente crítico, sobre tales eventos.

El *qarawi* cumplió papeles adicionales durante el conflicto armado interno. Por ejemplo, las *qarawjyuqkuna* cantaron señales cuando el enemigo estaba llegando. En Huaychao nos describieron cómo estas ancianitas, con sus voces altas, cantaban "hay dos chanchos entrando en tu chacra; cuidado", cuando los senderistas se acercaban.

En adición a su "poder de canto", las viudas pueden bromear con los hombres durante las faenas, fastidiándolos con bromas con connotación sexual de una forma que a una casada o soltera no les estaría permitida. Cuando ellas toman un amante -a veces por motivos económicos, dejan en claro que no tolerarán el abuso físico. Varias viudas nos comentaron que, cuando sus parejas pensaron en pegarles, ellas les increparon: "¿Quién piensa que soy, su esposa?". Entonces, las viudas tienen algunas libertades; en ciertos aspectos, las *warmisapas* constituyen un tercer género.

Lo que buscamos es preservar la ambivalencia de la *warmisapa:* tanto la del término como la de las mujeres que ocupan un espacio marginal en sus pueblos. Tales ambivalencias incluyen la pobreza y sus limitaciones, y la marginalidad y sus posibilidades.

Cayara, notas de campo, enero de 2003

La tarde empezó a nublarse, y el viento que nos "cacheteaba" anunció que se avecinaba una tormenta. El cielo gris motivó a muchas familias cayarinas a avanzar rápidamente en sus quehaceres para dar por culminadas sus actividades del día. Aprovechando el corto tiempo que me quedaba, decidí salir hacia la plaza del pueblo, un lugar adecuado por su distancia, que me permitiría regresar en corto tiempo al cuarto si me agarraba la lluvia.

Llegué a la plaza y noté que en la puerta de una pequeña casa con vista hacia la plazoleta se encontraba una mujer sentada hilando. Era la única, según pude observar, y parecía estar sumamente tranquila a pesar del mal tiempo que se anunciaba. Sus manos hacían girar el hilado con una destreza que sólo el tiempo y la práctica permiten. Mientras me acercaba a ella, comprendí que realmente no estaba mirando nada; más bien, era como si se encontrara desconectada de la realidad. Parada ya a su lado, la saludé. Pero ella no me respondió de inmediato. Ni siquiera sintió que yo la estuviera observando; me acerqué sin querer asustarla. Al tercer saludo recién me respondió, un tanto desubicada. Sin duda no me había visto antes y era la primera vez que yo la veía a ella.

Después de comentarle que apreciaba su arte para hilar, empezamos a conversar. En un inicio se mostró como una mujer de pocas palabras, un tanto recelosa, lo que se fue disipando. Su nombre era Gertrudis Uscata. Matizaba su plática con recuerdos tristes y alegres, y cuando comentaba temas que ella consideraba de mayor trascendencia, dejaba de hilar, acomodándose para mirarme de frente y hablando con mucho sentimiento. Creo que quería asegurarse de que lo que me comentaba también quedara en mí como un hecho importante; que yo también quedara marcada por aquello a lo que ella había sobrevivido. Uno de aquellos temas trascendentales fue su situación como viuda y cómo por causa de tal estatus había sido maltratada, humillada y considerada de menor valía. Decía todo esto con tristeza, pronunciando las palabras entre suspiros interrumpidos:

-¿Usted vive sola, *Mama* Gertrudis? -le pregunté.

-Así es, vivo sola. No tengo hijos ni esposo.

-¿Y cómo es ser viuda?

-Es triste, pero es más triste cuando eres pobre. Sin familia, ¿quién me va mantener pues? ¿Quién me va a dar plata, de dónde va a venir para mi ropa, para mi comida? Vendiendo traguitos nomás estaba en mi tienda, ocultando mi platita. Ahí vinieron los soldados y mi puerta volteando con barreta se han llevado mis cosas y a mí me han pateado en el pecho hasta que me caiga al suelo y yo sólo lloraba mirando cómo llevaban mis atunes, mis leches, mis gaseosas. Pensaba cómo pueden hacer eso a gente pobre, a una pobre viuda.

Mientras decía esto, sus lágrimas desbordaban su rostro y pronto comenzó a sollozar casi imperceptiblemente. Estiró la manga de su

chompa delgada y raída hasta cubrir los dedos de su mano derecha y con ella se secó las lágrimas que humedecían la piel reseca y arrugada de su rostro, la piel de una mujer de aproximadamente 60 años que había sufrido y había sido golpeada por los pesares de la vida.

Entre lo que doña Gertrudis comunicó estuvo la vulnerabilidad de las viudas frente a los soldados. Las mujeres que no tenían un hombre en casa eran más amenazadas por los soldados, siendo blanco del robo y de la violación.

Pero también comunicó lo difícil que era vivir como *waqcha,* pobre y sin familia. Junto con el caso de los huérfanos -un estatus que marca a la persona por toda la vida-, vivir sin familia es vivir con la indigencia afectiva y material.

Kay Warren (1998: 179-180) ha sugerido que:

> Al margen de la teoría esotérica, la clase no es un dominio separable sino una forma multidimensional de la estratificación, que en la práctica resulta muy a menudo *gendered,* racializada y saturada con la diferencia cultural. Por ejemplo, como resultado de la guerra civil genocida en Guatemala, viudas rurales empobrecidas se convirtieron en una clase político-económica distinta: el resultado de la estructura familiar maya, la división sexual del trabajo agrario y la represión violenta que mató a sus esposos y las dejó sin una base de subsistencia [traducción libre].

Es cierto que las *wannisapas* constituyen uno de los sectores más pobres en el campo. Y existe la soledad de las viudas, que les pesa. Pensamos en las ancianitas borrachas de Cayara y Tiquihua, algunas echadas en la calle, orinándose en las faldas. Fue Felicitas quien nos comentó: "No hay nadie en mi casa. No me da ganas de comer porque no hay nadie y no encuentras a nadie. A veces no como porque cuando estoy sola me vienen los recuerdos de quienes estaban a mi lado y a quienes les servía mi sopita".

Entonces, mientras exploramos la ambivalencia de las *wamisapas,* tomamos muy en cuenta la pobreza aguda que representa una de las facetas de sus vidas y cómo esta pobreza generalizada producto de la guerra ha restringido varias formas de la caridad que servían como paliativo en los años anteriores.

Carhuahurán, entrevista, setiembre de 1999

Izcarceta es una de las numerosas viudas en Carhuahurán. Su esposo murió poco después de que ambos regresaran de Lima. Su hija había insistido en que sus padres salieran de Carhuahurán durante la guerra para quedarse con ella en la capital:

> Los terrucos habían quemado todo aquí, quemaron a nuestra casa. Mi hija insistía que vengamos a Lima. *Manam amanimichu Limapi* [No puedo acostumbrarme a Lima]. Hacía demasiado calor. Y habíamos dejado nuestra cosecha aquí. Entonces volvimos. Pero cuando llegamos aquí, de mi esposo su barriga se hinchó; se murió dos o tres días después. Él me dijo: "Una vez que me hayas enterrado, debes volver a Lima. No puedes quedarte aquí. Vayas a Lima donde nuestros hijos te puedan cuidar". Cuando terminé un año [de luto], mi hija intentaba convencerme que venga a Lima. Le dije que hacía demasiado calor. Entonces ella decidió alquilar una casa en Ayacucho.

Izcarceta pasó dos meses con su hija en Ayacucho. Esta vez no fue el calor lo que la impulsó a volver a Carhuahurán: sencillamente quería estar en casa. Pero estar en casa fue difícil también. "Vivo como estoy en la calle, con nada. Somos como forasteras aquí. Sientes extraña, como si no estás realmente en tu pueblo". Me quedé mirándola, pensando en cómo subiría la cuesta aguda desde el río cada día, llevando sola su pesado cubo de agua. Me puse a pensar en si la gente ayudaba a las *warmisapas.* Sacudió repetidamente la cabeza:

-*Manam,* mamá. No. La gente aquí son totalmente diferentes.

-Antes, ¿la gente ayudaba a las viudas? -le pregunté. Izcarceta asintió con la cabeza:

-*Ñaupaqa caridadmi kuyapayaspanku warmisapa señorakunapaq trabqjaykupaqku. Ñaupaq señorakunaqa yantachatapas animal chankupi cargaykuspanku aparikamauqaku, puntataq kaypayakuq señorakunan kara, kananqa qipamanqa aswanna jovenkunaqa, imatapas qinaña millapakusunki payataqa kallpa viejaqataqa"* [Antes la gente tenía caridad. Se preocupaba por las viudas con muchos niños, trabajaba para ayudarlas. LLevaría leña, con sus animales llevaría leña. Antes, las mujeres tenían fuerza. Después, los jóvenes, por cualquier cosa, detestan a las viejas, viejas sin fuerza].

Sus ojos seguían lagrimeando y los secó con su falda.

-¿Por qué cambió la gente? ¿Qué pasó?

Se encogió de hombros.

-Dicen que no tienen tiempo. "Estamos demasiado ocupados", dicen. Nosotras tenemos que pagar diez soles el día para que alguien trabaje nuestra chacra. ¿Y dónde es que una mujer va encontrar este tipo de plata? Cuando todo que tienes para tomar son tus lágrimas, ¿cómo vas a poder pagar tanto?

El tema de la caridad y el de la poca que quedó se mostraron marcadamente en nuestra conversación. Izcarceta fluctuó entre la tristeza y la indignación. Quería escuchar más sobre el asunto y por eso formulé una pregunta en registro retórico:

-*Mama* Izcarceta, las viejitas, las viudas, ¿ellas participan en el trabajo aquí?

Se sentó con la espalda recta.

-*¡Awriki!,* ¡por supuesto! Siempre hemos trabajado. Mira a la escuela, mira al muro. Siempre hemos ayudado. Nunca dijimos: "Ah, somos mujeres entonces vamos a sentarnos aquí mismo y mirar no más!". Nos reímos juntas.

El sol de mediodía resplandecía en todo su cuarto mientras ella explicaba un poco más cómo eran las cosas antes:

-La gente siempre ayudaban. Al fin de día nos ayudarían en nuestras chacras.

Me hizo recordar una conversación que había tenido con un profesor de la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Fredy Ferrua me había descrito ciertas prácticas que desaparecieron durante el conflicto armado y una de las que mencionó fue el *miskipqy*.

-*Mama* Izcarceta, he escuchado que había algo que se llamó *miskipqy. ¿Miskipayqa imataq?* [¿Qué es *miskipay)?].*

Izcarceta inclinó la cabeza, reconociendo la palabra. Explicó que durante el día laboral los hombres tomaban sus descansos y *chakchaban* coca.

-*Miskipaykusunchik nispanku hay tarde ukuta akupqykunku. Diapi otra akuykunku tarde otra, madrugan otra. Chaynatan llamkanku acuchaymunku cocachanku katin* [Necesitas sentir el sabor {de la coca}. Por la tarde chakchas; durante el día, *chakchas* otra vez y, por la mañana temprano, otra vez. Así es como trabajan, chakchando coca].

Las bolas de coca masticadas en tiempos distintos durante el día marcan los turnos en el trabajo y el *miskipay* es la bola de coca *chakchada*

al final de la jornada para dar a los hombres un poco más de energía para trabajar voluntariamente en las chacras de las viudas. El *miskipqy* fue una forma de caridad que la economía de guerra extinguió.

Nuevamente enfatizamos que las emociones, la moralidad y los conceptos acerca de la justicia no están fuera del contexto histórico, político o económico. En una economia restringida, la caridad también se contrae. Es decir, una de las secuelas de la economía de guerra es la escasez generalizada, que incluye la caridad. Los corazones endurecidos por aguantar el dolor tienen que recuperar su capacidad para la misericordia.

Sin embargo, la violencia es ambigua: es transformativa, no solamente destructiva. Por consiguiente, existe la pobreza... y ciertas aperturas.

Carhuahurán, notas de campo, octubre de 1999

Hoy dos combis llegaron con pasajeros que regresaban de Huanta. Los niños que vivían alrededor de la pampa corrieron hacia las combis con el interés de saber quiénes habían llegado y qué habían traído. *Mama* Benedicta se acercó también, inclinando la cabeza una y otra vez.

-¿Qué pasa? -le preguntamos.

-He vivido hasta ver las camionetas llegando a Carhuahurán. Nunca pensaba que vería esto, nunca creía que vería tal cosa -nos respondió. Caminó hacia el borde de la carretera y se sentó para seguir contemplando aquello de lo que sus propios ojos dudaban.

Varios de los maestros bajaron de las combis; regresaban después de una semana en Huanta y habían cobrado sus cheques. Una camioneta también llegó con cajas de desayunos escolares. Poco después, otra camioneta se detuvo, contratada por el "Proyecto Mujeres" de la ONG Llaqtanchikta Qatarichisun. El personal bajó de la camioneta, trayendo consigo sesenta cuyes y algunos bultos de alfalfa. El "Proyecto Mujeres" auspiciaba varios talleres entre las mujeres para la crianza colectiva de gallinas y cuyes, y para que conocieran sus derechos como mujeres.

La viuda Asunta, de Choqewichqa, miraba todo y dijo:

> Participando en estos talleres, aprendes muchas cosas. Realmente los hombres deben escuchar a las mujeres, entre los dos necesitan hablar. A veces, los hombres pegan demasiado a sus esposas. Yo, ahora asisto a las asambleas y opino, reclamo de cómo las autoridades gastan la plata. Éste es lo bueno de

> nosotras, las *warmisapas.* Aun si tenemos que hacer sacrificios, siempre estamos asistiendo en las reuniones, las faenas, y aprendemos lo que los hombres hacen y tenemos la oportunidad de participar, participar con palabras. Pero las mujeres casadas siempre están en sus casas o con sus animales. ¡Ah!, cuando vamos a estos talleres, los hombres dicen que vamos solamente para aprender cómo quejarnos. Dicen: "¡Carajo, que se vayan y se quejen! A ver qué me pueden hacer". Los hombres hablan, diciendo que seguro las mujeres están recibiendo consejos sobre sus derechos, ellos no creen en todo esto. Es porque sería bueno que enseñen a los hombres también, que les enseñen sobre los derechos de las mujeres para que entiendan. Pero no lo pido, que algunas de ellas con esposos lo pidan.

Como lo ilustra doña Asunta, las viudas participan en espacios donde las casadas están ausentes. Escuchan los debates en las asambleas, las formaciones y, a veces, participan "con palabras". Presencian los debates en carne propia, en vez de recibidos a través de un varón, y son las jefas del hogar que representan a sus familias en los asuntos de la comunidad.

Adicionalmente, el tema de los derechos de las mujeres ha llegado recién al campo y, por supuesto, el discurso sobre los derechos humanos pone en cuestión las relaciones de poder establecidas. Tal discurso puede ser un recurso a disposición de las "viudas revoltosas".

Huaychao, notas de campo y entrevistas, .febrero de 2003

Aquella mañana, los rayos del sol caían débilmente sobre Huaychao, a pesar de que ya eran las 11:00 de la mañana. La sensación de calor era muy reconfortante después de una noche de intenso frío. Nos recordamos a nosotros mismos la teoría de la adaptabilidad del ser humano y así logramos sacar nuestros cuerpos de las bolsas de dormir.

Me dirigí a la casa de Reina Cabezas y noté que mi visita coincidía con el humo que salía del techo de su cocina. Toqué la puerta y ella amablemente la abrió, saludándome de forma risueña, como es característico en ella. Me tomó de la mano para conducirme adentro y luego me invitó a sentarme al costado del fogón. Permaneceríamos sentadas allí por un largo rato mientras cocinábamos.

Reina hablaba y hablaba con gestos y ademanes. Es una viuda joven, con tanta energía, muy conocida por su ímpetu participativo y por su don de palabra. En otras ocasiones, me había contado sobre su partici

pación en la ronda campesina de Huaychao, desfilando frente a mí para ilustrar cómo las mujeres habían salido en defensa de su comunidad. Ella extrañaba el orden de esos días.

Mientras me contaba su historia y la de su pueblo, yo la escuchaba atentamente y a la vez la observaba. La piel de su rostro, a pesar de sus 35 años de edad, ya tenía muchas arrugas cerca de sus ojos y en sus mejillas, lo cual volvía su tez blanca de una tonalidad rosada. Pero cuando hablaba, el peso de los años cedía ante la vastedad de su espíritu.

Ella siguió hablando esta vez acerca de la escasa capacidad de sus autoridades para la resolución de los problemas. Quise saber cómo intentaban solucionar los conflictos en Huaychao.

-De los problemas que hay en este pueblo, ¿qué dicen las autoridades cuando ustedes se quejan?

-Cuando avisamos a las autoridades, no dicen nada. Hasta a mí misma me han golpeado la vez pasada. Una mujer me gritó: "¡Ah ya, tú, mierda, quien eres. Ahora mismo te vamos a matar, mierda". Tres mujeres se habían reunido y la otra me agarró cuando estaba contestando, y la otra me ha pateado como varón y me ha tumbado al suelo.

-¿Por qué? ¿Qué te dijeron?

-Por gusto, mami. Esa señora tiene un primo. Entonces seguro esa señora dijo: "Esa a mi hermano esté llevando. Una mierda, una vaina carajo. Ahora le voy a agarrar a puntapiés, a esa puta", diciendo.

Reina seguía pelando papas y me preguntó:

-Mami, ¿tú a tu hermano le atajarías cuando le habla a alguien? ¿Sí o no? Si tienes un primo, ¿cuando le habla a alguien le puedes atajar?

-No, *Mama* Reina. No creo.

-¡Claro! ¡No pues! Si yo tuviera mi primo y le habla con alguien, yo no le atajaría. Pero así me han golpeado cuando nosotras estábamos en ese compromiso, diciendo: "¿Quién eres tú mierda? Canalla, ahora mismo te voy a golpear". Entonces en ese caso voy a quejarme a la autoridad dije, porque la autoridad no es juguete, la autoridad es para respetar. Pero cuando le he dicho "Vamos a ir a la autoridad", me contestó: "Cállate mierda, carajo, ¿quién mierda eres! Qué asco, así todavía toda vieja estás caminando toda debilucha, haciéndote joven tratando de caminar bien". Así es aquí señorita, cuando pasas te miran si caminas bien o caminas enfermiza. Dios sabe de nuestras vidas, a las justas con nuestras vidas. Con nuestro cuerpo caminamos, bien sucias

también. Cuando tenemos tiempo recién nos lavamos, pero si no tienes tiempo no puedes.

-Claro, y hace tanto frío, ¿no, *Mama* Reina?

-Claro. Demasiado. Pero las que tienen esposos no saben la vida de las viudas. De ellas, hacen trabajar a sus esposos, ellas solamente lavan, cocinan y luego están sentadas en sus casas atendiendo a sus hijos, con sus hijos se sientan. Mientras las *warmisapas* no alcanzan el tiempo para lavarse, tenemos que trabajar, no tenemos leña ni comida. Así estamos caminando. Entonces no es igual con su tiempo de ellas y el de nosotras. Las casadas tienen otro tiempo, y las *warmisapas* también tienen otro tiempo totalmente distinto de nuestras vidas.

-¿Y qué podría ayudar a ustedes? -le pregunté.

-Por eso yo digo cómo encontraría a la Comisión de la Verdad. Ahí diría que las *warmisapas* queremos vivir en nuestro derecho. Ellas que vivan con su vida de casadas bien derechos, y nosotras con nuestras vidas de viudas y con derechos, pero con respeto, porque si no hay respeto cualquiera hasta los menores o los mayores nos golpearían. Así es, ¿sí o no?

-Sin duda. Hay mucho abuso.

-Ahora señorita con nuestro derecho tenemos que hacemos respetar. Ahora pues hasta los árboles están ya con sus nombres, sea árbol de eucalipto, aliso o ciprés; así están en su derecho. Así pues entre personas en nuestros derechos tenemos que hablar y hacernos respetar. Entonces si una persona con cabeza buena y pensando como educado me diría, pues, "No debes hablar esto, estás fallando". Diciendo de esta manera, le diría "gracias". Pero sin razones me golpea y me tira puñetes, no comprendo.

Como siempre, nos quedamos impactados por *Mama* Reina. Con todo este comentario Reina había resaltado algo sumamente importante: la práctica de los derechos humanos en un plano de equidad y de respeto por la diversidad. Había expresado claramente la realidad tangible de las viudas como ella y, sobre todo, el proceso ambiguo de inserción social que ellas tienen que afrontar después de enviudar.

Tal inserción ambigua es social y discursiva, como quedó claro después de otras conversaciones en las que Reina habló ampliamente acerca del papel de las mujeres en las rondas campesinas. Si bien ellas son invisibles en las versiones masculinas de la guerra, esta invisibilidad se debe a las normas narrativas y no al transcurso del conflicto armado.

Estas narrativas masculinizadas de la guerra son contadas y recontadas dentro de las comunidades mismas. Así producen sus efectos sobre la verdad y el poder. Trataremos ahora otras verdades.

Anomalías

Una de las metas de las comisiones de la verdad es construir nuevas narrativas para la nación, que muestren mayor apertura a las experiencias de los grupos que han sido históricamente marginados.[40] Desde esta óptica, la idea es suplantar la "memoria oficial" por la "memoria popular". Queremos problematizar esta estrategia pensando en las narrativas que se han ido desarrollando en el campo ayacuchano respecto de la guerra interna. Estas narrativas sirven como un componente central de la elaboración de identidades locales, tomando la épica heroica de la guerra como la estructura que guía tanto la forma cuanto el contenido de dichas historias en las alturas de Huanta. Este estilo épico enfatiza el heroísmo masculino y ha sido canonizado no sólo por las comunidades mismas sino también por la literatura académica. Esta versión masculinizada de la guerra -de ronderos defendiendo sus pueblos, derrotando a Sendero Luminoso y estableciendo nuevas prácticas democráticas y demandas de ciudadanía- oscurece los procesos disyuntivos y contradictorios de la construcción de la ciudadanía en estos pueblos. Sugerimos que estas disyunciones reflejan los ejes de diferenciación que operan en estos pueblos y uno de los ejes centrales es la dimensión del género.

Entonces, si bien su participación armada en la guerra contra Sendero Luminoso les ha permitido a los sectores subalternos del campo ayacuchano conquistar escenarios nacionales en el proceso de construcción de la ciudadanía, esta misma participación armada y la relación que las rondas establecieron con las fuerzas armadas han reforzado de manera decisiva las relaciones patriarcales dentro de estos pueblos. El resultado ha sido una desigual conquista del ejercicio de derechos y del sentido de pertenencia a esa comunidad imaginada llamada "nación". La integración nacional producto de la participación en un conflicto armado influye en la cultura política que le sigue, contribuyendo a lo que Caldeira y Holston (1996: 717) llaman "la democracia disyuntiva". Como ellos explican:

40. Recurrimos a Theidon, 2002a para esta parte del texto.

> [...] queremos enfatizar que ella [la democracia disyuntiva] abarca procesos en la institucionalización, práctica y significado de la ciudadanía que nunca son uniformes ni homogéneos. El concepto de la democracia disyuntiva enfatiza, por lo tanto, que en un momento dado, la ciudadanía puede ampliar los derechos en un campo mientras que los contrae en otro. El concepto también significa que la distribución y profundidad de la democracia entre una población de ciudadanos en un espacio político dado son desiguales.

El que la distribución de la democracia varíe según los ejes de diferenciación que atraviesan cualquier espacio político -sea el estado-nación o una comunidad campesina- echa por tierra la idea de que se pueda hablar de lo "subalterno" o de lo "popular" como de grupos monolíticos cuyos intereses fluyen "naturalmente" de su posición marginal. Cualquier lógica binaria que pretenda construir una dicotomía rígida entre "lo oficial" y "lo popular" oscurece tanto la fluidez dentro de tal dicotomía cuanto la fragmentación de los términos que la componen.

Esta misma lógica binaria se manifiesta en la gran mayoría de los textos sobre represión política, procesos de posguerra y memoria. Hay una estructura analítica repetitiva que da forma tanto a la producción académica cuanto a la de los activistas respecto de estos temas. Uno de los términos de la dicotomía es la categoría "memoria oficial". Aparece bajo varios nombres y adjetivos: "estado", "grupos dominantes", "memoria hegemónica", en fin, "memoria mala o represiva". El otro término es la "memoria popular". En este caso los nombres y adjetivos son: "grupos subalternos" o "marginados", "sociedad civil", "memoria contrahegemónica", en suma, la "memoria buena o emancipadora".

Entonces, la meta implícita es suplantar "la memoria oficial" por "la memoria popular" como un proyecto intrínsecamente democrático. Sin embargo, ¿es verdad que el poder y la estratificación no operan dentro de lo subalterno o lo popular? ¿Qué pasa con los ejes de diferenciación ya mencionados? Homogenizar "lo popular" es borrar el hecho de que puede ser simultáneamente oposicional y hegemónico en un determinado contexto. Como ya se dijo, cualquier persona que pase un tiempo en una comunidad rural comprenderá que allí se está lejos de la imagen indigenista de la comunidad andina como una entidad eterna y armoniosa. Nuevamente, si bien existe una "ideología de la armonía", ésta coexiste con los conflictos perpetuos (Nader 1990). Así como el

poder de la palabra -la autoridad para narrar los años de la guerra- ha permanecido en boca de los varones, la administración de justicia ha quedado también en sus manos.

En las comunidades donde hemos trabajado existe una historia oficial para aquellos que vienen desde afuera preguntando. Son los hombres quienes controlan estas historias y queremos señalar que las autoridades de varias comunidades nos expresaron su inquietud frente a la posibilidad de que las mujeres hablaran. Por ejemplo, el presidente Alejandro Toledo visitó una comunidad norteña en octubre de 2002, y ese mismo día hubo una formación por la mañana. El alcalde habló a todos los hombres reunidos en la pampa, recordándoles que "Van a venir periodistas hoy día. No hay que hablar con ellos. Si nos preguntan, vamos a decir que nosotros no sabemos la verdad". Los hombres asintieron con un movimiento de cabeza. El alcalde miró hacia donde estaba un grupo de viudas sentadas en un costado de la pampa: "Y ojo, que las mujeres no hablen cosas que no sean ciertas".

Las autoridades de esta comunidad -como en las demás comunidades- cerraron "las brechas narrativas" sobre los años del conflicto armado y sobre la participación de los campesinos y campesinas en tal conflicto. Así, hay una historia oficial para los que llegan preguntando, una "historia patriarcal" que busca silenciar a los grupos potencialmente disruptivos: las mujeres, los niños y las niñas. Los grupos marginales respecto del manejo del poder -particularmente del poder de la palabra- tienen otras perspectivas sobre la historia de sus pueblos. No estamos sosteniendo que sus historias alternativas sean "más verdaderas" pero tampoco son completas aquellas historias comunales que no incluyen esta polifonía.

Parte de esta polifonía omitida se refiere al protagonismo de las mujeres durante la guerra. El mismo asumió muchas formas: la lucha en defensa de sus pueblos, el intercambio de sexo para salvar a sus seres queridos y la administración del caos de esos años.[41] Enfatizamos que aunque la supervivencia sea "menos dramática" que la lucha armada, un análisis de la economía doméstica de la guerra revela hasta qué punto la supervivencia en sí misma supuso una lucha cotidiana. Vivir en las cue

41. Agradecemos a Isabel Coral por la frase "administrar el caos", que capta elocuentemente la zozobra de los años del conflicto armado.

vas por meses y a veces años, movilizarse de un lugar a otro diariamente, cocinar y cuidar a los niños bajo condiciones límite; estas mujeres no limitaron su protagonismo a los modelos épicos masculinos. Como nos contaron las socias del Club de Madres de Purus, "Estábamos tristes porque no podíamos alimentar bien a nuestros niños. Los niños lloraban para comer, y es la mamá quien tiene que hacer algo". Lo que las entrevistas con mujeres subrayan es el reconocimiento implícito del papel central de la mujer no solamente en la producción sino también en la reproducción social; ambas amenazadas durante la guerra, que puso en duda la posibilidad de la mera supervivencia.

Sin embargo, esta presencia activa de las mujeres en la guerra se ensombrece en las historias comunales desarrolladas en sus comunidades. Notamos la brecha entre el discurso y la práctica, es decir, la separación entre los eventos de la guerra y la memoria social que se elabora en este periodo de transición. Muchas de las historias sobre la violencia política son contadas por los varones y se refieren a los varones de la región. White (1987) plantea que es sólo una narrativa imaginaria que puede ofrecemos una historia perfectamente coherente, sin contradicciones, sin lógicas múltiples, es decir, una historia épica grandiosa con pretensiones hegemónicas. Adicionalmente, sugiere que la forma de la narrativa no es inerte. Aquella, más bien, moldea activamente el contenido. La historia épica resulta muy familiar: desde la niñez estamos acostumbrados a la forma épica por medio de los cuentos, dibujos animados y películas elaborados sobre la base de esta tradición. Como plantea Cooke (1993: 15), estas historias reflejan el paradigma dominante de la guerra, que resucita clichés esencialistas y pasados de moda de la agresividad de los varones y el pacifismo de las mujeres. Además, como sugiere Arextaga (1997: 10) en su trabajo sobre Irlanda del Norte, tales clichés reducen el protagonismo de las mujeres a una anomalía dentro de las representaciones del conflicto.

Vale la pena reflexionar sobre la palabra "anomalía". El Webster's Third New World Dictionary ofrece las siguientes definiciones: "Anomalía: el estado o hecho de estar fuera de lugar, fuera de la verdad o fuera de la posición normal o anticipada; desviación de la regla común; algo en desacuerdo con las nociones establecidas o aceptadas de la idoneidad o el orden" [traducción libre]. Reducir las múltiples *subject positions* de las mujeres durante y después del conflicto armado también reduce

su espacio político dentro del nuevo orden que están construyendo en estas comunidades. Ciertamente, las narrativas son mucho más que *"just* so *stories":* son tanto el espacio cuanto el medio para la lucha política.

Terminamos pensando nuevamente en las *warmisapas* y en la ambivalencia que personifican. En sus *qarawis* -y en ciertas libertades que sí tienen-, las viudas ejercen formas de poder que les permiten moverse dentro de espacios liminales en sus comunidades. Estas figuras ambivalentes captan las ambigüedades de los años de la violencia: la destrucción y la transformación.

Reflexionamos sobre algo que hemos escuchado repetidamente en nuestras conversaciones con las viudas. Ellas se quejaron de que la ayuda que llega a sus comunidades está destinada a las madres gestantes, a las lactantes o a aquellas que tienen niños pequeños. Parece que la ayuda llega a las mujeres en función a su capacidad procreadora, es decir, que las mujeres son valoradas por sus capacidades reproductivas. Aunque éste no sea el mensaje que las entidades estatales y las ONG quieren transmitir, es el mensaje que las viudas entienden. Hacemos notar algo obvio pero eclipsado por este mensaje: las viudas también son productivas y reproductivas, de la cultura, la memoria y la comunidad. Quisiéramos que no fueran vistas como "anomalías", sino que el orden social cambiara para reconocer los nuevos caminos abiertos por las mujeres durante el conflicto armado interno, particularmente por las *warmisapas.*

CAPÍTULO 10
Rehaciendo el mundo: espacios recuperativos

> La medicalización es la inversión de la autoridad en el razonamiento médico respecto de problemas humanos, oscureciendo o eliminando de ese modo explicaciones del trastorno en niveles de funcionamiento psicológico, político o económico. Problemas con raíces en la pobreza, la discriminación, los roles, entre otros, son definidos como problemas médicos y son tratados como tales (Higginbothan y Marsella 1988; traducción libre).

LA GUERRA NO ES UN PROBLEMA netamente médico o psicológico. Obviamente hay heridos, muertos y derramamiento de sangre. Empero, el hacer y el deshacer el mundo van mucho más allá de una óptica clínica. En los procesos pos conflicto -procesos de reconstrucción y reconciliación- no son solamente la infraestructura y las redes económicas aquello que es preciso reconstruir. La gente reconstruye también una manera de vivir *humanamente* después de años de violencia fratricida, esa violencia que, como ellos mismos dicen, es deshumanizante.

Señalamos la importancia de no "medicalizar" este proceso de reconstrucción y reconciliación. Son fenómenos que tienen sus raíces en la violencia política, la injusticia y la pobreza. Pensamos en un lamento que escuchamos durante los años en que trabajamos en el campo. Los comuneros nos decían: "Cuando vamos a la posta, nos dan pastillas blancas para todo. Nos calman por algunas horas, pero después seguimos igual". Estas pastillas blancas son frecuentemente calmantes o analgésicos, como el Paracetamol.

Se puede pensar en otro desencuentro entre las postas y la población. Como lo hemos ilustrado, el idioma local del sufrimiento es altamente corporal. Llegan a las postas quejándose de dolores físicos pero la etiología de estos dolores es muy compleja. El personal de la posta

responde a estos síntomas con lo que tiene a mano: pastillas. Sin embargo, y literalmente, están tratando los síntomas y no la raíz del problema. Esta población no "psicologiza" su angustia, la somatiza. Hay una brecha entre los lenguajes de los profesionales y los de la población rural. Si queremos beneficiamos de la infraestructura ya existente en el campo -la infraestructura del Ministerio de Salud- debe darse un largo proceso de sensibilización del personal que atiende a la población quechuahablante. Y antes de capacitarlo en la etnopsicología de esta población, se necesita un paso previo: hay que hacerla tomar conciencia acerca de la discriminación étnica institucionalizada en el sistema de salud.

Sin embargo, las postas son sólo un componente del sistema de salud que opera en el campo. Arthur Kleinman (1980) argumenta que los encuentros clínicos o profesionales componen un porcentaje limitado de las actividades de curación. Sugiere que la mayor parte de las actividades terapéuticas ocurre entre el paciente y su familia y amigos, en lo que él llama "el sector popular de servicios de salud". Estamos de acuerdo y nos gustaría presentar brevemente algunos de los espacios recuperativos elaborados en el campo ayacuchano.

Curanderos

Como lo hemos planteado a lo largo del texto, los curanderos cumplen un papel importante para la población quechuahablante. Aun en los sitios más urbanizados, en donde se insiste acerca de la "modernidad" de los mismos -construida implícitamente como opuesta a la "tradición" que supuestamente caracteriza a los campesinos y campesinas-, existen curanderos que atienden los males del campo. El *bricolage* de los curanderos les permite incorporar antiguos elementos con nuevas tecnologías para atender a sus pacientes. Son especialistas que han estudiado para cumplir con su papel y constituyen un recurso central en sus comunidades.

Las iglesias evangélicas

Espero perdonar a mí *mismo* y tranquilizar *mi* corazón.
ANÓNIMO, VARÓN, TIQUIHUA

En 1997, tuvimos la oportunidad de llevar a cabo un estudio sobre la salud mental en Ayacucho para una organización internacional. Presentamos nuestros hallazgos en un evento en Huamanga. Entre dichos hallazgos señalamos la importancia de las iglesias evangélicas, pues brindaban un espacio recuperativo para los problemas de salud mental y los conflictos.

No fue un hallazgo bienvenido. De hecho, varios miembros de la audiencia nos aseguraron que el Evangelismo no era más que el "imperialismo" y que el discurso evangélico "estaba amenazando la cultura andina".

Es interesante reflexionar sobre estos comentarios ahora. Pareciera como si los campesinos y campesinas fueran capaces solamente de la mimesis y no de la elaboración del discurso evangélico según sus necesidades y visiones. Es un modelo de transferencia del conocimiento en vez de creación del mismo, que borra el papel importante que han tenido las iglesias evangélicas en Ayacucho a lo largo del conflicto armado interno.

Las iglesias evangélicas son -y han sido- un movimiento social masivo en el campo ayacuchano. Los patrones de evangelización tienen cronologías distintas en el norte y en el centro-sur del departamento. En las alturas de Huanta, los evangélicos se afianzaron con pie firme muy temprano y, sin duda, esto tiene algo que ver con el rechazo a Sendero: los evangélicos eran aquellos que lograban "concientizar" a la gente. Al norte, en las comunidades de Carhuahurán, Huaychao y Uchuraccay, "toditos éramos hermanos" durante la violencia. Proveyó un espacio de fraternidad. Además, nos contaron que les permitió trabajar su perdón frente a Dios aun mientras estaban matando.

Actualmente, en las comunidades centro-sureñas, hay un crecimiento impresionante de las iglesias evangélicas. Entre los motivos citados por la gente están el perdón por lo que han hecho, el deseo de dejar de tomar, el "cambio de vida" que promete el Señor y la posibilidad de vivir más tranquilamente con sus prójimos. Los evangelismos -en plural- han sido multifacéticos. En la práctica, estas iglesias ofrecen un

"fundamentalismo fluido" que ha sido un recurso sumamente importante en la región.

Sin embargo, enfatizamos que no hay nada intrínsecamente pacífico en el discurso evangélico. Por ejemplo, en una comunidad nos transmitieron una de las canciones que cantaba su comité de autodefensa civil cuando salía a patrullar:

Vamos soldaditos siervos del Señor
Vamos a defensa nuestro evangelio
Tataratatata tataratatata
Y ganaremos la victoria con Jesús
Y ganaremos la victoria con Jesús

Así, en una época los campesinos y las campesinas elaboraron una teología de la guerra y, en otra, una de la reconciliación. Nuevamente, el evangelio ofrece un "fundamentalismo fluido" -más fluido, evidentemente, que el fundamentalismo del Pensamiento Gonzalo.[42]

Además, la gente entra y sale del evangelio, ilustrando así que la conversión no es necesariamente un punto final en la formación de la identidad. Más bien, puede ser que el Evangelismo haya servido como un recurso temporal.

Por ejemplo, pensamos en lo que escuchamos en el centro-sur. En Cayara, estábamos sentados frente a una de las iglesias evangélicas mientras que los feligreses llegaban para el culto. La señora Rufina sacudió la cabeza: "Antes eran salvajes, bestias. Ahora quieren ser gente, entrando a la iglesia". Y parece que Rufina no estaba equivocada: cuando hablamos

42. Los varios fundamentalismos que surgieron durante el conflicto armado interno son un tema fascinante. Véase los múltiples textos de Degregori (1990a y 1990b). Durante nuestra investigación, encontramos una comunidad llamada Ciudad de Dios, en la provincia de Víctor Fajardo. Fundada en 2000, es una comunidad de fe evangélica, compuesta por personas que mataron durante el conflicto armado interno. Es notable el uso del discurso senderista en su organización: hay un escuadrón de oración, todos comen en el cuartel e insisten en que "no somos una iglesia, somos una misión". Además, critican a Sendero por haber "convencido" a la gente cuando lo necesario era "convertirles". Estaremos presentando este material próximamente.

con un grupo de evangélicos en Hualla, nos dijeron: "Cuando éramos militantes, pues, que Dios nos perdone por todo que hemos hecho".

Actores centrales en las iglesias evangélicas son los pastores. En nuestras conversaciones con los evangélicos, éstos enfatizaron que "los pastores evangélicos nos enseñan cómo vivir". Como hemos mencionado, un componente del retrato de posguerra es la confusión moral y espiritual. Así, estas iglesias juegan un papel importante en la "remoralización" de la vida, particularmente en una zona donde la Iglesia Católica ha estado históricamente ausente o asociada con los sectores ricos y explotadores.

Pensando en la "remoralización de la vida", recordamos una noche en la que asistimos al culto evangélico de Pentecostés en Hualla. Después de pedir que Dios cambiara sus vidas, el pastor Dionisio Ipurre comenzó a predicar con estas palabras: "[...] si antes de la década de los 80 hubiéramos conocido a estos mandamientos [querer al prójimo como a sí mismo], no hubiera pasado esta matanza. No nos hubiéramos matado tanto entre hermanos, entre prójimos, entre vecinos". Es en parte un lamento y en parte una manera de promover la convivencia. Y es la convivencia -y la recuperación del ser humano- el enfoque de las iglesias evangélicas.

Por supuesto que no estamos recomendando que todos y todas se entreguen al Evangelio para solucionar los problemas existentes en estos pueblos. Empero, es notable que, durante el proceso de reconstrucción, las entidades estatales y las ONG se hayan concentrado más en la infraestructura y en la reconstrucción material que en el aspecto psicosocial.[43] Entonces, en estas comunidades, ¿dónde se ha trabajado más el lado social y psicológico? Entre los curanderos y en las iglesias evangélicas.

Trabajando juntos

Un valor cultural predominante en el campo es la reciprocidad. Por medio del *ayni* y de las faenas, los campesinos y las campesinas no solamente cumplen con las tareas pendientes sino que establecen redes sociales, obligaciones y jerarquías. En el norte, cuando describen el proceso

43. Con la notable excepción de los innumerables talleres de "autoestima" que la autora desarrolla en sus momentos libres y ha llamado "Elevando mi autoestima o cómo aprendí a dejar de inquietarme y amar a mi choza".

de reincorporación de los arrepentidos, enfatizan que les hacían trabajar con la comunidad y a favor de la misma. Fue una manera de rehabilitar a los ex enemigos y de convertirlos en *runa masinchik,* "gente como nosotros", "gente con la que trabajamos".

Además, ésta es una población con poco tiempo libre. No pasan el tiempo charlando en cafés. Más bien, en sus trabajos comunales bromean, *chakchan* coca, comen juntos; las faenas y el *ayni* brindan un espacio de socialización.

Reconstruyendo la vida ritual

Durante el *sasachakuy tiempo,* celebrar las fiestas, enterrar a los muertos o asistir a las ferias se volvió muy complicado por la falta de seguridad. Además, particularmente en el norte, los senderistas quemaron las iglesias católicas y sus santos. Así, se puede hablar del conflicto armado interno como una revolución cultural.

Entonces, parte de la recuperación colectiva pasa por recrear la vida ritual que da sentido tanto a los años difíciles cuanto a la vida actual. Estuvimos presentes en momentos en los que los adultos celebraron fiestas que no habían festejado en una década. Tenían lágrimas en los ojos e indicaban que "es de los abuelos, así era antes". Parte de la importancia de los rituales se debe justamente al puente que establecen entre el presente y un pasado que no fue sólo tristeza y violencia política. Permiten la reelaboración de una identidad colectiva no sujeta exclusivamente a la guerra.

Asambleas comunales

Las asambleas comunales ocupan un sitio central en la reconstrucción de la institucionalidad local. Estas asambleas ofrecen un espacio donde los comuneros y las comuneras dan prioridad a determinados problemas, solucionan conflictos, toman decisiones y forjan un sentido de comunidad. Las asambleas no son necesariamente un espacio democrático sino un espacio donde "la comunidad" se impone y se reproduce.

La reconstrucción de la institucionalidad local es una tarea fundamental. La guerra "descabezó" a muchas de estas comunidades, dejándolas, en el mejor de los casos, en manos de una nueva generación de

líderes y, en otros casos, en la anomia. Reflexionamos sobre un lema que escuchábamos durante los primeros años de trabajo en Ayacucho: "Hay que imponer orden acá". El clamor por "orden" era generalizado y provenía de varios sectores de estas comunidades.

Stam (1995: 96) ha notado que una nueva generación de académicos, influidos por un acercamiento *foucaultiano* a los temas de la "disciplina" y el "orden", tienden a categorizar ambos como inevitablemente negativos. Agregó que:

> Tal posición puede aplicarse a los estados fascistas policiales o, posiblemente, a las cárceles, manicomios y otras instituciones modernas que Foucault acusó de sujetarnos al control y a la vigilancia en el nombre de la razón y el progreso. Al mismo tiempo, es un error ignorar la multiplicidad de sentidos y motivos que se pueden atribuir a la voluntad de crear el orden (Starn 1995: 97).

El caos puede ser fascinante en el plano teórico, pero sugerimos que resulta agotador en el terreno de la experiencia. De vez en cuando, la gente quería despertar en sus camas y poder contar con el hecho de volver a ellas al final del día. La urgencia por imponer orden responde a este caos y a la necesidad de reconstruir tanto los edificios cuanto los códigos morales y las normas que regulan la vida.

Además, un problema central en estos pueblos es la desconfianza. Como nos contó un hombre en Tiquihua, "Nunca sabíamos con quién estábamos tratando. Ni con mi mamá, ni con mi hermano ni con mi vecino podría hablar. Todos éramos doble cara". En la literatura sobre la confianza, se cita la importancia de las organizaciones locales u horizontales para fomentar un sentido de colectividad y confianza.[44] Las asambleas comunales, entonces, sirven tanto a los fines como a los medios: son un espacio para fomentar la confianza y un modo de recrear la institucionalidad y el orden local.

Terminamos la primera parte del texto enfatizando la importancia de las intervenciones en el ámbito comunitario. Como hemos demostrado, el ser humano que vive en estas comunidades es concebido

44. Véase, por ejemplo, Braithwaite y Levi, 1998; Misztal, 1996; Putnam, 1993a y 1993b.

como un ser relacional, y hay un entorno social muy tenso y conflictivo después de los años de violencia política. Por consiguiente, pensamos que la segunda parte del libro es un complemento de los procesos que hemos explorado aquí. Abordamos temas como la administración de la justicia comunitaria, las prácticas culturales de la reparación y la micropolítica de la reconciliación, que buscan responder a las necesidades de la vida cotidiana, la convivencia y la gobernabilidad local en estos pueblos.

SEGUNDA PARTE

La micropolitica de la reconciliación

CAPÍTULO 11

La ambigüedad de la violencia

Las peleas

Desde los "tiempos de los abuelos" ha habido conflictos en estas comunidades. Tanto en el norte como en el centro-sur, los comuneros describieron las peleas sangrientas que precedieron al conflicto armado interno. Dentro de las comunidades y entre las mismas se enfrentaron con piedras y huaracas. Las peleas --o batallas, como dicen en Tiquihua y Huallatendían a coincidir con fiestas (y borracheras) y podían durar varios días.[1]

Por ejemplo, estuvimos presentes durante un *toro pukllay* (corrida de toros; literalmente, "juego de toros") en Uchuraccay en octubre de 2002. Conversamos con la esposa del arpista y nos contó que antes del tiempo de la violencia había tenido la oportunidad de venir a Uchuraccay durante una fiesta gracias a que los comuneros contrataron a su esposo. Ella presenció una de estas peleas "rituales":

Con qué ferocidad la gente se agarraba a pedradas. De allá, del frente con este lado, las mujeres, hasta los niños se agarraban a pedradas. Yo ya también me escapaba hacia arriba.[2]

1. La literatura sobre estas peleas, conocida bajo distintos nombres, es vasta. Véase Villalobos, 1992. Para una crítica sagaz de esta literatura y de su tendencia a construir "campesinos exóticamente violentos", véase Remy, 1991.

2. "Puramintim runakuna rumiwan qapinakuqku. Waklaw chimpa, kaylaw chimpawan warmikunapas, taksa warmakunapas rumiwan qapinkuqku. Ñuqañataqmi qanalawman escapallaq kani".

Teniendo en mente el análisis de Remy sobre estos "juegos colectivos y violentos" (1991), no nos limitamos a hablar solamente con un "informante ideal"; en muchos casos, como nota Remy, un mestizo puede estar muy dispuesto a tomarse un tiempo y comentar estos rituales, frecuentemente desde una perspectiva que "folcloriza" y "exotiza" a los campesinos. Así, conversamos con los campesinos y las campesinas, intentando captar cómo los participantes -y no los observadores- entienden estas peleas. Varias personas explicaron que no solamente peleaban entre familias de Uchuraccay sino también con miembros de las comunidades vecinas.

De modo similar, varios comuneros en Tiquihua y Hualla hablaron de las "batallas de los años atrás". Peleaban los huallinos y tiquihinos en Matarapampa. Como contó don Máximo Quispe: "Todos íbamos con *uchpa* [ceniza] mezclado con ají, huaracas, piedras, palos. Con todo eso ibas a pelear. Allí salían heridos, con la cabeza rota, ensangrentada, pero no hubo muertos".

La meta de estas peleas no era matar, en absoluto. De hecho, en Uchuraccay se recuerda el año en el que una familia excedió los límites de la pelea, llegando a matar a un adolescente de catorce años al machucar su cabeza con una piedra. Las autoridades comunales apresaron a los culpables y los llevaron a Huanta para denunciados.

Planteamos que estas peleas casi rituales y finitas en términos espacio-temporales fueron parte del mantenimiento del orden social, no una amenaza a dicho orden. Sin querer caer en tina lectura funcionalista, parece que estas peleas brindaron un espacio para canalizar y expresar los resentimientos y rencores acumulados dentro de ciertos parámetros.[3] Reiteramos que la violencia no fue ajena al orden social; más bien, fue un ingrediente para su mantenimiento.

Cuando hablamos de resentimientos, pensamos en los conflictos eternos por linderos y las grandes brechas económicas en estas comunidades. Por ejemplo, en Uchuraccay antes de la violencia política, la diferencia entre las familias ricas y las pobres era enorme. La "gente humilde" contaba con un promedio de ocho a doce cabezas de ganado, en contraste con la "gente grande", cuyo respectivo promedio era de cien a ciento

3. Para mayor información sobre este acercamiento, véase Remy, 1991.

cincuenta cabezas.[4] La economía fue canalizada a través de las familias y de los patrones del matrimonio, tentándonos a utilizar la palabra "clinastia" para referimos al manejo de la riqueza dentro de estas comunidades.

Sin embargo, algo cambió durante la guerra. La violencia dejó de ser un factor en el mantenimiento del orden social. Más bien, la violencia letal alteró el orden social cuando los campesinos comenzaron a participar en formas de violencia que pusieron en duda los códigos morales que habían dado forma a la vida social.

Intermediarios

> Por envidia han matado antes en este pueblo. Había mucha envidia. A mi esposo lo han convertido en cojo, lo han embrujado una y otra vez.
> PRUDENCIA OCHARINA, HUALLA

Antes del conflicto armado, ¿en qué circunstancias era aceptable que alguien matara? ¿A quién? Según nuestras fuentes orales y de archivo, antes de la guerra, el acto de matar era excepcional. Como insiste Degregori (1990b), un lema en el campo fue el de "castigar pero no matar". Peña J umpa (1998) confirma que la sanción límite fue la expulsión de la comunidad y la pérdida del estatus de "comunero".

Sin embargo, aunque el matar fuera excepcional antes del conflicto armado, había algunos casos en los que se aplicó la "pena de muerte". Por ejemplo, en Carhuahurán en 1975 o 1976 mataron a una familia de abigeos que había ignorado las múltiples advertencias de las autoridades comunales acerca de que cesaran en el robo y se desplazaran hacia otra zona. Siguiendo un patrón común, las autoridades les dieron a los miembros de esta familia tres castigos y sus respectivas oportunidades para que dejaran de robar, antes de tomar el paso fatal. Cuando el ex presidente de la comunidad nos contó la historia de la familia Quispe, terminó sacudiendo la cabeza y pensando en voz alta: "¿Cómo es que no escucharon, siendo gentes inteligentes?"

4. Le agradecemos a Roberto Rojas por las conversaciones acerca el aspecto productivo.

Pero había otra manera de matar que es de largo plazo: la brujería. En cada una de las siete comunidades con las cuales hemos trabajado, existían -y existen- brujos cuyos servicios son contratados para "arreglar las cuentas".

Accomarca, Ilotas de campo, diciembre de 2002

Durante nuestros primeros días en Accomarca, el poder oculto de los brujos se puso plenamente de manifiesto. Mientras pasamos por las casas explicando nuestro proyecto y conversando, varios comuneros y comuneras hicieron referencia a Celestina Gómez, el hombre más temido del pueblo. La casa de *Mama* María está a una cuadra de la del brujo. Ella nos contó que "Yo le he visto hace tiempo igual como ahora. Su esposa ya está viejita y él nunca envejece. Cambia de piel como una serpiente, por eso nunca envejece. Él ya sabe todo lo que estamos hablando ahora". Aun la privacidad de su amplio jardín no nos brindó un espacio fuera del alcance de Celestina Gómez.

Mama María no había perdido un familiar a manos de Celestina, todos sus muertos se deben a la brutalidad desplegada por los soldados el 14 de agosto de 1985 en Lloqllepampa. Sin embargo, varias mujeres, en voz baja, describieron cómo Celestina Gómez había matado a sus esposos. La señora Aurelia recordaba: "A mi esposo lo ha matado este Celestina Gómez haciéndole brujería por envidia. Su cuerpo le ha hinchado, todo hinchado, y con eso nomás ha muerto. Todo su cuerpo se hinchó hasta morirse el pobre".

Después, cuando revisamos las quejas registradas en Accomarca, descubrimos que varias mujeres se habían quejado ante las autoridades porque Celestina Gómez había matado a sus esposos, citando la "envidia" como el motivo.

La gravedad de sus poderes había forzado a las autoridades a tomar medidas para controlar las actividades de los brujos que ejercían -y ejercen- en sus pueblos. Tomamos el siguiente ejemplo.

Huaychao, flotas de campo, enero de 2003

Para el martes se había programado una faena comunal con el fin de arreglar la carretera, teniéndose en mente sobre todo el ingreso a la feria

del viernes. Las lluvias interminables habían empapado la carretera y los montículos de barro de los bordes. Nosotros habíamos llegado a pie a Huaychao, con varios kilos de barro pegados a las suelas de nuestras botas. Salimos acompañando a los hombres que se dirigían a trabajar, cargando sus palas, picos y combas.

Mientras subíamos la curva arriba del cementerio, vimos una figura atrás de la cortina de niebla que cubría Huaychao cada mañana. Al acercarnos, la figura se hizo más nítida: era nuestro compadre Paulino. Conversamos mientras caminábamos. No recuerdo cómo llegamos al tema de la brujería pero, una vez en él, Paulino habló animadamente.

-Antes había muchos brujos aquí. Esteban y Amador siguen. Yo tengo odio por los brujos. A mi mamá le había hecho alcanzar con su brujería, ese Esteban Rimachi. Mi mamá se quejó a las autoridades. Al comprobar el hecho, le han castigado en el cabildo. Le han colgado, le han azotado, recién hace dos años. Desde entonces se ha vuelto evangélico, pero quién sabe la conciencia de cada uno. De repente sigue haciendo.

-¿Y qué hace Amador Huamán?, -preguntamos.

-Es que su papá era brujo. Seguramente habrá aprendido. Mi abuelo era curandero pero él era bueno, realmente curaba, no hacía lo negativo. Me contaba que el cerro se lo había comido a mi abuelo y estaba adentro por seis días. Había todo tipo de frutas, comidas. Él salió de Rasuhuillca [el cerro más grande del norte de Ayacucho] después de seis días. Desde allí, empezó a curar a los enfermos porque antes no había posta -Paulino hizo una breve pausa-. No vayan a decir a nadie lo que les digo porque si se enteran me pueden hacer alcanzar a mí también. Estos brujos hacen todo por envidia y don Esteban no creo que se haya olvidado porque esto está en su cabeza. Ellos estudian para eso. Hay mucha envidia aquí.

Nos parece significativa esta práctica de largo plazo: la de dañar, a veces mortalmente, a través de un intermediario. Cuando pensamos en la omnipresencia de la envidia en lo que se cuenta sobre los orígenes de la guerra, hay que tomar en cuenta que el arreglo de cuentas por medio de un intermediario no fue ajeno a las experiencias previas al conflicto armado. Indicar a los senderistas o a los soldados quiénes estaban en contra suya - aunque esta indicación se basara en el odio o la venganza y no en una alianza con un actor armado u otro-, fue una forma de infligir el daño de una manera menos personalizada.

Queremos detenernos en la idea de la violencia "despersonalizada" o "distanciada". Si la envidia está presente en muchas de nuestras conversaciones, igualmente presentes están las "capuchas". La insistencia en que "llegaron encapuchados" aparece junto a la pregunta retórica "¿De dónde habrán venido?". Estas dos frases casi siempre se refieren a los senderistas y vale la pena examinar la significación de ambas frases porque nos dicen mucho acerca de cómo los comuneros y comuneras entienden y manejan psicológicamente tanto la violencia que han infligido como la que han sufrido. Además, dada la presencia de los perpetradores, que viven entre ellos, las "capuchas" y la pregunta retórica anterior sirven para mantener algo de distancia y de anonimato allí donde ninguno de los dos existe.

Claramente, algo cambió durante la guerra: los campesinos comenzaron a matarse entre sí utilizando piedras, cuchillos y armas de fuego. Hemos intentado captar cómo la gente entiende este cambio de la violencia "mediata" a la violencia directa. En varias conversaciones con hombres que por razones obvias querían mantenerse en el anonimato, nos contaron que "Uno cambia cuando se pone una capucha", que "Soy otra persona con la capucha". En comunidades donde las relaciones sociales son vividas cara a cara y en donde la justicia es administrada también cara a cara, hay que captar lo que significa encapucharse y cambiar de identidad. Este proceso de "duplicación" -asumir una máscara que permite la aparición de un *shadow self*- funciona en dos direcciones. Por un lado, permite al agresor distanciarse de sus propias acciones y delegadas a su doble. Por otro, permite a los demás mantener una dosis de negación frente a los perpetradores que habitan entre ellos, no *encarar* a los perpetradores, un tema que retomaremos más adelante.

Adicionalmente, los años de la violencia significaron diferencias enormes al interior de estas comunidades. En muchos casos, las autoridades comunales -por ejemplo, los *varqyoqs*- fueron asesinadas, "descabezándose" a las comunidades. El orden interno fue masivamente interrumpido, los conflictos latentes se agudizaron, había actores armados externos con ideologías maniqueas y la población no pudo contar con autoridades que podrían haber participado en la solución de los conflictos. La ausencia de instituciones locales capaces de administrar justicia repercutió en toda la región, como nos explicó un comunero en Huaychao:

Esos años, todos los viejos alli se han muerto. Como tú ves, somos jóvenes. Por eso estamos atrasados. Les han matado a esos viejos de experiencia, mataron a nuestras cabezas. No hay nadie quien nos orienta. No sabemos caminar, en hacer gestiones tampoco. Así como entramos entre jóvenes a ser autoridades, no hay obediencia. Todos dicen que tienen derecho, pero ni siquiera saben qué es su derecho. Pero están hablando. Estamos muy mal a partir de esa techa. Vivíamos bastante tensionados.[5]

Magnificando el caos dentro de los pueblos se contó la ausencia de instituciones estatales que pudieran haber intervenido para reestablecer el orden de una manera no letal. Aparte de los soldados acantonados por todas partes, el estado estuvo ausente. Frente al abandono del estado y a la eliminación de muchas autoridades comunales, las alternativas eran muy limitadas. En palabras de muchos comuneros y comuneras: "¿A quién íbamos a quejar? ¿Adónde íbamos a buscar ayuda?". Los tiempos cambiaron precipitadamente: era ya otra vida.

Huk vida: "era otra vida"

Cuando los campesinos quechuahablantes con los cuales hemos conversado hablan del *sasachakuy tiempo,* varios términos fluyen a través de su narrativa. Se refieren a esos años como *huk vida,* "otra vida". Vivieron una época de realidades alucinantes, cuando la línea entre lo real y lo surrealista se borró. ¿Qué podría ser más surrealista que ver a un soldado agarrar una motosierra para descuartizar a una persona viva? ¿Cómo no dudar de los propios ojos si se ve a un terruco cortándole la lengua a una ancianita porque pidió ayuda?

En su trabajo sobre los sistemas de terror en Latinoamérica, Suárez-Orozco recurre a sus investigaciones sobre la dictadura castrense en Argentina para elaborar la idea del *"percepticide"* ("percepticidio"). Como plantea, "El terror produjo un 'percepticidio' extendido en Argentina: los órganos de la percepción se volvieron también una víctima del terror devorador" (1995: 243) [traducción librel- Lo que uno veía, lo que uno escuchaba... ¿Cómo creer en lo que los sentidos registraban?

5. Huaychao, enero de 2003.

Además, la confianza merma cuando el silencio sofoca la indignación frente a la muerte de un ser querido o un vecino. La realidad es negada cuando los familiares de los desaparecidos tocan la puerta de una base militar o un puesto policial y la respuesta es que seguramente ellos se han equivocado. Resaltamos que estas "experiencias trastornadas" fueron provocadas precisamente por las realidades alucinantes que caracterizaron a esos años.

En Hualla, la señora Rufina reflexionó sobre los años de la guerra y nos dijo: "Ay, en esos tiempos sólo los chanchos no más caminaban en las calles. Sólo los perros aullaban, los gatos cruzaban las calles. No había gente. Habíamos quedado dos o tres nomás. La mayoría se fue a otros lugares por no querer morir". Hualla se presenta como un pueblo fantasma, con los animales desplazando a los seres humanos y comiéndose sus cadáveres.

Aun la naturaleza fue alterada. En una amplia conversación con don Moisés, de Tiquihua, sus ojos brillaron: "Cuando recuerdo, me da ganas de llorar. ¿Qué habrá hecho este pueblo para que esas cosas pasen? No te miento, pero el sol no alumbraba normal, sino tenía un color diferente, parecía un castigo".

En este mundo alterado, aun lo que uno veía con sus propios ojos no era con fiable. Otro término omnipresente en nuestras conversaciones fue *"Hukmanmi karqani":* "Yo estaba de otra forma". Esta sensación de no reconocer su propio cuerpo, de no confiar en sus propias percepciones, refleja las experiencias límite que sobrepasaron los marcos de referencia que habían ordenado la vida. Uno se encontraba frente a uno mismo y frente a otros involucrado en actividades que desafiaban las normas que daban sentido a la vida humana, un estado resumido por muchos campesinos que se lamentaban que "Ya no éramos gente *[nmakuna])".* Escogimos deliberadamente la expresión "encontrarse frente a uno mismo": había una forma de alejamiento o "desasociación" expresada en estos términos. Otra vida, otra forma, otro yo.

Entonces, cuando los campesinos hablan de los años del conflicto armado interno, queda claro que las normas que regulaban la vida habían cambiado con una velocidad que todavía siguen asimilando. Esos años parecen puestos entre paréntesis, constituyen una ruptura en múltiples esferas de la vida.

"Hablando violencia"

Como lo planteáramos, tomar una vida humana antes del conflicto armado fue algo excepcional. Por consiguiente, quisimos rastrear cambios en el razonamiento moral y en los conceptos de justicia. Ambos surgen de la práctica -de nuestras actividades concretas en el mundo-, y moldean nuestras ideas sobre el mundo y acerca de nuestro lugar en él.

Sugerimos adoptar la perspicacia de Falk Moore (1986: 319) respecto de los sistemas legales a un análisis del razonamiento moral. En sus investigaciones sobre el "derecho consuetudinario" de los Chagga en África, dicha autora enfatiza la temporalidad de la ley, rechazando como "patentemente falsa [...] la ilusión desde afuera de que lo que ha sido denominado 'derecho consuetudinario' se queda estático en la práctica". Desde esta perspectiva, el contexto político y económico no es exterior a la ley sino parte de la forma cultural de la cual la ley da una cierta expresión. Pensamos que el razonamiento moral opera de manera similar y que debemos estar atentos tanto a la *langue* como a la *parole* de la ley y de la moralidad.

Según nuestras entrevistas, el quitar la vida no fue un acto espontáneo. No se trató de un producto de la "histeria de la turba". Más bien, la decisión de matar fue discutida en las asambleas comunales, donde la gente se iba armando mentalmente. Estas decisiones significan que asumieron colectivamente lo que hicieron, evitando la individualización de la responsabilidad. Además, como sugiere David Apter (1997: 2), "Las personas no ejercen violencia política sin un discurso, que además debe resultarles convincente. Lo que quizás comienza como una conversación informal puede tornarse algo serio rápidamente. Las reuniones secretas avivan el fuego. En los espacios públicos el discurso se vuelve incendiario. Da origen a textos y charlas. En pocas palabras, compromete a la gente, que de súbito es llamada a utilizar su inteligencia en formas fuera de lo ordinario. El discurso la saca de sí misma".

Una conocida decisión comunal tuvo lugar en Huaychao, donde los comuneros mataron a siete senderistas en 1983. Los comuneros mayores de Huaychao sabían que, después de ese día, "la vida iba a cambiar".

Huqychao, notas de campo, enero de 2003

Esta mañana subí a la casa de nuestro compadre, Nicolás Huáscar, de 22 años. Estaba en la cocina desayunando con Zenaida. Su cocina era tan pequeñita y abrigada que todos entraban agachándose o casi de rodillas. Me llevaron al cuarto donde la bebita estaba durmiendo bien envuelta con frazadas. Nicolás había matado un carnero y nos trajo sopa de carne con arroz y fideos para calentamos. Estaba alimentando bien a Zenaida para que recuperase la fuerza que había perdido debido al parto. Conversamos mientras bebíamos a sorbos la sopa.

> Era chiquito en ese tiempo y no me recuerdo mucho. Una vez escuché cuando hacían formación -contó Nicolás-. Habían acordado a matar a nuestros enemigos. Decían: "¿Cómo vamos a permitir que esos que quieren que les apoyemos nos van a matar?". Un día habían venido a hacer reunión. Uno de esos estaba agarrando granada para que nos maten seguro. La gente ha reaccionado y les han agarrado a todos y les han matado. Nosotros hemos sufrido mucho hasta ahora. Cuando me recuerdo, me duele la cabeza. Nunca podíamos quejarnos. ¿A quién ya íbamos a quejarnos si de ambos nos mataban? Los terrucos mataban a la gente, decían que éramos *yana umas* [cabezas negras, acusación que implicaba el estar comprometido con las fuerzas armadas]. Así mataban a la gente. Igual venían los *sinchis,* decían que éramos terrucos y nos mataban no sé por qué sería. Yo era chiquito, no me recuerdo.

Es cierto que hubo dos ideologías letales que influyeron en el escenario. La justicia comunal, que enfatizó la conciliación entre los partidos de un conflicto, cedió a las ideologías que eliminaron la "zona gris" de la jurisprudencia comunal (Peña Jumpa 1998; Theidon 2003a). Más bien, tanto la ideología senderista cuanto la de las fuerzas armadas enfatizaron el arrasamiento del enemigo, reemplazando la "zona gris" por una lectura en blanco y negro. Especialmente en las comunidades centrosureñas, citan el adoctrinamiento senderista como un factor de la brutalidad que practicaron entre ellos. La doctrina senderista introdujo no solamente nuevas justificaciones para matar, sino también nuevas formas de matar de maneras deliberadamente "espectaculares".

Además, aunque las alianzas podían ser borrosas, para los militares no había un espacio para la neutralidad. Esta manera de pensar nos fue

comunicada en 1998 cuando entrevistamos al teniente Valka, quien había estado estacionado en Ayacucho y en la selva por diez años durante la "guerra contra la subversión". La rotación lo había traído una vez más a Carhuahurán, antes de salir hacia la selva para buscar a la guerrilla. Disfrutó entreteniéndonos con sus cuentos sobre la guerra, narrados sin una lágrima porque "Soy un gitano y los gitanos nunca lloran".

Nos aseguró que después de todos esos años, algunos de los pagos de Carhuahurán todavía colaboraban con Sendero, y que él sólo estaba esperando hasta tener suficiente información para probado. "Deben saber, no hay un medio en esta guerra. Esta gente está con nosotros o está con Sendero". No le dijimos que, de hecho, existía un espacio liminal para aquellos que simplemente no querían tener nada que ver con la guerra o para el creciente porcentaje de campesinos que estaban fatigados por la misma.

Finalmente, más allá de las doctrinas que militarizaron la vida cotidiana y de la resolución de los conflictos de manera letal, recurren a otras explicaciones para las atrocidades que ellos han cometido y a las que han sobrevivido. Un comunero de Cayara nos dijo: "¿Por qué será que la gente de nuestra raza se convirtió así en hombres despiadados? Dicen que tragaron drogas. Dice que tragaron drogas, pues. Drogas en forma de pastillas. Ah, así es pues. Ya uno se convirtió en otra persona, ya no tenía sentido. Ya era loco".

De modo similar -y hablando de sus propias acciones- un ex cabecilla en Tiquihua contempló su pasado con la cabeza gacha: "Habrá sido el agua que tomamos o quizás la sangre que corre por nuestro cuerpo. Quizás sea eso que nos haya hecho tan malos, tan demonios". Así, también atribuyen las atrocidades que cometieron a un "estado alterado", sea por las drogas, el Diablo o, sencillamente, la envidia y el odio que se desbordaron con resultados tan letales.

"La violencia civilizadora"

> Antes de la violencia política no sabíamos hacer nada. Éramos ignorantes. Pero es a partir de esa fecha que recién sabemos hacer algunas gestiones, gracias a todo lo que ha pasado. Seguro Papá Dios nos ha mandado como una prueba.
>
> FORTUNATO HUANUCO, HUAYCHAO

Volviendo a la ambigüedad de la violencia, muchos expresaron opiniones que conceden un impacto positivo a la violencia política. Aunque lamentan la pérdida de vidas y bienes -y los recuerdos penosos que todavía los atormentan-, es general la idea de que la violencia fue "partera de la modernidad". Aunque el proceso de urbanización del campo precedió al conflicto interno armado, los procesos que ya estaban en marcha se aceleraron durante esos años. En muchas ocasiones, en las comunidades norteñas, los comuneros y comuneras nos aseguraron que debíamos estar acercándonos al fin de los tiempos porque todo pasaba muy rápidamente ahora. Sin negar la influencia evangélica, creemos que la sensación de un tiempo acelerado es la manera como han experimentado los cambios enormes de las últimas dos décadas. Además, como señala David Harvey (1989), la compresión espacio-temporal es una característica central de nuestra época globalizada.

El concepto que hemos utilizado en nuestras reuniones de análisis para captar esta paradoja es "la violencia civilizadora". En las comunidades norteñas donde hemos trabajado, es común escuchar a la gente decir: "Gracias a la violencia nos hemos despertado; ahora tenemos ojos". Yuxtaponen sus vidas actuales -con carreteras, postas, experiencia migratoria- con lo "ignorantes que éramos antes". La violencia es ambigua -tanto su uso como su impacto- y no siempre es valorada negativamente.

Por ejemplo, conversamos con el joven Víctor en Accomarca y nos dijo: "Yo pienso que fue bueno eso de los guerrilleros, porque gracias a ellos nuestro pueblo es conocido internacionalmente por la matanza. A veces fue bueno, a veces no".

Muy vinculadas están las ideas de "reconocimiento" y de ejercicio de la violencia. En el norte, lamentan que sus comunidades siempre hayan sido una zona olvidada; sin embargo, la presencia estatal es ahora como nunca fue en las alturas de Huanta. Por medio de la violencia, como ha señalado Husson (1992) para el siglo pasado, llamaron la atención del gobierno nacional. De hecho, cuando reflexionamos sobre algunas de las "formaciones"[6] que hemos visto, parece que parte de su

6. Las "formaciones" fueron introducidas en el campo por los militares. Todos los hombres adultos y las viudas se reunían formando mas para discutir varios asuntos.

identidad colectiva se basara en ser "gente rebelde y guerrillera". Así, el uso de la violencia es una fuente de orgullo, parte de su identidad, en vez de ser un factor que la amenaza. Además, en las historias comunales que han elaborado en Carhuahurán, Huaychao y, hasta un cierto punto, en Uchuraccay, son ellos quienes salieron en defensa de la Patria. Por consiguiente, el Estado está en deuda con ellos por su heroicidad. Parece que, por medio de las alianzas forjadas estratégicamente durante el conflicto armado, estas comunidades han logrado un acercamiento con el Estado y un nuevo sentido de ciudadanía.[7]

La trayectoria centro-sureña es otra. Es más común escuchar alli que la violencia interrumpió su desarrollo, un proceso que consideran estaba en plena marcha. Para los "menos simpatizantes" en las comunidades centro-sureñas, es "culpa de ésos" (los senderistas) el que sus pueblos carezcan de servicios y comodidades, debido a que el progreso fue interrumpido por la guerra.

Sin embargo, aun siendo esto así, hemos escuchado que gracias a la violencia -o, más precisamente, a las matanzas- son reconocidos ahora. Este vínculo entre el reconocimiento y la violencia politica se expresa de varias maneras. Por ejemplo, en Cayara han elaborado una escenificación de la matanza en Ccechua, como lo supimos al llegar al distrito.

Cayara, notas de campo, 29 *de .febrero de 2003*

El carro nos dejó en el centro mismo de Cayara, en el parque construido en 2000. En una de las esquinas hay un quiosco donde venden comida y dan pensión a personal del Ministerio de Salud y a otros foráneos. De allí que murmuraran y nos miraran atentamente. No pudimos pasar desapercibidos porque teníamos mucho equipaje. Un señor bajito se acercó y nos saludó: "Buenas tardes. Ustedes vienen a trabajar a nuestro pueblo seguramente. Las autoridades habían salido a hacer el segundo aporque, pero dentro de una hora van a volver". Le agradecimos, le

Frecuentemente, revisaban armas (rondas campesinas))" discutían temas de seguridad. Usualmente se izaba la bandera nacional y se entonaba el himno del Perú.

7. Aunque parezca paradójico, en Uchuraccay varios hombres nos dijeron que eran "los conquistadores" por haber expulsado a Sendero de su comunidad.

explicamos nuestro trabajo y le dijimos que nos gustaría presentarnos ante las autoridades y solicitar su permiso para trabajar.

Una hora más tarde, llegó un joven de 30 años, el gobernador Clemente Bautista:

> Sean ustedes bienvenidos al pueblo de Cayara. Inmediatamente voy a convocar a una reunión conjuntamente con el alcalde. Nosotros siempre estamos pendientes a los que vienen a visitamos y hacer trabajos de investigación. Le vamos a dar todo e! apoyo. Cayara ha sido castigado tremendamente por la violencia política. Por causa de ella seguimos sufriendo. Nosotros para no olvidar e! dolor de nuestra gente tratamos de recordar mediante una escenificación de lo que ha pasado. Los muchachos del colegio justamente el 14 de mayo han actuado haciendo tal como pasó esa matanza. Si quieren, nosotros podemos organizar para que ustedes vean.

Le agradecimos su generosidad pero no pudimos aceptar su oferta de escenificar la matanza porque nos pareció demasiado trabajo para una audiencia tan pequeña.

Nos llamó la atención que en Hualla también hubieran escenificado la batalla de Trigo Pampa, recreando los enfrentamientos entre los realistas y los "resistentes defensores de nuestra patria" (sus antepasados huallinos). Es interesante que escogieran conmemorar una batalla del siglo dieciocho y no una de la década de 1980. Tal vez no tendrían una historia patriótica ni triunfante si se quedaran en la historia contemporánea.

Pero las escenificaciones no se limitan a las comunidades centrosureñas. En Huaychao, un grupo de hombres expresó su interés en hacer una película sobre la guerra en la que los comuneros representarían los papeles estelares y seguirían su propio guión. Como nos dijeron, "Si esos periodistas hubieran llegado aquí a Huaychao, sería otra cosa. Porque ellos estaban viniendo aquí y los han matado en Uchuraccay. Si no, ya seríamos reconocidos, tendríamos apoyo como en Uchuraccay. Aquí empezó todo". Por medio de su película, piensan dejar las cosas bien en claro: como lo han escrito en su libro de actas, Huaychao fue "la cuna de la pacificación".

¿Cómo explicar estos deseos, a veces macabros, de escenificar sus experiencias con la violencia? Esto nos hace reflexionar sobre nuestras investigaciones previas en las alturas de Huanta, durante las cuales los

ronderos insistieron en que debíamos pagar por sus historias de la guerra porque "sin duda tienen valor en el mercado" (Theidon 2003b). Parece que, para una población con poco poder adquisitivo, sus historias de guerra constituyen alguna forma de capital.

Retornamos la idea, particularmente en el norte, de que la violencia fue partera de una modernidad acelerada. Un producto de la violencia y su protagonismo durante el conflicto armado ha sido el reconocimiento que llegó en la forma de obras e infraestructura. Si bien fueron "los olvidados" mientras presentaron sus innumerables memoriales y quejas al gobierno, con la violencia llegó la atención nacional e internacional.

Además, estamos de acuerdo con Manrique en que estas escenificaciones representan un deseo de inscribir sus historias locales en la gran narrativa nacional. Como escribe Manrique (2003: 423), "La precariedad de la inscripción de los indígenas en la memoria nacional es una directa consecuencia de la precariedad de su inscripción como miembros de la comunidad nacional". Quieren que lo vivido y sobrevivido en estos años sea oído en un plano nacional y que sus luchas sean incorporadas dentro de las historias conmemoradas en el país.

CAPÍTULO 12

Matando a nuestros prójimos

> Aquí entre nosotros nos hemos matado. Entre vecinos se señalaban, entre familia. Si era tu sobrino, tu hermano, si éste era del otro partido, te tildaba de soplón.
>
> ANÓNIMO, HUALLA, ABRIL DE 2003
>
> No sé qué les ha pasado a esta comunidad. Para hacer maldad a otro son número uno.
>
> ANÓMMO, TIQUIHUA, DICIEMBRE DE 2002

EN LOS TESTIMONIOS DE LA CVR, se puede generalizar la insistencia de la gente en que "la violencia llegó aquí" y que "los senderistas vinieron aquí". Como lo hemos planteado en la primera parte del texto, exteriorizan lo malo tanto en el plano individual cuanto en el colectivo. Sin embargo, cuando los campesinos insisten en que los senderistas eran muy violentos, hay que tomar en cuenta que, en gran medida, los senderistas eran ellos mismos.

Por ejemplo, en el norte nos contaron que durante los primeros años (1980-1983), ésta fue una "guerra entre *sallqakuna",* entre gente de las alturas. En Hualla, algunos nos dijeron, en voz baja, que "Toditos participamos en Sendero aquí, toditos".

Hemos sugerido que hubo un cambio en los códigos morales que permitió a los campesinos matarse entre ellos. Ya no nos referimos al uso de intermediarios, sino a los actos de violencia que ellos mismos llevaron a cabo. Queremos examinar cómo iban construyendo la imagen del "enemigo" tanto en el norte cuanto en el centro-sur. En cada región, recurrieron a la exteriorización de "los senderistas"; sin embargo, existen elementos regionales muy distintos que se pusieron en movimiento en este proceso. Examinaremos las lecturas bíblicas del norte, que "demonizaron" a los senderistas, y las lecturas centro-sureñas, que insistían en el anonimato de "los encapuchados" *(mascarqyuqkunata).*

Limpieza fatal

Nos parece importante reiterar que, al principio, había bastante interés en SL y en su discurso revolucionario. Aun en el norte, donde posteriormente los comuneros elaborarían historias comunales sobre la base de su resistencia contra Sendero.

Nuestras conversaciones en estas siete comunidades indican que había trayectorias diferentes en la manera de actuar de SL en el norte y en el centro-sur. Para el caso del norte, creemos que se puede hablar de una "revolución cultural". Es decir, Sendero cerró las ferias, mató y/o remplazó a las autoridades comunales, "mataron a gente inocente" en vez de matar a los ricos, adúlteros y abigeos... en fin, los "sospechosos usuales".

En el sur no atacaron las prácticas culturales con la misma fuerza. Más bien, vivieron en las comunidades, participaron en el *aylli,* y bailaron en las fiestas. Los cabecillas eran comuneros y comuneras del lugar, a pesar de que manejan el mismo discurso de exterioridad.

En el norte hubo un cambio por parte de los comuneros y comuneras: comenzó una creciente crítica a Sendero y también se dieron cambios en la constelación de poder en el campo. Entró la Marina en enero de 1983 y se sucedieron los peores años de la guerra en términos de muertes, violaciones y desapariciones.

Planteamos que, en la cronología de la guerra, esta etapa consistió en "cerrar las brechas", en comenzar a construir un consenso acerca de que sus comunidades estaban en contra de Sendero. Para construir dicho consenso, se recurrió a "limpiar" las comunidades de los simpatizantes que vivían en ellas. Esta limpieza fue fatal.

Construyendo al enemigo

> Sabíamos que los Cayetanos habían estado dando comida a los terrucos. En su casa allá en la puna, les dejaron pasar la noche. Sabíamos lo que harían los soldados si se enteraban. Sabíamos que teníamos que parar eso. Entonces recogimos a la familia una noche, todos salvo el niño menor, y los llevamos abajo al río. Les ahorcamos todos esa noche y echamos sus cuerpos en el río. Eso es como aprendimos a matar a nuestros prójimos.
>
> ENTREVISTA, COMUNIDAD NORTEÑA AYACUCHANA, 1998

Comenzamos con esta "memoria emblemática", tomando prestado un término del historiador Steve Stern (1998). Dicho autor propone el concepto de "memoria emblemática" para referirse a las memorias colectivas que condensan temas culturales importantes y asumen una cierta uniformidad mientras circulan en un grupo social. Además, creemos que ésta es también una memoria fundacional, que indica un cambio en el orden moral.

Hemos encontrado que para la construcción norteña del "enemigo" se recurrió a temas psicoculturales, a discursos extralocales, al "Catolicismo popular" y al Evangelismo -las conversiones masivas constituyeron un movimiento social vasto en estas comunidades rurales durante la violencia. Sugerimos que varias convenciones narrativas están vinculadas a distintas esferas de la experiencia y que se relacionan de una manera dialéctica. Aunque no nos sentimos cómodos al construir una oposición entre lo sagrado y lo secular, por motivos heurísticos lo haremos para ilustrar mejor nuestro punto.

Paralela a la historia secular de eventos *(secular event history)* que los campesinos cuentan respecto del Estado y las fuerzas armadas durante la guerra, existe una estrategia narrativa sagrada que fue y es igualmente verdadera. Historias diferentes explican cosas diferentes y es solamente la tiranía de la lógica escolástica *(scholastic logic)* la que quiere obligar a la gente a seguir una sola versión de la experiencia, una narrativa coherente y totalizadora. Como Hayden White (1987) sugiere, es solamente una narrativa imaginaria que nos puede ofrecer una historia perfectamente coherente, sin contradicciones, sin lógicas múltiples. Las lógicas múltiples, en cambio, admiten las complejidades de la conciencia contradictoria, "la coexistencia en las mentes individuales de dos concepciones del mundo" (Gramsci 1987: 326). Sólo así, la gente pudo ver a sus familiares y vecinos en las columnas guerrilleras que la atacaban, mientras insistía en que los senderistas no eran seres humanos en absoluto.

Cuando narran la guerra en el norte, utilizan varios términos para hablar de la guerrilla. Vale la pena examinar estos términos y lo que indican respecto de un cierto tiempo y lugar. Entre los términos utilizados para describir a los senderistas están: *"terrucos", "malafekuna", "tutapuriq", "puriqkuna"* y *"anticristos"*. Cada uno de estos términos refleja la condensación de inquietudes respecto de la maldad y la monstruosidad, también

captadas por los muchos campesinos que insistían en que los senderistas "habían caído de la humanidad".

Terrucos es un derivado de terroristas y fue un préstamo proveniente del discurso castrense acerca de los senderistas. Las fuerzas armadas peruanas condujeron una guerra contrainsurgente clásica durante la primera mitad de la década de 1980 y la noción de la subversión comunista como un cáncer afligiendo al cuerpo nacional fue común. La Doctrina de la Seguridad Nacional-ese producto genocida de la Guerra Fría y su cartografía bipolar- funcionó por medio de una doble visión. La "amenaza comunista" llegó desde afuera, contagiando a los países por medio de la teoría "dominó", pero también había un contagio interno oculto que fue manipulado para reprimir el desistimiento doméstico. Los campesinos re elaboraron este discurso dentro del marco bíblico: las legiones cancerosas de la izquierda aparecen como *plagakuna,* "gente de la peste".

La "externalidad" recurrió también a las políticas y a los discursos estatales. Recordamos cómo en un momento el presidente Fernando Belaunde (1980-1985) insistió en que los senderistas tenían financiamiento externo, aunque su afirmación fuera falsa (Manrique 1989:144). Sin embargo, el tema de la intervención extranjera fue elaborado por el ejército como parte de su "acción psicológica". Se distribuyó folletos en el campo que advertían a la gente de la amenaza insidiosa que representaba la subversión. Un folleto retrata a los campesinos huyendo, encogiéndose mientras apuntan a una bestia enorme con garras; atrás aparece un soldado que llega a rescatarlos. Debajo de las imágenes figuran las palabras: "¡Ayacuchano! El delincuente subversivo es un forastero que ha venido para destruirles - Rechácenles!" *(Caretas,* Nº 737, 1983). Retomaremos más adelante esta idea de la "foraneidad".

Los términos *"malafekuna"* (la gente de mala fe) y "anticristos" recurren a la idea de los "comunistas ateos" pero también a las interpretaciones bíblicas elaboradas por los campesinos. Con *malafekuna,* lo que se implica es que los senderistas carecen de conciencia, son personas que "nacieron solamente para matar". Adicionalmente, dada la centralidad del "pacto social" en el establecimiento y en la reproducción de la comunidad -un tema que tocaremos más adelante-, la imagen de los senderistas como gente de mala fe refleja una preocupación central: ¿cómo se puede re fundar el pacto social con buena fe con aquellos que carecen de ella?

En nuestras entrevistas en las alturas de Huanta, fue también común el término *"tutapuriq"* ("los que caminan por la noche"), que surge del miedo de largo plazo a los condenados *(jaljachas),* seres que caminan por esta tierra infligiendo su venganza sobre los vivos. Los *jarjachas* son humanos que asumen una forma animal como parte de su castigo divino. Caminan por la puna en busca del individuo desafortunado que se cruzará en su camino. Los niños y niñas pueden describir con gran detalle los ojos brillantes, los dientes espantosos y las prácticas sanguinarias de *los jarjachas* que habitan en el espacio silvestre de la puna. Preguntamos a los niños y niñas cómo sabían que había *jarjachas.* Esta pregunta puso en evidencia que no éramos tremendamente inteligentes: "Sabemos que están allá porque nos padres nos han contado". Los cuentos que circulan desde hace mucho tiempo pueden tener una veracidad que la "experiencia personal" no tiene.

Existe la puna, donde viven las cosas no domesticadas. En los estudios clásicos sobre los Andes peruanos, los científicos sociales han planteado que la puna salvaje se construye en contraste con el espacio civilizado del pueblo (Isbell 1985 [1978]; Silverblatt 1987). Es el terreno de los *jarjachas,* además de ser el escenario para los encuentros sexuales entre los jóvenes que buscan evitar la mirada de los padres. Nos contaron que los senderistas siempre atacaban desde la puna; llegaban imperceptiblemente con el viento.

Otro término común es *"puriqkuna",* una imagen simbólicamente rica. Los *puriqkuna* son gente que camina, que nunca se queda en un solo lugar; gente transgresiva que está fuera de su lugar, sin pertenecer a ningún sitio. Esto comparte una cierta lógica con la afirmación de que los senderistas eran piojosos. Además de ilustrar una preocupación por la pureza categórica (Douglas 1996 [1966]), esta imagen alude a otro elemento.

Recordamos muchas tardes soleadas en los pueblos, cuando las mujeres desenvolvían y lavaban sus trenzas largas y negras. Los familiares se sentaban en sus pellejos, sacándose los piojos del cabello entre ellos. Éstos son momentos íntimos: las madres buscan el cabello de sus esposos e hijos y los niños invitan a sus hermanos menores a acercarse para despiojarlos, y sus cabellos negros ceden ante los dedos de los mayores. La idea de que la guerrilla caminaba interminablemente con las cabezas cubiertas de piojos sugiere algo fundamental con respecto a su carencia de vínculos con un lugar y con otra gente. Los seres huma

nos viven en familias; ¿qué implican estos piojos para el estatus de los senderistas?

Posiblemente los piojos no implican algo, sino que lo confirman. Con aires casi burlones, los campesinos nos dijeron que los terrucos habían prohibido el uso de términos familiares; más bien, todos pasaron a ser "compañero" y "compañera". Este intento de revolucionar la esfera afectiva familiar se convirtió en un lugar clave de resistencia. De hecho, en su trabajo con la ex guerrilla de tres bases senderistas en Ayacucho y el valle del Ene, Del Pino (1998: 159) plantea que "[...] la familia y la cultura fueron factores que pesaron contra el discurso" de los senderistas, a tal punto que "Las necesidades humanas subvirtieron el orden artificial senderista". Recordamos las descripciones del vivir "como *waqcha",* como los pobres, como los huérfanos. Vivir sin familia es vivir con la privación material y afectiva.

Categorías somáticas

En adición a los términos ya mencionados, notamos el uso del cuerpo para dar fuerza somática a ciertas categorías políticas, para "naturalizar" las alianzas. Los comuneros y comuneras mayores en las comunidades norteñas describieron los cuerpos de los terrucos. Vale la pena reflexionar sobre las características que enfatizaron en sus descripciones.

Por ejemplo, don Jesús Romero salía con las patrullas y pudo ver los cadáveres de los senderistas caídos: "Era difícil matarlos. No querían morir. Una vez, mataron a una mujer y tuvieron que balearla varias veces. Vi su cuerpo. Ella tenía tres ombligos y su sexo estaba en otra parte de su cuerpo. Yo la vi".

De modo similar, otros comuneros y comuneras insistieron en que las mujeres de Sendero tenían "ombligos salientes" y los hombres, *waqokuna* o colmillos, como los chanchos. Nos aseguraron que siempre podían averiguar si alguien era senderista examinando su cuerpo.

¿ Por qué los ombligos, colmillos y genitales ubicados en otras partes del cuerpo? Por un lado, pensamos en la precariedad de los años de la guerra, cuando la reproducción de estas comunidades estuvo en duda. Hemos conversado con hombres y mujeres que nos dijeron que durante esos años no debían traer niños a este mundo. Frente al sufrimiento del *sasachakuy tiempo,* mejor era no dar a luz bebés destinados a tanta

tristeza. Y resulta interesante cómo algunos de los niños y niñas entienden estos mensajes: varios nos contaron que ya no es recomendable tener más de dos hijos porque "si llegan los terrucos, ¿cómo vas a escapar si tienes que cargar más de dos hijos?".

Además, en muchas zonas los senderistas se llevaron a los niños y niñas para trabajar como miembros de la "masa"; sus padres temían que sus hijos estuvieran secuestrados. Un lema senderista magnificaba estas inquietudes: "el mando nunca muere". Así, mientras que la reproducción -en todos los sentidos de la palabra- estaba amenazada, los senderistas eran "interminables como los granos de arena".

Estas imágenes también apelaron al recurso semiótico ya mencionado: la Biblia. La monstruosidad es frecuente en la Biblia; la maldad se inscribe en la superficie del cuerpo. Las figuras demoníacas aparecen reiteradamente en las narrativas norteñas y, como hemos sostenido en la primera parte del texto, el poder es ambiguo. Así, estas imágenes deshumanizan pero a la vez invocan un poder sobrehumano: "tuvieron que balearla tres veces porque no quería morir".

Y están los ombligos, sean múltiples o salientes. Es el ombligo el que establece la primera relación con otro ser humano: nuestra madre. Es una conexión primordial y a través de ella un ser humano nutre a otro. Reflexionando sobre los términos que utilizaron en el norte para referirse a los senderistas, vimos que varios implicaban que los terrucos no tenían vínculos familiares. En un extremo está el término *"supqypa wawan":* "hijo del Diablo". Estos ombligos mutantes grafican otra frase que hemos escuchado muchas veces en referencia a los senderistas: "no han sido paridas de una mujer".[8]

Finalmente, muchos comuneros y comuneras en el norte nos contaron que los senderistas llevaban una marca en sus brazos, en su propia carne. Queremos reflexionar sobre esta marca y su polisemia. Sugerimos que esta marca condensa varias inquietudes respecto de la maldad. Por un lado, se vivía en una época en la que muchos tenían "dos caras". La desconfianza era muy pronunciada y uno no podía saber fácilmente con quién estaba tratando. La marca permitía leer la maldad en la superficie de los cuerpos; éstos fueron leídos como evidencia. Dada la in

8. Agradezco a José Coronel Aguirre por una conversación iluminadora sobre este tema.

fluencia bíblica en las historias que se ha elaborado acerca de la violencia política, nos atreveríamos a sugerir la influencia de dos personajes bíblicos que llevaron una marca: el 666 de la Bestia y la marca de Caín.

Recordemos la historia de Caín y Abel. Los dos ofrecieron obsequios a Dios, quien prefirió el de Abel. Encolerizado, Caín mató a su hermano precisamente porque Dios lo había preferido. Cuando Dios preguntó a Caín: "¿Dónde está tu hermano?" Caín respondió: "Yo no soy el guardián de mi hermano". Como castigo, Dios sentenció a Caín y a sus descendientes a vagar por el mundo por siete generaciones, llevando una marca en sus cuerpos para que todos lo reconocieran.

Sugerimos que esta historia fratricida original resuena en estas comunidades, donde se habla de "cómo matamos entre prójimos". Nuevamente, parte del dolor particular de una guerra civil es justamente la proximidad del enemigo, en todos los sentidos de proximidad. He aquí un ejemplo fuerte: conversamos con una señora en Uchuraccay cuya nuera es la hija del hombre que mató a su esposo. Como dice la señora, "Tengo que quererla como nuera, pero a veces es difícil olvidar [...]". Su voz se iba apagando frente a tal dificultad.

Entonces, comenzaron a matarse entre ellos y ellas y, por un tiempo, fue una manera de construir "comunidad". De hecho, algunos en Carhuahurán nos comentaron que sus casas siempre se habían deslizado cuesta abajo por la pendiente aguda que corre a lo largo de su comunidad. Pero como nos dijeron, "una vez que comenzamos a matar a los terrucos y enterrarles por abajo, nuestras casas dejaron de deslizarse". Parece que matar a los terrucos fue una manera de fortalecer su comunidad, metafórica y literalmente.

¿De dónde habrán venido?

Una de las diferencias significativas entre las comunidades norteñas y sureñas es que los cabecillas senderistas en el centro-sur eran lugareños y que varias de estas comunidades siguieron siendo bases de apoyo a Sendero hasta mediados de la década de 1990.[9] Hasta ahora, muchos

9. Véase Poole, 1987 para un análisis astuto de los argumentos ambientales. El mejor análisis del *Informe sobre lossucesos de Uchuraccqy* es el de Mayer, 1992. El

miembros de estas comunidades expresan su preocupación por el hecho de que algunos sectores de sus comunidades sigan "ideologizados", un tema que trataremos más adelante.

Cuando se refieren a los senderistas, en casi todas nuestras conversaciones dijeron que eran encapuchados. Por supuesto, reconocemos que el uso de pasamontañas era una práctica difundida entre la guerilla pero también entre los *sinchis.* Sin embargo, lo que nos llama la atención es cómo se refieren a estos encapuchados: la gran mayoría eran conocidos.

Tiquihua, notas de campo, diciembre de 2002

En el camino me encontré con Maura Romero y su esposo Moisés. Estaban sembrando maíz a la espalda de su casa. Me acerqué para saludarlos y ayudarlos a sembrar. Con mucho recelo me decía don Moisés:

> Pues nosotros somos sufridos, así somos los campesinos. Por el favor de Dios comemos. *A mi me han maltratado los compañeros, esos malditos. Eran encapuchados. Venían de Hualla, incluso eran mis compadres nomás de aquí.* Ahora están paseándose; otros se han muerto. Todos nos callamos nomás, con tanto temor. Sólo yo sé por qué me hacían eso. ¿A quién te ibas a quejar en ese tiempo? Ya no había autoridades. A los que no eran convencidos *[mana iñiqkunata],* les acusaban de soplón. Me llevaron a Cachipampa, entre las chacras me hicieron arrodillar. Mi cabeza estaba tapada con plástico, mis pies atados. Allí me masacraron. Todo lo que hicieron me han hecho. Por eso es que me fui a Lima y sané en tres meses. Todas mis costillas estaban rotas, ni siquiera podía respirar.

Mientras contaba esto, su esposa estaba muy agitada. Cuando terminamos de conversar, su esposa se le acercó y le dijo: *"Upachu kanki chqykunata rimanikipaq mana risqisqayki runakunaman"* ["¿Acaso eres tonto para que cuentes a personas desconocidas?']. *"Upallay,* cállate", respondió don Moisés. Me miró nuevamente: "Cuando recuerdo, me da ganas de llorar. ¿Qué habrá hecho este pueblo para que esas cosas pasen?".

mismo autor ofrece una crítica importante del concepto de "violencia endémica" en Mayer, 1993.

Como lo hemos planteado anteriormente, uno cambia cuando se pone una capucha y dejar encapuchados a los demás es *una estrategia para procesar y encarar más lentamente lo que han hecho.* Examinaremos detalladamente la figura del "encapuchado" cuando hablemos de la vida tensa en las comunidades centro-sureñas.

A modo de resumen, se puede sostener que tanto en el norte como en el sur, construyeron a los senderistas como *otros.* A veces eran "gringos", concediéndose a esta distancia deseada un componente racial. La importancia de examinar cómo construyeron al "enemigo" regionalmente resultará más clara cuando toquemos los temas del perdón, la justicia y la reconciliación.

CAPÍTULO 13

Ley de amistad

Carhuahurán, notas de campo, 1999

Salimos de Carhuahurán en la camioneta blanca de Eusebio. La había comprado en Huancayo, estableciéndose como el único comunero con vehículo propio. Yo bajaba de nuestro cuarto en la ex base militar para decide que íbamos a viajar hacia Huanta ese día y que queríamos reservar la cabina. Eusebio asintió con la cabeza. Subí nuevamente a la base para alistar mis cosas y despedirme.

Mi asistente Efraín y yo nos acomodamos en la cabina, interesados en no perder nuestros asientos. Sin embargo, una hora más tarde permanecíamos en el mismo sitio: la camioneta seguía estacionada en la pampa del pueblo. Le pregunté a Eusebio si algo pasaba:

-*Manam.* Estamos esperando a don Teófilo.

-Oh, ¿*El Piki* nos va a acompañar? -le pregunté.

-No. Don Teófilo Lunasco Huamán, de la Asociación Pro-Obras Hijos de Carhuahurán, el que mueve los documentos en Lima.

En ese momento entendí, don Teófilo Lunasco Huamán era una visita importante. Era el director de la Asociación en Lima, compuesta por comuneros que habían salido de Carhuahurán antes de la violencia y durante ésta, y servían como un recurso importante en la capital. Como Eusebio decía, don Lunasco movía los documentos en Lima. La Asociación Pro-Obras Hijos de Carhuahurán gestionaba varias obras públicas; sus miembros servían como intermediarios entre la comunidad y la burocracia del Estado. De seguro, la camioneta lo esperaría.

Pasó otra media hora antes de que él apareciera, pues se recuperaba de la despedida de la noche previa. Efraín y yo fundimos nuestras caderas, dejando espacio para don Lunasco en la cabina. Tenia setenta y cinco años y había sido uno de los fundadores de la Asociación Pro-Obras Hijos de Carhuahurán: "El solo miembro original que queda es el que habla". Cuando subimos la curva aguda a la salida del pueblo, nos contó que los comuneros habían estado reclamando la carretera desde 1949 y que fue sólo gracias a su persistencia y labor que por fin llegó dicha carretera a Carhuahurán. Originalmente, la municipalidad había pensado en construir la carretera por el otro lado de la quebrada, pero los comuneros de Carhuahurán protestaron marchando hasta Huanta e instalándose en el consejo hasta que el alcalde los recibió.

-Qué lío fue esta carretera -suspiró don Lunasco-. Tuvieron que cavar un túnel y el túnel comía a la gente. Por fin, abandonaron la idea del túnel y dirigieron la carretera por una pampa. Pero apareció una laguna llena de pájaros y el agua desbordó la orilla cuando la gente intentó cavar la carretera. Demoró años para cavar esta carretera.

-Don Teófilo, ¿cuándo salió usted para Lima? -le pregunté.

-Salí antes del peligro -respondió. Se quedó en Lima y envió ayuda cuando le fue posible.

-Ah, hay mucho más apoyo ahora, ¿no? La carretera, la escuela...-mi pregunta se fue apagando.

Don Lunasco reconoció el cambio:

-El Chino ha hecho algunas cosas buenas. Pero está vendiendo el país al Japón. No vamos a quedar con nada cuando termina.

Don Lunasco sacudió la cabeza con asco.

-También, el Chino gana $50,000 al mes. Los congresistas ganan $1,000 por mes. ¡Es absurdo!

Yo incliné la cabeza.

-Hay mucha corrupción en la política, ¿no?

Tiró la cabeza para atrás:

-Ah, demasiado.

Cuando descendimos la cuesta a Pukaqasa, tanto Eusebio como don Lunasco indicaron los sitios donde hubo ataques senderistas. El paisaje se tornó un croquis de escenarios de guerra. Eusebio señaló varios cerros adonde había escapado cuando las rondas perseguían a los terrucos. don Lunasco sacudió la cabeza: "Tantos campesinos se

murieron aquí". Todos nos sentamos en silencio por algunos minutos, mirando las pampas desoladas postradas a los pies de los cerros.

Llegamos a la comunidad de Chaka y bajamos para comprar gaseosas y buscar varios arbustos discretos. Subimos nuevamente a la cabina y luego quise escuchar más sobre la opinión que don Lunasco tenía del Chino. La escuela nueva en la ladera me proveyó la oportunidad de seguir:

-Fujimori ha auspiciado muchas obras, ¿cierto?

-Sí, pero roba demasiado. Y hay esta *Ley de Amistad* --don Lunasco resopló y puso los ojos en blanco.

Me demoré un poco en entender. Lentamente me fui dando cuenta de que don Lunasco estaba hablando de la Ley de Amnístía que Fujimori había promulgado en 1995 a pesar de las protestas masivas.

-¿Y qué opina usted de esta *Ley de Amistad?* -le pregunté. Don Lunasco pensó un momento antes de responder:

-Bueno, *es un modelo total católico.* Ah, no debes castigar a nadie nunca más. Tienes que perdonar a todo el mundo. Ya no vale la pena denunciar a alguien o quejarse -se encogió de hombros y miró por la ventana.

Esperé un poco antes de preguntarle:

-¿ Y qué piensa? ¿Es una cosa buena o mala?

-Pues... supongo que está más o menos -sacudió de nuevo la cabeza-. *Ley de Amistad En estas comunidades tienen sus propias prácticas.*

Vale la pena explicar algunas palabras. Como todos los campesinos con quienes hemos trabajado, el idioma materno de don Lunasco era el quechua. Aunque habló en castellano por haber vivido tantos años en Lima, se trataba de un castellano conversacional. Sin duda, él puede "funcionar" en castellano *-el que mueve los documentos en Lima* -, pero hay una gran brecha entre "funcionar" en un idioma y entender el lenguaje esotérico de la ley.

La gran mayoría de la gente en el norte obtiene sus noticias por medio de la radio, quedando un amplio margen para la interpretación. Es muy común ver a un grupo de personas sentadas alrededor de una radio, inclinando la antena oxidada en varios ángulos buscando captar la señal de una emisora. Normalmente, hay un traductor designado que provee un resumen de las noticias en quechua. Existen dos emisoras radiales en dicha lengua, que emiten desde Huanta, pero escuchar las noticias en castellano es una fuente importante de información y de prestigio. La capacidad de acceder a recursos extralocales de información en el idioma nacional es una forma

de poder. El traductor es una especie de "guardián de la información", que da las noticias desde su propia perspectiva. Nuevas palabras -"amnistia", "refugiados", "privatización"- son escuchadas de tal manera que "hacen sentido" tanto para el "portero" como para su audiencia. Por consiguiente, "amnistia" podría convertirse en "amistad," captándose así sonidos conocidos pero a la vez proponiendo una crítica a la idea original.

De hecho, nos impresionó el comentario desdeñoso de don Teófilo sobre "este modelo total católico". Tal vez uno puede entender este desdén si piensa en que es la "mitad de un modelo católico", que en fatiza el perdón y la amistad sin integrar otros aspectos del legado judeocristiano: la retribución y el "arreglo de cuentas". Como Jacoby (1988: 78) ha planteado, "La retribución como un requisito para la reconciliación es un pilar central en los pactos fundamentales que gobiernan al Judaísmo y a la Cristiandad, un hecho de la historia religiosa frecuentemente ignorado por los teólogos cristianos que están empeñados en demostrar la superioridad de la misericordia cristiana sobre la venganza judaica" [traducción libre].

Nos gustaría examinar las "propias prácticas" de estas comunidades norteñas como un modo de entender los conceptos y las prácticas subalternos de la justicia. Nuestras conversaciones y observaciones sobre el arreglo de varias quejas comunales ilustran cómo la administración de justicia en estos pueblos es altamente sincrética, basada en parte en principios sacramentales. Cuando nos referimos al sincretismo, estamos refiriéndonos no solamente a estos principios sacramentales sino a la mezcla de teología, política, economía y derecho. Esta síntesis se parece al "sistema de servicios totales" de Mauss (1990: 79).

Este sincretismo ha sido sujeto de varios trabajos dedicados a los Andes. Por ejemplo, en su investigación sobre la cooperación y el conflicto en las comunidades campesinas andinas, De la Cadena (1989: 77) constata lo siguiente:

> Debido a que el desarrollo del capitalismo en la economía campesina no ha logrado secularizar todas las facetas de su reproducción, la comunidad es una institución en la que se imbrican aspectos diversos: rituales tecnológicos, cargos mágico-administrativos, ceremonias comerciales, la economía, la política y el ritual se "trenzan" en la reproducción campesina y se manifiestan en sus instituciones.

Aunque no estamos de acuerdo con la proposición de que el desarrollo capitalista seculariza al mundo -hay que ceder al capitalismo su propia siniestra *magic-,* sí estamos de acuerdo con que en estos pueblos las esferas económica, política y ritual están conectadas a través de los campos sociales. Por supuesto, no planteamos ningún aspecto "socioevolucionista". Como Asad (1993: 27) ha constatado, "En una gran parte del pensamiento evolucionista del siglo diecinueve, la religión era considerada una condición humana temprana de la cual el derecho moderno, la ciencia y la política surgieron y se separaron" [traducción libre].

Asad (1993: 47) examina cómo en la sociedad industrial moderna -y en las ciencias sociales- la religión ha sido reducida a un estado interiorizado de creencia en vez de haber permanecido como una actividad constituyente *(a constituting activity)* del mundo. Así, en tanto ámbito de producción disciplinada del conocimiento y de disciplina personal, la religión ha sido ubicada en un lugar marginal de la sociedad industrial moderna. Importante para nuestros argumentos es que el hecho de conceptualizar la religión como una esfera separada, trascendente pero interiorizada, tenga una historia particular. No pensamos que, cuando los campesinos se comprometen con la administración de justicia- en estos rituales de la confesión, el castigo y, a veces, el perdón-, se vean a sí mismos como "actuando religiosamente", en contraste con la forma como actúan en otros contextos. Forzar una distinción entre lo legal, lo religioso y lo político pondría un impedimento al análisis de la administración de justicia en estas comunidades.

Ahora tocaremos el tema de la micropolítica de la reconciliación que se ha elaborado en las comunidades norteñas. Cuando contrastamos los distintos procesos en las regiones donde hemos trabajado, esto nos permite acercarnos a los recursos que facilitan la convivencia y a los factores que sirven como obstáculo.

CAPÍTULO 14

Practicando la justicia

ENTRE LOS LAMENTOS comunes que se escuchan en el campo figura el siguiente: "Hay que imponer orden acá". En nuestras investigaciones previas y actuales, quisimos entender cómo la gente implementaba un orden moral que permitiera la "rehumanización" de sus antiguos enemigos y también de sí misma. ¿Cómo intenta la gente "remoralizar" su mundo? ¿Cuáles son los recursos que movilizan durante el proceso esporádico, imperfecto e incompleto de reconstruir la vida social?

Al preguntar a los habitantes de estas siete comunidades sobre la violencia política y cómo ésta los había afectado, nos hablaron de sus relaciones tensas y conflictivas: los antepasados enojados, los vecinos envidiosos que les habían echado una maldición, los *llakis* que llenaban el cuerpo de dolor, los ex enemigos cuya presencia en el pueblo irritaba al corazón y la tierra misma, que agarraba a la persona que pisara descuidadamente allí donde no se debía pisar. Se trata de un paisaje social volátil y los recursos culturales se movilizan al servicio de la reconstrucción de la vida social y de la sociabilidad. Por consiguiente, hemos llevado a cabo una etnografía del castigo, el perdón y la reconciliación; un estudio de la militarización y la desmilitarización de la vida cotidiana.

Muchos estudios sobre los procesos de paz y reconciliación se quedan en un nivel macro. No negamos la importancia de tales estudios. Sin embargo, con frecuencia los procesos de paz, las "transiciones a la democracia" y la reconciliación son poco más que la reconfiguración de los pactos de gobernabilidad o dominación entre las elites (Huntington 1991; O'Donnell y Schmitter 1986).

En el escenario internacional actual, las comisiones de la verdad y la reconciliación nacional han emergido como los modelos predominantes para construir el estado-nación después de periodos sostenidos de violencia estatal. Empero, hasta la fecha ha habido escasas investigaciones etnográficas sobre los puntos de des encuentro entre las nociones "populares" de justicia, perdón y reconciliación, y las formas mediante las cuales los regímenes de transición y los gobiernos que les siguen despliegan estos conceptos.

De hecho, en su estudio sobre la Comisión de la Verdad y la Reconciliación sudafricana, Wilson (2001: 175) argumenta que:

> La incapacidad de traducir el proyecto de la reconciliación nacional en la reconciliación local resultó de la falta de algún mecanismo para la solución de con*flictos* dentro del marco de la CVR para negociar el retorno de antiguos "parias" a la comunidad. En las áreas principales de conflicto, la CVR se convirtió en un *performance* ritualizado, con poca organización concreta para implementar realmente su visión grandiosa de la reconciliación [traducción libre].

Así, nos interesa analizar cómo los comuneros y comuneras practican la justicia, es decir, nos interesa la ley tal cual es vivida. En vez de los conceptos transcendentes de "justicia", "castigo" y "reconciliación", hemos explorado la administración de la justicia en el ámbito comunal, así como las prácticas concretas que los campesinos han utilizado para "hacer gente".

Resulta oportuno dedicar algunas palabras al pluralismo legal y a la justicia popular. Los estudios sobre el pluralismo legal se han enfocado en la construcción del derecho consuetudinario como una categoría colonial y poscolonial, sugiriendo que el "derecho consuetudinario" es un ejemplo de un sistema legal híbrido forjado en el diálogo entre las prácticas legales comunales y las nacionales, -un diálogo entre grupos desiguales (Merry y Milner 1993; Moore 1986).

Merry y Milner (1993: 35) sugieren que "la justicia popular es mejor concebida como una institución legal ubicada en la frontera entre el derecho estatal y el derecho indígena o local". La administración comunal de la justicia es una coreografía compleja que busca mantener la autonomía a la vez que se accede a las formas estatales y religiosas de adjudicación y de poder:

> La justicia popular se refiere a sistemas para manejar casos que son antes menos burocráticos que más, menos conectados estrechamente con el estado que más, menos dependientes de los expertos legales y más de la gente profana, menos propensos a depender de las formas legales del discurso que de los discursos del mundo externo al sistema legal, y menos enfocados en las reglas y en la coherencia (Merry y Milner 1993: 5; traducción libre).

Sin embargo, estos autores notan también que "muchos procedimientos, símbolos, rituales y formas del lenguaje utilizados en la justicia popular derivan del derecho estatal" (Merry y Milner 1993: 5; traducción libre).

Una de las presunciones del estado moderno es su carácter secular; el estado de derecho es el sello de la modernidad. Sin embargo, las teologías de la ley y la política revelan orígenes comunes y prácticas y símbolos compartidos. Como afirman Duce y Pérez Perdomo (s/f: 3), "El proceso penal latinoamericano ha sido tradicionalmente definido como un proceso 'inquisitorial', en el cual el juez yel fiscal son uno". En consecuencia, "Los códigos latinoamericanos del procedimiento penal, aunque adoptados por la mayoría de los países en la segunda mitad del siglo diecinueve -es decir, después de la reforma en Europa-, permanecen vinculados a la tradición inquisitorial previa" (s/f: 6). Este origen católico compartido resuena en la crítica de Moore sobre los "modelos de articulación" porque implican que:

> [...] los elementos que se originaron dentro de un sistema permanecen en él incluso cuando el contexto general ha sufrido modificaciones. El concepto mismo de articulación presupone una continua diferenciación y separación del sistema original. El prejuicio retrospectivo puede crear obstáculos de índole intelectual para el análisis de combinantes integrados (Moore 1986: 322; traducción libre).

Además, nos interesa no solamente el pluralismo legal como una mezcla de los sistemas legales "indígenas" y nacionales, sino también el pluralismo legal entendido en términos de las múltiples estrategias que la gente despliega en una búsqueda difícil y continua de justicia. El pluralismo legal opera de una manera muy parecida a la del pluralismo médico: ciertas formas de adjudicación se consideran apropiadas para diferentes tipos de problemas. Entonces, el pluralismo legal se refiere

no solamente a los sistemas legales múltiples sino también a las conciencias y estrategias legales múltiples.

La mezcla de estrategias recurre tanto a la caridad cristiana cuanto a la ira justa. En su libro, Martha Minow (1998) analiza las respuestas sociales a la violencia colectiva. Se ocupa detenidamente del concepto de "justicia restaurativa", sugiriendo que está basada en las nociones cristianas del perdón y la recuperación de la humanidad. En vez de sugerir que se trata de un modelo aplicable a todo contexto o época, nota que la justicia restaurativa presupone la presencia de una comunidad de interés y de relaciones dignas de reparar. Su argumento tiene una resonancia tremenda en las prácticas del arrepentimiento y de la reconciliación de los pueblos rurales ayacuchanos. Empero, extendemos su argumento para examinar cómo los campesinos practican tanto la justicia retributiva cuanto la restaurativa, ilustrando así la verdad de la máxima de Hannah Arendt (1958) respecto de que el ser humano no puede perdonar lo que no puede castigar.

Mientras que los temas de seguridad y defensa se trataban abiertamente -durante los primeros años de nuestras investigaciones en las alturas de Huanta se sucedían asambleas comunales varias veces por semana para tratar estos temas-, las conversaciones respecto de la reincorporación de los ex guerrilleros eran privadas. Los procesos de confesión, arrepentimiento y reconciliación que analizamos no eran "guiones públicos" *(public transcripts)* (Scott 1996). Así, aunque la seguridad y la defensa eran temas públicos que incluían a los soldados, estas prácticas jurídico-religiosas no se discutían abiertamente. Entre 1995 y 1998, en particular, la preocupación de que los soldados pudieran denunciar a los pueblos como "zonas rojas" mantuvo ocultos estos procesos. Las prácticas del arrepentimiento, el castigo y la reconciliación formaron parte del "guión oculto" que tuvo lugar fuera de la observación directa de los soldados acantonados en la base militar o de los otros representantes estatales que llegaron a estos pueblos.

La brecha entre los guiones privados y los públicos señala las actitudes ambiguas de los campesinos frente al Estado. En su investigación sobre los Andes peruanos del sur, Harvey (1991: 5) insiste en que para los campesinos rurales "El Estado es tanto una fuente del progreso como de la opresión". Para los que habitan en los márgenes del estado-nación, mirar hacia el Estado para obtener justicia no es necesariamente la primera inclinación.

Mientras que los análisis sobre la gobernabilidad interrogan al Estado en su modalidad racional-burocrática, lo que queda oscurecido son los otros registros de ese mismo Estado. Como plantea Aretxaga (2000: 52), éste no se manifiesta solamente por medio de "las reglas y las rutinas burocráticas, sino por medio de un mundo de fantasía completamente "narrativizado" e imbuido de afecto, miedo y deseo que lo hacen, de hecho, una realidad plausible" [traducción libre]. El Estado caprichoso, horrendo, a veces benévolo, a veces maligno, provoca en los campesinos la voluntad de seguir combinando varias rutas para buscar justicia. Ellos determinan para qué sirven el estado y sus representantes y para qué no. La conciencia legal popular incluye una conceptualización del estado como protector y agresor, lo cual informa los mecanismos comunales para solucionar los conflictos. Esto permite a los campesinos tanto acceder a la fuerza máxima del aparato legal estatal, cuanto a limitarla.

Una cronología de la compasión

Dijimos al principio del texto que nos interesaba entender cómo los comuneros y comuneras comenzaron a matarse entre sí, y cómo iban desmantelando la violencia letal en la actualidad. Pensamos que estos procesos nos dan pistas para pensar en la reconciliación más allá del nivel nacional, que puede ser muy abstracto y carece de puntos de articulación con la vida cotidiana de la gente que soportó lo peor del conflicto armado.

Nos hemos referido ya a la manera como se fue construyendo al "enemigo" tanto en el norte como en el centro-sur. Estas construcciones implicaron cambios en las normas que guiaban la vida, mientras se iba asumiendo nuevos comportamientos y valores. Nos gustaría seguir la cronología de la violencia política, ocupándonos primero del proceso norteño y después del proceso en el centro-sur. Así podremos captar historias microrregionales distintas, así como las implicancias de estas distinciones para la coyuntura actual.

Reflexionando sobre el proceso de la guerra en el norte, hemos llegado a pensar en los cambios de poder y justicia en términos de una cronología de la compasión, subrayando la construcción temporal de la moralidad. Si bien en una etapa comenzaron a matarse entre ellos, en otra comenzaron a recordar su humanidad compartida y a actuar sobre

la base de estos recuerdos. Como veremos más adelante, movilizarían sus prácticas de justicia comunitaria para "convertirles a los senderistas en seres humanos nuevamente".

Creemos que varios factores contribuyeron con esta cronología de la compasión, una cronología dinámica que refleja tanto las nuevas ecuaciones del poder como los patrones de justicia retributiva y restaurativa, ambos de largo plazo en el campo.

Planteamos que las decisiones respecto de qué hacer con los senderistas reflejaron el grado percibido de la amenaza. Durante los primeros años de la guerra (1980-1984), cuando el peligro fue grande y las alianzas fluctuaron constantemente, las fronteras comunales se endurecieron. Como hemos mencionado, definieron las diferencias entre "nosotros" y "ellos", y la meta fue mantenerlos a "ellos" a una larga distancia. Éste fue el punto álgído del asesinato entre prójimos; de hecho, los campesinos se refieren a esta fase de la violencia como a una guerra entre *sallqakuna,* entre gente de las alturas.

Sin embargo, el gobierno instaló bases militares en la región a fines de 1984. Aunque las relaciones cívico-militares eran tensas y frecuentemente explotadoras, los comuneros indican que la instalación de estas bases hizo descender su temor a represalias por la posición que habían tomado en contra de la guerrilla.

Además, creemos que otro paso decisivo en las alturas de Huanta -y también en los valles del Apurímac y el Ene- fue la fundación de las rondas campesinas. La gente indica que la presencia de las rondas le permitió vivir "un poco más tranquila". Las rondas jugaron un doble papel: patrullaron para los *puriqkuna* en la puna y proveyeron de vigilancia interna a las comunidades. Éste fue un factor central: la ronda permitió a la gente sentirse menos amenazada por aquellos que "estaban en la puna" [...] y por aquellos que vivían al costado. [10] Además, participar

10. No negamos las violaciones de los derechos humanos cometidas por las rondas campesinas. Es cierto que constituyen un grupo que ocupa ambas categorías: víctima y perpetrador. Sin embargo, es notable el hecho de que servir en la ronda fuera un paso central en la rehabilitación de los ex senderistas y que la presencia de las rondas contribuyera a cambiar la constelación de poder en el campo. Actualmente el equipo de Praxis, un instituto para la justicia social, está llevando a cabo un estudio en el VRAE y un tema de dicho estudio es la reconciliación. En el VRAE hay muchos "recuperados" (ex senderistas) y los DECAS (comités

en la ronda fue una manera de demostrar lealtad a la comunidad y, por extensión, al Estado.

Entonces, mientras que la "comunidad" fue reconfigurada y fortalecida, el énfasis de largo plazo en la rehabilitación -en vez de la ejecución- del trasgresor influyó en la respuesta que los comuneros dieron a los senderistas que regresaron insistiendo en que habían sido forzados a matar. Habría un cambio en el discurso y en la práctica moral, así como rituales para tratar con estas "personas liminales" que querían entrar de nuevo en una comunidad humana.

Por consiguiente, hablar del perdón y la reconciliación es hablar del poder. Una persona que ubicó al poder centralmente en su genealogía de la moral y la compasión fue Nietzsche (1967: 72-73). Como planteó:

> Mientras que su poder aumenta, una comunidad cesa de tomar tan seriamente las transgresiones del individuo porque ya no pueden ser consideradas como peligrosas y destnlctivas del grupo como lo eran anteriormente: el malhechor ya no es "ubicado más allá del alcance de la paz" y expulsado [...]. Mientras que el poder y la autoconfianza de una comunidad aumentan, la ley penal siempre se vuelve más moderada; cada debilitamiento o puesta en peligro de la primera lleva consigo una restauración de las formas más duras de la segunda. [...] No se puede discutir que la compasión permanece como el privilegio del hombre más poderoso o, mejor, su *más allá de la ley*[traducción libre].

Una vez que la sensación de vivir sin defensa frente a los senderistas disminuyó, se abrió un espacio para re elaborar aquellos patrones de administración de justicia comunitaria que habían normado la vida antes. La lectura en blanco y negro se flexibilizó, cediendo espacio a la zona gris que había operado dentro de la justicia comunal.

Pruebas de la conciencia

La primera persona que nos habló de los arrepentidos -los ex senderistas- fue *Mama* Marcelina. Estábamos familiarizados con la Ley de Arrepentimiento que el ex presidente Fujimori promulgara como parte

> antisubversivos de autodefensa civil) jugaron precisamente un papel muy importante en el proceso de "recuperarlos".

de su campaña para erradicar a Sendero Luminoso. Los integrantes de la guerrilla tenían la oportunídad de entregarse, arrepentirse y recibir una condena de cárcel más benévola si "nombraban nombres". Empero, el proceso de denunciar supuestos senderistas trajo como consecuencia la detención de mucha gente inocente, acusada falsamente y encarcelada. Algunos han sugerido que la Ley de Arrepentimiento funcionó como una especie de caza de brujas que permitió a los senderistas incriminar a los "enemigos de la revolución".

Pero mucho antes había habido ya referencias a los "arrepentidos" en las cartas enviadas por los comandantes militares al minístro de Estado y al prefecto de Ayacucho poco después de la guerra de Independencia, cuando los campesinos de los "territorios iquichanos" continuaron luchando en alianza con la corona española. Después de la "campaña pacificadora" llevada a cabo para "conquistar esta región marginal de la nación", el coronel Vidal escribió una carta tranquilizadora indicando que "los indios] están reunidos con nosotros y arrepentidos de los engaños que han sufrido por los caudillos, por lo que creo que ésta quede tranquila para siempre" (Husson 1992: 45).

El término también aparece en el sistema legal peruano, precediendo el uso del arrepentimiento como una estrategia contrainsurgente. Por ejemplo, en el *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia,* el arrepentimiento aparece definido de tal manera que borra la distinción entre las connotaciones legales y las religiosas de la palabra: *"Arrepentimiento.* A pesar de haber hecho algo, el deseo de anular, rescindir, revocar o remediar lo que uno siente que ha hecho" (Escriche 1918: 249). Escriche nota que en términos del crimen, el arrepentirse disminuye el grado de criminalidad, lo que posteriormente debe disminuir el castigo. Sin embargo, para producir este efecto, el arrepentimiento debe ser voluntario, oportuno y manifiesto a través de actos externos (Escriche 1918: 250). Por consiguiente, el lenguaje del arrepentimiento tiene una larga historia, tanto en el ámbito nacional como en el local, así como en sus registros religioso y legal.

Arrepentimiento

Fue *Mama* Marcelina quien nos contó cómo los *malafekuna* llegaron a su pueblo. Ella tenía el don de la palabra. No solamente contó sus historias sino que las representó. Sus husos se convirtieron en cuchillos presiona

dos contra su cuello para demostrar cómo los senderistas la habían amenazado. Envolvió nuestras chalinas alrededor de nuestras cabezas para ilustrar cómo los senderistas habían escondido sus rostros con capuchas que dejaban a la vista sólo sus ojos crueles. La historia fue resucitada en su tienda. Una parte trató de quienes habían caído de la humanidad; otra, de aquellos que habían regresado rogando para entrar de nuevo en una comunidad humana. [11]

-Se arrepintieron por el sufrimiento que aguantaban allá en los cerros -nos contó-. Ah, cómo sufrieron, día y noche, en la lluvia, siempre caminando. Entonces, bajaron a los pueblos. Comenzaron a pensar en bajar de la puna. "Bajaré y me presentaré", dijeron. "Seguramente los comuneros no me matarán", pensaron ellos.

-¿Y qué pasó cuando llegaron aquí? -le preguntamos-. ¿Qué dijeron?

-Llegarían diciéndonos que habían sido engañados, forzados a matar, siempre caminando: "Perdóname", rogarían. "Perdóname", rogarían a la comunidad.

Pasaron varias horas mientras Marcelina describía en detalle cómo habían recibido a los arrepentidos.

-¿Van a dejar de ser así? -les preguntaron. Si iban a dejar, les aceptamos. "Pero cuidado que no dejen entrar a los senderistas", les dijeron. Les preguntamos una y otra vez: "¿Van a dejar entrar a los senderistas?". Ellos prometieron que no. Les preguntamos si podrían olvidar que habían aprendido a matar. Ellos prometieron que sí. Entonces, preguntando y preguntando, ellos les aceptaron. Pues *runayaruspanku* [podrían ser gente de nuevo], eran tranquilos y no iban a volver al Senderismo. Estaban vigilados, ellos estaban vigilados por donde posiblemente irían, noche y día. Y si no volvieron, entonces eran *común runaigualña,* "gente común como nosotros".[12]

11. Es notable el uso del término "caído". Cuando Dios lanzó a los ángeles fuera del cielo, cayeron fuera de su gracia. A veces se mezcla la idea de los gentiles con estos ángeles caídos, ahora infernales y buscando lastimar a los seres humanos.

12. Notamos el uso de la tercera persona del plural y *cómo* refleja el género de quienes tomaron las decisiones respecto de qué hacer con los arrepentidos: las autoridades comunales, todos hombres. Los pronombres que ella utiliza indican mucho sobre el ejercicio del poder dentro de estas comunidades y cómo este ejercicio sigue el eje del género.

Quisimos saber más. Pensábamos en las quejas que habíamos visto en los pueblos.

-¿Les castigaron? ¿Les pegaban cuando llegaron para arrepentirse? Marcelina asentía con la cabeza.

-Ah sí, las autoridades les chicotearon en público. Fueron chicoteados, advirtiéndoles lo que les iba a pasar si decidieron volver. Chicoteando, ellos fueron recibidos aquí.

También intentamos captar algún sentido de cronología. Casi ninguna de las mujeres con quienes hablamos utilizó fechas al narrar su vida o la guerra; las fechas no entraron en sus narrativas.[13] Entonces, preguntamos sobre los soldados porque su presencia sostenida en la base comenzó en 1985. Ella respondió:

-Los soldados estaban listos para matarles. Les mataron. Es por eso que los arrepentidos pidieron a la comunidad que no dijeran nada a los soldados. "Por favor, no les digan nada o me van a matar". Eso es como rogaban, ah rogaban mucho, llorando. Entonces, no dijeron nada a los soldados. Los soldados mataron, aun a los niños, las mujeres, les mataron. Por abajo en el cañón, enterraron a muchos de ellos. Para matarles, los soldados les hicieron cavar un hoyo. Una vez que les mataron, les enterraron allá. Cuando se reventaron las balas, nosotros diríamos "Se termina, han matado a los pobres".

Quisimos seguir las decisiones respecto de entregados a los soldados. -¿Cuándo es que la comunidad mató a los arrepentidos y cuándo les aceptó?

Marcelina explicó:

-Cuando se arrepintieron, entonces les aceptaron. Cuando no querrían arrepentirse, les entregaron a los soldados. Cuando rogaban, lloran

13. Nos parece que el tema de la oralidad es central aquí. Pensamos en el libro del general José Rolando Valdivia Dueñas (2001), según todos los indicios el responsable por la masacre de Cayara en mayo de 1988. En su obra, busca justificar su papel y el de las fuerzas armadas en Cayara. En su versión escrita, incluye datos, fechas, números, croquis. Intenta presentar una racionalidad lineal que podría sobreponerse a las convenciones narrativas de los campesinos, especialmente las mujeres, quienes en general no manejan una historia cronológica. Obviamente, hay un juego de poder en las representaciones y las culturas mayormente orales tienen una desventaja frente al arsenal desplegado por un texto que recurre a los códigos formal-legales de la "veracidad".

do, llorando, ellos les pegaban con chicotes y la gente aquí les entendí. No les podían matar. *Común runakuna* [gente común] no les podía matar.

En ese momento me puse a pensar si la compasión se restringía a los arrepentidos del lugar.

-¿Solamente aceptaron a los arrepentidos del lugar o de otros pueblos también?

-De otros lugares, pues. Cuando se arrepintieron, se quedaron aquí como si fueran de aquí. *Qinan llaqtqyarun* [convirtiéndose en paisanos], ellos se quedaron aquí y no fueron a otros sitios. Entonces se quedaron y hasta ahora, sin ir a la selva, sin ir a Huanta, a ningún sitio. Como si fueran de este pueblo, se quedaron. Entonces nos vivíamos juntos si eran tranquilos. *Runqyarunkuña* [Convirtiéndose en seres humanos ya], no más senderistas. Dijeron: "Si estaba caminando con ellos, es porque me llevaron con cuchillo, con balas, con amenazas". Temiendo por sus vidas, se quedaron aquí. Como habían sufrido, caminando por la noche, con lluvia y sin lluvia, comiendo o no comiendo. Por temor se escaparon y se entregaron aquí a este pueblo.

-*Mama* Marcelina, cuando se entregaron, ¿estaban solos? Ella sacudió la cabeza.

-Los hombres se presentaron ellos mismos, con sus esposas, con sus hijos. Esto es como vivían. Siempre escaparon hombre-mujer. Cuando un hombre se presentó solo, después volvería para traer a su esposa e hijos. Él hablaría con las autoridades para que podría traer a su familia.

-Pero, ¿nunca se escaparon solos?" -le preguntamos.

-Sí, pero cuando llegaron solos los soldados les agarraron y les mataron. O, de vez en cuando, les llevaron a Castro [Castropampa, la base militar en Huanta]. Pero aquellos que llegaron con sus esposas e hijos, no.

El razonamiento era complejo e intentábamos entender lo mejor que podíamos. Marcelina repitió:

> Ellos confesarían. Vendrían, pidiendo si podría traer sus familias. Si llegaron solos, les entregamos a los soldados. Si llegaron solos, había más desconfianza. "Qué tal, ¿ha venido solamente para planificar otro ataque?", pensamos. Pero cuando llegaron en familia, teníamos más confianza. Podría ser *runakuna* [gente] nuevamente.

El proceso de arrepentimiento no se limitó a Carhuahurán. En Huaychao y Uchuraccay también nos hablaron del arrepentimiento, dejando en claro que fue una práctica generalizada y de largo plazo. Aunque la influencia evangélica, que creció dramáticamente durante la década de 1980, enfatizó el arrepentimiento y el perdón, señalamos que la justicia comunal es parte del legado judeocristiano y estos conceptos jurídico-legales eran anteriores a los años del conflicto armado interno.

Notas de campo, Uchuraccqy, mayo de 2003

Paulino Morales es uno de los hombres más hábiles en Uchuraccay. Es un hombre bajito, pero con gran capacidad. Cuando Visión Mundial llegó regalando chompitas a todos los niños patrocinados, Paulino se puso una de ellas y le quedó perfecta. Desde ese día, es conocido como *Patrocinio.*

Patrocinio nos dijo que no había dado su testimonio a nadie todavía, pero que estaba dispuesto a hablar. Comenzó preguntándonos si sabíamos por qué empezaron a matar en Uchuraccay:

> Es por la muerte de los ocho periodistas. Uchuraccay ya se había dado cuenta que esa política era mala. Entonces aquí se habían organizado en su contra porque una fecha Martín [el cabecilla senderista encargado de la zona] había pedido a la milicia de Uchuraccay para que le hagan esperar en una reunión a todas las mujeres de 15 años para arriba [esto sucedió en 1982]. Entonces los varones dijeron: "¿Por qué quieren hacer reunión con ellas? Mejor vamos a esperar todos, chicos y grandes". Dijeron que llegaron quince senderistas, todos molestos. Reclamaban que solamente querían reunirse con las mujeres. Ahí es cuando les agarraron, les agarraron y les chicotearon y les dijeron toda la comunidad: "Si no quieren morir, retírense. Váyanse y nunca vuelvan". Desde entonces a los de Uchuraccay los senderistas les llamaron "conquistadores". Cuando estaban así llegaron los ocho periodistas y les mataron por equivocación y empezaron la persecución por los militares. Los senderos también diciendo "¿Por qué han botado a Martín?" Ese mismo día, cuando botaron a Martín, hicieron arrepentir a todas las milicias o que se vayan. Tenían que arrepentirse para quedarse aquí como comuneros. Ya tenían errores que tenían que corregir.

Uno de los pasos para "corregir los errores" fue la confesión pública y el "cambio de corazón".

Confesando

El énfasis en la confesión y el arrepentimiento es llamativo. En su análisis del papel de la confesión en la ley y la literatura, Brooks (2000: 2) constata que "La confesión del malhechor es considerada fundamental para la moralidad porque constituye un acto verbal de auto-reconocimiento como malhechor y, por lo tanto, provee la base para la rehabilitación. Es una precondición del fin del ostracismo, el reingreso al lugar deseado dentro de la comunidad humana. El rechazar la confesión es ser duro de corazón y resistente a la enmienda" (2000:2). En breve, es ser un monstruo moral.

Como nuestras conversaciones con Marcelina y nuestra observación de la solución de muchas quejas ilustran, la administración de justicia en estos pueblos es altamente sincrética, basada en parte en los principios sacramentales. Cuando nos referimos al sincretismo, no solamente nos referimos a estos principios sacramentales sino a la mezcla de teología, política, economía y derecho.

Además, existe un "guión moral" que uno tiene que representar y que evoca el énfasis de Connerton en la memoria social que recurre al cuerpo. Aunque Connerton escribió sobre las ceremonias conmemorativas, creemos que podemos extender su argumento a los rituales de la justicia, los cuales conmemoran a la comunidad moral como un grupo social que vale la pena ser mantenido.

> ¿Qué, entonces, se está recordando en las ceremonias conmemorativas? Parte de la respuesta es que una comunidad se hace recordar su propia identidad [...] Para que las ceremonias funcionen para sus participantes, para que sean persuasivas para ellos, estos participantes tienen que ser no solamente cognitivamente competentes para ejecutar la *performance,* sino que tienen que estar habituados a la *performance.* Esta habituación se encuentra en el sustrato corporal de la *performance* (Connerton 1989: 70).

Para representar el guión moral se requiere más que memorizar las líneas: como los comuneros nos dijeron, "Las palabras tienen que venir del corazón y no solamente de la boca desde afuera", Como Marcelina y muchos otros dejaron en claro, los aspectos de la *performance* de la justicia son cruciales y es la misma *performance* la que es juzgada. Confe

sar, llorar, reparar, pedir disculpas, rogar, prometer... la sinceridad dependerá de las palabras y de las acciones.

A veces, las palabras y las acciones se funden. En su trabajo sobre la sociología de las disculpas *(apologíes),* Tavuchis (1991: 7) plantea que "Una disculpa es primeramente y antes que todo un acto verbal *[speech act]",* y que la disculpa "se ocupa de la pregunta sociológica fundamental de los motivos para la afiliación a una comunidad moral designada". En estas comunidades morales, las narrativas bíblicas dan forma a las disculpas públicas. Las normas narrativas bíblicas reflejan y moldean las historias individuales y comunales, y los guiones morales que infunden a la justicia comunitaria. Estos guiones morales reflejan ambas caras del legado judeocristiano: la restauración y la retribución (Jacoby 1988).

Además, hay un énfasis en el sufrimiento de los arrepentidos y en el uso de los castigos corporales como parte del ritual de reincorporación. Foucault (1979) nos ha hecho muy conscientes del lugar que ocupa el dolor físico en una economía de la verdad. En estos pueblos, los comuneros combinan la tradición religiosa de la confesión -la curación de almas y la reafirmación de la comunidad- con la confesión legal y su necesidad para el juzgamiento y el castigo. En estas prácticas jurídico-religiosas, tanto la justicia retributiva cuanto la restaurativa son administradas. Hay un lugar tanto para la caridad cristiana como para la ira justa, así como un énfasis en el necesario arreglo de cuentas entre los perpetradores y los demás.

En este punto pensamos en los debates sobre el castigo y la disuasión. Podría ser que el castigo no disuada al delincuente que está pensando en cometer un robo o asesinato. Sin embargo, es posible que la retribución tenga un efecto disuasivo sobre *aquellos que han sufrido estos crimenes (those who have been wronged).* Arendt (1958) ha sugerido que es la retribución y el perdón los que rompen el ciclo de la venganza. La administración de ambas, la justicia retributiva y la restaurativa, puede permitir la reincorporación de aquellos que vagaban por la puna, expulsados de la humanidad.

Runayarunkuña: "convirtiéndose en gente ya"

> El espacio jurídico es, ante todo, no un espacio físico tangible, sino ante todo una construcción psicológica.
>
> JEAN CARBONNIER, SOCIOLOGÍA JURÍDICA, P. 173

En el proceso de construir al "enemigo", decidimos explorar cómo se iba despojando a los senderistas de sus características humanas, convirtiéndolos radicalmente en un *otro.* Como se podrá imaginar, uno de los componentes de la administración de justicia comunitaria se dirigió a permitirles recuperar su estatus de *runakuna.*

Para los comuneros, la evaluación de los *terrucukuna* depende de la gravedad de su participación en Sendero. Se refieren a ellos como a quienes buscan una manera de regresar como "concientizados", "rescatados", "engañados" y "arrepentidos". Los términos hacen referencia al grado de culpabilidad, lo que tiene que ver con el problema de la conciencia, del uso de razón.

Ante todo, es importante reiterar que en estas comunidades el estatus de "ser humano" es un estatus adquirido. Como lo analizamos en la primera parte del texto, uno va acumulando las características que lo transforman de "criatura" en "ser humano", en *runakuna.* El uso de razón es un concepto central en la construcción del ser humano y es precisamente la pérdida del uso de razón la que está vinculada con la locura y con el grado del delito.

Escuchamos varias veces que aunque la gente se había ido con los senderistas, algunos no se dieron cuenta de lo que hacían: "inconscientemente se fueron". Estos individuos eran también los "engañados".

"Engañado" es un término que funciona en dos direcciones. Para "los de afuera" se usa en un sentido menospreciativo cuando se hace referencia a los campesinos como analfabetos, ignorantes y dispuestos a creer en cualquier cosa que escuchen. Los campesinos entienden la connotación insultante de la palabra. Sin embargo, también la utilizan estratégicamente cuando les sirve para ser "los inocentes ignorantes". Es una manera de redistribuir la responsabilidad; indica, además, cómo el desequilibrio de poder moldea sus interacciones con los representantes del Estado y de la sociedad criolla.

Los "concientizados" eran aquellas personas que habían sido persuadidas cuando la guerrilla llegó a concientizar a los campesinos, pero no participaron voluntariamente en los enfrentamientos. Por ejemplo, una autoridad insistía en que no había arrepentidos en su comunidad, solamente gente que había sido "concientizada". Como nos informó, "Los arrepentidos eran los combatientes o las masas que se entregaron". Por consiguiente, muchos de los capturados en los cerros eran personas que habían colaborado de una forma u otra, pero que nunca habían sido, para usar su propios términos, "defensores conscientes de los terrucos". Entonces, traedos a la comunidad fue "rescatados".

Si el lector se siente un poco confundido, éste es precisamente el punto. La ambigüedad fue un factor central en el éxito de estos procesos. En contraste con el derecho positivo, que se basa en categorías mutuamente excluyentes, estas categorías eran permeables y fluidas. Hay una zona gris en la jurisprudencia comunitaria que permite una gran flexibilidad al juzgar delitos y transgresores, tomando en cuenta las particularidades de cada caso. La ambigüedad es un recurso: en estos pueblos, "inconscientemente se fueron", y si no fue así, al menos podían intentar argumentar lo contrario. La zona gris de la jurisprudencia deja espacio para las categorías porosas y las conversiones morales y de otro tipo.

Volver a ser *runakuna* es una conversión moral que conlleva un "cambio del corazón". La noción de purificación figura prominentemente: la limpieza por medio de la confesión y el arrepentimiento son prácticas de largo plazo. Muchos comuneros, tanto evangélicos como católicos, nos dijeron que "Hay que arrepentir desde el corazón y no de la boca afuera. Cuando arrepentimos, andamos con el corazón limpio". Nos aseguraron que "Después de arrepentir, somos *musaq runakuna* [nuevas personas]. No somos quienes éramos antes". La identidad es altamente relacional y tal como cambian las relaciones sociales, cambia la persona.

Así los *puriqkuna* se entregaron a la comunidad, suplicando a los comuneros que no dijeran nada a los soldados de la base. El ruego, las preguntas, las promesas respecto de lo que olvidarían y lo que recordarían: hay una moralidad contractual establecida por el intercambio de preguntas y respuestas. Sin embargo, "contractual" suena muy frío y legal: preferiríamos el término "pacto social" porque existe un aspecto sacramental en la administración de la justicia comunal. De hecho, se

dice que los terrucos "se entregaron" a la comunidad; el mismo verbo se usa para hablar de aquellos que se han entregado a Dios.

Trabajando juntos

Junto a los rituales de la confesión y del arrepentimiento, había otros elementos que contribuyeron a la rehabilitación de aquellos que volvieron. Un día, revisábamos las actas comunales de una comunidad norteña. En la primera página se leía: "Acta de la Asamblea llevada a cabo este día el 18 de febrero del año 1986 en la comunidad campesina del pueblo de [...] de la jurisdicción de la provincia de Huanta y el departamento de Ayacucho". Entre los puntos de la agenda figuraban: "hablar de las tierras abandonadas sin dueños; dar las tierras a los "recogiados" y otros; y la necesidad de buscar un préstamo del Ministerio de la Agricultura para comprar semillas fortificadas".

No sabíamos cómo entender los dos primeros puntos de la agenda. Las peleas por la tierra son peleas eternas en el campo; sin embargo, aquí leíamos que se estaba dando chacras a los" 'recogiados' y otros". ¿Quiénes eran ellos?

El lector ya habrá notado que "recogiado" realmente no es una palabra castellana. Sin embargo, hay que recordar que estos campesinos son quechuahablantes y que, de vez en cuando, escuchan palabras desconocidas del castellano de una manera que les permite dar sentido a tales palabras. Antes de la violencia política, no había refugiados en las alturas. Por supuesto que la gente se movía mucho y no siempre por su propia voluntad. Empero, la categoría "refugiado" fue un producto de la guerra; el término figuraba en el discurso estatal, en el de los soldados y en la radio. "Refugiados" se escuchó como "recogiados", dándole un nuevo sentido a partir de su sonido y de su significado original. "Recoger"; precisamente lo que estaban haciendo con los arrepentidos. Los" 'recogiados' y otros" eran, de hecho, aquellos que vinieron de otros lugares buscando refugio; también eran esas personas anónimas que llegaban en busca de la redención.

"18 de febrero de 1986". El texto comenzaba con una lista de las tierras abandonadas. Algunos de sus dueños habían sido asesinados y otros habían migrado hacia las ciudades por motivos de seguridad. Las chacras pasaron a los familiares que se quedaron. Sin embargo, se reser

vó algunas tierras para el uso comunal, distribuyendo esas parcelas entre las "personas recogiadas y otros". Se hacía referencia a esas parcelas como "volto aroyo", significando con esto que se ubicaban al borde del río que corría por debajo del pueblo, en la parte inferior del cañón en donde enterraron a los senderistas muertos. Mantendrían muy cerca a los arrepentidos y esos cadáveres les harían recordar que ellos habían escapado de un destino similar.[14]

Pero hay algo más detrás del acto de entregarles tierras. Por un lado, trabajar las tierras comunales fue una forma de penitencia. Por otro, involucró a los arrepentidos en la reciprocidad, en las redes sociales.[15] Como nos explicó *Mama* Marcelina, "Para que podían trabajar, la comunidad divisó las tierras. Para que podían construir sus casas les daban tierra, y chacras para trabajar. Todavía están trabajando, y como nosotros están comiendo. Se han vuelto *runa masinchik* [gente con la que trabajamos, gente como nosotros]".

La designación *"runa masinchik"* -"gente con la que trabajamos" refleja la ideología moral dominante.[16] Se concede un alto valor cultural a la reciprocidad, que se expresa en varias formas del trabajo colectivo (Isbell [1985] 1978; Peña Jumpa 1998). En su estudio sobre el derecho consuetudinario en el Perú, Tamayo Flores (1992) hace notar la importancia que en las alturas tienen las formas comunales de trabajo como las faenas y el *ayni.* Estas formas comunales de trabajo establecen la interdependencia entre los comuneros que participan y se practican debido a la geografía dura de la región, que hace casi imposible introducir la tecno

14. En su etnografía de una comunidad quechua, Allen (1988) describe una ceremonia denominada "Chacra Mañay". Tiene lugar en febrero, cuando las autoridades comunales distribuyen las chacras que han vuelto a la comunidad debido a la muerte o la migración permanente. Hacemos notar que la asamblea de que nos ocupamos aquí ocurrió en febrero de 1986, después de los peores años de la violencia en términos de muertos y desplazamientos. No hemos encontrado otra asamblea de esta naturaleza en el libro de actas de esta comunidad pero sería interesante explorar esta práctica en otras comunidades golpeadas por el conflicto armado interno.

15. Véase Golte, 1992 para una discusión sobre las reglas sociales de la cooperación.

16. Literalmente, "runa masinchik" significa "gente como nosotros" o "nuestros semejantes". Sin embargo, en el uso cotidiano el término también significa "gente con la que trabajamos".

logia. Entonces, el acceso a la labor comunal es una necesidad para la supervivencia, y requiere la cooperación entre familias y comunidades.

Sin embargo, el tratar los acuerdos laborales como configuraciones estrictamente materiales o económicas opaca las dimensiones simbólicas de estos acuerdos. *"Ayni"* -el intercambio recíproco de mano de obra- es también un concepto ético: trabajando conjuntamente y estableciendo obligaciones mutuas se hace la "buena gente"[17]. La reciprocidad construye redes sociales, aunque con una dimensión jerárquica (Stern 1982).

Además de involucrar a los arrepentidos en las obligaciones mutuas, el darles tierra ilustra otro componente clave de ser *runakuna.* Hacemos recordar al lector los términos que se utilizaron para describir a los senderistas, por ejemplo, *"puriqkuna",* "los que caminan". Vagabundos transgresivos sin vínculos con un lugar determinado o con una familia son gente sospechosa. Una forma de "hacer gente" era "ponerlos en su sitio". Por consiguiente, las tierras eran distribuidas y trabajadas, y había una vigilancia interna para asegurar que ciertas personas "se permanezcan en su lugar".

La mancha moral

Entonces, movilizaron los conceptos y las prácticas de la justicia comunitaria para rehabilitar a los arrepentidos. Una tarde estábamos conversando con un grupo de mujeres cuando recordamos la marca que identificaba a los senderistas. Les preguntamos a las señoras qué había pasado con esa marca, la de sus antebrazos.

-Ah, cuando comenzaron a comportarse como *runakuna,* la marca se desapareció-, respondió la *Mama* Justiniana.

-Sí-, agregó *Mama* Izcarceta, "la marca se borró cuando se volvieron *runakuna.*

Entonces, la "mancha moral" desaparece. Sin embargo, en su estudio sobre el estigma, Goffman (1963: 9) observó que la reparación del estigma significa pasar de alguien con éste a alguien que lo había corregido. La marca desaparece pero no la memoria que deja la marca. Por consiguiente, en muchas conversaciones enfatizaron la necesidad de "recordar, pero sin rencor". La meta es vivir con las memorias pero sin el

17. Agradezco a Cherna García por una conversación muy informativa sobre el concepto de ayni.

odio. Sin embargo, esto no implica la igualdad para quienes "se han convertido", ya que los campesinos viven en un mundo de la diferencia y la estratificación. La convivencia, no la igualdad, define el bien común.

Una economía política del perdón

Dentro de la administración de justicia comunal, hay un concepto sobre la justicia como "compensatoria". Es decir, se maneja un sentido de la justicia que incluye el "arreglo de las cuentas"; formas de reparación que se implementan cuando se adjudican las quejas. Tomamos el siguiente ejemplo de Huaychao.

Huaychao, notas de campo, enero de 2003

Una mañana estaban sentadas dos señoras jovencitas, Reina y Casimira. Nos acercamos y Casimira nos dijo: "Si les contara mi vida volvería a llorar recordando esas cosas y no terminaríamos en un día porque es mucho. Pero si lloran conmigo, entonces les voy a contar". Nos señaló su casa para que pasáramos por allí más tarde.

Llegamos y ella estaba sentada junto a sus dos hijitas preparando la comida que llevaría a su esposo, que estaba trabajando en la carretera. Nos contó que durante el tiempo de la violencia los terrucos habían matado a su papá, a su tío y a su abuela:

-Yo era chiquita, tenía creo siete años. Todavía algo me estoy recordando pero no mucho. Una tarde estábamos aquí. Mi papá estaba en la chacra allá arriba. Estaban preparando pachamanca. Seguro él les habrá visto, que los terrucos estaban entrando y se había acercado a invitarles papa para que coman. Entonces ellos le han agarrado y le han matado. Mi abuelita también se acercó a decides: "¿Porqué le están haciendo a mi hijo?", lo que les hizo. "Si él es un buen hombre, no hace nada a nadie". Le agarraron a ella y también con piedra en su cabeza le han destrozado. Pero para eso es responsable ese Dionisio Lunasco. Él había traído a esos terrucos, por culpa de ése a mi papá lo han matado porque dice estaba en su contra. Mi papá sabía pensar y nunca quiso meterse en esas cosas. Allá arriba junto a su mamá y su hermano les han matado -su voz des controlada no dejaba de acusar a Dionisio Lunasco y ella no podía contener el llanto-. Nosotros llorábamos para que

le suelten pero ellos nos pusieron de barriga en el suelo y cuando estábamos viendo lo han matado, le han metido cuchillo en su pecho. Salia sangre y uno de esos, poniendo su boca en su pecho, tomaba la sangre levantando su capucha. Recuerdo su cara llena de sangre. Cada vez que me acuerdo de esas cosas, lloro, no puedo hacer nada. Hemos quedado huérfanos. Sólo mi mamá tenía que mantenemos, escapándonos en los cerros con la ropa que estábamos puestas en el frío, de hambre. Veía a mi mamá *chakchar* coca y eso hacíamos nosotros también. Esa fecha pues nos hemos quejado a la base de Carhuahurán que el responsable era Dionisio. Le han llevado y delante de nosotros ha aceptado y prometió en mantenernos. Trabajar nuestra chacra porque por su culpa habíamos quedado huérfanos. Pero nunca ha cumplido. Ahora ya no existe ese documento, lo han quemado en Carhuahurán esos terrucos. Sólo después de un año en su quinto día nos trajo un carnero diciendo: "Tomen esto. Por culpa mía pues ha muerto su papá". Qué voy hacer, ya pues que sería ya castigo si *valor runapa manam kanchu* [no tiene precio la vida del hombre].

-¿Y ahora cómo le ves? ¿Es posible perdonarle después de lo que hizo? -preguntó Edith.

-No. Si me pediría perdón, yo le perdonaría. Pero nunca lo hizo y tampoco ha cumplido con nosotros.

-¿Si te pidiera perdón, lo perdonarías de corazón?

-Sí, porque Jesucristo también ha perdonado a los que le han matado. Yo también le perdonaría. Pero no sabemos si él lo va hacer porque ahora siempre nos hace problema. *Qari qinaña qinakun* [como gran hombre todavía es]. Siempre nos está ofendiendo.

El tema de la reparación es central en la conciencia legal que opera en estos pueblos y enfatizamos que el "arreglo de cuentas" es igual de bíblico que "dar en la otra mejilla". La retribución --en sus varios sentidos- tiene un fuerte arraigo moral entre la gente.

Además, pensamos en una "econornía política del perdón". Las condiciones duraderas de la vasta desigualdad social y económica no conducen al perdón. Insistimos en que, en condiciones de pobreza extrema, la compasión también se restringe. En nuestras experiencias, ha sido precisamente el sector más pobre de estas comunidades el que ha expresado el mayor rencor: las viudas, cuya pobreza les sirve como un recuerdo constante de todo lo que han perdido. Como nos contó la *Mama* Benita,

"¿Cómo voy a perdonar a ese cuando vive tranquilito allá en su casa, mientras que yo no tengo ni ropa, ni techo, ni nada?". Los conceptos morales no son ni ahistóricos ni abstractos: nacen en ciertas condiciones materiales, de nuestra interacción *sentient* con el mundo. En un mundo de privación, es poco probable que el perdón florezca. Más bien, como han insistido en cada comunidad, "Nuestra pobreza nos hace recordar todo lo que hemos perdido. Nuestra pobreza nos hace recordar".

Finalmente, queremos hacer notar que los campesinos con quienes hemos trabajado distinguen entre "el perdón" y "la reconciliación". En conversaciones con los campesinos y campesinas, quedó claro que los conceptos no son sinónimos. Como muchos y muchas en el norte nos han explicado, "De vivir reconciliados, así vivimos. Pero el perdón tiene que venir del corazón y no desde la boca afuera". El perpetrador -en estos casos, los senderistas que se arrepintieron- tenía que pedir perdón frente a la comunidad en una asamblea comunal. Los comuneros presentes juzgarían si la disculpa de hecho había venído "desde el corazón". El perdón también tiene que venir del corazón, de una persona frente a otra. Insistieron en que nadie puede forzar a una persona a perdonar a otra: es un estado, digamos, subjetivo.

En contraste, definen la reconciliación como la convivencia. Se trata de restaurar la sociabilidad y de reestablecer la confianza necesaria no solamente para tolerar la presencia del otro sino para poder cooperar con otros en proyectos colectivos. Es un estado social que responde a las exigencias de la vida cotidiana y a la noción de que, después de arrepentirse, la persona ya no es lo que era antes. Más bien, los arrepentidos son *musaq runakuna,* "gente nueva". Mientras que las autoridades locales han podido administrar la reconciliación -según la ideología de la armonía (Nader 1990) que caracteriza a estas comunidades- nadie puede "legislar" el perdón.

Pampachanakuy

Hay una "ecuación" que inspira el trabajo de las Comisiones de la Verdad. Esta ecuación se puede expresar de la siguiente manera: más memoria = más verdad = más sanación = más reconciliación. No sabemos por qué, pero es cierto que esta lógica guía a las comisiones y, más allá, a la política de la memoria que caracteriza a nuestra época histórica.

Nos gustaría problema tizar esta idea del *"total recall",* una idea que se ha convertido en un "artículo de fe" dentro del discurso de los derechos humanos. Nuestro trabajo de campo nos hace pensar en la alquimia compleja de la memoria y el olvido que funciona en el ámbito local: pensar en el papel del olvido (que puede consistir en *recordar otra historia),* en el proceso de vivir juntos nuevamente después de una violencia tan íntima.

Un aspecto del discurso del olvido que se maneja en el campo es el *pampachanakuy.* Literalmente significa "enterrar algo entre nosotros" y se refiere a las prácticas que hemos seguido en las comunidades norteñas. Frente a las autoridades comunales, los partidos de un conflicto hablan hasta llegar a un acuerdo (acta de conciliación) y tal acuerdo significa que han "enterrado" la queja entre ellos. Para los años de la guerra, se utiliza el término *"pampachanakuy"* para hacer referencia al proceso de enterrar el pasado.

Por ejemplo, en 1987, firmaron actas de reconciliación entre Carhuahurán, Huaychao y Uchuraccay. Los ronderos de Carhuahurán habían entrado en las dos comunidades vecinas, saqueando, robando y tildando a sus habitantes de terrucos. De modo similar, los comuneros de Huaychao habían entregado a algunas de las autoridades de Carhuahurán a los militares para castigados. Entonces, los comuneros hicieron el *pampachanakuy* para frenar el ciclo de acusación y venganza entre ellos. Esta práctica -y el papel del olvido en los procesos locales- fue un tema durante la siguiente asamblea comunal en Huaychao.

Huaychao, asamblea comunal 24 *de febrero de 2003*

Esa mañana esperábamos la llegada de las autoridades de Carhuahurán, Uchuraccay y Pampallqa para iniciar una asamblea con el fin de presentades los acuerdos que ya se habían tomado en Huaychao en la reunión anterior. Se había votado a favor de pertenecer al Centro Poblado Menor de Pampallqa.

Estábamos fuera del cabildo, cerca de su cruz de madera colocada en la pared. El cabildo es donde administran la justicia, colgando a los culpables de los brazos frente a la cruz para chicotearlos. Los comuneros llegaron uno por uno, con sus mantas agarradas alrededor de los hombros, abrigándolos del frío penetrante de Huaychao. Ya habíamos conversado

plenamente respecto del frío, y habíamos llegado a la conclusión de que nos habíamos encontrado con un frío visible. Por las noches, lo veíamos entrando por debajo de la puerta; la neblina flotaba por el suelo de tierra buscando nuestros pies. Veíamos la neblina envolviendo nuestros pies, subiendo por las rodillas para filtrarse hasta nuestros huesos.

Don Clemente, el presidente de la comunidad, llegó y saludó a los comuneros que ya se habían reunido. Mientras esperábamos a los demás, le preguntamos si en Huaychao habían hecho el *pampachanakuy* después del tiempo del peligro.

-No -respondió. Eso nunca hemos hecho.

Nos sorprendió porque otros nos habían dicho que sí habían firmado un acta de *pampachanakuy* en 1987 con Carhuahurán y Uchuraccay.

-Don Clemente, ¿por qué no lo hicieron?

-Sólo en la iglesia, cada uno lo hace pero no en el pueblo, frente a todos -contestó.

Edith quiso explorar más.

-¿Sería bueno o no si ustedes lo hicieran?

Don Clemente esperó un momento antes de responder:

-Sí pues, sería muy bueno hacer con todos porque hasta ahora no hubo esas cosas y siempre estamos peleando.

-Ya. Entonces ésta sería la reconciliación entre ustedes. Con el gobierno, ¿cómo sería?

-Nada pues con ellos, si la base no nos ha hecho nada a nosotros. Una vez nos invitaron a un taller en Lima. De todos los pueblos fuimos las autoridades. Allí, los de Vilcashuamán se quejaban que los militares les habían matado, a toda la gente, niños, todos. Yo les decía: "¿Cómo les va a matar por gusto? Seguro ustedes habrán sido terrucos pues". Por eso les han matado. En cambio, a nosotros nos han matado los enemigos, esos senderistas. Yo les dije eso y no me han respondido nada.

Don Clemente llamó nuevamente a los comuneros para que vinieran a la asamblea.

-Hay otra cosa. Con ellos [los enemigos], ¿cómo vamos a hacer *pampachanakuy?* Ya habrán muerto todos. Aquí en el pueblo no hay nadie.[18]

18. No todos estarían de acuerdo con tal afirmación.

-Pero, ¿sería bueno hacer un *pampachanakuy* con las comunidades que siempre han estado en peleas desde antes?

-Claro pues, así nosotros podemos apoyar entre comunidades y exigir al gobierno más apoyo, todos juntos. Pero sería bueno que ellos vengan aquí y juntos hagamos *pampachanakuy*. Igual nosotros podemos ir allá, a sus comunidades. No es bueno que sólo vengan dos personas. ¿Para qué sirve dos? Tiene que ser toda la población, pero como son muchos, sería mejor las autoridades, el presidente comunal, teniente gobernador, presidente de autodefensa, presidenta de club de madres, de APAFA [Asociación de Padres de Familia], todas las autoridades. Así todos vendrían y sería bueno. Pero alguien debería hacer esto así, como ustedes. Ya que conocen cómo vivimos, cómo sufrimos. Porque si es sólo entre nosotros, nadie hace caso, no se podría. Si ustedes están por Carhuahurán o Uchuraccay, hablen con ellos igual y nos mandan un oficio diciendo que vamos a hacer el *pampachanakuy*.

Dos horas después, comenzamos la asamblea comunal con don Fortunato Quispe presidiéndola. La inició tomando lista a los asistentes e inmediatamente se iniciaron las críticas respecto del señor Santiago Huaylla, por haber hablado éste en la faena de la carretera acerca de que debían despojar a las autoridades de sus funciones. Se acusó al señor Hipólito Rimachi, actual alcalde, de estar acaparando las decisiones de la comunidad.

Don Hipólito se paró, dirigiéndose a los comuneros y comuneras congregados en la pampa: "Señores, yo no estoy acaparando las decisiones de la comunidad. Simplemente hubo una descoordinación. Pero debemos hablar claro delante de la persona y no atrás".

Don Fortunato intervino diciendo: "don Santiago, ya eres viejo. Esas cosas no se debe hablar detrás de uno. Es un error que tienes que reconocer. Hay que vivir ya pues tranquilos, sin estar criticándonos. Por el favor de Dios, nosotros no estamos muertos puesto que somos la sobra de la guerra. Debemos vivir como *musaq runakuna* [nueva gente]".

Con estos comentarios, se solucionó el impasse y se pudo continuar con el tema central: a cuál de los consejos menores iban a pertenecer. Por este tema, comenzaron a hablar de los años de la guerra y de las relaciones entre comunidades. Varios comuneros expusieron los méritos de pertenecer a Pampallqa, no sin antes haber discutido ampliamente la historia conflictiva entre comunidades. Las autoridades pidieron la opinión de los comuneros que estaban en contra de la opción de Pam

pallqa. Don Jesús Manzano comentó que *"Mama* Alejandra estaba diciendo que los de Pampallqa en los años de la violencia no nos dieron ni siquiera comida, a pesar de que pedíamos a lágrimas, nadie se compadecía. ¿Cómo vamos a pertenecer a Pampallqa?" Varios comenzaron a hablar a la vez, recordando el tratamiento que habían recibido de Pampallqa durante la violencia.

Don Fortunato enfatizó: "Hermanos, siempre hemos estado en envidia, en egoísmo. Ahora hay que olvidar. ¿No habíamos dicho para olvidar? Hay que perdonarnos. Esas cosas ya han pasado. *Pampachanakasun* ya, esas cosas que están recordando, ya hemos olvidado. Firmamos un acta para olvidar, aquí en esta misma pampa. ¿No se recuerdan?"

Juan Jesús también se paró, agregando: "La señora Alejandra está diciendo cómo vamos a pertenecer allá si esos nos han tratado mal, ni agua con sal nos han dado. Pero ya pues, esas cosas hay que olvidar. *Ismusqa qina kachkan,* eso está como podrido. Ya no hay que recordar esas cosas.

Hay una cierta ironía en el hacerles recordar lo que habían decidido olvidar. Sin embargo, es un tema que resuena en las comunidades con las que trabajamos. Jelin (2002: 6) ha escrito que:

> El espacio de la memoria es entonces un espacio de lucha política, y no pocas veces esta lucha es concebida en términos de la lucha "contra el silencio": *recordar para no repetir.* Las consignas pueden en este punto ser algo tramposas. La "memoria contra el olvido" o "contra el silencio" esconden lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias rivales (cada una de ellas con sus propios olvidos). Es, en verdad, "memoria contra memoria".

Entonces, el olvido no es meramente lo que queda cuando las memorias se han desvanecido. Si bien se requiere un esfuerzo continuo para preservar las memorias, es igualmente cierto que mantener "el olvido" es una labor sin fin. Así, el *pampachanakuy* busca remplazar las memorias de la violencia y un deseo de venganza con otras memorias de un pasado que incluyó la convivencia dentro de estas comunidades y entre ellas. Y, finalmente, el olvido no es solamente una estrategia impuesta por los poderosos sobre los débiles, por las autoridades sobre los demás. Más bien, es un estado deseado por los muchos y muchas que sufren de los males de la memoria.

"Vivimos tranquilos"... y otros mitos

> Si comenzaríamos a hablar de todo que pasó aquí, todos los antiguos odios volverían nuevamente.
>
> COMUNIDAD NORTEÑA

Nos gustaría concluir esta sección con algunas reflexiones sobre la justicia comunal y la micropolítica de la reconciliación que estos campesinos han elaborado. Pensamos que en los contextos posconflictos hay mucho que aprender si se estudia las prácticas conciliadoras ya existentes y que responden a las necesidades de la vida cotidiana y de la gobernabilidad en el ámbito local. La reconciliación es forjada y vivida localmente y las políticas estatales pueden facilitar o entorpecer estos procesos.

Enfatizamos la palabra "proceso". Akhavan (1998: 738) ha sugerido que "Más allá de una mera recitación de los hechos objetivos, la reconciliación requiere una verdad compartida -un relato moral o interpretativo-- que apele a un lazo común de humanidad" [traducción libre]. La reconciliación es un proceso en curso, que implica el reemplazo de las memorias antagónicas por las memorias de los lazos sociales previos, y la sustitución de una historia reciente de violencia fratricida por una historia que recuerde las normas de larga data que, salvo en casos excepcionales, condenaron el asesinato. Hay una coreografía compleja del recordar y el olvidar que opera en el ámbito local: como nos han contado, "Si no podríamos olvidar algunas cosas, todos los antiguos odios volverían".

Recordamos la víspera del aniversario del Día de Retorno en Uchuraccay, el 9 de octubre de 2002. Estábamos sentados con un grupo de mujeres cuando los comuneros de una comunidad vecina comenzaron a llegar para las festividades. Las caras de las señoras se endurecieron al vedo s y murmuraron entre ellas: "Aquí vienen los *suakuna* [rateros] asesinos".

Como nos explicaron, los montoneros (ronderos) de esa comunidad habían llegado a Uchuraccay durante la violencia, saqueando y robando su ganado. *Mama* Saturnina escupió las siguientes palabras: "Esos *suakuna* robaron a mis animales, hasta los maltoncitos. Mis animales siguen reproduciendo allá en Carhuahurán y yo solamente tengo dos". Así, el ganado robado sigue produciendo crías y rencor.

Cuando una muchedumbre se había formado en la pampa, el alcalde de Uchuraccay tomó la palabra en una pequeña ceremonia de apertura de la fiesta. En su discurso, agradeció a los presentes y llamó a todos a la "cordura":

> Señores comuneros, estamos festejando nuestro aniversario de nuestro retorno. Por favor, hay que cumplir con nuestra fiesta olvidando, disculpándonos nuestras faltas. *Llapa chqy faltanchikunata pampachanakuy kuspam kunan tusuna kaptinqa tusukuykusun, toman tomanikusuntaq ya.* Señores comuneros, visitantes de otros pagos, gracias *visitqykichikmanta, allinllqya fiestanchikpi,* go*sakuykusun. Amyya peliukunaqa kanqacha.* Tenemos un pequeño huequito chiquito para los que empiezan a pelear. *Chaypimfaltakuqkuna chiripi achikiarunmanku.* Gracias. [19]

Así invitó a todos los presentes a enterrar un pasado y recordar otro. De hecho, cuando hemos conversado con los campesinos sobre el significado del término "reconciliación", éstos han inclinado las cabezas: "Ésa es *pampachanakuy".* En las comunidades norteñas de Carhuahurán, Uchuraccay y Huaychao, hicieron varios *pampachanakuy* durante y después de la violencia política como un intento de reconstruir relaciones sociales e implementar un nuevo orden moral.[20]

Sin embargo, aunque el énfasis está puesto en enterrar el pasado, notamos que lo que entierran -por ejemplo, sus muertos- sigue par

19. "Olvidando nuestras faltas, perdonándonos ahora. Si hay que bailar, bailemos. Si hay que tomar, tomemos. A los señores comuneros visitantes de otros pagos, gracias por su visita, bien nomás en nuestra fiesta. Hay que gozarnos, que no hagan peleas. Tenemos un pequeño hueco [calabozo]. Allí los que pelean pueden amanecer en el frío. Gracias".

20. Por ejemplo, cuando los comuneros y comuneras de Uchuraccay retornaron a lo que quedó de su pueblo, hicieron un pampachanakuy entre ellos para pedir perdón por lo que habían hecho durante el conflicto armado interno y para comprometerse con el trabajo de reconstruir su pueblo. Después, todos firmaron un acta de conciliación. Como nos contó una autoridad, "Muchos han sido engañados. Ya hubo una reconciliación en 1994. En esa ocasión, conversaron todos, chicos y grandes, de lo que se faltaron. Hubo perdón. Familias que anteriormente se mataron, ahora los hijos que en ese momento era acapas [pequeños] ahora viven, en algunos casos, en matrimonios". Más recientemente, en 2002, las autoridades

ticipando en la vida de los vivos. Esto nos hace recordar los varios entierros a los que hemos asistido en el campo y las conversaciones respecto de la profundidad necesaria del hoyo para "asegurar que éste no pueda volver". De igual modo, recordamos los esfuerzos para taparla muy bien con tierra porque "a ésta siempre le gustaba demasiado la vida". Los muertos merodean y la capa de tierra que los cubre intenta mantenerlos en su lugar. Lo que enterramos entre nosotros no queda arreglado de una vez por todas. Más bien, la tierra se mueve, los muertos se levantan y lo que fue enterrado en el pasado puede permanecer entre nosotros en el presente. Así, estos campesinos y campesinas continúan reconciliándose y reconstruyendo un modo de vida humano.

de Uchuraccay visitaron las comunidades vecinas de Carhuahurán y Huaychao, entre otras, para hacer un pampachanakuy. Sin embargo, sus motivos eran instrumentales: querían el apoyo de las demás comunidades para su proyecto de distritalización. Su iniciativa fue rechazada, resaltando así la importancia de convencer a los demás de que uno está pidiendo perdón con sinceridad.

CAPÍTULO 15

"Como si nunca hubieran matado a gente"

¿Maymanta chiki rikurikamunku, señorita? Riki runa masin sipiq. Runa masin mana manchakuq riki. Mana manchakunchu runa masin sipiruyta, kuchilluwan, kuchulluwanmi.

MAGDALENA BARRIENTOS, TIQUIHUA[21]

EN CONTRASTE CON LAS COMUNIDADES NORTEÑAS, en donde han elaborado reconciliaciones previas, en el centro-sur lo que más ha llamado nuestra atención es la falta de tales procesos y lo que significa vivir con los ex cabecillas que, en su gran mayoría, nunca se han arrepentido o pedido perdón a sus pares. Nos gustaría ahora pasar a analizar las comunidades y distritos de Accomarca, Cayara, Hualla y Tiquihua para acercamos a una realidad sumamente difícil. Aquí hay una serie de procesos locales rechazados o bloqueados y un resentimiento profundo frente al Estado. En sus propias palabras, son "pueblos resentidos" que todavía guardan mucho rencor frente al Estado y entre ellos mismos.

Hualla, senora Claudía Bustíos

Durante nuestro primer día en Hualla, alguien llamó a un costado a José Carlos y le dijo: "Cuidado mientras que estás aquí". Evidentemente, durante las semanas previas a nuestra llegada, había habido una ráfaga de cartas anónimas enviadas a varios miembros de la comunidad. Algunas incluían amenazas de muerte y otras aseguraban al receptor que "Tarde o temprano, el pueblo te juzgará".

21. "¿De dónde habrán aparecido, señorita? Pues, a matar a su semejante. No tiene temor a su semejante pues. No tienen miedo matar a su semejante, cortándoles, acuchillándoles".

El nivel de temor era palpable y fue la señora Claudia Bustios quien nos ayudó a entender lo que estaba detrás de este temor:

> Ay *papicha.* Todo eso ha comenzado con la muerte del alcalde Juan Inca, y la gente de acá ni siquiera tuviera pena. Al contrario, se han aprovechado de su muerte, llevándose todas sus cosas de su tienda -se lamentó-. Pero mi mamá y yo no queríamos nada, no hemos participado. Pero esos mismos que han llevado sus cosas, le han matado a todos. Estaban en la cosecha y de allí sin enterrar, sin nada se han escapado a Lima. Acá toditos han participado, menos nosotros. Mi hermano también quería entrar porque dice que era bonito, pero mi mamá no quiso. No le dejaba, hasta le mandó a Lima. Ahora ese mi hermano le agradece a mi mamá diciendo: "Carajo, si yo hubiera entrado a esa porquería, todos hubiéramos muerto y yo no sería lo que soy". Por todo eso a mi mamá siempre le amenazaban con querer cortar el cuello. Teníamos nuestro local alli -indicó hacia arriba con el dedo-. Ellos [Los miembros de Sendero Luminoso] nos reunían para hablamos que todos íbamos a ser iguales. "Vamos a comer iguales". Pero eso no era verdad. Así mataban a campesinos pobres que no tenían nada, y como comprometieron al pueblo las tropas entraban y también ellos mataban. Así era ese tiempo. Era peor, no podíamos vivir bien. Y ahora, todavía esos que han matado viven, como si nada. Nunca se han pedido perdón por lo menos. Nada. Nosotros no podemos decides que pidan perdón porque todavía tenemos miedo. Nunca vamos a tener tranquilidad con esos *[huk kuna].* Siguen causando temor cuando toman. Caminan como si nunca hubiera pasado nada, caminan con la frente en alto. Aprovechan su pasado para arreglar sus conflictos con los demás.

El temor expresado por la señora Claudia revolotea por encima de estos pueblos centro-sureños. Las categorías delimitadas de "conflicto" y "posconflicto" buscan imponer orden sobre el flujo de la experiencia humana: la vida cotidiana se rebalsa por sobre esta dicotomía. Mientras que la historia nacional indica que el conflicto armado interno se terminó poco después de la captura de Abimael Guzmán, hasta la fecha estos comuneros y comuneras viven temiendo un "rebrote" del PCPSL porque están convencidos de que tal resurgimiento podría venir desde el interior de sus comunidades.

Imponiendo la "paz"

Como lo mencionáramos, estas cuatro comunidades permanecieron como bases de apoyo de Sendero en algunos casos hasta mediados de la década de 1990. Sin embargo, aun dentro de las bases de apoyo a Sendero, la población tenía grados variados de compromiso con la agenda revolucionaria de Sendero Luminoso y algunos miembros de estas comunidades y distritos estaban en contra del PCP-SL. Para los comuneros de Accomarca, Cayara, Hualla y Tiquihua, los grados variables de compromiso con Sendero han sido traducidos a su vez en grados variables de la culpa y el castigo que deben corresponder a tal compromiso. El discurso sobre la culpa figura de forma destacada en estas comunidades y la falta de procesos locales de arrepentimiento, castigo y reconciliación ha dejado muy divididos a estos pueblos. La "paz" en pueblos que eran repetidamente arrasados por los militares venía en la forma de un estado militarizado de "pacificación", como lo ilustra la siguiente entrada en las Actas Comunales de Hualla.

> Actas comunales de Hualla, asamblea extraordinaria, 11 de octubre de 1984
>
> En Hualla a los once días del mes de octubre de mil novecientos ochenta y cuatro reunidos en la base militar de San Pedro de Hualla bajo el control de las fuerzas armadas se quedó abierta la asamblea con los siguientes agendas:
>
> Primero: Levantamiento de la comunidad contra los delincuentes subversivos o terroristas comunistas.
> Segundo: Apoyo a las fuerzas del orden o ejército.
> Tercero: Nombramiento de las autoridades del distrito.
>
> Primero: La comunidad en general ante las fuerzas militares ha comprometido levantarse contra los subversivos derrotos [sic] y no apoyar en ningún momento y no asistir a las asambleas populares de los terroristas.
> Segundo: La comunidad todo en general han comprometido colaborar a las fuerzas de orden en todo momento y apoyar en cualquier cosa que necesitan ellos.
> Tercero: Bajo el control de las fuerzas militares todo la comunidad en general han comprometido nombrar a todos las autoridades de su distrito.

El acta está firmada por varias autoridades comunales y por el "Capitán EP..., jefe Político Militar, Huaya da fe con su firma el nombramiento de las autoridades del distrito de San Pedro de Huaya".

Como demuestra esta acta comunal de Hualla, las fuerzas armadas impusieron "la paz" en las comunidades centro-sureñas por medio de sus bases militares y la selección de autoridades locales. El orden impuesto por las bases tuvo varias consecuencias. Como ya hemos visto en la primera parte del texto, allí donde había bases militares había un nivel de violencia sexual muy elevado. Fuera a través de la fuerza directa -una ametralladora contra el pecho- o la fuerza indirecta -promesas no cumplidas o "trocando sexo" para salvar la vida de un familiar-, la presencia castrense significó el despliegue del abuso sexual para atemorizar y desmoralizar a la población.

Pero hubo otra consecuencia que también distorsionó la vida cotidiana de formas muy profundas: los procesos impuestos por los militares como un componente de la pacificación. Los militares reintrodujeron a los "arrepentidos" en estos pueblos bajo su vigilancia. Utilizamos "arrepentidos" entre comillas porque los cabecillas tenían la oportunidad de presentarse y renunciar a su militancia o morir. Así, los soldados ejercieron el monopolio sobre el uso de la violencia, es decir, desplegaron una forma de *Pax Castrense.*

Accomarca, notas de campo,junio de 2003

Amadeus Palomino tiene 30 años y una escalera de hijos, todos menores de 12 años. Él nos respondía muchas preguntas y nos informó sobre el acuerdo comunal que habían tomado en Accomarca:

-Hay desconfianza, porque la vida nos enseñó que el burro patea sólo una vez. Es por ello que muchos no quieren hablar y esa vez cuando llegaron los militares [se refiere a la instalación de la base en noviembre de 1985] y nos reunieron para volver a vivir en paz, todos estábamos ese día, los que participaron y los que no participaron, hasta los más cabecillas. Allí, mediante acuerdo comunal, quedamos en no hablar de nada ni de nadie. Además, el militar que vino dijo que todos esos que tienen culpa, el Estado les había perdonado para que todos nosotros vivamos tranquilos y en paz.

-¿Llegaron así nomás?

-Claro, ellos recibieron un castigo o no sé cómo se podría llamar. Ellos cumplieron un precio, el precio de servir al pueblo como autoridad o como sirviente de los milicos [militares]. Eso habrá sido jodido para ellos porque los milicos también desconfiaban. Esos teman que presentarse a la hora que los milicos les parezca, si les llamaban a media noche, teman que ir corriendo porque sino los militares iban a su casa y a golpes se les levaban a la base y le metían a bote [un pequeño cuarto de un metro cuadrado]. Les hicieron pagar y sufrir bien. La misma base obligó a todos esos que participaron en Sendero Luminoso a servir al pueblo, mediante una lista les hizo trabajar uno por uno como autoridades comunales.

-¿ Pero ellos no pidieron perdón frente a todos? -le preguntamos.

- Solamente los militares les obligaron, para que acepten que ellos eran culpables del desastre del pueblo, y nadie dijo nada de nada. Lo que ahora se quiere es pues que *verdaderamente pidan perdón,* porque cuando ahora les dices algo a esos de Sendero, nos contestan que ya el Estado les ha perdonado y caminan como si no hubiera pasado nada. Por todo eso pues, la gente es rebelde, no se respetan hasta sus animales no respetan porque hay mucho daño y siempre paran discutiendo de cualquier cosa. A veces prefiero trabajar solito, comer solito y hasta tomar solo...

Como lo demuestra el testimonio, la "reintegración" de los supuestos arrepentidos reflejó un cambio en la estrategia militar, no una iniciativa por parte de los cabecillas o de la población misma. De hecho, la población sirvió como poco más que una audiencia muda frente a las exigencias de los militares. Tal presión ubica al arrepentimiento fuera de una evaluación de su sinceridad. Como argumenta Etxeberría (2002a: 98), "El ‘arrepentimiento' utilitario -colaborar con la justicia para que me liberen de la pena e, incluso, arrepentir me 'para que' me perdone la víctima- falsea la esencia del mismo". Las estrategias militares formaron parte de la campaña de pacificación, no de reconciliación.

Accomarca, entrevista y notas de campo, junio de 2003

Nos encontramos con Ricardo González, un joven de profesión "agropecuario", en sus propias palabras. En aquella ocasión, no estaba ocupado y nos sentamos a conversar. Ricardo permaneció atento a las preguntas que les hicimos a él y a sus amigos durante una improvisada

reunión en el jardín infantil construido por el Programa de Apoyo al Repoblamiento. Hablamos del documento (acta) que se realizó una vez que la base militar se estableció en la escuela del pueblo.

-Esas actas existen -nos aseguró Ricardo-. Hay muchos documentos pero las autoridades que dejan el cargo advierten a los que recién ingresan que las actas no deben ser tocadas por ninguna persona extraña. Es por eso que las autoridades les ocultan o les dicen que no hay. Pero también hay otro acuerdo después que se firmó. Nadie, ninguna autoridad podía hacer mención de esos documentos, otras gentes no podían ver o revisar, pero dijeron que se podía entregar en una ceremonia oficial donde estén presentes autoridades provinciales e inclusive autoridades departamentales, personas serias mayores. Además yo he escuchado a las autoridades decir: "¿Cómo les podría creer y darles documentos si son muy jóvenes y extraños?". No hay confianza. Ojo, a mi sólo mi papá y algunos amigos me contaron porque esa fecha que llegó la base yo era niño. Me contó que esos caminantes, que ahora siguen un montón en nuestro pueblo, se habían arrepentido delante de toda la población diciendo que habían sido engañados. La gente no sabía qué pensar, miraron calladitas nomás. Ese momento la gente no podía creer todavía lo que pasaba, por un lado los militares y por otro lado los caminantes, haciendo paz.

-Pero, ¿la gente no dijo nada? ¿Miraron así nomás? -le preguntamos.

-Así era pues. Lo bonito es que los militares llegaron con una lista, pero diciendo: "Ahora ya no vamos a matar. Ahora el gobierno ya no quiere que matemos. Antes sí matábamos pero ahora es prohibido. Todos esos caminantes [los senderistas], que regresen y que trabajen tranquilos", decían. "Por eso más bien avísales que ahora acá va haber cuartel, no va haber ya nada. Esos caminantes, también que vengan. No les vamos hacer nada. A todos los *qatus* [casas] avisa, dice que aquí los cabitos se van a quedar, y que todos deben regresar. Va haber asamblea comunal a todos nos van a reunir en el pueblo. Pero si no vienen, diles a ellos que vamos a venir y con todos sus ovejas les vamos a llevar y las chozas vamos a quemar. Así que todos nos vamos reunir". Así dijeron los militares.

-¿ Y cómo reaccionaron los caminantes?

-Bueno, entonces mucha gente había comunicado que no quería venir al pueblo, diciendo que como en otros pueblos reuniéndonos con

munición nos van a matar. Pero eso no era así. Los militares querían que vivamos tranquilos en paz ya les decía. Ellos querían que también los caminantes vengan que no les va pasar nada, va haber paz ahora decían y los caminantes no querían. Los que participaron de lejos nomás han venido, los jefes no han venido.[22] Pero así unos cuatro o cinco vinieron, los que vivían en los *qatus*. Cuando los militantes les vieron sin sus animalitos, les hicieron regresar. "Todos deben venir con sus ovejas, todos regresen por sus animalitos, deben venir con todo. Aquí nosotros les vamos a cuidar, no les va pasar nada". En Atica Pampa les reunieron y allí les dijeron: "Vuelvan todos porque aquí nosotros nos vamos a quedar, los vamos a cuidar, vengan con sus ovejitas". Por eso regresamos todos a este pueblo y aquí nos quedamos y llegaron ministros [sic] de Lima y nombraron autoridades porque no había. Nombraron alcalde, juez, presidente de la comunidad y fiscal.

Estas comunidades estaban bajo control militar: como evidencian las actas comunales de Hualla y numerosas entrevistas, las autoridades locales eran "títeres": senderistas identificados por la población y forzados a asumir estos cargos como una forma de castigo por el daño que habían infligido. Aunque en años posteriores servir como autoridad tendría un componente de rehabilitación, en este tiempo fue una forma de pacificación impuesta.

Además, ser autoridad bajo control militar significó siempre estar a disposición de los oficiales de las bases. En muchas conversaciones en el centro-sur, nos dijeron que los soldados se comportaban como "reyes, dioses, mandamases". Nuevamente, el orden establecido bloqueó procesos locales: la *Pax Castrense* silenció a estos pueblos, forzando a la población a tolerar la presencia tanto de soldados cuanto de ex cabecillas, siendo ambos grupos "los intocables".

22. Nuevamente, vemos que dentro de todas estas comunidades -las del norte y las del centro-sur- distinguen entre varios grados de simpatía o participación en el PCP-SL. La frase "Los que participaron de lejos" se refiere a aquellos y aquellas que no eran militantes pero sí tenían alguna simpatía para con SL. Pensamos que una variable dicotómica -senderista/no senderista- oscurece la gran zona gris donde habitan muchos miembros de estos pueblos.

Los intocables

En Accomarca, Cayara, Hualla y Tiquihua, la población coincide en que no había ningún tipo de arrepentimiento, menos aún castigo para los ex senderistas en el ámbito local. Más bien, nos hablaron de la amnistía que el Estado brindó a los arrepentidos del terrorismo y que "llegaron aquí ya perdonados". Entonces, no había procesos locales de rehabilitación; de hecho, muchos comuneros y comuneras expresan su frustración precisamente porque se sienten impotentes frente a ésos que ellos consideran "los más culpables".

En cada uno de estos cuatro pueblos, la gente ha descrito cómo los militares "reintegraron" a los cabecillas dentro de sus comunidades, creando una casta de "intocables":

Los soldados les trajeron de la cárcel, les trajeron a los terrucos para que hablen. Ellos les trajeron aquí y nos dijeron: "Ahora van a vivir como una comunidad. Van a perdonar entre ustedes y reconciliarse. Van a reconciliarse y vivir como una sola comunidad". Ésos todavía están aquí. Si decimos algo, podrían venir por la noche y nos cortan el cuello con cuchillos. Nos hacen desaparecer y nadie nunca sabe nada. Cuando me recuerdo todo que ha pasado, me duele mi corazón. Sube de mi barriga a mi pecho y no puedo respirar. Llega a mi corazón y es como quiere salir por mi boca. Mis ojos voltean, me duele mi corazón, tiemblo cuando me recuerdo. Lo tengo aquí en mis pensamientos [se toca la zona del corazón] y no puedo olvidar. Ni pastillas me ayudan. ¿Qué vaya hacer? A veces les veo y les saludo. Pero me agacho porque me da ganas escupirles en la cara. ¿Pero qué tal vienen por la noche? ¿Qué voy a hacer? No puedo hacer nada.[23]

La idea de "hacerles hablar a los terrucos" y la insistencia en que llegaron "ya amnistiado s" se refieren a procesos previos a la Ley de Arrepentimiento que estaba en vigor entre 1992 y 1994 como una estrategia contrainsurgente del gobierno de Fujimori.[24] Los militares "reintegraron" a los senderistas en parte para que sirvieran como informantes,

23. Aurelia Choccña, Accomarca, 15 de noviembre de 2002.
24. La Ley de Arrepentimiento fue promulgada en mayo de 1992 y esruvo en vigor hasta noviembre de 1994. Véase Tapia, 1997 para un análisis de esta ley.

vigilando para ellos la *Pax Castrense.* Es importante notar qué pasa con las "pruebas de la conciencia" cuando son reducidas a meras herramientas para la recolección de información.

En contraste con los procesos locales que hemos encontrado en el norte, los procesos de la década de 1980 en el centro-sur -y la posterior Ley Nacional de Arrepentimiento- no contribuyeron a los procesos conciliadores en un nivel local; más bien, los ex cabecillas llegaron cargados de impunidad, y rechazaron posteriormente las iniciativas locales para animarlos a pedir disculpas públicamente y "reparar" a la comunidad por la devastación que ellos habían infligido sobre sus pueblos.

El sentido de impotencia frente a "los más culpables" se extiende hasta las autoridades comunales actuales. Debido a la presión militar de la década de 1980, muchos de los más comprometidos con Sendero partieron hacia las ciudades de lea y Lima. Es durante estos últimos años que han vuelto a sus comunidades, trayendo consigo nuevos conflictos. Por ejemplo, en marzo de 2002, en una asamblea general en la provincia de Vilcashuamán, los participantes se quejaron de que los ex cabecillas habían retornado a fines de la década de 1990 y que estaban recibiendo beneficios del Estado.[25] Qué hacer con estos retornantes es un tema pendiente.

Tuvimos la oportunidad de hablar con dos de las autoridades de una comunidad sureña. Nos dijeron que habían salido en comisión hacia Lima para conversar con aquellos ex cabecillas que habían expresado su interés por regresar a la comunidad. Como nos contaron, "Tratamos de hablar con ellos sobre la reconciliación y les pedimos que pidan disculpas frente a la comunidad. Se rehusaron. Vienen aquí y no podemos hacer nada. Duele a una persona, mataron a nuestros familiares y no podemos hacer nada".[26]

Las condiciones sociales actuales en cada uno de estos pueblos ilustran las limitaciones de la "reconciliación impuesta" para proveer una base para la reconstrucción de la vida social. En Accomarca, Cayara y Tiquihua, el consumo de alcohol metílico es notorio (Theidon 1999).

25. Agradecemos a José Coronel por comparrir esta información con nosotros.
26. Las autoridades de otra comunidad centro-sureña intentaron esta misma estrategia con los retornantes en su pueblo. La iniciativa fue rechazada.

Muchos insisten en que comenzaron a tomar "para estar preparados cada día para la muerte". Estos temores persisten y no son infundados. Cuando revisamos las actas de denuncias de Cayara, por ejemplo, descubrimos que un 80% de las quejas trata de amenazas de muerte entre paisanos.

Es este nivel de desconfianza el que explica ciertas paradojas. Por ejemplo, recordemos la masacre emblemática de Accomarca, ocurrida el 14 de agosto de 1985. El Ejército entró, reunió a los campesinos y separó a las niñas y mujeres para violadas. Cuando las violaciones terminaron, sesenta y nueve campesinos fueron encerrados en dos cuartos y quemados vivos. Poco después, el Gobierno estableció una base militar en Accomarca, la que siguió funcionando hasta 1997. Muchas más violaciones ocurrirían.

Por consiguiente, fue con una cierta ironia como los campesinos de Accomarca nos describieron el día en que se retiró la base. "Ay, llorábamos. ¡Cómo lloramos! La seguridad que ellos nos brindaron; cuando los soldados estaban aquí, podíamos dormir por la noche. Cuando ellos salieron, pensamos '¿Quiénes nos protegerán ahora?'" La pregunta es, por supuesto, ¿protegedos de quién?

De sus vecinos. En Accomarca, Cayara, Hualla y Tiquihua, muchos lamentan que los ex cabecillas "caminan aquí sin haber pedido perdón. Caminan acá como si nunca hubieran matado a gente". El resentimiento que esta postura desafiante genera se manifiesta en muchos niveles, incluyendo el fenomenológico.

De hecho, un índice del impacto de "los intocables" se manifestó en una conversación con el curandero Mario Aquise, cuando éste visitó Accomarca. El señor Aquise nos dijo que visitaba por turnos a las comunidades golpeadas por la violencia política para tratar a la gente. Nos contóque, en Accomarca, por sobre todo trataba úlceras: "Toditos las tienen".

¿Por qué úlceras? ¿Cómo entender la etiología? En Accomarca, las conversaciones que tuvimos fueron "puntuadas" por codazos. Muy a menudo, fueron interrumpidas por la advertencia: "¡Cállate! ¡No hay que hablar!". El silencio ha sido impuesto y hay secretos que carcomen a la persona por dentro.

¿Qué significa mantenerse callado? ¿Cómo es, en palabras de las mujeres, pasar tantos años "tragando nuestra cólera"? Cuando las mujeres se quejan de la irritación del corazón, vale la pena pensar en el costo físico y mental de pasar tantos años con tanto rencor. Tantos años

tragando la cólera y tantas úlceras. Vivir con los intocables es vivir diariamente con la impunidad.

Viviendo con la impunidad

Hemos planteado que parte del concepto de justicia que opera en estas comunidades es la "justicia compensatoria". Es decir, la idea de reparar el daño que uno ha hecho es un aspecto fundamental de la conciencia legal. Es precisamente la violación de este principio la que da a la impunidad su filo lacerante.

Cayara, notas de campo, marzo de 2003

En la esquina que formaban el consejo y la iglesia se sentó la señora Primitiva Marcatoma, de 85 años. Habla con una voz muy baja:

> Nuestro chinito nos ha regalado 50 soles y a mi esposo otros 50 soles. Le recibimos bailando, cantando. Esa plata me duró como un año, no sabía cómo gastar. Por eso recuerdo del Chinito. Él debe volver, ahora estamos mal. No nos llega nada de ayuda. Antes con el Chinito siquiera llegaba ropa vieja pero ya no servía a nosotros. Acá eran todos terrucos. *Kaypi llapanku karaku terrukukuna. Kunanqa kanku wasisapa, chacrasapa, ovejasapa, llapa imanpas kan. Ñuqaykupaqa kanchu imatapas. Además nosotros hemos resistido, no nos hemos escapado como esos cobardes. Kunanqa costapi ullarallachkanku cuchi sua qina. Hukninkunaqa kaypi qaraulla tiachkanku, imaq kay vida. Chay runa quchalluqraq qunku impatapas.*[27]

El término "los culpables" fluyó a través de nuestras conversaciones. Entre los distintos grados de delito, se refiere al sector que estuvo más comprometido con Sendero y, por consiguiente, al sector que debe "pagar por el daño que han hecho al pueblo". Sin embargo, como

27. "Todos eran terrucos. Ahora tienen bastantes casas, bastante tierras, bastantes ovejas, cualquier cosa tienen. De nosotros no hay. Además, nosotros hemos resistido. No nos hemos escapado como esos cobardes. Ahora en la costa están escondidos, como chanchos rateros. Y los otros sinvergüenzas aquí están sentados. ¿Qué será esta vida? Esas personas culpables reciben cualquier cosa".

indican mujeres como ésta en Cayara, en vez de pagar por sus actos, muchos de los ex cabecillas se han beneficiado.

Cayara, notas de campo,febrero de 2003

Salimos por la mañana y notamos que las calles estaban vacías y silenciosas. Las casas estaban cerradas, sus dueños se estaban recuperando de la noche anterior o todavía seguían festejando. Entramos a una casa en donde conocíamos a los dueños y una señora ebria le jaló la chompa a Madeleine:

> Señorita, toma chichita. Aquí así tomamos por la fiesta de carnaval. No tomamos diario. No piense que somos borrachas. Aquí en este pueblo nosotros hemos sufrido bastante. Esos desgraciados militares y compañeros atrasaron nuestro pueblo de Cayara. Por culpa de ellos, nuestros hijos se encuentran lejos, distanciados. Muchos de ellos siguen sufriendo en tierras lejanas y otros ya están acomodados. Tienen casa, no quieren volver a su pueblo. Viven resentidos porque perdieron a sus familiares. Aquí en este mismo pueblo siguen viviendo esos soplones. Están viviendo tranquilos y mejor que nosotros. Todavía Dios no les castiga por haber entregado a gente inocente. Esos terrucos ahora tienen buenas casas, tienen animales, son *apus.* Y nosotros que no participamos somos pobres. Perdimos nuestros familiares. Yo vivo sola, mis hijos están en Palpa.

La señora se puso a llorar y el resto de señoras le dijo: "Cállate, no hables. Hay que tomar tranquila, cantando". Otra señora se acercó y nos dijo: "Señoritas, por favor nosotros estamos tomaditos. Cualquier cosa podemos hablar con el trago. Por favor, discúlpanos".

Los *wasisapas, ovejasapas, los apus:* así es como se refieren a los beneficiarios. Aunque un *slogan* pacifista insiste en que en la guerra solamente hay perdedores, en estos pueblos algunos se enriquecieron durante el conflicto armado interno. Hemos planteado la idea de una "economía política del perdón", sugiriendo que la reparación es un paso central para abrir la posibilidad de una convivencia que no sea prisionera del pasado fratricida. Las formas de reparación social que hemos visto en el norte -trabajar a favor del pueblo, servir en la ronda- facilitan la rehabilitación del perpetrador. Además, constituyen una manera de redistribuir los bienes y disminuir la pobreza que nutre el odio y el rencor.

Ofrecemos un ejemplo más que resalta la importancia de una economía política del perdón.

Accomarca, notas de campo,junio de 2003

Hoy hablamos con la señora Hermelinda Baldeón Chuchón. Nos expresó claramente sus opiniones sobre los temas del perdón y la reconciliación:

> El perdón no hubo ni va a haber. Para pensar en perdón primero los culpables [los militares] tendrían que pedirse perdón arrodillándose y quizás allí podamos perdonar, pero antes, no. ¿Qué reconciliación podría haber entre malos y buenos, entre los que han perdido todo y los que han ganado todo, hasta tienen tiendas? Esa gente ha salido más beneficiada. Nunca habrá reconciliación cuando hay desigualdad entre nosotros. Nada. Ni ésos [los senderistas] que han malogrado nuestro pueblo han pedido perdón. Nada. Sólo dijeron que el Gobierno los había perdonado, que los grandes *papachas* les había perdonado; por eso nuestra comunidad ya no les reclama nada.

Más tarde ese mismo día, nos cruzamos con doña Alejandra Gamboa, quien compartió algunos de los mismos sentimientos.

-Éstos que han malogrado el pueblo siguen con nosotros, no les importa pedir algún tipo de perdón, no quieren reconciliarse con nosotros, por eso les digo que si quieren que va haber reconciliación deben venir otras personas de afuera, como ustedes, como los de la Comisión de la Verdad.[28] Y esos que han malogrado el pueblo todavía reciben algún tipo de ayuda, tienen tienda, tienen mejor vida, péro nosotros que hemos sufrido no tenemos nada y no recibimos ninguna ayuda y seguimos sufriendo por nuestra pobreza. Si es que el Gobierno va dar alguna ayuda, debe hacerla directamente para los afectados y así vamos encontrar justicia.

-¿También deberían recibir algún tipo de ayuda los que han participado? -le preguntamos.

28. Fue reiterativo el reclamo de que "alguien venga como ustedes" para facilitar el diálogo necesario para la justicia y la convivencia. Así, se atribuye un rol importante a las terceras partes capacitadas en los temas de justicia comunal y reconciliación.

-¡Esos desgraciados! Nada deben recibir, nada. Mejor sería que se vayan a otro sitio a vivir porque nosotros ya no les queremos porque no sabemos qué pensará su corazón, qué genio tendrán o quizás siguen con la misma cosa. Nosotros hasta nos sorprendimos, ellos todavía son autoridades y son quienes reciben cualquier ayuda, reciben y entregan sólo a sus familias. Ya la gente pobre como nosotros nada. Así es. Por eso, si hay ayuda, debe venir con nombre para que nadie se lo agarre. Ellos por eso están bien, no como nosotros, estamos jodidos, sin nada, y por eso existe odio, sigue la envidia. Con todo esto, a ver, yo les pregunto si puede haber o no reconciliación. No puede haber y si lo hacen las autoridades, ¿con qué moral lo podrían hacer? ¿Con qué cara podrían hacer? Nunca, porque ellos mismos tienen mucha culpa.

"Por culpa de esos"

Acá todos hemos sido doble cara.
LEANDRO MITMA BARRIENTOS, TIQUIHUA

Cuando reflexionamos sobre las conversaciones que tuvimos en las comunidades norteñas y centro-sureñas, identificamos un leitmotiv en el centro-sur: la culpabilidad. Por un lado, se maneja grados de delito y una de esas categorías es la de "los más culpables". Pero el sentido de culpabilidad va más allá de los ex cabecillas. Sin negar que dentro de estos pueblos había gente que no quería saber nada de Sendero, queda igualmente claro que la participación en los primeros años del conflicto armado interno fue masiva. En contraste con las alturas de Huanta, donde hubo también mucho interés en Sendero Luminoso durante los primeros años, en el sur no se experimentó la etapa posterior que caracterizó a las comunidades norteñas. Los pobladores de las alturas de Huanta se organizaron en rondas campesinas y demostraron colectivamente su rechazo al PCP-SL. Así "limpiaron su imagen" y posteriormente elaboraron historias de heroicidad, borrando su etapa de colaboración con SL.

Nos parece que se puede hablar de una psicología social de los vencedores y los vencidos. Para la gran mayoría de gente en el centrosur, se perdió la guerra. Con la excepción de aquellos que siguen "muy ideologizados", no hay una historia gloriosa que contar. Al contrario,

varios nos dijeron que "Es por culpa de nosotros que llegaron los soldados aquí. Es por culpa de nosotros lo que pasó".

Sin caer en una lectura maniquea, simplemente no escuchamos este discurso de culpa en el norte. Más bien, como lo hemos presentado, las historias comunales en las alturas de Huanta enfatizan el heroísmo de los comuneros en defensa de la Patria. Aun si estas historias son fabricaciones *ex post facto* -obviamente hubo un Estado triunfante-, reflejan y moldean perfiles psicológicos. Además, les han permitido un acercamiento al Estado y gozar de una presencia estatal que va más allá de la presencia castrense. Las obras de infraestructura han cambiado el paisaje de la zona y aunque la pobreza sigue siendo aguda, se han acortado las distancias entre el Estado y las comunidades campesinas.

En el centro-sur, es distinto. Las comunidades fueron tildadas de "zonas rojas" y, dado el resultado del conflicto armado, esta historia confiere un estigma vigente hasta hoy. Por supuesto que algunos sectores siguen justificando las acciones senderistas, argumentando como causas de la violencia política la marginación y pobreza que el Estado peruano ha sido y es aún incapaz de solucionar. Pero para muchos más, no existe esta justificación sino un sentido de culpa por la destrucción comunal que ellos y ellas vinculan a su asociación con Sendero.

Además, si bien satanizar al PCP-SL es socialmente aceptado, hay mucho menos espacio discursivo para hablar de por qué se apoyó a Sendero. Hay un contrato "Faustiano" aquí: los campesinos centro-sureños pueden ejercer influencia hoy si retrospectivamente adoptan el papel de víctimas durante el conflicto armado interno. Cuanto menos se presenten como protagonistas en ese entonces, más persuasivos serán sus reclamos frente al Estado ahora. Así, la gran mayoría de los miembros de estas comunidades intenta construir sus narrativas a una notable distancia de cualquier simpatía por Sendero.

De hecho, múltiples veces alguien nos llamó aparte para asegurarnos que los demás estaban exagerando sobre sus pérdidas durante la violencia política: ".Mira cómo él se pone muy víctima, pero no fue así. Fue uno de esos caminantes. ¡Y ahora quiere decir que ha sido víctima! Yo, yo sí he sido víctima, pero él no". Así, se compite para ocupar un rango más alto en la jerarquía de las víctimas.

Nos parece que hay dos *subject positions* predominantes en la zona: los culpables y los inocentes. Obviamente, no lo son en el plano de la

experiencia sino en el narrativo. Y la "inocencia" se basa en una lógica que ha guiado el discurso sobre los derechos humanos en el Perú: el sujeto con derechos es el sujeto sin mancha moral, el sujeto inocente.

Los inocentes[29]

> Nos fuimos a reclamar a Lima pero nadie nos hizo caso. Para la gente campesina no hay justicia. Si es que reclamas tus derechos, ya eras "compañera" por ser cayarina.
>
> ANÓNIMO

En los debates polarizados respecto de Sendero Luminoso en este país, aún es peligroso proponer que Sendero fue un partido político.[30] Esta polarización da forma a los debates respecto de los derechos humanos. En resumen, solamente los inocentes tienen derechos en el Perú. Es decir, cualquier simpatía que una persona haya tenido por el senderismo la descalifica como un sujeto de derechos. Este juego ha sido sumamente útil para las fuerzas armadas, los apristas y los miembros de la Iglesia Católica conservadora: insinuar que una persona o un grupo tuvo algo que ver con Sendero ha sido una estrategia para justificar el uso de la violencia contra ellos, tanto en el pasado cuanto en el presente.

Esta dicotomía entre los culpables y los inocentes ha condicionado la manera de reclamar en estos pueblos. Tanto en Accomarca como en Cayara, los pobladores lanzan sus demandas al Estado haciendo referencia a los inocentes que murieron en sus respectivas masacres. Insisten en que todos los culpables habían salido hacia los cerros antes de la llegada de las tropas, que entraron y mataron a los inocentes. Las memorias colectivas han sido elaboradas en función de sus "inocentes caídos".

Esto nos hace pensar en el trabajo de Mahmood Mamdani (2001: 273) sobre el genocidio en Ruanda, donde la participación civil en las matanzas fue masiva. Él yuxtapone "la justicia de los vencedores" a la

29. Agradezco a Nelson Manrique por conversaciones ilustrativas sobre este tema.

30. Remitimos a las críticas lanzadas contra la CVR, en particular a la comisionada Sofía Macher por referirse a Sendero Luminoso como un partido político.

"justicia de los sobrevivientes", abogando por la segunda como una manera de conciliar la lógica de la reconciliación con la de la justicia:

> Trascender los términos de la oposición previa es forjar una nueva comunidad de sobrevivientes de la guerra civil [siendo los sobrevivientes] aquellos que siguen bendecidos con la vida en las secuelas de la guerra civil. El concepto del "sobreviviente" busca trascender las nociones bipolares de víctimas y perpetradores.

Según Mamdani (2001: 272), el precio de la justicia de los vencedores es sumamente alto. El vencedor tiene que estar vigilando permanentemente, por miedo a que el botín de la victoria le sea arrebatado. Los vencedores viven temiendo el próximo ciclo de violencia, cuando aquellos a quienes han pisado se levanten en pos de la venganza. Por consiguiente, el precio de la justicia de los vencedores es o una continuación de la guerra civil o un divorcio permanente. Cuando los enemigos han sido íntimos, el divorcio permanente no es realmente una alternativa. Así, el trabajo por la justicia y el trabajo por la convivencia están entrelazados y ambos requieren una reorganización del poder. Dentro de esta reorganización, es preciso formular múltiples *subject positions* para no congelar a la gente en el pasado.

Insistimos en que el discurso sobre "la inocencia" paraliza el proceso de reconciliación en este país. Tampoco permite construir una sociedad más justa porque si solamente los "inocentes" tienen derechos humanos, pues entonces pueden hacer lo que se les antoje con los "culpables". Nos parece que ya hemos visto adónde nos lleva este método. Lo repetimos: mientras no haya un espacio discursivo para hablar de por qué tantas personas apoyaron a Sendero y siguieron simpatizando aun bajo la represión militar, mientras no haya un espacio discursivo no sujeto al contrato "Faustiano", habrá una historia reprimida que irá generando rencor en estos "pueblos resentidos" del centro-sur.

Idiomas de venganza

Nuestras experiencias previas en las alturas de Huanta nos habían indicado que la brujería *(daño,* hechicería) era común, aunque muy a menudo un tema oculto. Muchas veces entramos en casas con *kachis* [espinas] colgadas en las esquinas como protección contra la brujería. Sin embargo,

nuestras preguntas sobre la brujería se encontraron con una respuesta generalizada: "Ah, aquí no hay". Algunos agregaron, apuntando a una comunidad vecina: "Pero sí hay por allá. Todos son brujos por allá".

En contraste con el tema negado o escondido en el norte, en el centro-sur nos hablaron abiertamente de la brujería, de quiénes son los brujos, de quiénes perecieron por efectos de la brujería; en fin, nos hablaron de formas de violencia interpersonal desplazadas hacia otros planos digamos psíquicos o metafísicos. Formas de violencia "tradicionales", pero puestas al servicio de nuevos arreglos de cuentas.

En su investigación sobre la modernidad de la hechicería en África, Geschiere (1997 [1995]: 222) enfatiza la historicidad de los discursos y de las prácticas de la hechicería -la hechicería como un juego dinámico de nociones reflejando y reinterpretando nuevas circunstancias-. Hablar de la brujería es hablar del poder: tenerlo, quererlo, sentirse agraviado por él. Algunas personas se beneficiaron de la violencia política; otras no. La brujería puede ser una manera de redistribuir tanto la riqueza cuanto la mala suerte.

En adición a la brujería, el deseo de venganza toma formas más directas. Un testimonio de la vida conflictiva y tensa es Cayara. Nos aseguraron que allí la reconciliación no existía y que no se podía dar. El gobernador nos contó: "La gente se han puesto agresivos. Hace diez años, amenazan con muerte". De hecho, revisamos el libro de denuncias y, en cuanto al tema de las amenazas de muerte, existen casos de denuncias de esta naturaleza antes de la década de 1980. Sin embargo, fue una proporción mínima de todas las denuncias registradas. Las amenazas de muerte crecieron desmedidamente a partir de fines de la década de 1980 hasta lograr en 2002 el primer lugar de las quejas. Resulta notable que los protagonistas sean tanto los varones como las mujeres; de hecho, ellas alcanzan un poco más de la mitad de los casos.

Reconocemos que las garantías personales no son de ahora; más bien, son una práctica de largo plazo. Empero, aun siendo esto así, el contenido de las quejas y las protecciones solicitadas sí ha cambiado. Como nos dijo el gobernador, fue durante los últimos diez años que las amenazas de muerte se convirtieron en la queja más común.

Nos parece que es precisamente la impunidad general en el centrosur la que provoca el deseo de venganza, a veces por medio de la brujería, en otros casos con las propias manos. Cuando los otros caminos

están bloqueados, una reacción es literalmente tomar la justicia en las propias manos, como lo expresa claramente doña Benedicta.

Accomarca, notas de campo,junio de 2003

Visitar de nuevo a doña Benedicta, a don Clemente y a *Mama* Aurelia fue muy agradable. Ninguno de ellos había olvidado nuestro nombre ni la promesa que les hicimos de regresar. A *Mama* Benedicta la vimos mejor: ya no tenía el semblante anterior. Quizás su mejoría se debiera a la reciente visita que había hecho a sus hijos en Lima. En realidad, no estaba triste -lo que era usual-, y sentí además que se alegraba de vemos: *"Chaqqya Don José kutiramun.* Hay *ta* pues Don José has vuelto para ver. Cuánto he pensado en que si va volver o no va volver. Nuevamente te has recordado de esta vieja pobre. Gracias por venir y hablarme".

Cocinamos juntos y después nos echamos en el lugar ubicado detrás de su almacén para una tarde larga. La conversación nos llevó a la matanza de Lloqllepampa, un tema siempre presente en la vida de doña Benedicta dado que había perdido a su mamá y a dos hijos ese día. Habló de los soldados que estaban en la base después de la masacre. Algunos de ellos habían intentado confortada, diciéndole que muchos habían sufrido en otros pueblos también y que ella no estaba sola en su sufrimiento.

-Y me dijeron que ellos tuvieron órdenes. Me dijeron que tenían que obedecer aunque sea con sus ojos cerrados.

Nos sorprendió que ella pudiera expresar simpatía por los militares después de lo que había pasado. Pero ella diferenció entre los soldados y los oficiales que les daban las órdenes.

-*Mama* Benedicta, ¿tú vas a perdonar a los que mataron a tus hijos?-, le preguntamos.

-¡No, no, no! ¿Cómo vaya perdonar a esos malditos? Si lo veo a ese Telmo Hurtado, lo mataría a machetazos, a balazos, a bombazos y después lo quemaría como nos hizo a nosotros y allí recién mi alma estaría tranquila.[31] Mi alma y las almas de mi mamá y de mis dos hijos estarían en paz. Ahora estarían caminando por uno y otro lugar. Es porque caminan sus almas pues que sigue esa investigación, cada rato

31. El teniente Telmo Hurtado Hurtado del Ejército Peruano fue, según todos los indicios, el responsable de la masacre de Lloqllepampa.

están investigando. Es por eso pues que sus almas caminan y hasta que hagamos justicia las almas no van estar en paz, tranquilos. Después que lo mataría a ese maldito de Telmo, podría irme a donde sea, aunque sea a la cárcel, aunque sea me matarían porque ahora ya no tengo hijos menores para poder seguir viva, para seguir luchando por algo. Se acabó y desde que me robaron a mi felicidad junto a mis hijos, no quiero nada de nada ya pues. Falta poco para que termine mi sufrimiento, cuando me muera recién estaré tranquila y al lado de mis hijos.

Nuevamente, la impunidad duele y encoleriza a la persona que vive con esta injusticia constante. Si bien los ex cabecillas son intocables, los oficiales militares están aun más allá del alcance de la justicia comunal. *De hecho, hay que diferenciar entre la reconciliación horizontal y la vertical.* Dentro de estas comunidades, existe la posibilidad de trabajar la reconciliación horizontal, aunque sea un proceso largo. En contraste, es el Estado el que tendrá que asumir un papel protagónico en la reconciliación vertical, es decir, la reconciliación entre la población y los agentes estatales que por razones de poder han quedado impunes.

Encapuchándose

> Nunca sabíamos con quién estábamos tratando. Ni con mi mamá, ni con mi hermano ni con mi vecino podría hablar. Todos éramos doble cara.
>
> ACCOMARCA, 2003

Hemos mencionado que uno de nuestros intereses era rastrear una genealogía de la moralidad y los cambios en los códigos morales que caracterizaron al *sasachakuy tiempo.* Durante los periodos moralmente ambiguos, muchos aspectos de la vida cotidiana están fluyendo, incluida la propia identidad. Algunos se convirtieron en "doble cara", intentando manejar las demandas en contienda de las fuerzas armadas y de Sendero Luminoso, así *como* sus propias lealtades cambiantes. Otros escondieron sus caras: los encapuchados *(mascarayuqkuna)* usaban pasamontañas negros que dejaban solamente sus ojos y labios expuestos.

En su trabajo sobre las máscaras, Napier (1986) sugiere que éstas se relacionan casi inevitablemente con una transición y que el enmascararse es una manera de transgredir los límites porque provee un camino para

manipular ciertas paradojas. Entonces, permítasenos comenzar con una observación obvia y después considerar su inverso. Hemos notado que en conversaciones con varios varones, éstos nos dijeron que "Uno cambia cuando se pone una máscara", que "Soy otra persona con mi máscara puesta". Este proceso de duplicación funciona en dos direcciones; por lo tanto, nuestro interés es el inverso. La máscara permite al agresor distanciarse de sus propias acciones y delegarlas a su doble *y* permite a los demás mantener algún grado de negación al interactuar con los perpetradores que están entre ellos; no *encarar* a "los más culpables".

Como lo hemos demostrado ampliamente, el paisaje social es volátil. ¿Cómo viven con los perpetradores entre ellos? ¿Por qué esta constatación de que eran encapuchado s ("anónimos") aunque saben muy bien quiénes eran y son, y muy a menudo viven mirándolos frecuentemente? ¿Qué significa reconocerlos? ¿Qué significa ponerles una cara? y, finalmente, ¿cómo encontrarse cara a cara con uno mismo?

Como una manera de explorar esas preguntas, nos gustaría concentrarnos en una figura omnipresente en nuestras conversaciones con miembros de estas comunidades centro-sureñas. Nos referimos a los "encapuchados". En la gran mayoría de nuestras conversaciones -así como en los testimonios registrados por la CVR Sede Sierra Central- insisten en que los perpetradores eran "encapuchados". Por supuesto, había actores armados encapuchados durante la violencia política; sin embargo, más que la presencia física de estos actores, lo que nos interesa es el símbolo recurrente de los *encapuchados.* ¿Qué hay detrás de las máscaras que frecuentan estas narrativas, particularmente en esas comunidades donde los encapuchados eran vecinos y familiares?

El señor Fortunato Quispe y los encapuchados[32]

Al regresar de Tiquihua, tuvimos mucho interés en ubicar a algunos tiqueños que habían salido durante la violencia para establecerse en la ciudad. Fuimos a las afueras de Huamanga, siguiendo un mapa que

32. En este caso, hemos "barajado" los nombres de estas comunidades centro-sureñas para proteger al señor Quispe. Sin embargo, hemos intentado preservar la dinámica que operó entre estas comunidades.

alguien había dibujado en un papel para ayudamos a encontrar a sus familiares. Andamos completamente perdidos. Fue casi imposible encontrar a la gente en los barrios, un espacio no tan distinto del campo, con los niños pastando sus cabras junto a sus chanchos.

En una de nuestras búsquedas poco alentadoras, encontré a una conocida. Le expliqué lo que estaba haciendo y me dijo:

> Yo soy de Canaria, nací allá, crecí allá pero hace tiempo que no vuelvo. Yo tengo familia por Tiquihua, Canaria, por esa zona. Pero recuerdo tan poco esa vida, porque aún estaba muy pequeña. Mis hermanos te podrían contar, recuerdo que ellos se escapaban de la casa para ir a escuchar las clases que daban los profesores en las escuelas populares. Les preparaban sobre el partido a todos los jóvenes.

Trató de contactarme con ellos pero fue imposible. Sin embargo, afortunadamente se acordó de su tío: "Tengo un tío que está mal a causa de la violencia. Le ha afectado tanto que estuvo postrado por varios años, sólo a base de pastillas y calmantes vive. Él nunca quiso hablar con nadie sobre su problema. Vaya intentar que te reciba en su casa, pero no estoy segura cuál sea su respuesta".

Tuve suerte: su tío estaba dispuesto a hablar conmigo y era el mes de diciembre de 2003 cuando me dirigí a su casa. Golpeé en la calamina que servía como puerta. Un letrero pegado decía: "se aplican inyectables", y supuse que don Fortunato aún estaba ejerciendo su trabajo como "sanitario en salud". Un hombre adulto de estatura pequeña, delgado, con un rostro cansado, abrió la puerta.

-¡Buenos días!, ¿es usted el señor Fortunato Quispe?

-Sí, señorita, usted vino a conversar conmigo, ¿verdad?

-Sí, -le respondí. Me condujo adentro casi sin poder caminar.

Arrastraba los pies y sus manos temblaban incontrolablemente. Nos dirigimos al comedor y me invitó a sentarme a la mesa. Él se sentó enfrente, ofreciéndome un vaso de chicha de cebada.

El señor Fortunato Quispe tiene 69 años y radica en Huamanga; solamente vuelve a Tiquihua de vez en cuando para atender sus chacras. Tanto su esposa como sus hijos han intentado disuadirle de seguir volviendo a su pueblo y ningún miembro de su familia lo acompaña cuando regresa. Las razones de esta resistencia a la idea de visitar Tiquihua se

esclarecieron cuando el señor Quispe y su esposa me contaron cómo los años del conflicto armado interno los habían impactado.

Empecé a preparar los materiales para conversar cuando el señor Quispe pronunció lentamente las siguientes palabras:

-Señorita, aún no prenda la grabadora. Esperamos unos minutos que me pase. Hace media hora que tomé mis pastillas; ya me está calmando. Mira, aún mi boca no quiere responder, mis manos tiemblan, igual mis pies. Pero ya estoy acostumbrado a este mi mal, dice es "Parkinson" -se cogía las manos y las frotaba para poder controladas-. Cada seis horas tengo que tomar mis calmantes para no sentirme así.

Don Fortunato, dispuesto a conversar después de unos minutos, cuando se sintiera mejor, acomodó sus brazos sobre la mesa. Dejaron de temblarle las manos e iniciamos la conversación.

-¿A partir de cuándo está usted con el mal de Parkinson? –le pregunté.

-El año 82 me hicieron daño los senderistas. El 4 de agosto del año 82, allí estuve.

-¿Cómo fue? ¿Me podría decir don Fortunato?

-Bueno, los senderistas habían entrado un día 4 de agosto a las doce y treinta. Entraron a mi casa cuatro encapuchados, apuntando con metralleta. Allí tenia un perro, Rintintín. Él saltó allí mismo. Era un perro fino y casi le mataron. Yo le atajé pensando que eran gente buena. De su poncho sacó la metralleta y me dice: "Cállate, mierda. Concha tu madre, carajo". Me mentó a la madre allí mismo. Yo le pregunté: "¿Qué le pasa amigo a usted? No le ofendo. No le conozco. ¿Por qué menta a mi madre?". "Cállate carajo", me dice. Me amarran mi mano inmediatamente. De dos patadas me llevan a la puerta de la iglesia. Mi esposa no estaba allá. Sólo estuve con mis hijitos. Con mis tres hijos. Ellos lloraban; les pegaron y les metieron en la cocina. Después a mí me tenían desde la una hasta las seis de la tarde. Desde ese tiempo hasta las seis de la tarde he rezado como cincuenta padrenuestros. Ya estaba por morir ya. Yo no recordaba que era gente. Nada. Ya las seis vinieron a hacerme justicia popular. Me preguntaban: "Pues ya amiguito, cuenta carajo". "Yo, ¿qué cosa voy a contar? Yo no sé nada", le digo. "¿De qué me hacen estas cosas? Yo no he hecho daño a nadie. Ah, algún enemigo tengo, que me diga en mi cara. No he robado, no he hecho nada. Más bien yo he dado bien a la comunidad. Pregúntale al pueblo", dije. La gente pues ya

saqueando a mi casa. Todo tenía mi señora en cantidad. Arroz, azúcar, fideos. Todo le han llevado. Toditos. Carajo, todo lo han barrido, hasta la ropa lo han llevado. Ropa íntima de mi señora lo han llevado. No había frazada para dormir tampoco. Entonces a las seis de la tarde me hizo hablar al pueblo. Me hicieron hablar al pueblo. "¡Habla carajo al pueblo!". No podía hablar. La saliva me ha secado. Me han metido un trapo rojo...

Y don Fortunato cayó en el silencio por unos minutos. La mesa empezaba a sonar por los golpes que daban sus manos temblorosas, su mirada apuntaba fijamente hacia un rincón de la casa. Traté de identificar qué observaba; era un cuarto oscuro. Pude darme cuenta de la fuerte presencia de sus recuerdos. De hecho, durante toda nuestra conversación, se movía entre el presente y el pasado, a veces sentado frente a mí y otras transportado a un mundo interior que todavía pesaba sobre él.

Después de unos minutos, volvió la mirada hacia mí y continuamos con la conversación.

-¿Ya le habían metido el trapo?

Don Fortunato me veía fijamente y respondió:

-Con todo, pistola me han hecho abrir la boca. Casi le muerdo la mano, pero yo me aguanté. La saliva ya no había, seco, seco estaba. Entonces allí estaba unos segundos, y con eso estuve bien. También la gente que me conocía; había una señorita natural de Tiquihua. Una profesora, es familia Morales. Profesora, ella habló bien. "¿Por qué hacen daño al señor? Él es buena gente, a mí aquí está curando gratis. ¿Por qué lo hacen?". Uno de ellos le dijo: "Ah carajo. Tú eres su comadre de éste". Simplemente porque yo era empleado, pues. Dijeron: "Alcahuete del Gobierno son estos desgraciados. Hay que matar todos".

-¿Toda la gente estaba?

-Sí. Juicio popular me han hecho pues. Toda la gente estaba. No hablaban. Algunos tomando cerveza; tenía como 40 cajas en la tienda. La tienda era llena pues. Pregúntale a cualquiera, todo el mundo conoce mi casa -me decía.

-Y, ¿qué pasó?

Entonces levantó la mano, con la palma apuntando hacia mí.

-Todo te vaya contar -continuó-. Me soltaron y me llevaron a mi casa de vuelta. "Te voy a entregar a tus hijos, te salvaste. Tienes que

luchar con nosotros, tienes que cuidar la bandera". Izaron la hoz y el martillo en la torre. "Eso vas a cuidar. Cuidado que toquen. Quien toquen me vas a avisar". Le dije: "Pero no voy a estar acá, yo me voy a retirar. Todas mis cosas han llevado ustedes. Mis medicinas, ¿cómo vaya rendir cuentas?". Él me dijo: "Dile a tu jefe que han llevado los senderistas y no pasa nada. Si alguien pitea, me avisas nomás". Quince días de plazo me han dado para cuidar. Quince días estoy. Llegó mi señora. "Ya, ándate", me dijo. Por eso me vine a Huancapi. Llegué ya a mi jefe. Todo el personal, el doctor, todo asustado me preguntaron cómo estaba. Les conté como tal. Entonces esa noche alistaron la ambulancia para que me traigan a Huamanga, para que tome manifestación en el carro de la institución. Yo no les dije nada. Si yo les hubiera avisado, hubieran matado a mi señora y mis hijos por venganza. Todos. Por eso no he avisado. El comandante me decía: "Tú seguramente sabes de dónde son".

Don Fortunato dejó de hablar. Nuevamente, sus manos empezaron a temblar y volvió a dirigir la mirada fija hacia ese cuarto oscuro. Su cuerpo temblaba, se mordía los labios para contener el llanto y repetía muy despacio: "No puedo hablar, no puedo recordar más. Me he olvidado". Su llanto era fuerte y traté de consolarlo.

Su esposa, la señora Leoncia, escuchó su llanto y salió de la cocina. Nos miró preocupada y molesta. "¿Qué ha pasado? ¿Por qué estás llorando?", repetía una y otra vez. Fue a traerle un vaso con agua. Don Fortunato casi no podía sostener el vaso porque le temblaban mucho las manos. Trató de tomar un sorbo, que fue a parar más bien a su camisa, y continuó:

-Así pues. He visto a un señor vestido de negro, no le he visto la cara. De eso no más se me viene el pensamiento con eso. Me recuerdo de eso y me vienen los pensamientos.

Yo no quería que se sintiera presionado, así que me dirigí a su esposa.

-¿ Usted va a Tiquihua, señora?

-No -contestó un poco enojada.

Seguí conversando del trabajo que hacíamos.

-Nosotros estuvimos cerca de un mes allá.

-¿Le han contado de mí? -ella preguntó.

-No -sacudí la cabeza.

-¿La gente no han dicho que me han hecho daño? ¿Nada, nada?

-Insistía ella.

Traté de explicarle que no nos habían hablado de ella. La señora Leoncia no decía nada. Don Fortunato rompió el silencio diciendo:

-Voy a seguir hablando. Ya me pasó ya. Allí por segundos dejé de existir. Perdí la vista y morí. Como de noche cierras los ojos y como en sueño mueres. A veces así, eso recuerdo yo. Pues yo soy un hombre nuevo ya. Esas cosas que me han hecho... la capilla parecía que estaba abierta, un bulto negro estaba entrando adentro y yo he rezado cincuenta padrenuestros y un credo para morir ya. Yo he rezado desde la una hasta las seis de la tarde. He rezado cincuenta padrenuestros.

-¿Hasta la tarde? -pregunté.

-Sí, hasta la tarde. Ya me están haciendo juicio popular. Ya me están haciendo, ¿qué iba hacer pues? -miraba hacia el cuarto oscuro-. "Al ver la iglesia abierta, los terrucos pensaban que los militares estaban adentro. Querían correr, creo. Pasó la voz, creo. No sé cómo un hombre les pasó la voz y ahí me han dejado, mirando, mirando la iglesia, miraban.

-Y usted, ¿ qué había visto en ese momento? -Vi un bulto negro.

-¿Pero no era una persona?

-Como persona he visto que estaba entrando pues. Al ver eso, yo he visto, agarré valor. Yo estaba moribundo pues. La puerta se había abierto pues. Yo no he visto también. Cuando me doy vuelta y miro, el bulto negro ya no estaba. Estaba cerrado.

-Y el resto, ya se habían ido. ¿Los senderos ya se habían ido?

-Asintió con la cabeza.

-Se asustaron y comenzaron a temblar. Es que querían matarme y con eso terminaron. Me querían crucificar. Como yo tengo aquí el señor -señaló su crucifijo-, por eso no han podido. Es que es bendecido pues y no han podido matar me. Luego a mi casa fui y en mi casa mis hijos estaban. Chiquillos. Estaban en la cocina. Le dicen a mi hijo que ahora es ingeniero: "A tu papá sano les estoy entregando". De allí me dio órdenes para cuidar la bandera, si no me mataban.

-¿Y qué pasó después?

-El pueblo, toditos asustados. Se han mandado mudar a la puna.

El pueblo estaba silencio, ya andaba como loco, arriba, abajo. No había con quién conversar. Todito silencio el pueblo. Ibas a las casas, nadie. Los perritos aullando. Toda la gente se han ido pues. Como me hicieron

así, seguro ha comunicado al ejército y va venir. "Nos van a matar", diciendo. Después vino el ejército.

-Ah. ¿Por qué le hicieron a usted eso, don Fortunato?

-Por ser empleado del Estado -respondió.

-¿Sólo porque era empleado del Estado? -le dije.

Inclinó la cabeza.

-Es que yo soy sargento segundo de la FAP [Fuerza Aérea del Perú]. Entonces, quería que vaya a enseñar a manejar armas a la gente.

-Ah, a la gente para que le enseñe.

-Sí. Tuve discusión con uno de ellos, desde allí no me querían pues. -¿Una fecha antes?

-Como yo era empleado, he llegado a varios sitios. No tenía nada, ni enemigos, nada. No le he hecho nada a nadie. Todo el pueblo conoce, de nada. Por el hecho de que era empleado y militar nomás.

-¿De dónde eran ellos?

-Los que entraron eran de Hualla, Hualla todos juntos. Apongo, Asquipata, Apae, todos han venido a matarme.

Su esposa lo interrumpió:

-Las escuelas populares funcionaban en Hualla, Cayara. Ya en Hualla había estado. La gente se había concientizado con ese problema. En cambio, nosotros no sabíamos. Pero nosotros no sabíamos. A nosotros nos atajaron la propia gente. No conocíamos a esas personas.

-Pero la participación en Tiquihua con ellos, ¿cómo fue? ¿Cómo así, como en Hualla?

-Bastante. Todo el pueblo. Sí, toditos habrán habido. Todo el pueblo temían. Yo nomás era en contra pues.

Don Fortunato había mencionado un tema que nos interesaba bastante: exactamente quiénes eran "ellos que llegaron".

-Don Fortunato, ¿quiénes hicieron eso? ¿La gente misma de Tiquihua o los que venían de otro lugar?

-La gente viene a incentivar. La gente se junta con otros pues -explicó.

-Claro.

Volvió al tema diciendo:

-Toditos eran de Hualla. Toditos vienen.

-Pero, o sea, la gente de Hualla, me imagino que lo conocían a usted. -Sí.

-¿Sabía quién era?¿Quién le puso a usted el trapo en la boca?

-Los senderistas eran con capucha. No conozco quién será pues.

-¿Encapuchados eran?

Don Fortunato miró hacia la pared por un rato antes de responder. -No se ve su cara. Más o menos. Imaginaba quiénes. Todo tapado con máscara la cara. Otros con escopeta, granada, *mauser,* todo tienen pues. Así pues señorita.

-¿Y todos estaban encapuchados?

-Los que tomaron manifestación, todos esos, todos encapuchados. Los que no conocemos, sin capucha.

Su esposa agregó:

-Él no ha conocido pues. Todos encapuchados se metían a la casa.

Lo amarraron y lo llevaron hasta la puerta de la iglesia.

-Y yo no recordaba lo que he andado como loco. Hace un año estaba en tratamiento. La plata hemos gastado. Todavía cuesta ese año. Ese año, todos enfermos estábamos.

Su familia lo llevó a Huamanga para que recibiera un tratamiento y fue diagnosticado con Parkinson en 1991.

-Cuando hablo, me recuerdo todo. Pero cuando recuerdo, así me vienen mis pensamientos. No puedo hablar.

-¿Cómo pues a alguien que ha ayudado tanto en el pueblo pueden hacer eso? La gente no reconoce -su esposa añadió.

-En Tiquihua me hicieron esas cosas y ya no vuelvo ahora -agregó don Fortunato.

-¿Ya no ha vuelto a ir?

-Como empleado no he ido. Como vecino del pueblo, sí. El año pasado he ido. Recién, después de todos esos años.

-¿Y cómo le vio la gente cuando fue?

-Toda la gente que conocía me visitaron. "Don Fortunato, ¿cómo está?". Pero las personas que me han dañado no me dan la cara. Cuando me acerco, se va al toque. Se vuelven pálidos, me tienen miedo. Esa fecha pensaban que yo iba a denunciarles. Creían que yo les iba a meter en la cárcel. Pero no lo hice. Ah, Dios, tengo sus nombres, eran como treinta autores.

-¿Usted anotó el nombre de todos?

-De toditos. Viven ahora. Por matar a su propia gente, lo han matado.

-Y don Fortunato, para usted, ¿qué será justicia? ¿Qué significa justicia después de todo lo que ha pasado?

-Entre seres humanos, parece que no hay justicia. Ya no hay. Solamente Dios hace justicia.

-¿ Usted lo ha dejado a Dios?

-Yo solamente pido. Ya soy viejo, ya pues. Juicio de mi mamá he visto. Con mentiras ganan las autoridades, se prestan, soborno. No hay justicia. Solamente ha dejado perder tiempo andando.

-Y para usted, ¿qué sería la reconciliación con ellos?

Ah. Eso sí es bueno. Perdonar sus pecados. Hacer amistad, más hay que darle la mano a ellos. Pero si yo voy a odiar, ¿qué saco? Odiando peor, busco amistad. Cuándo denunciaría, tarde o temprano con mis familiares se vengarían. Por eso señorita. Por eso digo que haga justicia el Señor Jesucristo.

-Ah. Sólo eso está calmando ahora, o a veces cuando recuerda...

-Me recuerdo a veces. Todo así vienen, los pensamientos a la cabeza y lloro.

-¿Qué siente?

Fue su esposa quien contestó:

-Sí, siente rabia, cólera, como desesperante se pone. Aburrido. A veces maldice a esa gente. Está así, después de horas recién se calma. Yo, igual. Veo a esa gente y al toque se me altera la sangre. Tengo que controlarme y retirarme para no... En la confesión el padre me recalca: "Siempre tienes que perdonar". Pero no sé. En ese momento me sulfuro verles a mi lado. Tengo que controlarme y mejor es retirarme.

Encarándose

> Si la gente comenzaría a encararse de todo lo que han hecho, sería más problemas. No se podría vivir.
>
> MUJER ANÓNIMA, CAYARA

En nuestra conversación con don Fortunato se cristalizan algunos temas centrales, entre ellos el de los "encapuchados conocidos". A pesar de su lista de treinta "autores", don Fortunato nunca ha dicho nada por temor a la venganza. Vive intentando manejar las imágenes que lo atormentan, borrando las caras, insistiendo en las capuchas: "No se ve su

cara. Más o menos. Imaginaba quiénes eran. Todo tapado con máscara la cara". Evidentemente, es más fácil vivir con lo que uno sabe si no tiene que ver las caras de sus atormentadores constantemente en su mente. El anonimato, aunque sea artificial, permite alguna distancia entre un pasado horroroso y un presente frecuentado por fantasmas.

Además, hemos visto que en estos pueblos se dan procesos de exteriorización, tanto en el plano del individuo y de los males que lo *agarran,* como con el del pueblo y "la violencia que llegó". Parte de la reconciliación es procesar lo que han hecho, e *ir interiorizando quién era Sendero.* Viven viendo a "los más culpables" diariamente y les duele. Así, las máscaras mantienen cubierta una fuente constante de rencor: las caras de los perpetradores. Escuchamos con frecuencia: "Ya estamos acostumbrados a vivir con ellos"; pero "ellos" son, en gran medida, los mismos que dicen haberse acostumbrado. Hay un proceso de revelación, que implica el ir retirando poco a poco los pasamontañas para interiorizar las acciones que ellos mismos han cometido.

Señalamos que la insistencia en los encapuchado s puede ser una "negación saludable" que ha permitido procesar un poco más lentamente estas tensiones. Poco a poco se van quitando las máscaras, asimilando lo que han hecho "entre hermanos". No es posible tener presente todo el dolor todo el tiempo. Algo de negación es saludable y nos permite asimilar poco a poco realidades horrendas; nos permite encarar lentamente nuestras propias acciones repelentes también. Así, existen la máscara y el espejo.

Esto nos hace pensar en Cayara, donde hablaron mucho del soplón que vendió a sus propios hermanos y todavía vive allí. Como nos contó alguien que prefirió permanecer en el anonimato:

> Nadie le dice nada porque tienen miedo que podría otra vez traer a los militares y hacerles matar. Por eso no dicen nada. Nosotros teníamos miedo a nuestros propios hermanos, ya no teníamos miedo a los brujos, curanderos ni a los demonios. Más nos asustaban nuestros paisanos. Acá todos se han embarrado con esa situación y ahora nadie quiere reconocerse de vergüenza.

Anteriormente nos referimos a David Apter y a su argumento acerca de que la violencia política "saca a la gente de sí misma". Sin embargo, en algún momento tiene que volver en sí misma y vivir con lo que

encuentran alli. La convivencia implica la restauración de relaciones eotre seres humanos y también de las personas consigo mismas. "Reconocerse". ¿Cómo pasar de la negación al reconocimiento?

Hualla, notas de campo, mayo de 2003

Saliamos de visitar el cementerio cuando nos encontramos con la abuelita Feliciana Toyra, cargando *chala* (el tallo y las ramas del maíz). José Carlos insistió en cargar el bulto y la cara arrugada de Feliciana se plegó por una sonrisa. "Ay papacha, ¿cuál de las almas te habrá mandado?". Mientras caminábamos, notamos que ella miraba de un lado a otro, como si se estuviera asegurando que no había nadie dentro de un rango suficiente como para oírla.

> Ay *papacha* nuevamente dicen que están viniendo esos *puka umas* [cabezas rojas: senderistas]. Mi sobrina había visto en el cerro a unos hombres reunidos con armas la semana pasada. Igualito que ese tiempo de muerte allí enterraban apuradito nomás, todo caliente. No se podía hacer hueco. Todo encima nomás enterramos porque si nos encontraban a nosotros también nos mataban.

Inclinamos la cabeza, pensando en el número de personas que compartía ese lamento. Cuando volteamos la esquina, una anciana borracha que se tambaleaba venía desde el cementerio. Feliciana sacudió la cabeza y un murmullo de desaprobación se escapó de sus labios.

-¿Antes del tiempo de la muerte, tomaba mucho la gente? -le preguntamos.

-Nadie, ninguna mujer tomaba. Hemos aprendido con ese mal tiempo y todos comenzamos a tomar como esperar la muerte, hasta tomando trago nomás nos venía el sueño. Vivíamos de miedo. Apenas esperábamos la tarde para escapar a los cerros, todo era muerte aquí, allá. Sólo aparecían muertos y no podíamos recoger a los muertitos, no nos dejaban. Por eso los perros y chanchos se los comían. Esa vida era como infierno. *Nadie podía verse cara a cara. Habrá sido de vergüenza o de miedo, todos comamos sin ver a nadie, vivíamos sin ver a nadie, vivíamos sin vernos bien la cara.* Ya *ni podíamos hablar entre nosotros como si nos hubiera agarrado mal de rabia.*

Cuando estábamos por llegar a su casa, *Mama* Feliciana nos recordó:

-Lo que les he contado, no deben avisar a nadie porque nos puede pasar algo. Ahora nosotros seguimos viviendo con miedo porque esos *canallas puka umas* siguen viviendo con nosotros. No han pedido perdón. Más bien, después de eso ahora ellos son mejores que nosotros. Tienen de todo, hasta han aparecido con tiendas. Parece que el pueblo es ciego. No les da ningún castigo; deben llorar frente a nosotros como nosotros hemos llorado. Ahora les toca a ellos, les toca llorar, aprender a sufrir como nosotros. Allí vamos estar bien. ¿Cómo vamos a vivir bien con ellos si no piden perdón? Vamos a estar mal como siempre, peleándonos, insultándonos. Así no se va poder vivir bien.

"Nadie podía verse cara a cara. Habrá sido de vergüenza o de miedo [...] vivimos sin vemos bien la cara". ¿Qué significa este lamento, tan común en estas comunidades centro-sureñas? Al insistir en que "ahora queremos autoridades con caras", ¿qué están reclamando?

En su filosofía de la justicia, Emanuel Levinas (1998: 22) insiste en que la cara del otro es la base ontológica de cualquier sistema ético. Argumenta que la justicia responde a una llamada: "El absoluto que sostiene la justicia es el absoluto del interlocutor. Su modo de ser y de hacer conocida su presencia consiste en orientar su cara hacia mí, en ser una cara" [traducción libre]. Esta noción casi teológica de la justicia suele parecer un poco ingenua -o miope en cuanto a las formas institucionalizadas de poder e injusticia-, pero hay algo en el reconocimiento del otro, en *encararse con un otro,* que es pertinente a nuestra discusión.

En la abundante literatura antropológica sobre el honor y la vergüenza, el concepto "cara" *(face)* es central. El concepto de la "cara" es un regulador de las interacciones humanas. En su trabajo sobre la guerra y las disculpas, O'Neill (1999: 139) escribe:

> El rostro comporta la creencia común del grupo sobre el grado de deferencia que se acordará a determinada persona, en especial en casos de interacción cara a cara y de conocimiento público. Sienta patrones de comportamiento hacia el individuo creando en cada miembro del grupo expectativas sobre la forma en que otros se comportarán y sobre lo que el individuo hallará aceptable [traducción libre].

También sugiere que la "cara" está involucrada con el hecho de hacer un compromiso creíble y que las disculpas otorgan "cara" a la otra perso

na y, por consiguiente, la promesa de un mejor tratamiento en el futuro (O'Neill1999: 191). *Face* implica interacciones respetuosas con gente confiable: es el reconocimiento mutuo de la dignidad del ser humano.

Estas ideas resuenan en lo que la señora Feliciana expresó: ¿Cómo se puede vivir con gente que se rehúsa a reconocer el daño que ha hecho y las demandas legítimas de aquellos a quienes ha dañado? ¿Cómo vivir con "los más culpables" si nunca han pedido perdón y más bien caminan con "su frente en alto como si nunca hubieran matado a gente? A estas alturas del texto, creemos que ya sabemos las respuestas.

Huancapi, notas de campo, abril de 2003

El equipo apenas había llegado a Huancapi y el chofer hizo un breve descanso para que los pasajeros pudieran almorzar. Como Huancapi es la capital de la provincia de Víctor Fajardo, ese día se estaba contratando profesores y adjudicándoles sus respectivas plazas de trabajo. El parque principal estaba repleto de personas que nosotros ya conocíamos. Estaban varios de los profesores de Tiquihua. Tentando un puesto como portero estaba Vladimiro, también de Tiquihua. Nos saludamos y él comenzó a hablar del perdón. Esto nos sorprendió porque no hablaba mucho de Tiquihua:

> Eso de perdón, de alguna manera se ha dado en Tiquihua. En una reunión comunal un ex senderista participaba en las decisiones de la comunidad, y le rechazaron en su mayoría, inclusive insultando de "terruco", "malo", y que "a todos de tu pueblo has asesinado". Pero la reacción de él no ha sido como todos pensamos, de intentar callarles a los que le estaban insultando. Sino, más bien, agachó la cabeza y después muy humildemente habló que le perdonen porque nosotros no podemos vivir con la mala conciencia. "Todos hemos fallado, ¿por qué habremos actuado así? Habrá sido el agua que tomamos o quizás la sangre que corre por nuestro cuerpo. Quizás sea eso que nos haya hecho tan malos, tan demonios. Pero ahora yo les pido perdón para vivir tranquilo conmigo mismo y a mi familia". Al final el hombre terminó llorando, pero algunas mujeres no dejaban de insultarle y decían que nunca podían perdonar y olvidar si él estaba viviendo junto a ellos porque su presencia les traía el recuerdo y el sufrimiento. Eso pasó en 2000, cuando llegó de Lima el señor Alejandro Carhua. Pero no había mucha gente en esa reunión porque

era fiesta y además tú debes saber que en Tiquihua poca gente participa en sus reuniones, es un caos. Pero te digo, ese pata es macho al pedir perdón porque la gente iba a reaccionar pero las autoridades les tranquilizaron diciendo que ya no debe seguir el resentimiento en nuestros corazones, debemos aprender a perdonarnos entre nosotros porque toda la vida vamos a estar aquí y no debe seguir el odio, la envidia, el rencor. Hay que tratar de perdonarle al hermano, por lo menos es el único que nos pide perdón, no como otros sin decir nada viven en el pueblo como si nada hubiera pasado. Eso está mal.

Luego, escuchamos los bocinazos del carro que partía para Hualla y tuvimos que correr.

En adición a los factores ya citados, hay un aspecto temporal en estas demandas para que los ex cabecillas pidan perdón. Defarges (1999: 35) ha constatado que "Solamente los vencidos se arrepienten, aquellos que ven que la historia no está al lado de ellos". Si, de hecho, el arrepentimiento es un gesto propio de los vencidos, entonces el negarse al arrepentimiento o a pedir perdón tiene varias implicancias. Hemos escuchado que los ex cabecillas siguen "muy ideologizados", haciéndose referencia con esto a que aún abrazan la ideología senderista.

Sugerimos que los campesinos distinguen entre la derrota militar y la derrota ideológica. Sendero ya no se presenta como una amenaza considerable para el Estado peruano; sin embargo, tal postura no refleja la experiencia local. Sin los rituales jurídicos implementados en el riorte, estos campesinos y campesinas del centro-sur no han tenido la clausura simbólica que relegaría las atrocidades al tiempo pasado. La falta de disculpas significa que estos ex cabecillas no sienten lo que han hecho y tampoco han tenido el "cambio del corazón" que acompaña a la conversión moral. Por consiguiente, rechazar el arrepentimiento implica que la historia está todavía en plena marcha, resonando el estribillo senderista de que "el mando nunca muere". El pasado sigue muy presente en estos pueblos centro-sureño s, personificado en las caras que se van quitando lentamente sus máscaras.

"Ya estamos acostumbrados a vivir con ellos"

> Parece que en esa época se solucionaba todo con la muerte. Aquí pasaron muchas cosas, matanzas entre familiares. Jesús, hasta ahora yo no entiendo.
>
> MÁXIMO VEGA, TIQUIHUA, 2003

En el norte insisten en que "ya vivimos tranquilos"; este mito tiene su homólogo centro-sureño: "Ya estamos acostumbrados vivir con ellos". Queda claro que no están acostumbrados a vivir con "ellos", ni con ellos mismos.

Accomarca, notas de campo,febrero de 2003

La señora Luzmila Pariona nos invitó a desayunar. Un día antes, su esposo la había golpeado:

> Mi esposo me pega cada vez que toma. Toda la vida me ha pegado. Me arrastra por el piso. El otro día nomás yo me fui a la casa de mi hija. Estuve hasta tarde, esperándole a mi esposo creyendo que me iba a recoger. Pero no fue así. Nunca se apareció. Decidí venirme trayendo sopa en balde. Él estaba sentado en la puerta sin poder entrar porque yo había llevado la llave. Me agarró de mi pelo y me ha arrastrado. Me decía: "Vieja puta, con tu amante estabas. ¿Dónde estabas? ¿Con quién estabas?". Me tiró al piso, pateándome, no sabía qué hacer. Como hacía tanta bulla, la señora Alejandra se acercó. Ella le decía: "Viejo, no tiene vergüenza pegarle? Toda la vida le pegas hasta de viejo. Sigues pegándole, ¿no tienes vergüenza?". Él no le hizo caso. Más bien le botaba diciéndole: "No te metas vieja. Tú no tienes vergüenza, tú que tienes hijos de varios hombres". Allí le hacía callar. Así siempre me pega. Yo no le digo nada. Me da miedo. Como no tengo familia, me hace eso. Los hijos no son los mismos como un padre o una madre o si tuviera hermanos, me harían respetar. A veces como loco grita mi esposo. No tiene miedo. El otro día no más, borracho, estaba gritando: "Ustedes son terrucos. Por culpa de ustedes ha pasado esto". A mi vecino Severino y su esposa les gritaba. Y tempranito habían venido los dos, tocaron la puerta. "No le da vergüenza, señor, va estar hablando estas cosas. Eso ya ha pasado, ya hemos olvidado. No tiene que estar recordando esas cosas. Tal vez si vuelva a pasar nuevamente esos problemas nos van a culpar a nosotros, decir que tenemos culpa.

Porque fuimos de esos. No queremos que esté hablando". Y se fueron. Por eso tengo miedo que él habla todo que sabe y siempre va decir la verdad. No tiene miedo morir.

Queremos detenernos un momento en el concepto de "vergüenza". Anteriormente hemos sugerido que los soldados violaban en grupo tanto para forjar lazos fraternos como para forjar "sinvergüenzas": hombres capaces de cometer atrocidades en presencia de otros seres humanos. La vergüenza es una manera de regular las interacciones humanas; recuperada implica encarar a otro ser humano.

En su trabajo sobre los "secretos públicos", Michael Taussig (1992: 2) se pregunta: "¿Qué tal si la verdad no es tanto un secreto, sino más bien un *secreto público,* así como lo es el conocimiento social más importante: *saber lo que no se debe saber?"* (1999: 2). Sugiere que, por medio de un "drama de la revelación", desenmascarar significa el descubrimiento de algo "secretamente familiar" (1999). Lo secretamente familiar en estos pueblos es una historia reciente de violencia fratricida. Estamos convencidos de que la convivencia es impedida por el sentido de injusticia que atraviesa estas comunidades. Si bien el desenmascarar implica una confrontación con lo que resulta secretamente familiar, aquello implica del mismo modo alguna forma de arreglo de las cuentas pendientes. Este arreglo requerirá que en algún momento la gente se encare a sí misma y encare a sus paisanos. La convivencia, entonces, involucra tanto la máscara como el espejo.

¿Reconciliación nacional?

El Perú no perdonará, jamás olvidará, y jamás perdonará aquello que sufrió y aquello que vivió.

ALAN GARCÍA, TESTIMONIO A LA CVR, 12 DE JUNIO DE 2003

Si hay personas que han participado y están vivos, la CVR debe sancionarles de acuerdo a la ley. Quizás no les castigue a los soldados porque han sido ordenado. Más les castigaría a los autores intelectuales como el General Valdivia y también el doctor Alan García porque él vino con prepotencia y nos llamó"terrucos". Por lo menos como ex presidente de nuestro país,

debe explicar al país sobre el problema. Para llegar a una reconciliación entre el Estado y nosotros tiene que haber un acuerdo entre los dos y tendría que ser después de la sanción que hemos estado hablando. Reconciliación sigrúfica para mí reconciliarnos ambos, vivir en paz y tranquilidad y que haya justicia. Eso es reconciliación.

CAYARA, AUTORIDAD COMUNAL, MARZO DE 2003

La reconciliación es multidimensional: el individuo consigo mismo, dentro de una comunidad, entre comunidades, entre el ser humano y sus dioses, y entre la sociedad y el Estado. Nos gustaría ahora tratar este último nivel. Como hemos sugerido, el Estado tiene un gran deber en cuanto a la reconciliación vertical; es decir, entre estas comunidades y los agentes del mismo que cometieron atrocidades en el campo ayacuchano.

Insistimos de nuevo en la necesidad de distinguir entre la reconciliación vertical y la horizontal. Las prácticas elaboradas en el norte han sido muy exitosas en cuanto a la reincorporación de arrepentidos y a la detención del ciclo de venganza en ámbito comunal se refiere. Sin embargo, hasta la fecha, los representantes armados del Estado no han sido ni castigados ni perdonados. Cuando visitamos Ayacucho en noviembre de 2001, la CVR estaba por comenzar sus actividades. Preguntamos a los comuneros cómo se sentían respecto de los marinos y soldados y lo que habían hecho en sus comunidades. Muchas personas todavía tenían miedo de hablar abiertamente de las relaciones cívicocastrenses, conflictivas y frecuentemente abusivas. Empero, los comentarios ofrecidos fueron iluminadores: "Entonces, ¿los doctores de Lima piensan que pueden venir acá y decimos que tenemos que reconciliarnos? Si los soldados querían reconciliar con nosotros, que vengan aquí, pidan perdón y se arrepientan por lo que han hecho". Y algunos agregaron: "que los generales pasen por lo menos algunos meses en la cárcel para entender cómo es sufrir". Nuevamente, percibimos el énfasis puesto en los actos de pedir perdón, administrar justicia y dialogar. Son pasos centrales hacia la construcción de la convivencia: aquello que nosotros entendemos por "reconciliación".

En su análisis de la CVR Sudafricana, Wilson la critica por haber desplegado el concepto de reconciliación desde arriba hacia abajo, dejando poco espacio para hablar de los sentimientos de retribución o

venganza que operaron en el ámbito local. La brecha entre los procesos nacionales y locales fue notoria: no había mecanismos para traducir esta gran visión de la reconciliación nacional en el ámbito local. Más bien, las elite s religiosas y políticas se apropiaron del término "reconciliación" como una "metanarrativa" para reconstruir tanto al estado-nación como su hegemonía *pospartheid* [33].

En el Perú, nuestro problema es otro.[34] En las semanas previas a la entrega del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, miembros de la elite política criolla hicieron cola para *distanciarse* de la palabra "reconciliación". Fueron múltiples y vociferante s las declaraciones acerca de que "No hay reconciliación posible con los asesinos senderistas"[35], y que "con SL no hay pacto, ni solución política ni reconciliación alguna".[36] El propio Valentín Paniagua afirmó que él había creado la Comisión de la Verdad... y punto.[37] Fueron sumando sus voces los "sospechosos usuales": miembros de las fuerzas armadas, representantes de la Iglesia Católica conservadora y algunos empresarios interesados en que el informe de la CVR circulara de manera restringida por sus recomendaciones sobre temas como la responsabilidad y la reconciliación.

Cuando escuchamos el testimonio de Alan García, nos pusimos a pensar en *quiénes* constituyen "El Perú que jamás perdonará". Qué postura lujosa, qué discurso fácil, qué lamentable falta de visión. Decimos "lujosa" porque aquellos que viven en sus casonas en Miraflores, San Isidro y Barranco no tienen que enfrentarse cada día con las secuelas de una guerra fratricida. No tienen que interactuar con vecinos que tomaron alianzas distintas -y frecuentemente letales- durante la guerra. Tampoco tocaron sus puertas a medianoche los soldados, sacando a los hombres y haciendo cola para violar a las mujeres. Cuando la elite política

33. Para una serie de debates muy interesantes sobre las comisiones de la verdad y los conceptos de la econciliación, véase Borneman, 2002 y 2003; Hmber y Wilson, 1999; Minow, 1998; Wilson, 2000, 2001 y 2003. Adicionalmente, véase el número especial de *Pub/ic Culture,* 15(1), del año 2003, sobre estos temas.

34. Remitimos al artículo de Theidon, 2003c para esta sección del texto.

35. Declaraciones de Alan García. *Correo,* 14 de agosto de 2003.

36. Declaraciones de Lourdes Flores Nano. La *República,* 10 de agosto de 2003. 37. Declaraciones de Valentín Paniagua. La *República,* 10 de agosto de 2003.

criolla imagina la fraternidad que constituye "El Perú", estamos seguros de que no aparece la cara de ningún campesino quechuahablante.

Recordamos los debates durante el gobierno de transición. Las elites limeñas estaban más concentradas en la corrupción que en las violaciones de los derechos humanos: la corrupción tocó a gente de su misma clase social, mientras que la gran mayoría de los desaparecidos y muertos durante el conflicto armado interno no cruzaría jamás el umbral de sus casas, salvo para limpiadas. Qué fácil es decir "jamás" a la reconciliación con los "asesinos senderistas", y qué irresponsabilidad enorme por parte de estos funcionarios elegidos que deben proveer liderazgo durante esta coyuntura. Esto nos hace recordar que dentro de los factores letales del conflicto armado interno figuró no solamente la beligerancia de algunos, sino también la apatía de la gran mayoría de los peruanos frente al dolor -y las demandas politicas- de otros peruanos.

Quisiéramos proponer una reflexión sobre la brecha entre el discurso de algunos miembros de la elite politica respecto del tema de la reconciliación y las prácticas de la reconciliación local que hemos estudiado en las comunidades rurales ayacuchanas. Creemos que esta brecha sirve como una invitación a pensar en las historias aceptables y no aceptables, y de encarar una tarea pendiente post CVR: la necesidad de abrir un espacio para hablar de por qué tantos peruanos marginados apoyaron a Sendero Luminoso y siguen insistiendo en que "las ideas eran buenas, fue la implementación la que estaba mal".

Con frecuencia los procesos de paz, las "transiciones democráticas" y la reconciliación nacional son poco más que la reconfiguración de los pactos de gobernabilidad o de dominación entre elites. En esta versión *light* de la reconciliación, son los mismos interlocutores de siempre, y los mismos silencios y exclusiones.

Nos gustaría explorar qué motiva el discurso de la "mano dura" respecto de los senderistas y la reconciliación (parece que las elites politicas y económicas ya se han reconciliado con los "excesos y errores" de las fuerzas del orden). Como lo hemos notado, tan extremista es esta posición que cuando una comisionada de la CVR se refirió -con toda razón- a SL como a un partido politico, fue *masacrada* en los medios de comunicación. Es un debate tan polarizado que el propio Salomón Lerner se sintió obligado a presentar una letanía de definiciones de diccionario del término "partido".

¿Cuál es el temor de parecer "blando" frente a los senderistas? El invocar la brutalidad de los senderistas busca justificar los "excesos y errores" de las fuerzas del orden. Accomara, Cayara, Pucayacu, Callqui: ¿qué podría justificar estos "excesos"? ¿Cómo diferenciar a Abimael Guzmán y su "ejemplo de Lucanamarca" de los abusos de los agentes del Estado? Los dos son moralmente aborrecibles y los autores intelectuales deben ser juzgados y castigados. En sólo uno de los casos mencionados, esto ya ocurrió.

Pero creemos que hay algo más detrás de este rechazo y tiene que ver precisamente con la ya mencionada "inocencia" que da forma al discurso sobre los derechos humanos y, nos atreveríamos a decido, a los informes de las comisiones de la verdad. Si solamente los inocentes tienen derechos -si reclamar es exclusivo derecho de las víctimas-, se silencia una historia en la que la población campesina no sólo fue "engañada", sino que fue también protagonista. Se cierra el espacio discursivo que quizás permitiría la elaboración de una historia que fuera más allá de la satanización de los senderistas, como si fueran seres de otro mundo que invadieron el territorio peruano.

Insistimos en que no se nos malentienda: ni las atrocidades de Sendero ni las de las fuerzas armadas son justificables. Lo que sí estamos afirmando es que cuando hablamos de Sendero, estamos hablando de muchos peruanos que fueron atraídos a su discurso y tenian varios grados de compromiso con su agenda revolucionaria. *¿Quiénes* eran Sendero?: algunos peruanos. Como ya lo sugerimos, mientras no haya un espacio para hablar de por qué tantos peruanos marginados apoyaron a Sendero y, en algunos casos, siguieron siendo militantes aun durante la represión militar, habrá una historia reprimida que generará rencor en aquellos pueblos que sufrieron a manos de los miembros de las fuerzas armadas. Hay una diferencia importante entre la derrota militar y la derrota ideológica: la segunda no se logra con armas, sino con transformaciones estructurales y diálogo. La reconciliación con el Estado es una tarea pendiente en aquellas comunidades arrasadas por las fuerzas del orden.

Además, la reconciliación es un proceso en curso que busca reemplazar las memorias antagónicas con las memorias acerca de los lazos sociales previos; remplazar una historia de los "inocentes entre dos fuegos" con una historia que permita el entendimiento y la interiorización de *quién* era Sendero y por qué fue así. Volvemos a la idea de la "frater

nidad peruana" y la exclusión de la población rural quechuahablante de tal fraternidad. Que encaremos a Sendero es un paso necesario para superar la deshumanización lacerante que contribuyó a la violencia letal en este país.

Terminamos haciendo notar que la "reconciliación nacional" está varios pasos detrás de aquellos procesos que se han elaborado en varias de estas comunidades. "El Perú" que invocó el señor García tiene la responsabilidad de dialogar, la responsabilidad de pedir perdón por su indiferencia durante los años del conflicto armado interno. Hay que reconocer el racismo y el menosprecio étnico que existe en esta sociedad, y reconciliarse con compatriotas marginados. "El Perú" tiene la responsabilidad de tomar en cuenta la brutalidad ejercida por muchos peruanos contra otros peruanos, a veces en nombre del Estado y otras en nombre de su derrota. En las comunidades más golpeadas han buscado -y, en algunas, ya han encontrado- una manera de evaluar los grados de delito y el castigo que les corresponde, de administrar justicia y de rehabilitar a sus prójimos. Estos peruanos han dado ya algunos pasos para reconstruir la convivencia. Que los líderes sigan su ejemplo.

CONCLUSIONES

Hermanos cqyarinos	Hermanos cayarinos
Carnavales chqyarqamun	Han llegado los carnavales
Campesino runallapa	Para que la gente campesina
Sentimientun willarwan	Cuente su sentimiento
Llakisqaraq kusisqaraq	Triste y alegre todavía
Takichkanchi tususchkanchi	Estoy cantando estoy bailando
Catorcillqy mqyo killa	El día 14 de mayo
Watan watan yuyarina	Para recordar año tras año
Campesinos runallapa	De la gente campesina
Chinkarisqan hatun Ilaki	La gran tristeza de su desaparición
Kunankama sufrimiento	Sufrimiento hasta hoy
Chusillampaq wawallampaq	Para su hijo, para los bebés
Iglesiallay punkullapi	En la puerta de la iglesia Cruz
Qachwipampa hatun cruzllay	grande de Ccechuapampa
QammikankiPantionero	Tú eres el "pantionero"
Pantionero de tragedia	"Pantionero" de tragedia
Chinillampap wawallampa	De los hijos de los bebés
Vesposorio mañakunana	Donde piden en descanso
Comisión de la Verdad	*Comisión* de la Verdad
Tapukustin purimuchkan	Está caminando preguntando
Ichallaraq qypallachwan	Quizás alcancemos justicia
] usticiata pobre runa	La gente pobre
Ayudawan trabqjuwan	Con ayuda, con trabajo
Llaqtanchikta progresachwan	Haríamos progresar nuestro pueblo

CARNAVALES, FEBRERO DE 2003

Reconciliando el pasado, construyendo el presente

En ese texto, investigamos cómo los campesinos y campesinas ayacuchanos entienden la violencia politica que ha moldeado su vida desde 1980, así como el mandato de matar que surgió dentro del contexto del conflicto armado interno. Exploramos cómo el contexto de la guerra formó la vida moral, desafiando las nociones de la conducta humana aceptable y el sentido de vivir en una comunidad humana. Utilizamos un acercamiento genealógico para analizar cómo los orígenes de las interpretaciones morales son específicos al contexto, antes que absolutos. De hecho, los marcos morales fluidos que los comuneros y comuneras relatan recurren a elementos de las religiones Católica y Evangélica, a temas psicoculturales y a la apropiación de los discursos extralocales tanto para militarizar como para desmilitarizar la vida cotidiana.

Dentro de las herramientas a disposición de los comuneros y comuneras para la solución de los conflictos están el ventilarse públicamente las quejas, los actos de conciliación que buscan un compromiso entre los partidos afligidos, las leyes para limitar los chismes que dividen, y el pedir perd6n frente a los pares. Hemos seguido la reincorporación de los arrepentidos dentro de la vida comunal, analizando así aquellos temas psicoculturales que enfatizan la posibilidad de rehabilitar a los individuos que "han caído de la humanidad".

Sugerimos que las condiciones materiales juegan un papel importante en estas prácticas. Tamayo Flores (1992), en su estudio del "derecho consuetudinario" en el Perú, nota la importancia de las formas comunales del trabajo, como las faenas y el *ayni.* Estas formas comunales de labor establecen la interdependencia entre los participantes y se practican debido a la geografía agreste de la región, que hace casi imposible la introducción de la tecnología. Por consiguiente, recurrir al trabajo comunal es una necesidad para la supervivencia; requiere la cooperación entre familias y pueblos. De hecho, un término usado para designar a los ex senderistas que han sido incorporados en los pueblos norteños es *runa masinchik,* "gente con la que trabajamos".

La noción de los senderistas "convirtiéndose en seres humanos" es central. Los campesinos pueden constatar cómo, aun durante los años de la guerra, salieron en patrullas a buscar a los senderistas, conversar con ellos e intentar "convertirles en seres humanos nuevamente". En

medio de un paisaje social volátil, los comuneros y comuneras buscaron -aún buscan- los medios para reconstruir las relaciones humanas y una comunidad moral.

En su trabajo sobre la resolución de conflictos, Rubinstein (1988: 28) hace la siguiente constatación:

> Un tema que se repite en la literatura antropológica es que todo comportamiento social tiene una dimensión simbólica. Aunque la guerra y la construcción de las relaciones sociales pacíficas tienen mucho que ver con las fuerzas económicas y materiales, también tienen aspectos simbólicos que hay que tomar en cuenta para solucionar los conflictos, evitar la guerra o mantener una paz establecida.

Por consiguiente, las prácticas desarrolladas por estos comuneros y comuneras en las alturas de Huanta para hacer y deshacer la violencia proveen un contradiscurso importante para los argumentos de que hay una "violencia endémica" en los Andes, y nos ofrecen una visión de las nociones regionales de justicia, reparación y reconciliación. El construir un diálogo entre los procesos locales y los debates nacionales sobre estos temas resalta la importancia de articular procesos políticoscon un análisis cultural.

Además, nuestro estudio comparativo nos permitió identificar tanto los factores que facilitan como los que obstaculizan la reconciliación en el plano local. Dentro del primer grupo de factores está el concepto de una "economía política del perdón". La pobreza duradera impide la reconstrucción de la convivencia; reconstruir las relaciones sociales supone la administración de formas de reparación social y económica que busquen disminuir el rencor. Así, las disculpas -un acto verbal de altísima importancia en la administración de la justicia comunal- tienen que darse dentro de una redistribución de los recursos y del poder.

En comparación con la micropolítica de la reconciliación que han elaborado en las alturas de Huanta, la situación en las comunidades centro-sureñas es distinta. Por medio de políticas estatales mal concebidas -por ejemplo, leyes que otorgaron amnistía y una política de pacificación impuesta que ahogó los procesos comunales-, se ha creado una casta de "intocables". Estos intocables han rechazado las iniciativas locales que buscaban promover un proceso de asambleas públicas, una

evaluación del grado de delito y la administración de justicia -iniciativas locales que podrían abrir un camino hacia una convivencia que no sea atormentada por un pasado incansablemente presente.

Geografías de la justicia

Nos gustaría tratar nuevamente el tema del "derecho consuetudinario" y su renovada centralidad en el contexto de la reforma legal y la reconciliación en sociedades posconflictos. En tales contextos, hay un gran interés por las formas "populares" de administrar justicia -por ejemplo, *ubuntu, gacaca* o, en el contexto latinoamericano, el ya mencionado derecho consuetudinario. Hay un acuerdo sobre los límites del derecho positivo secular para responder a las preguntas espirituales y morales características de un contexto de posguerra. Pensamos en Weber y sus comentarios sobre la ciencia: los métodos científicos pueden determinar *cómo* alguien ha muerto pero nunca van a satisfacer a una madre que quiere saber por qué fue *su hijo* quien murió.

Además, estos sistemas alternativos de administración de justicia parecen ofrecer una manera de responder al reclamo de justicia dentro de los estados-nación cuyos sistemas legales son incapaces de ocuparse de la enorme cantidad de crímenes cometidos durante un conflicto armado, especialmente entre paisanos.

En América Latina, el término "derecho consuetudinario" ha sido utilizado para referirse a las instituciones y prácticas de la gente "indígena". Históricamente, el derecho consuetudinario fue conceptualizado como una forma subordinada de la ley, y como un fenómeno arquetípicamente étnico.

Durante las dos últimas décadas, se ha promulgado una serie de constituciones nuevas o enmiendas a los códigos existentes que reconocen la pluralidad de sistemas legales dentro del territorio nacional.* Estas "cláusulas indígenas" otorgan ciertas formas de la autonomía legal a los grupos étnicos dentro de un territorio geográficamente delimitado.

* En Bolivia (1994), Colombia (1991), Ecuador (1998) y, gracias al artículo 149 de la constitución de 1993, en Perú.

La preocupación nuestra en este respecto es que las reformas legales que son territorialmente específicas podrían ser una forma de crear una "contención política". Por supuesto que somos conscientes del concepto de "estructura de la oportunidad" *(opportuniry structure approach)* respecto de los movimientos sociales, y conocemos el trabajo de Stern (1982) sobre la población indígena y las reformas legales del siglo XVI. Como Stern argumenta, los grupos indígenas utilizaron estas reformas de una manera no prevista para protestar por las exigencias abusivas de mano de obra y los conflictos de tierras, así como accedieron al sistema legal nacional en su búsqueda frustrada de justicia. Así, existe la posibilidad de movilizar estas reformas contemporáneas para conseguir beneficios del Estado.

Sin embargo, la autonomía no es el equivalente de la igualdad frente a la ley, de la misma forma que la política del reconocimiento no reemplaza la extensión de la justicia social y económica. Hay que analizar si estas reformas constitucionales -estas "cláusulas indígenas"- crean enclaves legales para ciudadanos de segunda clase o si realmente anuncian un "modelo emergente de constitucionalismo multicultural" (Van Cott 2000: 17). ¿Cuándo es que estas leyes proveen recursos para la lucha social y cuándo crean guetos legales? Éstas serán preguntas clave durante la próxima década y dentro de las reformas institucionales existe la necesidad de establecer la confianza en sistemas legales quebrados -en el caso peruano, un sistema legal nacional que históricamente ha administrado más indiferencia que justicia a la gente campesina.

Justicia patriarcal

Quisiéramos ofrecer algunas reflexiones finales sobre la justicia comunitaria y la micropolítica de la reconciliación que los campesinos y campesinas han elaborado en estas comunidades de las alturas de Huanta. Aunque uno tiene que apreciar la capacidad de estas prácticas para frenar la violencia letal y permitir la rehabilitación de los enemigos, sería ésta una lectura muy romántica si no tomara en cuenta las limitaciones de la justicia comunitaria y sus cimientos patriarcales.

Cuando las señoras declararon acerca de los procesos de arrepentimiento, el pronombre "ellos" se hizo presente en sus narrativas en dos sentidos: en el de los senderistas y en el de las autoridades comunales.

En el primer caso, se refirieron a "ellos" -en tercera persona- como a quienes estaban permitiendo, perdonando, en fin, administrando justicia. ¿Quiénes son "ellos"?

En las comunidades con las cuales trabajamos, todas las autoridades eran varones. La administración de la justicia comunitaria está en sus manos y, muy a menudo, dicha administración tiene más que ver con el mantenimiento de la hegemonía comunal que con la justicia en sí. Es decir, la justicia comunitaria tiene una relación con el género y las mujeres son marginales a la administración de esa justicia que se dirige a administrar "la armonía" y evitar la necesidad de buscar la justicia urbana, tan costosa e indiferente. De hecho, estas prácticas han servido para normar la vida y suplir la carencia de un Estado capaz de cumplir con sus deberes.

Sin embargo, vivir un *romance* con la idea de "comunidad" puede oscurecer el entendimiento de cómo el poder funciona dentro de estos pueblos. Hay varios ejes de diferenciación, entre ellos el género. Es hacia los grupos marginados de la resolución de los conflictos hacia donde debemos mirar si queremos entender las limitaciones de la justicia patriarcal.

Hemos sugerido que son las mujeres quienes llevan tanto el dolor de sus pueblos como el rencor. Hay una forma de "especialización de la memoria" en estos pueblos, y son las mujeres quienes narran el sufrimiento de sus comunidades. Hay una división del trabajo emocional en estas comunidades y el luto es "trabajo de las mujeres". Ellas incorporan los años de la guerra en nervios que se abren, en estómagos que duelen y en la irritación del corazón que les hace recordar todo lo que han perdido. Un deseo frustrado por la justicia es una queja sentida. Los mecanismos de la justicia que buscan consenso tienen la capacidad de limitar la venganza; sin embargo, aunque estos mecanismos pueden silenciar sus voces, no erradican su rabia.

Así, las prácticas de la justicia comunal traen como resultado la convivencia, pero no necesariamente la "democracia". Afirmar que lo hacen es ofrecer una lectura romántica, similar a la del concepto de *ubuntu,* utilizado por facciones de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica. Sin embargo, estas prácticas *sí* plantean una crítica al sistema legal nacional, así como ponen en evidencia las limitaciones del derecho positivo para tratar temas profundamente morales y espirituales.

Claramente, hay principios morales y filosóficos que sobrepasan el derecho positivo y que son fundamentales para proteger en vez de excluir *"bare life"* (Agamben 1998).

Reflexiones finales

Comenzamos este texto afirmando que la población rural quechuahablante maneja teorías sobre la etiología de sus males y también sobre los métodos para tratar aquello que les duele, y que su repertorio terapéutico demuestra los vínculos estrechos entre la salud mental y los procesos -o su ausencia- de la administración de justicia y la micropolítica de la reconciliación. Guió nuestro trabajo de campo la convicción de que éstos son procesos que van mucho más allá de una óptica clínica excesivamente concentrada en lo "psicológico", divorciada del contexto sociohistórico. Como los campesinos y campesinas lo demuestran, los procesos de reconstrucción y reconciliación son en sí mismos prácticas terapéuticas.

Sin embargo, son también prácticas políticas, sociales, legales y culturales. De ningún modo buscamos "medicalizar" los procesos de posguerra. No nos parece apropiado conceptualizar la reconciliación como una forma de sanación colectiva para "sociedades traumatizadas". Las comunidades y las naciones no tienen psiques y no "se sanan"; empero, sí pueden cambiar. Nos parece que los miembros de estas comunidades han abierto un camino hacia los cambios, y que las políticas estatales deben nutrirse de estos procesos locales.

Estos procesos que implican el hacer y deshacer la violencia letal proveen un contraejemplo importante para la imagen del *otro* "intrínsecamente violento", tan común en la cultura pública, el imaginario social y las ciencias sociales. Como académicos, ¿qué pensamos que estamos explicando cuando ubicamos la etiología de la violencia en la identidad étnica? ¿ Por qué hay tanta voluntad de "culturizar" la violencia en vez de "politizarla", reconociendo tanto el contexto cuanto el contenido político de la violencia contemporánea en el Perú?

Hemos intentado rastrear una genealogía de esta violencia en siete comunidades ayacuchanas con trayectorias distintas durante el conflicto armado interno. Hemos propuesto una psicología social de la violencia política y la reconciliación, aprovechándonos de un acercamiento etno

gráfico y hermenéutica. Quisimos ir más allá de la filosofía trascendente de la verdad, la justicia y la reconciliación para examinar la "vida social" de estos conceptos tales como son puestos en práctica en las comunidades campesinas ayacuchanas. Así, hemos seguido los procesos de militarización y desmilitarización de la vida cotidiana y la subjetividad.

Comenzamos insistiendo en el valor de las teorías que manejan los campesinos y campesinas sobre los temas que hemos tratado aquí, y terminamos convencidos de que las prácticas de la justicia retributiva y restaurativa que influyen en las vidas de los campesinos ayacuchanos tienen sus homólogo s en otras sociedades de posguerra. Por consiguiente, estos comuneros y comuneras ofrecen algo más que una mirada a la violencia política desde una "esquina del mundo". Más bien, sus prácticas culturales e iniciativas locales ofrecen un ejemplo de reconstrucción de la sociedad y de la sociabilidad, familia por familia y comunidad por comunidad.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio
1998 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* Stanford: Stanford University Press.

AGER, Alastair
1997 "Tensions in the Psychosocial Discourse: Implications for the Planning of Interventions with War-Affected Populations". *Development In Practice* 7(4): 402-407.

AKHAVAN, Payam
1998 "Justice in rhe Hague, Peace in rhe Former Yugoslavia? A Commenrary on rhe United National War Crimes Tribunal". *Human RightsQuarterly* 20(4): 737-816.

ALLEN, Carherine J.
1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community.* Washington: Smithsonian Institution Press.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION
2000 *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders IV TR.* Washingron D. C.: American Psychiatric Association Press.

AMERICA'S WATCH
1992 *Peru Under Fire: Human Rights Since the Return to Democracy.* Londres y New Haven: Yale Universiry Press.

ANSIÓN, Juan María (ed.)
1989 *Pishtacos: de verdugos a sacaojos.* Lima: Tarea.

APTER, David E.
1997 *The Legitimization of Violence.* Nueva York: New York University Press.

ARENDT, Hannah
1958 *The Human Condition.* Chicago: University of Chicago Press.

ARETXAGA, Begoña
1997 *Shattering Silence: Women, Nationalism and Political Subjectivity in Northern Ireland.* Nueva Jersey: Princeton University Press.
2000 "A Fictional Reality: Paramilitary Death Squads and the Construction of State Terror in Spain". En Jeffrey A. Sluka (ed.). *Death Squad: The Anthropology of State Terror.* Pensilvania: University of Pennsylvania Press.

ARNOLD, Denise Y. (comp.)
1997 *Parentesco y género en los andes. VoL* 1: *Más allá del silencio.* 2 vols. La Paz: ILCA; CIASE.

ASAD, Talal
1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

BORNEMAN, John
2002 "Reconciliation after Ethnic Cleansing: Listening, Retribution, Affiliation". *Public Culture* 14(2): 281-304.
2003 "Why Reconciliation? A Response to Critics". *Public Culture* 15(1): 199-208.

BOURDlEU, Pierre
1990 *The Logic of Practice.* Stanford, California: Stanford University Press.

BRACKEN, Patrick J.; GILLER, Joan E. y SUMMERFIELD, Derek
1995 "Psychological Responses to War and Atrocity: The Limitations of Current Concepts". *Social Science and Medicine* 40(8): 1073-1082.

BRAITHWAITE, Valerie y LEVI, Margaret (eds.)
1998 *Trust and Gobernance.* Nueva York: Russell Sage Foundation.

BROOKS, Peter
2000 *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature.* Chicago: University of Chicago Press.

BUSTAMMTE, Manuel
1967 *Apuntes para el folklore peruano.* Ayacucho: s.e.

CALDEIRA, Teresa P. R. y HOLSTON, James
1996 "Democracy and Violence in Brazil". *Society for Comparative Study of society and History* 40(4): 691-729.

CARBONNIER, Jean
1994 *Sociologie Juridique.* París: Presses Universitaires de France.

CAVERO CARRASCO, Jesús A.
1981 "Qarawi y su función social". Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga Instituto de Investigaciones del Departamento de Ciencias Histórico-Sociales. Ayacucho, Perú.

COMISIÓN DE LA. VERDAD y RECONCILIACIÓN, CVR (PERÚ)
2003 *Informe final.* 9 vols. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

CONNERTON, Paul
1989 *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.

COOKE, Miriam
1993 *Women and the War story.* Berke!ey: University of California Press.

COORDINADORA NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (PERÚ)
1998 *Frente al espejo vacío: un acercamiento psicoterapeútico a la violencia política.* Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

CSORDAS, Thomas
1994"Self and Person". En Philip K. Bolck (ed.). *Psychological Anthropology.* Connecticut: Praeger.

CSORDAS, Thomas J. (ed.)
1994 *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and self.* Cambridge: Cambridge University Press.

DAS, Veena
1997 "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain". En Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (eds.). *Social suffiring.* Berkeley: University of California Press.

DE CERTEAU, Miche!
1984 *The Practice of Everydqy Life.* Berkeley: University of California Press.

DEFARGES, Philippe Moreau
1999 *Repentance et Reconciliation.* París: Presses de Sciences Po.

DEGREGORI, Carlos Iván
1990a *Qué difícil es ser Dios: ideologia y violencia politica en Sendero Luminoso.* Lima: El Zorro de Abajo.
1990b *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho* 1969-1979. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEGREGORI, Carlos Iván y RIVERA, Carlos
1993 *Perú 1980-1993:fuerzas armadas, subversión y democracia. Redeftnición del papel militar en un contexto de violencia subversiva y colapso del régimen democrático.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DE LA CADENA, Marisol
1989 "Cooperación y conflicto". En Marisol de la Cadena y Enrique Mayer. *Cooperación y conflicto en la comunidad andina: zonas de producción y organización social.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru,* 1919-1991. Durham: Duke University Press.

DELGADO SUMAR, Hugo E.
1988a *Medicina Tradicional en Ayacucho.* Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
1988b *Ideología andina: el pagapu en Ayacucho.* Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

DEL PINO, Ponciano
1998 "Family, Culture and 'Revolution': Everyday Life with *Sendero Luminoso".* En Steve Stern (ed.). *Shining and Other Paths: War and Society in Perú, 1980-1995.* Durham: Duke University Press.

DE MIGUEL, Juan Palomar
2000 *Diccionario para Juristas. Tomo* 1. México D.F.: Porrúa.

DESJARLAIS, Robert; EISENBERG, Leon; GOOD, Byron y KLEINMAN, Arthur (eds.)
1995 *World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries.* Oxford: Oxford University Press.

DOUGLAS, Mary
1996 [1966] *Puriry and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* Londres: Routledge.

DUCE, Mauricio y PÉREZ PERDOMO, Rogelio
s/f "Citizen Security and Reform of the *Criminal justice* System *in* Latin America". Manuscrito.

EISENBRUCH, Maurice
1991 "From Post-Traumatic Stress Disorder to Cultural Bereavement: Diagnosis of Southeast Asian Refugees". *Social Science and Medicine* 33(6): 673-680.

ETXEBERRÍA, Xabier
2002a "Qué entender por perdón". En Salomón Lerner *et al. Verdad y reconciliación: reflexiones éticas.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP); Instituto Bartolomé de las Casas.
2002b *"Justicia* y perdón". En Salomón Lerner *et al. Verdad y reconciliación: reflexiones éticas.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP); Instituto Bartolomé de las Casas.

EWING, Katherine
1990 "The Illusion of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency". *Ethos* 18(3): 251-278.

FALCONÍ, Carola y AGÜERO, José Carlos
2003 "Violaciones sexuales en las comunidades campesinas de Ayacucho". En *Comisión* de Derechos Humanos (COMISEDH). *Violaciones sexuales a mujeres durante la violencia política en el Perú.* Lima: COMISEDH.

FELDMAN, Allen
1995 "Ethnographic States of Emergency". En *Antonius* Robben y Carolyn Nordstrom (eds.). *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival.* Berkeley: University of California Press.

FISS, Owen M.
1999 "Human Rights as Social Ideals". En Carla Hesse y Robert Post (eds.). *Human Rights in Political Transitions: Gettysburg to Bosnia.* Nueva York: Zone Books.

FOUCAULT, Michel
1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Nueva York: Vintage Books.

FRANCKE, Pedro
2000 *Políticas sociales y construcción de ciudadanía en zonas afectadas por la violencia política.* Lima: MENADES; CONDECOREP.

GARCÍA, José Uriel
1925 *Guía histórico-artística del Cuzco. Homenaje al centenario de Ayacucho.* Lima: Garcilaso.

GESCHIERE, Peter
1997 [1995] *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa.* Charlottesville: University ofVirginia Press.

GOFFMAN, Erving
1963 *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity.* Nueva York: *Simon* & Schuster.

GOLTE, Jürgen
1992 "Los problemas con las 'comunidades'". *Debate Agrario* 14: 17-22.

GOOD, Byron.
1992 "Culture and Psychopathology: Directions for Psychiatric Anthropology". En Theodore Schwartz, Geoffrey White y Catherine Lutz (eds.). *New Directions in Psychological Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.
1994 *Medicine, &tionality and Experience: An Anthropological Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.

GRAMSCI, Antonio
1987 *Selections from the Prison Notebooks.* Nueva York: International Publishers.

GROMPONE, Romeo
2004 "Una sociedad con antagonismos y discriminaciones". *Cuestión de Estado* 33-34: 54-62.

HAMBER, Brandon y WILSON, Richard
1999 "Symbolic Closure through Memory Reparation and Revenge in Post Conflict Societies". Human Rights Working Paper 5. Capetown.

HACKING, Ian
1995 *Rewriting the Sou/: Multiple Personality and the Sciences of Memory.*Princeton: Princeton University Press.

HALLOWELL, Irving
1955 "The Self and Its Behavioral Environment". En *Culture and Experience.* Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

HARRIS, Grace G.
1989 "Concepts of Individual, Self and Person in Description and Analysis". *American Anthropologist* 91: 599-612.

HARRIS,Olivia
1978 "Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men". En Jean La Fontaine Ced.). *Sex and Age as Principles of Differentiation.* Londres: Academic Press.

HARVEY, David
1989 *The Condition of Postmodenity.* Oxford: Oxford University Press.

HIGGINBOTHAM, N. y MARSELLA, A.
1988 "International Consultation and the Homogenization of Psychiatry in Southeast Asia". *Social Science and Medicine* 27: 553-561.

HUNTINGTON, Samuel
1991 *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century.* Norman: University of Oklahoma Press.

HUSSON,Jean Patrick
1992 *De la guerra a la rebelión: Huanta, siglo XIX.* CUZCO: Centro de Estudios Regionales Anclinos "Bartolomé de Las Casas".

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, INEI (PERÚ)
1996 *Tercer Censo Nacional Agropecuario* (1994). *Departamento de Ayacucho.* Lima: INEI.
2000 *Ayacucho. Compendio estadístico departamental* (1998-1999). Lima: INEI

ISBELL, Billie Jean
1985 [1978] *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village.* Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

JACOBY, Susan
1988 *Wild justice: The Evolution of Revenge.* Nueva York: Harper & Row.

JELIN, Elizabeth
2002 *Los trabajos de la memoria.* Madrid: Siglo XXI.

JENKINS, Janice
1991 "The State Construction of Affect: Political Ethos and Mental Health among Salvadoran Refugees". *Culture, Medicine and Psychiatry* 15(140): 139-165.

KENNY, Michael G.
1996 "Trauma, Time, Illness, and Culture". En Paul Antze y Michael Lambek (eds.). *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory.* Nueva York: Routledge.

KIRMAYER, Lawrence J.
1984 "Culrure, Affect and Somatization: Part 1". *Transcultural PsychiatricResearch Review 21:* 159-188.
1996 "Landscapes of Memory: Trauma, Narrative, and Dissociation". En Paul Antze y Michael Lambek (eds.). *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory.* Nueva York: Routledge.

KLEINMAN, Arthur
1980 *Patients and Healers in the Context of Culture.* Berkeley: University of California Press.
1986 "Somatization: The Interconnections among Culture, Depressive Experience and Meanings of Pain". En Arthur Kleinman y Byron Good (eds.). *Cu/ture and Depression.* Berkeley: University of California Press.
1988 *The Illness Narratives: Sulfering, Healing and the Human Condition.* Nueva York: Basic Books.

KLEINMAN, Arthur y KLEINMAN, Joan
1991 "Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience". *Culture, Medicine and Psychiatry* 15(3): 275-301.

KRIEGER, Nancy
1999 "Embodying Inequality: A Review of Concepts, Measures and Methods for Studying Health Consequences of Discrimination". *lnternational Journal of Health Servces* 29: 295-352.
2003 "Does Racism Harm Health? Did Child Abuse Exist before 1962? On Explicit Questions, Critical Sciences and Current controversies". *American Journal of Public Health* 93: 194-199.

LERNER, Salomón
2002 "Discurso inaugural. Tareas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Fundamentos teológico s y éticos". En Salomón Lerner *et al. Verdad y reconciliación: reflexiones éticas.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP); Instiruto Bartolomé de las Casas.

LOU, Silvia
2003 "Políticas públicas y políticas sociales sobre la no-violencia contra la mujer". En Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH). *Violaciones sexuales a mujeres durante la violencia política en el Perú.* Lima: COMISEDH.

LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago
2003 'Arqueología de una mirada criolla: el Informe de la matanza de Uchuraccay". En Marta Hamann, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich (comps.). *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana.* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencia Sociales en el Perú.

MAGEO, Jeannette Marie
1995 "The Reconfiguring *Self".American Anthropologist 97(2):* 282-296.

MALAMUD-CRANDON, Libbet
1991 *From the Fat of our Souls: Social Change, Political Process and MedicalPluralism in Bolivia.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

MALLON, Florencia
1994 "De ciudadano a 'otro'. Resistencia nacional, formación del estao y visiones campesinas sobrela nación en Junín". *&vistaAndina*
12(1): 7-78.

MAMDANI, Mahmood
2001 *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda.* Princeton: Princeton University Press.

MANRIQUE, Nelson
1989 "La década de la violencia". *Márgenes* 56: 137-182.
1990 "Violencia e imaginario social en el Perú contemporáneo". En Nelson Manrique, Marfil Francke Ballve *et al. Tiempos de ira y de amor: nuevos actores para viejos problemas.* Lima: DESCO.

2003 "Memoria y violencia. La nación y el silencio". En Marta Hamann, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich (comps.). *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana.* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencia Sociales en el Perú.

MANTILLA, Julissa
2002 "Violencia sexual contra la mujer". *Ideele* 145: 24-25.

MAUSS, Marcel
1990 *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.* Londres: Routledge Press.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio
1994 *Writings for a Liberation Psychology.* Cambridge: Harvard University Press.

MAYER, Enrique
1992 "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Re-examined". En George E. Marcus (ed.). *Rereading Cultural Anthropology.* Durham: Duke University Press.
1993 "Parterns of Violence in the Andes". *Latin American Research Review 29(2):* 141-171.

MELLINKOFF, Ruth
1981 *The Mark of Cain.* Berkeley: University of California Press.

MERRY, Sally Engle y MILNER, Neal (eds.)
1993 *Possibility of Popular Justice: A Case Study of Community Mediation in the United States.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

MINOW, Martha
1998 *Between Vengeance and Forgiveness.* Boston: Beacon Press.
2002 *Breaking the Cycles of Hatred: Memory, Law and Repair.* Princeton: Princeton University Press.

MISZT AL, Barbara A.
1996 *Trust in Modern Societies: The Search for the Bases of Social Order.* Cambridge: Polity Press.

MOORE, Sally Falk
1986 *Social Facts and Fabrications: 'Customary" law on Kilimanjaro (1880-1980).* Cambridge: Cambridge University Press.

MOROTE BEST, Efraín
1988 *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes.* Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

MOSSBRUCKER, Harald
1990 *La economía campesina y el concepto "comunidad": un enfoque crítico.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MUJICA, Rosa María
1998 "Un camino hecho al andar". En Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. *Frente al espejo vacío: un acercamiento psicoterapéutico a la violencia política.* Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

MURRAY, David W
1993 "What is the Western Concept of the Se1f? On Forgetting David Hume". *Ethos* 21 (1): 3-23.

NADER, Laura
1990 *Harmony of ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village.* Stanford: Stanford University Press.

NAPIER, A. David
1986 *Masks, Transformation and Paradox.* Berkeley: University of California Press.

NEIER, Aryeh
1999 "Rethinking Truth, Justice and *Guilt* after Bosnia and Rwanda". En Cada Hesse y Robert Post (eds.). *Human Rights in Political Tramitions: Gettysburg to Bosnia.* Nueva York: Zone Books.

NEITZSCHE, Friedrich
1967 *On the Genealogy of Morals.* Traducción de Walter Kaufman y R.J. Hollingdale. Nueva York: Random House.

O'DONNELL, Guillermo y SCHMITTER, Philippe (eds.)
1986 *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conc!usion about Uncertain Democracies.* Baltimore: Johns Hopkins Universiry Press.

O'NEILL, Barry
1999 *Honors, Symbols and War.* Ann Arbor: Universiry of Michigan Press.

ORLOVE, Benjamín S.
1990 "La posición de los abigeos en la sociedad regional: el bandolerismo social en el Cusco en vísperas de la Reforma Agraria". En Carlos Aguirre y Charles Walker (comps.). *Bandoleros, abigeos y montoneros: criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVlII-XX.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

PEDERSON, Duncan; GAMARRA, Jefrey; PLANAS, María Elena y ERRÁZURIZ, Consuelo
2001 "Violencia política y salud en las comunidades alto-andinas de Ayacucho, Perú". En *Memorias del Vl Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y* Salud. Lima.

PEÑA JUMPA, Antonio
1998 *Justicia comunal en los Andes: el caso de Calahuyo.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PORTOCARRERO, Gonzalo; VALENTÍN, Isidro e IRIGOYEN, Soraya
1991 *Sacaojos: crisis social y fantasmas coloniales.* Lima: Tarea.
2003 "La barbarie que no queremos conocer". En Ruth Kristal *et al* (eds.). *Desplegando alas, abriendo caminos: sobre las huellas de la violencia.* Lima: Centro de Atención Psicosocial.

POOLE, Deborah
1987 "Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas (Cusco)". En Fernando Oshige (comp.). *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias.* Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
1990 "Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana". En Carlos Aguirre y Charles Walker (comps.). *Bandoleros, abigeos y montoneros: criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-*XX. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

PROGRAMA PARA EL APOYA AL REPOBLAMIENTO (PERÚ)
2002 *Informe resultado talleres de recuperación. Asesoría Técnica.* Lima: Ministerio de la Presidencia.

PUPAVAC, Vanessa
2001 "Post Conflict Reconstruction: Pathologising Populations and Colonizing Minds. lnternational Psychosocial Programmes in Kosovo". Political Studies Association Conference. Manchester, Inglaterra.

PUTNAM, Robert D.

1993a *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern ltaly.* Princeton: Princeton University Press.

1993b "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life". *The American Prospect* 13: 35-42.

REMY, María Isabel

1991 "Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje". En Henrique Urbano (comp.). *Poder y violencia en los Andes.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

ROHT-ARRIAZA, Naomi (ed.)

1995 *lmpunity and Human Rights in lnternational Law and Practice.* Oxford: Oxford University Press.

ROSALDO, Michelle

1984 "Toward an Anthropology of Self and Feeling". En Richard Shweder y Robert LeVine (eds.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion.* Cambridge: Cambridge University Press.

ROSENBLUM, Nancy L.

2002 "Memory, Law and Repair". En Martha Minow (ed.). *Breaking the Cycles of Hatred. Memory, Law and Repair.* Princeton: Princeton University Press.

RUBlNSTEIN, Robert

1988 "Anthropology and Internacional Security". En Robert Rubinstein y Mary Foster (eds.). *The Social Dynamics of Peace and Conflicto* Boulder, CO: Westview Press.

SAIGNES, Thierry *et al*

1989 "Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en espa ñol?". *Revista Andina.* 13: 89-127.

SCARRY, Elaine

1985 *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* Nueva York: Oxford University Press.

SCHEPER-HUGHES, Nancy

1991 *Death Without Weeping: The Violence oj Everyday Life in Brazil.* Berkeley: University of California Press.

1992 "Hungry Bodies, Medicine and the State: Toward a Critical Psychological Anthropolgy". En Theodore Schwartz, Geoffrey White y Catherine Lutz (eds.). *New Directions in Psyhological Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

SCHEPER-HUGHES, Nancy y Lock, Margaret
1987 "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly.* 1: 6-41.

SCHWEDER, Richard y BOURNE, Edward
1984 "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?". En Richard Shweder y Robert Le Vine (eds.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion.* Cambridge: Cambridge University Press.

SC0TT, James C.
1996 "Domination, Acting and Fantasy". En Carolyn Nordstrom y/o Ann Martin (eds.). *The Paths to Domination, Resistance, and Terror.* Berkeley: University of California Press.

SEGUÍN, Carlos Alberto
1979 *Psiquiatria folklórica.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

SILVERBLATT,Irene
1987 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton: Princeton University Press.

SPIRO, Melford
1993 "Is the Western Conception of the Self Peculiar within the Context of the World Cultures?". *Ethos* 21 (2): 107-153.

STARN,Orin
1995"To Revolt against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes". *Cultural Anthropology* 10(4): 547-580.
1999 *Nighhpatch: The Politics of Protest in the Andes.* Durham y Londres: Duke University Press.

STERN, Steve J.
1982 *Peru's lidian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640.* Madison: University of Wisconsin Press.
1998 "De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico". Trabajo presentado en el taller "Collective Memory of Repression in the Southern Cone

in the Context of Democratization Processes". Social Science Research Council. Montevideo, Uruguay, 17-18 de noviembre.

STOLLER, Paul
1997 *Sensuous Scholarship.* Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

SUÁREZ-OROZCO, Marcelo
1995 "A Grammar of Tenor: Psychocultural Responses to State Terrorism in Dirty War and Post-Dirty War Argentina". En Carolyn Nordstrom y Jo Ann Martin (eds.). *The Paths to Domination, Resistance and Terror.* Berkeley: University of California Press.

SUMMERFIELD, Derek
1999 "A Critique of Seven Assumptions behind Psychological Trauma Programs in War-Affected Areas". *Social Science and Medicine* 48: 1449-1462.
2000 "Rethinking PTSD". *British Medical Journal.* Edición en línea [http:/bmj.com/cgi/content/full/325/7372/1105].
2002 "Effects of War: Moral Knowledge, Revenge, Reconciliation and Medicalized Concepts of 'Recovery'". *British Medical Journal.* 325: 1105-1107.

TAMAYO, Giulia
2003 "Documentando la violencia sexual: definiciones, metodología y exigencias de justicia". En Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH). *Violaciones sexuales a mujeres durante la violencia política en el Perú.* Lima: COMISEDH.

TAMAYO FLORES, Ana María
1992 *Derecho en los Andes: un estudio de antropología juridica.* Lima: Centro de Estudios País y Región.

TAPIA, Carlos
1997 *Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso: dos estrategias y un final.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TAUSSIG, Michael
1999 *Defacement: Public Secrery and the Labor of the Negative.* Stanford: Stanford University Press.

TAVUCHIS, Nicholas
1991 *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation.* Stanford: Stanford University Press.

THEIDON, Kimberly
1999 "Domesticando la violencia: el alcohol y las secuelas de la guerra". *Ideele* 120: 56-63.
2000 "Memoria, historia y reconciliación". *Ideele* 133: 58-63.
2001a "'How we learned to kill our brother': Memory, Morality and Reconciliation in Peru". *Buletin de L'Institut Français des Études Andines* 3(29): 539-554. Bogotá.
2001b "Terror's Talk: Fieldwork and War". *Dialectical Anthropology* 26(1): 19-35.
2002a "Género y justicia". *Ideele* 145: 16-23.
2002b "Traumatic States: Violence and Reconciliation in Peru". Tesis doctoral. University of California at Berkeley. Berkeley.
2003a "La micropolítica de la reconciliación: practicando la justicia en comunidades rurales ayacuchanas". *Allpanchis* 60: 113-142.
2003b"Disarming the Subject: Remembering War and Imagining Citizenship in Peru". *Cultural Critique* 54: 67-87.
2003c "Entre prójimos: violencia y reconciliación en el Perú. *Ideele* 157: 91-96.

TSING, Anna Lowenhaupt
1993 *In the Realm* of *the DiamondQueen.* Princeton: Princeton University Press.

TURNER, Terence
1995 "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity and Sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology* 10(2): 143-170.

URRUTIA, Jaime
1992 "Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno". *Debate Agrario.* 14: 1-16.

VALDIVIA DUEÑAS, José Rolando
2001 *Cayara: derrota de Sendero Luminoso en su "teatro principal" y manipulación político-psicológica pro-subversiva.* Lima: ALTIGraf.

VAN COTT, Donna Lee
2000 *The Friendly Liquidation* of *the Past: The Politics* of *Diversity in Latin America.* Pittsburgh: University ofPittsburgh Press.

VARALLANOS, José
1989 *El Harahui y el Yaraví: dos canciones populares peruanas.* Lima: CONCYTEC.

VILLALOBOS, Bernardino
1992 "De fiestas, ritos y batallas. Algunos comportamientos *folk* de la sociedad andina de los K'anas y Ch'umpiwillcas". *Allpanchis* 40: 147-172.

WARREN, Kay B.
1998 "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala". En Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements.* Boulder, CO: Westview Press.

WEISMANTEL, Mary
1997 "White Cannibals: Fantasies of Racial Violence in the Andes". *Identities* 4(1): 9-43.

WHITE, Hayden
1987 *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

WILSON, Richard
2000 "Reconciliation and Revenge in Post-Apartheid South Africa". *Current Anthropology* 41(1): 75-87.
2001 *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State.* Cambridge: Cambridge University Press.
2003 "Anthropological Studies of National Reconciliation Processes". *Anthropological Theory* 3(3): 367-387.

YOUNG,Allen
1995 *The Harmony oj Illusions: Inventing Post- Traumatic Stress Disorder.* Princeton: Princeton University Press.

ZAPATA, B. C.; REBOLLEDO, A.; ATALAH, E.; NEWMAN, B. y KING, M. C.
1992 "The Influence of Social and Political Violence on the Risk of Pregnancy Complications". *American Journal of Public Health* 82(5): 685-690.

Diagramado para el ***Instituto de Estudios Peruanos***
por: Gabriela de Amat
Corrección de textos: José Carlos de la Puente y
Godofredo D'Arrigo
Impreso en los talleres gráficos de **TAREA**
ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
Psje. María Auxiliadora 156, Breña Teléfonos:
332,3229 / 424-8104
Lima-Perú