



Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro

Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal

Comissão de Anistia
Ministério da Justiça
Brasil

Centro de Estudos Sociais
Universidade de Coimbra
Portugal



Repressão e
Memória Política
no Contexto
Ibero-Brasileiro

Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro

Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal

REALIZAÇÃO



Comissão de Anistia Ministério da Justiça

GOVERNO FEDERAL
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
COMISSÃO DE ANISTIA

Presidente da República
LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Ministro da Justiça
LUIZ PAULO BARRETO

Secretário-Executivo
RAFAEL THOMAZ FAVETTI

Presidente da Comissão de Anistia
PAULO ABRÃO

Vice-presidentes da Comissão de Anistia
EGMAR JOSÉ DE OLIVEIRA
SUELI APARECIDA BELLATO

Secretária-Executiva da Comissão de Anistia
ROBERTA VIEIRA ALVARENGA

Coordenador de Cooperação Internacional da Comissão de Anistia
MARCELO D. TORELLY

REPRESSÃO E MEMÓRIA POLÍTICA NO CONTEXTO IBERO-BRASILEIRO
Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal

Realização:
COMISSÃO DE ANISTIA DO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO

Organizadores:
BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS
PAULO ABRÃO
CECÍLIA MACDOWELL DOS SANTOS
MARCELO D. TORELLY

R425rm

Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro : estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal. -- Brasília : Ministério da Justiça, Comissão de Anistia ; Portugal : Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 2010. 284 p.

ISBN 978-85-85820-04-6

1. Anistia, análise comparativa. 2. Justiça. 3. Autoritarismo, aspectos políticos. 4. Autoritarismo, aspectos psicológicos. 5. Direitos humanos. I. Brasil. Ministério da Justiça (MJ). II. Título.

CDD 341.5462

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do Ministério da Justiça

“Os textos contidos nesta obra são produtos do Seminário Internacional Repressão e Memória Política no Contexto Luso-Brasileiro, realizado nos dias 20 e 21 de abril de 2009 no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (Portugal), no bojo do programa de cooperação internacional da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça da República Federativa do Brasil com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Os autores atualizaram seus textos com novas informações e dados antes da edição final da obra, em maio de 2010.”

“As opiniões, dados e informações contidos nos textos desta publicação são de responsabilidade de seus autores, não caracterizando posições oficiais do Ministério da Justiça, salvo quando expresso em contrário.”

Projeto Gráfico
RIBAMAR FONSECA

Capa
LUIZA VIEIRA

Organizadores

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS
PAULO ABRÃO
CECÍLIA MACDOWELL SANTOS
MARCELO D. TORELLY

Autores

CECÍLIA MACDOWELL SANTOS
DANIELA FRANTZ
FLÁVIA CARLET
JOSÉ CARLOS MOREIRA DA SILVA FILHO
KELEN MEREGALI MODEL FERREIRA
MARCELO D. TORELLY
MARIA NATÉRCIA COIMBRA
MARIA PAULA MENESES
PAULO ABRÃO
ROBERTA CAMINEIRO BAGGIO
SÍLVIA RODRIGUEZ MAESO
TARSO GENRO
TATIANA TANNUS GRAMA
VANDA DAVI FERNANDES DE OLIVEIRA

Sumário

Apresentação

LUIZ PAULO BARRETO

Ministro de Estado da Justiça

8

Prefácio: Os caminhos das democracias e as memórias políticas

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, PAULO ABRÃO,

CECÍLIA MACDOWELL SANTOS E MARCELO D. TORELLY

10

Memória Histórica, Justiça de Transição e Democracia sem fim

TARSO GENRO, PAULO ABRÃO

14

Justiça de Transição no Brasil: a dimensão da reparação

PAULO ABRÃO, MARCELO D. TORELLY

24

Educação e Anistia Política: idéias e práticas emancipatórias para a construção da memória, da reparação e da verdade no Brasil

PAULO ABRÃO, FLÁVIA CARLET, DANIELA FRANTZ, KELEN MEREGALI

MODEL FERREIRA, VANDA DAVI FERNANDES DE OLIVEIRA

58

O dever de não esquecer como dever de preservar o legado histórico

MARIA NATÉRCIA COIMBRA

86

- Justiça transicional, memória social e senso comum democrático:
notas conceituais e contextualização do caso brasileiro
MARCELO D. TORELLY 102
- Questões de justiça de transição: a mobilização dos direitos humanos e
a memória da ditadura no Brasil
CECÍLIA MACDOWELL SANTOS 122
- O Passado não Morre – a permanência dos espíritos na história de
Moçambique
MARIA PAULA MENESES 150
- Dever de memória e a construção da história viva: a atuação da
Comissão de Anistia do Brasil na concretização do direito à memória e
à verdade
JOSÉ CARLOS MOREIRA DA SILVA FILHO 184
- Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la
verdad guatemalteca y peruana
SILVIA RODRÍGUEZ MAESO 226
- Justiça de Transição como Reconhecimento: limites e possibilidades do
processo brasileiro
ROBERTA CAMINEIRO BAGGIO 258

Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal

-
- Este artigo é fruto de projeto de pesquisa desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa Direito à Memória e à Verdade e Justiça de Transição, com sede no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS-RS. O projeto de pesquisa, do qual resultou este artigo, obtém auxílio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Esta é a versão completa do artigo com mesmo título publicado em: PADRÓS, Enrique Serra; BARBOSA, Vânia M.; FERNANDES, Amanda Simões; LOPEZ, Vanessa Albertinence (Orgs.). O Fim da Ditadura e o Processo de Redemocratização. Porto Alegre: CORAG, 2009. p. 47-92. (A Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul. 1964-História e Memória-1985, v.4).

En este texto presento un análisis sobre cómo las Comisiones de la Verdad (CV) – teniendo en cuenta los contextos políticos en las cuales surgen – producen, desde la doctrina de los Derechos Humanos, un discurso y una práctica de reconocimiento hacia las *víctimas* de los procesos de violencia. De modo general, las CV que han tenido lugar en América Latina han intentado dar cuenta, desde el Estado, de la violación sistemática de derechos humanos perpetrada por el propio Estado mediante la investigación de los hechos y las responsabilidades correspondientes. El presente análisis pretende abrir la discusión, a partir de los casos guatemalteco (Comisión para el Esclarecimiento Histórico – CEH) y peruano (Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR), sobre el estatus de la diversidad cultural y del racismo dentro del marco de este tipo de procesos, considerando que en ambos casos, se ofrecieron interpretaciones sobre prácticas *históricas* de injusticia y discriminación. En este sentido, es importante subrayar que en estos procesos el reconocimiento público hacia quienes fueron las principales víctimas y afectados de los conflictos armados propone no tanto la *restitución* como la *producción* de ciudadanía, enfatizando así la necesidad de re-fundar los principios y prácticas democráticas en cada comunidad política nacional.

La política del testimonio se inserta dentro de ese principio político de las CV. Los testimonios, además proporcionar conocimiento sobre los hechos de violación de derechos

humanos, fueron considerados como un vehículo principal para el reconocimiento del *derecho* de las víctimas a contar su propia verdad y por tanto para restaurar su *dignidad*. Las CV se constituyen así como un marco institucional, sancionado por el Estado, para que las víctimas cuenten *su* historia con sus propias palabras, y adquiriendo un estatus como espacios productores-legitimadores de agencia política y ciudadanía. El discurso ofrecido en Andahuaylas (departamento de Apurímac, Perú), por el responsable de la oficina regional de la CVR en Ayacucho es paradigmático en ese sentido:

Cada vez que recogemos los testimonios (...) encontramos cosas horrosas. Un número inmenso de fosas comunes que tienen denuncias múltiples, que nunca fueron escuchadas a nivel de Estado, pero sí desde las ONG defensoras de derechos humanos (...) y algunas organizaciones de base. Entonces, la CVR no surge exclusivamente por un mandato legal que le da nacimiento, sino por una necesidad histórica de explicarnos por qué llegamos a ese nivel de barbarie, de violaciones de derechos entre peruanos, de negación de ciudadanía (...). No tanto para explicar la verdad jurídica sino una verdad histórica, por eso la CVR tiene una de sus áreas temáticas, explicar las causas y procesos políticos para delimitar nuestras responsabilidades como partidos políticos, como organizaciones, como instituciones y como población civil en general, y como fuerzas armadas y como policía nacional (Centro de información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, 2002, Audio REG N° 010J04001000012).

Los testimonios se asumen como ese momento esencial que encapsula la "verdad histórica" contada desde la perspectiva de quienes sufrieron el *horror*, la *barbarie*, la "negación de ciudadanía". Es desde esta perspectiva que las CV aquí analizadas – si bien se constituyeron como instituciones que ofrecía a todos los actores involucrados la oportunidad de contar su experiencia en el conflicto armado – dieron un lugar central al relato de las víctimas:

Para el establecimiento de una verdad práctica, tal como se entiende en este Informe, era preciso, evidentemente, escuchar y procesar las voces de todos los participantes. La CVR ha puesto especial énfasis en esta dimensión de la verdad, y ha centrado por eso su trabajo en la organización de audiencias públicas en todo el país. Por razones estrictamente éticas, se ha privilegiado la escucha de las víctimas de la violencia, frente a las cuales el país entero tiene una deuda de justicia y de solidaridad (CVR, 2003, Tomo I, Introducción: 33).

Los testimonios de las personas que sufrieron violaciones de derechos humanos o hechos de violencia constituyeron la fuente primaria y más relevante del trabajo de la Comisión. La propia CEH, por diversos medios de comunicación, convocó a todas

las víctimas y a sus familiares, sin distinción, para que concurrieran a contar lo sucedido. Sus testimonios, prestados bajo las normas establecidas por la CEH, han constituido una información indispensable para la investigación de cada uno de los casos presentados y, en su conjunto, han significado un insumo cualitativo y estadístico de inestimable valor para el análisis general de los temas contenidos en los capítulos centrales y que condujo a las conclusiones del presente Informe (CEH, 1999, Mandato y procedimiento de trabajo: 53).

Teniendo en cuenta estas circunstancias constitutivas de las CV, considero la política del testimonio como las relaciones de poder que participan en la configuración del *contexto de la denuncia*; es decir, la propia narrativa del testimonio se establece sobre las condiciones de posibilidad de negociación entre el Estado, y las víctimas y sus familiares. El reconocimiento a las víctimas se establece tomando en cuenta las *narrativas instauradas* para interpretar el proceso de violencia (Rodríguez Maeso, 2009), así como lo que queda fuera de éstas, condicionando de forma decisiva la producción de una idea y una práctica de ciudadanía llevada a cabo por las CV. En estas producciones de sentido se interrelacionan las formas de interpretar los procesos de lucha armada con las representaciones ideológicas – históricamente producidas – sobre los actores del conflicto (e.g. los actores "subversivos", las comunidades campesinas) por un lado, y con determinados usos de las categorías de *clase social* y de *etnicidad*, por otro.

El texto está dividido en cinco epígrafes. En el primero describo brevemente cada una de las comisiones en términos de su constitución, modo de trabajo y principales resultados de su investigación. En el segundo epígrafe me centro en una propuesta analítica para interpretar los modos de producción de reconocimiento a las víctimas a partir de una comparación entre la figura del "detenido-desaparecido" – siguiendo la formulación de Gabriel Gatti (2008) en forma de "paradoja" – en los contextos del Cono Sur, por un lado, y del "indio subversivo" en los contextos guatemalteco y peruano, por el otro. En los epígrafes tercero y cuarto considero dos aspectos, relacionados entre sí, que condicionan el vínculo entre la política del testimonio y el reconocimiento a las víctimas en el discurso de las CV: uno se refiere al lugar de la acción política y al modo en que afecta directamente al estatus, como tales, de las principales víctimas/afectados por el conflicto; el otro se centra en la forma como la desigualdad étnico-racial y en particular del racismo, es introducido en la interpretación que los informes finales (IF) hacen de los conflictos armados. Finalmente, como epígrafe conclusivo, planteo una discusión en torno a la relación entre *indianidad*, campesinado y política, dentro del campo de los derechos humanos y del trabajo académico de investigación.

La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH, 1997-1999)

Esta comisión fue establecida en el marco de los Acuerdos de Paz (1991-1996) auspiciados por las Naciones Unidas¹. El compromiso para establecer la CEH se estableció en el *Acuerdo de Oslo*, el 23 de junio de 1994, con el objetivo de "esclarecer con toda objetividad, equidad e imparcialidad, las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca, vinculados con el enfrentamiento armado". Finalmente, en el *Acuerdo de Paz Firme y Duradera*, firmado el 29 de diciembre de 1996 fruto de negociaciones entre el Estado, el gobierno guatemalteco y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), se dio el pistoletazo de salida a la CEH, que fue instalada formalmente e inició el período de sus trabajos el 31 de julio de 1997. El Secretario General de las Naciones Unidas designó como coordinador de la CEH al jurista alemán Christian Tomuschat quien, a su vez, nominó a los dos comisionados de nacionalidad guatemalteca, Alfredo Balseéis Tojo (jurista, ex miembro Tribunal Constitucional) y Otilia Lux de Cotí (destacada líder del movimiento indígena Maya, fue Ministra de Cultura en el gobierno de Alfonso Portillo; y en 2007 fue elegida diputada por "Encuentro por Guatemala"). La ONU, mediando la cooperación internacional, sostuvo el funcionamiento y la gestión financiera de la CEH y de todo su personal de apoyo, con Fernando Castañón como Secretario Ejecutivo.

El período investigado por la CEH fue de 34 años, entre 1962 y 1996. Su trabajo se legitimó en base a las categorías jurídicas propias del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario; no obstante, defendió que además de aplicar las categorías jurídicas, utilizaría aquellas que son propias de disciplinas como la historia, la antropología, la sociología, la economía y la ciencia militar, lo cual le permitió "desentrañar complejos aspectos propios de la realidad guatemalteca, que es diferente a la de otros países, incluso de la región centroamericana" (CEH, *La investigación de las violaciones de derechos humanos y hechos de violencia vinculados con el enfrentamiento armado interno*, epígrafe 103: 52). Se recogieron 7,338 testimonios (individuales y colectivos), para lo cual la CEH conversó con cerca de 20,000 personas y visitó cerca de 2,000 comunidades. El número total de *víctimas estimadas* fue de

1 Misión de Naciones Unidas para la Verificación de los Derechos Humanos en Guatemala – MINUGUA.

132,000 personas ejecutadas durante el período 1978-1996. Desde 1960, se estima una cifra de 160,000 ejecutados y 40,000 desaparecidos. La distribución del porcentaje de víctimas de violaciones de derechos humanos y hechos de violencia según pertenencia étnica fue: el 83% pertenecían al grupo étnico Maya y el 16% eran ladinos². En cuanto a la distribución geográfica, el 46% de las víctimas se concentran en el departamento de *El Quiché*. Se contabilizaron 626 casos de masacres atribuibles al Ejército de Guatemala. Finalmente, la atribución de responsabilidades por las violaciones de derechos humanos y hechos de violencia fue la siguiente: el 93% de las violaciones fue atribuido a fuerzas del Estado (85% Ejército; 18% Patrullas de Auto-Defensa Civil - PAC; 11% Comisionados militares; 4% otras fuerzas de seguridad), el 3% a la Guerrilla³ y el 4% sin identificar.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2001-2003)

En diciembre de 2001, durante el gobierno "de transición" presidido por Valentín Paniagua, tras el colapso del régimen de Alberto Fujimori y su huida a Japón, se estableció un *Grupo de Trabajo Interinstitucional* para proponer la creación de una Comisión de la Verdad. Cuando Alejandro Toledo ganó las siguientes elecciones presidenciales en 2002, mediante un instrumento legal complementario (Decreto N° 101-2001-PCM) ratificó y complementó su designación como Comisión de la Verdad y la Reconciliación. La CVR estuvo presidida por Salomón Lerner, filósofo y entonces rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), y otros 11 comisionados entre los que se encontraban representantes del movimiento derechos humanos (Sofía Macher; Enrique Bernales), académicos (el antropólogo, Carlos Iván Degregori; el sociólogo Rolando Ames; investigadores independientes, como el ingeniero Carlos Tapia; Alberto Morote, ex rector de la Universidad de Huamanga); representantes de las iglesias católica (Padre Gastón Garatea) y evangélica (Humberto Lay); representantes de las FF.AA. (Luis Arias Grazziani, Teniente General de la FAP, retirado); y Beatriz Alva Hart⁴ (abogada, ex congresista con los movimientos políticos presididos por Alberto Fujimori).

La CVR investigó un período de 20 años, entre 1980 y 2000, y se centró en la investigación de los siguientes hechos, siempre y cuando "sean imputables a las organizaciones

2 Mestizo, no-indígena.

3 Las principales fuerzas subversivas fueron cuatro: Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR); Organización del Pueblo en Armas (ORPA); Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP).

4 El nombramiento de Beatriz Alva Hart fue uno de los más polémicos, por su vinculación política con Alberto Fujimori, y fue duramente criticada por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y por el Movimiento Amplio de Mujeres.

terroristas⁵, a los agentes del Estado o a grupos paramilitares" (Presidencia del Consejo de Ministros, 2001a. Artículo 3º): a) Asesinatos y secuestros; b) Desapariciones forzadas; c) Torturas y otras lesiones graves; d) Violaciones a los derechos colectivos de las comunidades andinas y nativas del país; e) Otros crímenes y graves violaciones contra los derechos de las personas. Una de las principales dificultades a las cuales se enfrentó la CVR y, en concreto, su equipo jurídico, fue la identificación de las bases jurídicas más adecuadas para tipificar los hechos delictivos atribuidos a las organizaciones subversivas. El discurso jurídico de la CVR reconoce que *jurídicamente*, no se pueden imputar violaciones a los derechos humanos a actores no estatales, pues solamente los Estados están vinculados en los tratados y convenios internacionales sobre Derechos Humanos. Sin embargo, considera que el papel de la CVR debe ser no solamente jurídico, sino también *ético*, lo cual permitiría calificar las acciones de "los crímenes terroristas como violaciones de los derechos humanos" (CVR, 2003, Tomo I, cap. 4: 201). La CVR también otorgó un papel fundamental al trabajo de expertos en ciencias sociales y humanas, que aportaría un análisis de interpretación de las causas de los hechos.

Se recogieron 16,917 testimonios (individuales y colectivos), dados por 18,217 declarantes, de los cuales el 61% eran familiares próximos de personas muertas o desaparecidas. A partir de estos testimonios la cifra registrada de peruanos muertos o desaparecidos fue de 23,969, mientras que la cifra de víctimas *estimada* estadísticamente fue de 69,280; el 74.9% tenían el Quechua como lengua materna y el 79% vivía en áreas rurales. En el departamento de Ayacucho, región andina situada en el centro-sur del país, se concentra el 40% de las víctimas reportadas. La atribución de responsabilidades fue la siguiente: sobre la estimación estadística de víctimas, el 46% al Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (PCP-SL); el 30% a agentes del Estado; el 24% a otros agentes (rondas campesinas, comités de autodefensa, Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, grupos paramilitares, agentes no identificados o víctimas ocurridas en enfrentamientos o situaciones de combate armado)⁶. Sobre las 23,969 víctimas reportadas a la CVR, el 53.68% fue atribuido al PCP-SL y cerca del 33% a los agentes del Estado.

5 Si bien el Decreto Supremo usa el término "terrorista" para referirse a los crímenes cometidos por las organizaciones subversivas, en el Informe Final de la CVR se señala que "su utilización...al cabo de un prolongado conflicto armado, está cargada de significados subjetivos que hacen difícil el análisis de la conducta de quienes decidieron alzarse contra el Estado y en ese rumbo cometieron violentos crímenes. Por esta razón, la CVR ha distinguido entre los actos de subversión que tuvieron como objetivo aterrorizar a la población civil y otros de distinta índole, y ha buscado utilizar el concepto de «terrorismo» y «terrorista» con cautela y rigurosidad" (CVR, 2003, Tomo I, Introducción: 25).

6 Anexo 2: "¿Cuántos peruanos murieron? Estimación del total de víctimas causadas por el conflicto armado interno entre 1980 y el 2000" (p. 13). Cerca del 54% (Conclusiones generales; Rostros y Perfiles de la Violencia); 34% agentes del Estado; 1,5% MRTA; 10% otros agentes.

La narrativa central de ambas CV enfatizan que un porcentaje abrumadoramente mayoritario de las víctimas son campesinos y campesinos-indígenas, y que además se concentran geográficamente en una región del país. Los expertos en ciencias sociales y humanas tuvieron un papel destacado (antropólogos, sociólogos e historiadores) además de los expertos en derecho que tradicionalmente habían dominado otras comisiones como las del Cono Sur. El protagonismo político del movimiento indígena favoreció el énfasis de la CEH en las violaciones a los derechos de *existencia, integridad e identidad cultural del pueblo maya*, así como la confirmación de actos de genocidio de parte de las fuerzas del estado guatemalteco. No obstante, el análisis de los actos de genocidio se circunscribió al período 1981-83, cuando tuvieron lugar el 81% de las violaciones de derechos humanos, y a lo acontecido en ciertas regiones del país.

2. VIOLENCIA Y CIUDADANÍA: LA “PARADOJA DEL DETENIDO-DESAPARECIDO” Y LA FIGURA DEL “INDIO SUBVERSIVO”

(...) el proyecto de disciplinamiento de la población desplegado en los setenta [en Uruguay y Argentina] tomó como objeto a su propio producto, el individuo moderno y racional, y lo deshizo y esta *maquinaria civilizatoria invertida* tuvo efectos demoleedores (GATTI, 2008: 132-133).

A diferencia de los países del Cono Sur, aquí [en Perú] las víctimas no pertenecieron mayoritariamente a sectores urbanos, sean éstos vinculados a las clases medias intelectuales o profesionales, sea a los trabajadores asalariados, sectores ambos con clara experiencia de ciudadanía y conciencia previa de derechos. A semejanza de Guatemala, en el Perú las víctimas fueron mayoritariamente campesinos pobres de las zonas andinas, un sector de la población con menor conciencia de ciudadanía y mucho menos voz y visibilidad dentro de la sociedad. Y no solo por su condición rural o su pobreza, sino además por ingredientes étnicos y culturales (BASOMBRÍO, 1999: 127).

El trabajo de Gabriel Gatti investiga los efectos del terror de estado en la década de 1970 sobre las formas de pensar y vivir la identidad en los contextos argentino y uruguayo. Como premisa teórico-analítica considera que la desaparición forzada debe ser entendida en relación directa con la forma peculiar como fue construida históricamente la identidad en esos territorios: la aplicación obsesiva de del proyecto moderno que tiene en el Estado a su ejecutor principal. A la luz de este proceso histórico, explora, a partir de trabajos historiográficos (BLENGINO, 2005), la idea de que el indígena como el “desaparecido” del siglo XIX: el Estado pasó de la acción sobre “el Indio y el desierto” a la actuación sobre “el subversivo y la subversión” (GATTI, 2008: 43). El autor advierte que la biopolítica

civilizadora desarrollada en América Latina fue llevada a la "perfección" en el Cono Sur por la vía de la conquista y destrucción de las ciudades y poblaciones indígenas, mientras que en otros contextos, por ejemplo en la región andina, su historia contemporánea no puede ser contada sin la "tradición pre-colonial". Desde esta perspectiva establece lo que denomina como "la paradoja del detenido-desaparecido" que se define en base a dos aspectos centrales:

- (1) la desaparición forzada es parte de las herramientas de construcción y gestión de la población propias del orden civilizatorio/moderno; (2) la desaparición forzada se aplica a los productos más acabados del orden civilizatorio/moderno (*Ibidem*: 132).

Esta "máquina civilizatoria invertida" aplicó la desaparición forzada sobre el individuo moderno/racional despedazándolo – el desaparecido deja un *nombre* sin un *cuervo* – y por tanto, aniquilándolo. ¿Qué lugar tendría este cuadro analítico para pensar los conflictos armados y la lógica del terror de Estado en países como Perú y Guatemala donde las comunidades rurales y las poblaciones campesino-indígenas fueron las más afectadas? Podemos pensar que la política de *arrasamiento* aplicada por las Fuerzas Armadas peruana y guatemalteca tuvo como objetivo el aniquilamiento del *indio subversivo* que en el caso argentino y uruguayo serían dos figuras – "el indio" y "el subversivo" –, pertenecientes a momentos históricos distintos. Si consideramos que la desaparición tiene, en las estrategias de los estados latinoamericanos, una raíz republicana postcolonial, pero que en el caso guatemalteco y peruano el ciudadano nunca llegó a substituir al indígena, ¿deberían estos contextos (Cono Sur/ Guatemala y Perú) ser pensados como casos diametralmente opuestos? Veamos. Sin pasar por las diferencias fundamentales de los procesos en cada caso, aparecen dos vías posibles de análisis: una, pensar la víctima de violación de derechos humanos como encarnación de *tipos* diferentes (el individuo moderno, *blanco*, ciudadano por un lado, el comunero campesino-indígena, por otro) y dos, pensar en la "cualidad política" que los ha convertido en víctimas del terror de Estado – "la subversión" – y cómo se relaciona con cada tipo de víctima. Así, tendríamos, por un lado, el individuo moderno, letrado, cuya unión a la "subversión" es interpretada en términos de coyuntura ideológico-política; y por otro lado, a la población campesino-indígena, comunera, "iletrada" o con bajos niveles de educación *formal*, cuya unión a la "subversión" es interpretada como una adhesión no estrictamente político-ideológica, sino relacionada con intereses locales y familiares.

Individuo moderno	Interpela directamente al Estado	Participa de la "subversión" por motivaciones ideológicas	Terror de Estado: "Máquina civilizatoria invertida"
Población/comunidades campesino-indígenas	En los márgenes del Estado	Participa de la "subversión" por intereses y situaciones locales/familiares	Terror de Estado: continuación de la "máquina civilizatoria" de raíz colonial

Siguiendo esta lógica entre *tipos* de víctima y su vinculación con la "subversión", la relación entre Estado y víctimas en el primer caso es pensada en términos de *restitución* de esa identidad individual aniquilada, que pasa por la reconstrucción del vínculo ente el nombre y el cuerpo⁷; en el segundo caso – el campesino-indígena –, la restitución está teñida por la necesidad de generar instituciones estatales que reconozcan en esas poblaciones su condición de ciudadanía de pleno derecho al tiempo que estos "ciudadanos históricamente negados" abren procesos intra- e inter-comunales que no transitan necesariamente por las estructuras del Estado (THEIDON, 2004; 2006).

¿Cómo podemos pensar la política del testimonio y el reconocimiento en la CVR y la CEH a partir de esta tipología? En primer lugar, voy a considerar que la "máquina civilizatoria" de raíz colonial actuó a partir de una *definición ideológica ambivalente* de la población campesino-indígena: fueron considerados ignorantes, analfabetos y, por tanto, ajenos a las ideologías subversivas pero, simultáneamente, se pensaba que al ser poblaciones sumidas en condiciones de vida paupérrimas, resentidas con los ciudadanos *blancos* ciudadanos, fácilmente podían sucumbir a las promesas de los grupos subversivos y darles apoyo. Es desde esta ambivalencia que la figura del "indio subversivo" está presente, si bien de forma implícita, en las diferentes formas de representar los conflictos armados y las disputas sobre ellos, así como en la narrativa central de los testimonios y de los informes de las CV.

Rigoberta Menchú Tum fue activista del movimiento campesino guatemalteco⁸ de los años 1970-1980 y recibió el Premio Nobel de la Paz en el año 1992. Fue candidata a la

7 Esta es una de las posibles producciones de sentido, desde el punto de vista político y social, que fue la principal durante las primeras décadas de lucha dentro del movimiento de derechos humanos, y ha marcado la política de Estado en la Argentina (GATTI, 2008, cap. III-IV).

8 Comité de Unidad Campesina (CUC), al cual pertenecía también su padre, Vicente Menchú.

presidencia de Guatemala en las últimas elecciones en 2007 al frente del movimiento político indígena *Winaq* en alianza con el partido *Encuentro por Guatemala*. En 1983 se publicó su testimonio biográfico *Moi, Rigoberta Menchú. Une vie et une voix. La Révolution au Guatemala* bajo la edición de la etnóloga de origen venezolano Elisabeth Burgos, en base al material recopilado en varias horas de conversación grabadas en París con Menchú. El testimonio de Rigoberta Menchú denuncia la política contra-subversiva del gobierno y ejército guatemaltecos, principalmente el genocidio de la población campesino-indígena en nombre de la lucha contra la expansión del comunismo, relatando la experiencia de su familia, sobre todo la muerte de su padre y de sus hermanos. En 1999 el antropólogo norteamericano David Stoll publica el libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* donde denuncia que alguno de los hechos relatados por Menchú son incorrectos y/o ella no fue testigo ocular. Aquello que parecía preocupar más a David Stoll era la trascendencia política que Rigoberta Menchú había adquirido y su conversión en un icono de la "subalternidad" por una parte importante de la academia y por los que han simpatizado con los grupos armados insurgentes en Guatemala, los cuales no tenían, para Stoll, el apoyo de los campesinos:

Quería confrontar ideas románticas y preconcebidas respecto a los pueblos indígenas y la lucha de la guerrilla. Basándome en mis entrevistas con campesinos, yo no creo que fueran esa vanguardia revolucionaria como otros sostienen (STOLL, 2001: 68).

Para Stoll, el hecho de que Rigoberta Menchú fuera una militante del EGP – "creía en la ideología y la usó para estructurar la experiencia de su familia y de su pueblo" (*Ibidem*: 66) – y por tanto, no una *simple* campesina indígena, ensombrece la validez de su testimonio como representante de la situación de las poblaciones indígenas en Guatemala.

El 26 de enero de 1983 ocho periodistas, su guía y un comunero son asesinados por pobladores de la comunidad de Uchuraccay, ubicada en las alturas de la provincia de Huanta, en el departamento de Ayacucho (Perú). Los periodistas, en su mayoría de diarios limeños, iban camino de una comunidad vecina, Huaychao, donde los pobladores de varias comunidades de la zona habían asesinado a siete "senderistas" el 21 de enero; desde Lima se quería saber si se estaba produciendo un levantamiento de los campesinos frente a Sendero Luminoso (PCP-SL). El 2 de febrero el presidente Fernando Belaúnde constituyó una *Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay* presidida por el escritor Mario Vargas Llosa, la cual presentó su informe un mes después señalando como responsables de los asesinatos a los campesinos de Uchuraccay. Las conclusiones del Informe de la "Comisión Vargas Llosa" produjeron una inmediata polarización respecto a la responsabilidad de las Fuerzas Armadas y por tanto, del Estado y del gobierno de Belaunde –

controversia todavía vigente en la actualidad – en la masacre de los ocho periodistas. Los familiares de los periodistas y sectores vinculados a partidos de izquierda sostenían que los campesinos habían sido inducidos directamente por las Fuerzas Armadas y defendían la hipótesis de la presencia de miembros del ejército infiltrados en la comunidad que habrían participado directamente en los hechos. Entre 1980 y 1984 murieron 135 comuneros, lo cual provocó el abandono de la comunidad por los supervivientes hasta que en 1993 varias familias retornaron (CVR, 2003, Tomo V, capítulo 2: 2.4; Del Pino, 2003).

Pasados dos años de los sucesos de Uchuraccay, la revista *Caretas* publica el reportaje "Sendero bajo la Lupa" (Lima: 25 de febrero de 1985), donde recoge un debate entre cuatro académicos, dos norteamericanos – Cynthia McClintock y David Scott Palmer – un peruano – Carlos Iván Degregori – y un francés – Henri Favre –, sobre la naturaleza de Sendero Luminoso, y su apoyo entre los sectores rurales y urbanos. Scott Palmer y McClintock defienden que el fenómeno del PCP-SL debe calificarse como una "rebelión campesina" con escaso apoyo entre los sectores urbanos, mientras que Favre y Degregori desarrollan, de forma más detallada, una diferenciación entre los cuadros del PCP-SL y la población de las comunidades que los apoyan. Consideran que los cuadros se han nutrido de sectores jóvenes descampesinizados, con niveles de instrucción medios y universitarios que, sin embargo, el "Perú moderno" no ha integrado con éxito; en cambio, el apoyo en las comunidades está íntimamente relacionado con la realidad local y los conflictos intra- e inter-comunales.

Estos dos escenarios polémicos en los contextos guatemalteco y peruano muestran las controversias políticas y académicas en torno a la figura del "indio subversivo" y apuntan, en mi opinión, hacia cómo las diferentes y divergentes formas de interpretar los conflictos han modelado la política del testimonio y del reconocimiento en ambos casos, donde los *hechos* de violación de los derechos humanos se entrecruzan con situaciones de desigualdad y de identificación étnico-racial. En el caso de Guatemala, Victoria Sanford (2003: 200-210) ha señalado que debemos huir de interpretaciones que *culpen* a las comunidades y poblaciones Maya de la violencia del ejército por su vinculación con la guerrilla, convirtiendo las masacres del ejército en una mera *reacción* a una potencial violencia subversiva. En el contexto peruano, los trabajos de Kimberly Theidon (2004; 2006a; 2006b) han planteado la necesidad de ir más allá de la visión de las poblaciones campesinas "entre dos fuegos", entre las fuerzas del Estado y de los "senderistas", para entender cómo ellos se involucraron en el conflicto y las consecuencias de las decisiones políticas que se tomaron, su lugar en la formación del PCP-SL y de los Comités de Auto-Defensa (CAD). Creo que son estos los *contextos de la denuncia* que marcan la política

del testimonio y el reconocimiento en ambas CV, así como los dos aspectos que desarrollo en los siguientes epígrafes: la consideración de la "militancia" política de las víctimas y el lugar del racismo en la explicación de ambos conflictos.

3. DESPOLITIZACIÓN DE LAS VÍCTIMAS: DENUNCIA E INOCENCIA

La producción de la condición de víctima/afectado de los procesos de violencia (el conflicto armado y el terror de estado) es tanto constitutiva como amortiguadora de agencia política. A este respecto, debemos tener en cuenta que hay cierto patrón narrativo en los informes de las comisiones donde se aprecia la tendencia a "neutralizar" el discurso político de las víctimas favoreciendo un relato donde en cierto modo "la violencia" aparece externa a las motivaciones políticas de las víctimas y a la propia sociedad.⁹ Este aspecto es analizado por Emilio Crenzel (2008) para el caso del informe *Nunca Más* realizado por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en Argentina y publicado en 1984:

El carácter heterogéneo del conocimiento y el reconocimiento de la naturaleza de las desapariciones entre quienes las denunciaban discurrió en paralelo a la configuración de una creciente homogeneidad en el modo de denunciarlas. La clave revolucionaria con la cual había sido denunciada la represión política y las propias desapariciones antes del golpe de 1976 fue paulatinamente desplazada por una narrativa humanitaria que convocaba, desde un imperativo moral, a la empatía con la experiencia límite sin historizar el crimen ni presentar vínculos entre "el ejercicio del mal, sus perpetradores y sus víctimas". (...) la denuncia en términos histórico-políticos de la violencia de estado y su relación con el orden social o con los grupos de poder fue sustituida por la descripción fáctica y en detalle de los secuestros, las torturas padecidas, las características de los lugares de cautiverio, la precisión de los nombres de los cautivos y de los responsables de las desapariciones (Crenzel, 2008: 44-45).

El modo en que la "denuncia en términos histórico-políticos" es más o menos amortiguada en las CV guatemalteca y peruana tiene que ver con la idea del "indio subversivo" y el lugar que la lucha armada ocupa en la idea de agencia política más allá del discurso humanista de violación de los derechos humanos. Más concretamente, los testimonios muestran diferentes modos de movilizar discursivamente la representación ideológica del campesino y del indígena como "ignorante" y como "inocente".

9 Para una interesante discusión en torno a las disputas por la recuperación de la figura del "militante revolucionario" en tensión con un discurso humanista y más des-politizado de los derechos humanos en el caso de Argentina, véase LORENZ, 2002.

La narrativa estructurante de la CEH y de los testimonios que en ella son citados confirman los hechos de violencia contra la *población civil*, en particular contra el pueblo maya, así como de los mecanismos de la guerrilla para "ampliar sus bases de apoyo y ganar adeptos para su causa". Se enfatiza también por qué "muchos dirigentes mayas vieron en el movimiento insurgente un canal para que avanzara la suya. Otros, por su parte, se incorporaron cuando sus intentos de cambio por otras vías no fructificaron o fueron reprimidos" (CEH, 581, p. 181). Así, el hecho de apuntalar la noción de una *población civil desarmada*, víctima de las acciones de arrasamiento (las masacres) de las fuerzas del estado, no impide la presencia de discurso político de parte de esta población campesino-indígena. Una serie de testimonios citados en el informe revelan motivaciones políticas, vinculadas con experiencias vitales específicas, para explicar la relación entre la población campesino-indígena y la lucha armada:

En 1960 estaba de moda la Acción Católica ahí en Santa Cruz, me fui desde la montaña de Zacualpa, desde allí a Santa Cruz, para saber...nos hablaron un poco de la injusticia, nos enseñaban el catecismo, las canciones y los rezos. Casi todos éramos pueblo maya, sólo dos ladinos habían. Nosotros sabíamos de pobreza, la hemos sufrido siempre nosotros los mayas, poco a poco los de Acción Católica hablábamos a la comunidad de las injusticias, poco a poco fuimos despertando, entendiendo cómo son las cosas (Testigo CEH, T.C. 276; CEH, 1999: 168).

Ellos, los líderes comunitarios, estaban promoviendo la revolución para reclamar las tierras...una buena educación, que se respetara la dignidad [*pues*] no [*había*] derecho de platicar, libre organización, etc. (Testigo CEH, T.C. 61; CEH, 1999: 180). Soy un campesino pobre...mi papá y mi mamá es puramente campesino pobre y es puramente viajero en las costas. Yo tengo siete años cuando empecé a viajar como cuadrillero con mi papá en las costas. Estuve mucho tiempo en la costa porque no teníamos tierra para cultivar con mi papá... Cuando ya tenía 19 años...participé en una huelga salarial en la finca Pantaleón de Escuintla...nos despidieron a la mayoría de nosotros en el corte de caña y otros obreros del Ingenio Pantaleón. Fue entonces la última vez que trabajé con los patrones en la costa...en el día 12 de diciembre del año 1980 me alcé con la guerrilla (Testigo CEH, T.C.254: Extracto del documento entregado a la CEH por dicho informante, titulado: "Relación historial durante 16 años de mi entrega personal en la lucha armada en el Frente Guerrillero Ho-Chi-Min (sic). CEH, 1999: 181-182).

El discurso recurrente del campesino y del indígena "ignorante" es utilizado en muchos de los testimonios recogidos por la CEH para evidenciar que fue precisamente su partici-

pación en las organizaciones *subversivas*, el momento de "despertar" y entrar en política para reclamar derechos. Se apunta así hacia la necesidad de evitar la negación de agencia política en las víctimas, es decir, evitar construir una *imagen* de su identidad como meros "títeres" a la orden de dos actores principales, la *guerrilla* y el ejército. Los testimonios aquí reproducidos evidencian cómo ciertos discursos políticos y ciertos actores identificados como "externos" a las comunidades (i.e. Acción Católica), son apropiados por las *víctimas* a partir de sus experiencias vitales y de sus conocimientos (i.e. "ser campesino pobre"; "participar en una huelga"). Arturo Arias ha analizado este aspecto a partir de los testimonios compilados en el libro editado por Ligia Peláez (2008), *Memorias rebeldes contra el olvido: paasantzila Txumb'al Ti' Sorteb'al K'u'l*, que recoge los relatos de mujeres indígenas de los grupos étnicos *ixil* y *K'iche*, excombatientes en el departamento de *El Quiché*. Arias trabaja a partir de la palabra *txitzi'n*, término *Ixil* que aparece repetidamente en los testimonios y que intenta "expresar la condición innombrable de sobrevivir a un genocidio" más allá del dolor físico:

Sentir *txitzi'n* no precluye agenciamiento o gestión de poder. Por el contrario, es un prerequisite para un agenciamiento significativo, uno capaz de contextualizar la lucha de estas mujeres y las constituye en sujetos comprensibles. La necesidad de hablar sobre el dolor profundo, nunca antes articulado discursivamente por ninguna de ellas, o bien por la gran mayoría de mujeres mayas, fue seguida por la alegría de estar juntas de nuevo, por los recuerdos de sus aventuras y hazañas, de su valor y su capacidad de tomar decisiones y ejecutarlas. *Txitzi'n* les permitió nombrar el pasado como mecanismo para hablar de futuro (ARIAS, 2009: 2).

El análisis de Arias apunta hacia un aspecto fundamental de la relación entre poblaciones campesino-indígenas, en este caso mayas, con la lucha armada, que los diferentes grupos de la izquierda latinoamericana han emprendido desde los años 1960: ¿cómo entender proyectos políticos anclados en determinadas posiciones ideológicas cuando integra a grupos cuyas formas de intervención política en relación con las estructuras del estado es y ha sido históricamente diferente? Responder a esta pregunta requiere reconocer que "los mayas...no fueron inocentes víctimas atrapados entre dos fuegos" (*Ibidem*: 9), y por tanto comprender precisamente la gestión de poder dentro de un proceso extremadamente violento donde ellos participaron activamente si bien con diferentes grados de compromiso.

Violencia "senderista", proselitismo ideológico y campesinado en la CVR

La construcción de la idea de "víctima inocente" aparece de forma clara en muchos de los testimonios recogidos por la CVR. Se acentúa así una narrativa sobre "la violencia" que debe

dejar clara que los afectados no formaron parte – al menos voluntariamente y por motivaciones claramente ideológicas – de los partidos y movimientos subversivos, principalmente del PCP-SL. Los dos ejemplos descritos a continuación ilustran este aspecto:

- Dña. Julia Ramírez Orozco, dio su testimonio en Audiencia Pública en la ciudad costera de Trujillo en septiembre de 2002; en su declaración denunciaba su detención arbitraria por miembros de la Policía Nacional de la comisaría de Piura, el 13 de mayo de 1993. Fue sindicada como integrante de Socorro Popular del PCP-SL, por el miembro *arrepentido* del PCP-SL, Javier Carrión Ojeda, y presentada ante los medios de comunicación como integrante de Sendero Luminoso. En la audiencia pública declaró: "Pedimos una reparación moral, digna, para vivir dignos, para poder... nosotros estar tranquilos, no con ese dedo que nos señalaba, "Huantinos, Ayacuchanos: terroristas".¹⁰
- En una entrevista realizada en Lima, el presidente de la *Asociación de Familiares Afectados por la Violencia Política del Distrito de Accomarca*¹¹ (Departamento de Ayacucho) afirmó que: "gracias a la investigación de la CVR, se demuestra que nosotros teníamos razón, y se demuestra que no había Escuelas Populares¹² en Accomarca" (Entrevista de la autora, Lima: abril de 2008).

Ambos ejemplos dan cuenta de la necesidad de desmarcarse, en el momento de la denuncia de crímenes de Estado, del estigma que supone haber tenido algún tipo de vinculación los grupos subversivos. Debemos entender, por tanto, cómo la narrativa que sustenta el IF de la CVR – narrativa gestada desde el inicio del conflicto armado por diferentes actores y discursos, entre ellos los propios campesinos (Rodríguez Maeso, 2009) – y que aparece reiteradamente en los testimonios, enfatiza la idea del PCP-SL como una suerte de "política desconocida" en las comunidades rurales, que tuvo cierta aceptación en un primer momento, debido a la escasa institucionalidad del Estado en la región y al proceso de fuerte escolarización que durante los 1960 y 1970 tuvieron las regiones andinas. Este relato está lleno de vacíos y discontinuidades que se utilizar no tanto para negar la participación de las comunidades en la lucha armada, sino más bien para no explicitar sus motivaciones políticas, destacándose siempre el momento del disenso, de la ruptura con *Sendero*:

10 Disponible en: www.youtube.com/watch?v=nGdu1KL1How

11 El caso de la masacre cometida por el ejército peruano en la comunidad de Accomarca fue investigado por la CVR (CVR, 2003, Tomo VII, Capítulo 2 -2.15).

12 Las Escuelas Populares era un proyecto educativo del PCP-SL en las comunidades, donde maestros locales o con vínculos familiares en la comunidad, así como maestros y jóvenes estudiantes foráneos, enseñaban y discutían la doctrina del partido, su proyecto político, y la necesidad de la lucha armada.

Entrevistador: ¿Cómo llegan [miembros de Sendero Luminoso]?

Declarante: Primero sólo eran comentarios, en nuestro mismo lugar habían personas que comentaban diciendo: "así vamos a hacer, vamos a cambiar nuestra vida, vamos a vestir igual, a comer igual, no va a haber gamonalismo, todos vamos a ser iguales, tampoco va a existir dinero, todos trabajaremos para el estado y el estado nos va a mantener", así comentaban.

E: ¿La gente de Mollebamba¹³ o los "senderistas"?

D: La gente de la misma comunidad. De repente esa persona ya habría estado con ellos, esas personas comentaban en la asamblea.

(...)

E: ¿Para ustedes cómo era, les gustaba o no esa forma de política, igualdad, trabajar para el Estado?

D: Bueno, a mi modo de parecer no era factible, actualmente estamos bien, tranquilos, yo le dije eso a las personas que hablaban, además dije "cuál va a ser el medio o las cualidades", entonces me dijo: "tú estás en pañales, no conoces la realidad, estás ignorando toda la realidad, ahora tenemos que cambiar nuestra vida, cambiar la situación, por ejemplo, ahora no hay trabajo, cuánto ganas, te dan dos o tres soles miserables y trabajas todo el día, en cambio con esta nueva vida vamos a florecer" (Testimonio n° 201205).

No creo que la gente conscientemente conociendo (...). Ahí no sabían qué cosas era el Sendero en la realidad ¿no? (...). Entonces, aprovechando esos problemas, esa coyuntura problemática que el pueblo vivía, Sendero estaba ahí (...) ¡Señor vamos a levantarnos para reclamar nuestros derechos! Entonces ¿quién decía que no? Unos cuantos de repente. Al que decía que no, no lo obligaban los Senderos, sino que llegaban a la parte débil (CVR, BDI Entrevista en profundidad P3 .Grupo focal, Vicashuamán; CVR, 2003, Tomo V, cap. 2-2.1: 20).

En ambos testimonios se evidencia la circulación de discursos políticos en las comunidades pero la descripción del momento de la participación en la lucha armada es bien señalada como un momento del "desacuerdo", de "debilidad", del "desconocimiento" o de un "conocimiento no plenamente consciente"... Así, la interpretación que se ofrece en el IF de la CVR apunta a la construcción del PCP-SL como actor diferenciado de la comunidad, que actúa sobre ella produciendo efectos devastadores, como se puede ver en el capítulo titulado "El PCP-SL en el campo ayacuchano: los inicios del conflicto armado

13

Comunidad de la provincia de Huanta, departamento de Ayacucho.

interno", donde abundan frases como: "el PCP-SL *llegaba proclamando* un discurso de igualdad entre ricos y pobres"; "el PCP-SL *iniciaba sus labores de proselitismo* a través de las escuelas"; "el PCP-SL *logró imponerse* en las escuelas y luego activó la creación comités populares" (CVR, 2003, Tomo V, Cap. 2-2.1: 15-50). Esta narrativa entronca con el análisis del PCP-SL y, de modo más general, de los principales movimientos campesinos durante las década de 1960-1970, que se centra, por un lado, en cómo ciertos discursos conseguían enraizar entre la población y en los líderes de las comunidades y, por otro lado, en dar cuenta de las razones que llevaron al fracaso de un discurso de clase que negaba la identidad cultural indígena y sus particularidades organizativas:

(...) merecería la pena recordar que la izquierda peruana de los años 1970 no inventó la problemática relación entre los grupos políticos de oposición en el Perú y la cultura indígena e instituciones comunales en términos generales, la cual ha existido a lo largo de todo el siglo XX. [...] La izquierda peruana ha tenido una larga tradición de "des-indianización" a la cual apelar, y el discurso de los años 1960, que enfatizaba la lucha de clases, la explotación capitalista, y la proletarianización, fue solamente uno en una larga cadena de intentos de crear una identidad popular no-étnica. No obstante... esta ceguera, construida históricamente, respecto a las prácticas políticas y culturales indígenas, arruinó la naturaleza inclusiva y democrática de las movilizaciones de los años 1960 y 1970 (MALLÓN, 1998: 115).

Parece haber una suerte de consenso en considerar que la ceguera de la ideología del PCP-SL en relación con los factores culturales de la identidad campesino-indígena se convertiría, paulatinamente, en el talón de Aquiles del PCP-SL, un aspecto destacado por uno de los comisionados en una de las reuniones de trabajo de la CVR:

...uno de los puntos ciegos que llevan a la derrota de Sendero es ese, cuando yo decía "no ver la especificidad cultural" es...no tener en cuenta la dimensión cultural en general, para ellos en bloque, todo era la superestructura feudal y no le dan importancia... es un punto ciego tremendo. (...) [en los documentos del PCP-SL] no hay una sola palabra sobre la diversidad cultural, no hay una sola palabra sobre esa problemática, y eso yo creo es una de las causas de su perdición (Archivo CVR, Audio: REG n°: 050101001000001#1).

No obstante, si bien esta entrada analítica no es errada, considero que ha fortalecido también un punto de ceguera en el análisis sociológico y político de estos procesos: al enfatizarse la dimensión ideológica del PCP-SL (Degregori, 2007; Manrique, 2007) y su naturaleza contraria a los intereses comunitarios, no se ha analizado, precisamente, el trabajo de *reapropiación* de los discursos y prácticas políticas desde y por las comunidades.

Esta ausencia es obviamente apuntalada por la necesidad política de las poblaciones más afectadas por la violencia armada de reconstruir una memoria colectiva que enfatiza su distancia con el PCP-SL, apelando a una representación ideológica del "indio ignorante" que desconoce de ideologías y es por lo tanto, engañado por aquellos que *no pertenecen* a su mundo.

4. EL LUGAR DEL RACISMO EN LA DENUNCIA

Un segundo aspecto relacionado con la política del testimonio que quiero abordar, vinculado directamente con el punto anterior, se refiere al lugar de la diferencia étnico-cultural dentro de las narrativas de la CEH y de la CVR, y más específicamente al lugar del racismo. Este elemento es central en la narrativa de los IF de ambas comisiones cuando destacan el impacto diferenciado de la violencia en ambas sociedades: la inmensa mayoría de las víctimas fueron campesinos, campesino-indígenas, y nativos.¹⁴ Además, en ambos casos se defiende la validez de esos datos frente a las críticas que trataban de "desvirtuarlos" afirmando que, en el contexto guatemalteco, la gran mayoría de las víctimas eran Mayas porque es la población mayoritaria en el país, y el contexto peruano, porque la población campesina *quechua* es mayoritaria en las regiones donde el conflicto armado tuvo mayor incidencia. Para contrarrestar estas afirmaciones se compararon los datos censales con los datos producidos por las CV en relación al número de víctimas. Así, para el caso guatemalteco, datos oficiales del censo de 1994, otorgan un 43% de población indígena (datos no oficiales lo elevan al 60%), mientras que el 83% de las víctimas reportadas a la CEH eran indígenas Mayas. Para el caso peruano, solamente el 20% de la población tenía lenguas nativas o el quechua como lengua materna según el censo de 1993, mientras que el 75% de las víctimas reportadas a la CVR tenían estas características lingüísticas.

En ambos informes se insiste también en el racismo como estructurante de las relaciones sociales, políticas y económicas de las sociedades nacionales, y, sobre todo, como estructurante de la relación entre Estado y sociedad. De modo más concreto se enfatiza el racismo en las fuerzas armadas y cómo éste vertebró los planes estratégicos de acción (*arrasamiento*) contra las poblaciones campesino-indígenas.

¹⁴ Si bien no hay espacio en este texto para desarrollar este aspecto, es necesario precisar que el significado de categorías como las de "campesino", "nativo" e "indígena" no tienen un significado completamente similar en los dos contextos nacionales. En el caso peruano, el Estado reconoce como poblaciones y comunidades "Nativas" a aquellas que viven en la región amazónica, mientras que el término "campesino" se utiliza para la denominación de las poblaciones rurales andinas.

El proceso de movilización indígena que tiene lugar desde los años 1960 en Guatemala y el protagonismo, como ya destacué en el epígrafe anterior, del discurso político de partes importantes de la población indígena en los testimonios recogidos por la CEH, pueden ser considerados factores que han favorecido una posición central del racismo en la narrativa de esta comisión. De modo más específico, el racismo aparece como aspecto central en dos partes del informe: uno, en el capítulo dedicado a las "causas históricas" del enfrentamiento armado interno (Cap. I y II: 86-94) y dos, en el análisis de las masacres y, principalmente, en la tipificación de actos de *genocidio* contra la población indígena (Cap. XX y XXI). El racismo es analizado como un elemento estructurante de la sociedad guatemalteca y en particular del ejército, con sus orígenes en el proceso de dominación colonial,

En la mentalidad racista, cualquier movilización indígena trae a la mente la imagen atávica del levantamiento. En este sentido, puede considerarse que el racismo también estuvo presente en los momentos más sangrientos del enfrentamiento armado, cuando se castigó a la población indígena como si fuese un enemigo a vencer (CEH, 1999, Cap. I-II: 93).

Por otra parte, el racismo alimenta la creencia, en el imaginario de un importante sector ladino, de que "los indios van a bajar de la montaña a matar a los ladinos". Este temor existe porque algunos ladinos consideran que los indígenas sienten un rencor histórico hacia ellos, por las experiencias vividas durante la Colonia. De esta manera, el racismo favoreció, como elemento ideológico de contexto, que el Ejército asimilara a los indígenas, una suerte de enemigo ancestral, con los insurgentes. Por otra parte, el racismo influía en alimentar un sentimiento hacia el indígena como distinto, inferior, casi menos que humano, ajeno al universo de obligaciones morales del hecho, que hacía menos problemática su eliminación (CEH, Cap. II-XXI: 325).

Ambas citas del informe de la CEH se insertan en una de las definiciones ideológicas de la población campesino-indígena a la que ya he hecho referencia: el indio *resentido* históricamente con los ciudadanos no-indígenas se ha transformado ahora en el "indio subversivo" que es necesario eliminar. Esta representación ideológica se refuerza por la visión *paternalista* del indio que debe ser "ayudado", "reconquistado" por el Estado y evitar así que caiga en manos de la "guerrilla":

Naturalmente, si una operación subversiva existe donde los indígenas están involucrados con la guerrilla, los indígenas morirán. Sin embargo, no es la filosofía del

Ejército la de matar indígenas, pero sí de reconquistarlos, de ayudarlos (Efraín Ríos Montt, *apud* CEH, 1999, Tomo III, XXI: 324)¹⁵.

Dos caras de una misma moneda, una suerte de *tensión semántica* entre subversión y población indígena que facilita, por un lado, la legitimidad de la operación de *arrasamiento* de parte de las fuerzas del Estado cuando los dos significantes se convierten en equivalentes (indio = subversivo) y, por otro, la crítica dirigida, precisamente, contra esa equivalencia. El problema que se nos plantea aquí es el de introducir el racismo en el análisis sin producir, parafraseando a Arias, la "preclusión de agenciamiento o gestión de poder". Es en esta preocupación que podemos ubicar la investigación de Victoria Sanford (2003) que realizó su trabajo etnográfico colaborando con un equipo forense en la exhumación de fosas comunes en las comunidades rurales.¹⁶ Sanford recogió testimonios y relatos biográficos de campesinos – muchos comprometidos en organizaciones de base y con las organizaciones *subversivas* – ofreciendo una nueva perspectiva para entender las historias de los supervivientes de las masacres y el modo en que la discriminación étnico-racial vertebró también sus experiencias:

En mi pueblo, los hombres siempre dirían, "yo soy el hombre y yo puedo hacerlo todo. Tú no puedes hacer nada. Lo único que puedes hacer es tener hijos". Así que, en las montañas [con la guerrilla], todo era diferente porque todos saben que cada uno es capaz de hacer cualquier cosa que un hombre hace. Creo que esto supone un trabajo psicológico para los hombres –que ellos tienen que considerar a las "compañeras" como iguales, que no las pueden discriminar. Esta es una de las cosas que nosotros aprendemos –que todos tienen igual valor, hombres y mujeres, indígenas y ladinos, que nadie está detrás de nadie (relato de Esperanza, se unió a la "guerrilla" con 15 años, *apud* SANFORD, 2003: 199-200).

Cuando decía mi nombre [en el ejército], ellos [sus compañeros soldados] se reían de mí porque mi apellido es indígena. Incluso cambié mi nombre durante un tiempo, pero no significó ninguna diferencia, yo era indio por mis rasgos y porque eso es lo que soy, lo quiera o no. Esto supuso un gran conflicto para mí y comencé a ver la división entre lo que es ladino y lo que es indígena. Fui tan humillado que comencé a odiar a los ladinos. (...)El ejército siempre reclutaba en el parque, en el cine, en

15 Traducción de la CEH: "Naturally, if a subversive operation exists in which the Indians are involved with the guerrillas, the Indians are also going to die. However, the army's philosophy is not to kill the Indians, but to win them back, to help them", *Foreign Broadcast Information Service, Central America: "Ríos Montt Views on Peasant Killings, Communism"* (2 de junio de 1982).

16 Concretamente, con la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG), una ONG independiente desde 1997. Sanford siguió de cerca el trabajo de algunos de los investigadores de la CEH y colaboró en el informe de la FAFG para la comisión.

cualquier lugar donde había jóvenes congregados. (...) Comprobé que el mundo estaba hecho de abusadores y abusados y no quería que abusaran más de mí. Así que cuando tenía 16 años, dejé que el ejército me captara, pero en verdad ellos no me capturaron porque yo decidí que quería ser un soldado, no quería volver a ser abusado. (...) Cuando fui reclutado, había muchos indígenas reclutados también. Eran duramente golpeados y llamados "indios estúpidos" por no saber hablar español. Los soldados que los golpeaban también eran indígenas [relato de Gaspar, reclutado para el ejército del cual desertó, *apud* SANFORD, 2003: 183-184].

En la mayor parte de los relatos biográficos recogidos por Sanford el racismo está presente marcando las relaciones de poder dentro de las comunidades y de éstas con el ejército, así como las relaciones de género. Y lo que es fundamental para mi argumento, muestran que la violencia no es solamente un proceso "externo" que afecta a quienes lo padecen, sino que es constitutivo de identidad y agencia política. Esto es central para pensar en la relación entre Estado, *guerrilla* y población civil. Generalmente, las justificaciones que ofrecen las fuerzas del Estado de su actuación apuntan a la dificultad de saber quién es "subversivo", pero el problema con el cual nos encontramos es, más bien, la dificultad establecer nitidamente a la población civil que estaría entre "dos fuegos". Las ideologías racistas que inferiorizan a la población indígena están detrás de estas interpretaciones que conciben "tanto la apariencia como la pertenencia política real de los Maya, como determinada por fuerzas externas" (SANFORD, 2003: 208).

Racismo e identidad de las víctimas y de los victimarios en la CVR

El análisis estadístico del perfil socio-demográfico de las víctimas (el capítulo titulado "Rostros y Perfiles de la Violencia") permitió a la CVR confirmar que la violencia "estuvo concentrada en lo que podríamos denominar los *márgenes de la sociedad*, es decir, aquellas zonas y grupos menos integrados a los centros de poder económico y político de la sociedad peruana" (CVR, 2003, Tomo I: Cap. 3: 155). El racismo es tratado principalmente en el capítulo dedicado a los factores que posibilitaron el conflicto y, concretamente, a la vinculación entre violencia y discriminación racial y étnica (CVR, 2003, Tomo VIII, Cap. 2: 2.2.). En sus conclusiones la CVR destacó que el conflicto armado reprodujo en gran medida las *brechas étnicas y sociales* características de la sociedad peruana y que si bien "el conflicto no tuvo un carácter étnico explícito, estuvo cargado de elementos raciales, étnicos y regionales que actuaron entrelazadamente, acentuando la violencia" (*Ibidem*: 159). Quiero centrarme aquí en dos aspectos de este análisis: uno, la idea de que el contexto rural andino fue propicio para la multiplicación de "la violencia desa-

tada por Sendero Luminoso" al ser una sociedad ubicada *entre* la desaparición de un *orden tradicional* y la *modernización*:

(...) la subsistencia de algunos elementos de la sociedad andina tradicional, tales como el autoritarismo, el paternalismo, la discriminación étnica y el racismo, brindó un contexto sociocultural que facilitó cierta aceptación de la convocatoria senderista entre el sector social de jóvenes de origen provinciano ilustrados y desarraigados. Sufrir la experiencia de la discriminación y el racismo, producto de una sociedad que a pesar de su modernización mantuvo rasgos tradicionales, generó entre muchos de estos jóvenes una fuerte conciencia de los agravios y la exclusión. (CVR, 2003, Tomo VIII, Cap. 2-2.2:108).

Y dos, en la observación de la presencia de una ideología racista anti-indígena "proveniente de la sociedad andina tradicional" en las relaciones tanto entre las comunidades campesinas y el ejército, como entre éstas y el PCP-SL. El trato racista, humillante, bajo el uso denigrante de categorías como "cholo", "indio", "indígena", acompañado por adjetivos como "sucio" o "ignorante", servían para justificar la violencia de parte de las fuerzas del Estado (CVR, 2003, Tomo VIII, cap. 2-2.2: 111); según este análisis las ideologías racistas favorecieron también la construcción de determinado "perfil ideal" del *senderista*:

(...) vivir en un barrio popular, ser joven, estudiante y provinciano era considerado sospechoso. El origen social y étnico, evidenciado a través de los rasgos físicos, constituía la evidencia de la presunta pertenencia a Sendero Luminoso (CVR, 2003, Tomo VIII, cap. 2-2.2: 119).

En este sentido, un proceso importante señalado por la CVR fue la promulgación de la *ley 25880*, que pretendía castigar a aquellos que "valiéndose de su condición de docente o profesor influye en sus alumnos haciendo apología del terrorismo"; esta ley propició el agravamiento de la estigmatización, ya existe, sobre los maestros:¹⁷

En primer lugar, los estereotipos étnicos mediante los cuales los rasgos indígenas equivalían a sospechoso de agente subversivo, más aun en una sociedad en que el magisterio está constituido por gente de extracción popular, en que tales rasgos raciales son comunes (CVR, 2003, Tomo III, Cap-3-3.5.3.1.4: 593).

En el IF se señala cómo en los testimonios se revelaba el uso de determinadas "imágenes raciales" para describir la *distancia* entre los miembros del ejército, los mandos de Sendero Luminoso, y la población campesina:

17 Respecto a la compleja relación entre raza, racismo, etnicidad y militancia política entre los maestros de comunidades andinas durante el conflicto armado, véase: Wilson, 2007.

Muchos de los testimonios recogidos por la CVR refieren que entre los senderistas había hombres y mujeres «gringos» y «rubios». El color del cabello, de la piel y de los ojos, fue relacionado con otras características fenotípicas como el ser «grandes» o «altos», y también con el hecho de ser «extranjeros». [...] Este tipo de identificación étnica y social basada en los rasgos físicos, no proviene solamente del asombro, la sorpresa o el temor de los testimoniantes, sino también de una realidad en la cual las diferencias étnicas entre «blancos», «mestizos» e «indios» siempre estuvieron profundamente imbricadas con las diferencias de status, riqueza y poder (CVR, 2003, Tomo VIII, Cap. 2: 2.2: 115-116).

Kimberly Theidon (2006a; 2006b) ha señalado la "exteriorización" de Sendero Luminoso mediante características raciales y marcas corporales, así como a través de la anonimidad (los *senderistas* eran personas "encapuchadas"), como una estrategia para mantener distancia con la violencia y construir "binarios morales característicos de un código de conducta en tiempo de guerra" (THEIDON, 2006b: 444), que separan a la comunidad de aquellos que introducen en ella la violencia. En este sentido, la política del testimonio en la CVR está en el medio de estas estrategias discursivas de resistencia y supervivencia de las comunidades.

Es desde esta perspectiva que podemos entender que en la narrativa de la CVR predomine una interpretación de la discriminación étnico-racial como un factor en la constitución de la *condición* de víctima pero que no aparezca, con la misma relevancia, como constitutiva de agencia política. La narrativa hegemónica en torno a lo que fue el PCP-SL no facilita que nos preguntemos hasta qué punto el racismo fue, además de un aspecto que influyó decisivamente en el modo en que se cometieron violaciones de los derechos humanos y su legitimación, un motivo de lucha política de parte del campesinado. Al día de hoy, las formas en que este aspecto podría ser formulado de parte de las poblaciones campesinas son muy limitadas. No obstante, quiero mencionar una de las primeras investigaciones sobre el conflicto armado, realizada por Roland Berg en la comunidad campesina de Pacucha (provincia de Andahuaylas, Apurímac), cuyo trabajo de campo se llevó a cabo en dos periodos (1981-82 y 1985); Berg describe así la naturaleza del apoyo al PCP-SL durante los primeros años del conflicto así como su relación con la posición de poder de diversos actores en ese contexto regional:

(...) en general, los simpatizantes creían que las guerrillas estaban luchando por justicia económica –y contra la gente de las ciudades, los campesinos ascendentes y los comerciantes en las comunidades, y contra las cooperativas. Había también un enorme resentimiento, y miedo de la policía, quienes, desde le punto de vista de

los campesinos, se comportaban incluso de modo más cruel y arbitrario que las guerrillas. Cuando las guerrillas atacaban, lo hacían contra aquellos cuyos "crímenes" eran bien conocidos, o contra objetivos específicos tales como las cooperativas y o supuestos informadores. Por otro lado, la policía arrestaría e interrogaría ciegamente, y aquellos que han tenido familiares que han sido desaparecidos, están extremadamente resentidos. Para agravar aún más la situación, estaba un conflicto de base, de clase y étnico, entre los campesinos quechua hablantes de las alturas y las fuerzas policiales que despreciaban a los hablantes quechua y a los campesinos pobres. Así, hacia 1985, la simpatía por las guerrillas fue mayor que nunca. Una prueba de esto es el cambio en la terminología usada por los campesinos cuando se refieren a los miembros de Sendero Luminoso. En 1982 eran conocidos como terroristas, terros, terukuna, y a veces, sarcásticamente, como los universitarios. En 1985, eran generalmente llamados "los compañeros" (BERG, 1986-87: 188-89).

Lo que Berg nos describe indica a la necesidad de pensar lo que fue el PCP-SL desde otra óptica que ni demonice ni mitifique la lucha armada, lo cual permitiría vislumbrar los procesos de identificación política que se abrieron en los contextos locales y que acostumbra a iniciarse, en la mayor parte de los testimonios y análisis desde las ciencias sociales, cuando las poblaciones campesinas "pasaron de ser victimarios a ser víctimas en resistencia" (del Pino, 2007: 6).

5. CONSIDERACIONES FINALES. RACISMO, RECONOCIMIENTO Y DENUNCIA DESDE EL CAMPO DE LOS DERECHOS HUMANOS Y DE LAS CIENCIAS SOCIALES

El análisis de las narrativas de las CV guatemalteca y peruana desde la política del testimonio que atraviesa estos procesos revela la compleja relación – con profundas raíces históricas – entre *indianidad*, campesinado y política. A partir de la diferenciación entre dos tipos de víctima del terror de Estado – el individuo *moderno* y el campesino-indígena – podemos apreciar que tanto el discurso y la doctrina de los derechos humanos, como el trabajo de las ciencias sociales en las CV, se ubican en el lugar de determinadas representaciones ideológicas de la población campesino-indígena, de su relación con el Estado y de su agencia política. Es en este sentido que el trabajo de las CV como productor de espacios legítimos para la denuncia de violaciones de los derechos humanos evidencia la relación problemática entre poder, representación política y diferencia cultural. El fundamento político y moral de las CV se ha centrado en su capacidad para ofrecer un reconocimiento hacia las víctimas que no es asegurado por la justicia legal, es decir, el

reconocimiento público del "sufrimiento inmerecido" experimentado por las víctimas y ofrecerles un espacio legitimado por el Estado para contar su historia (ALLEN, 1999; DU TOIT, 2000). Es esta una perspectiva que entronca con la idea pragmática defendida por Richard Rorty (1993) de que cualquier avance en la difusión de una cultura de los derechos humanos se debe, sobre todo, a un progreso en la "educación sentimental" de los ciudadanos, es decir, una educación en la empatía hacia los sufrimientos ajenos. Parafraseando a Lyotard (1993), un proceso como las CV trata de reinsertar a la víctima en la "comunidad de habla" (*community of speech*) y por tanto de restituir su derecho a hablar y, sobre todo, a ser escuchado.

No obstante, mi interés era mostrar qué ocurre cuando aquellos relegados a los márgenes de la "comunidad de ciudadanos", de hecho, *hablan* y, más concretamente, cuando el problema se traslada de la "verdad" sobre lo que pasó a la posesión de autoridad para narrar (BEVERLEY, 2001). Lo que ambas CV aquí analizadas muestran es que esta autoridad está siendo desestabilizada siempre que las "víctimas" dejan ese lugar *entre dos fuegos*, entre la "guerrilla" y el ejército. Esta desestabilización de la autoridad se muestra en la movilización discursiva de representaciones ideológicas racistas del campesino y del indígena en los testimonios. Estas representaciones remiten no solamente a una definición del indígena y del campesino como "ignorante" e "inocente" sino también como poblaciones inseridas en formas de acción política arcaicas, que pueden ser reactivadas por personas "externas" a las comunidades aprovechándose así, de ese supuesto resentimiento histórico de los campesinos-indígenas hacia los "blancos" y los "mestizos". Podemos entonces preguntarnos, ¿qué espacio *político* queda para estas poblaciones cuando, a través del testimonio, adquieren la condición de víctimas? Es decir, la cuestión central aquí no es el debate sobre si los campesinos-indígenas estuvieron o no con la guerrilla, sino sobre la delimitación de su discurso político a una semántica *humanista* que como en otras comisiones, privilegia su identidad como "víctimas inocentes". Sin embargo, aunque esta narrativa centrada en la experiencia de sufrimiento y en los *hechos* de violencia haya sido similar para las comisiones centradas en los desaparecidos por el terror de Estado en el Cono Sur (Crenzel, 2008), las implicaciones adquieren otro tono en el contexto del "indio subversivo". Las narrativas en torno a los conflictos armados guatemalteco y peruano no solamente han tratado de "suprimir" la militancia política tanto por estrategia política como por la influencia del terror de Estado, sino que han hecho de ella una bandera para *hablar de/por* las poblaciones afectadas y sus luchas políticas.

En el caso guatemalteco, la controversia en torno al testimonio biográfico de Rigoberta Menchú y el trabajo del controvertido antropólogo David Stoll, al cual ya se hacía

referencia en el segundo epígrafe, refleja esta situación. Para Stoll la agencia política de la población Maya queda reclusa a la reacción frente al terror de Estado y a sufrir la presión de la *guerrilla*:

Cualquier muestra de testimonios de campesinos revelará que los secuestros perpetrados por el ejército, las masacres y tácticas de tierra arrasada, jugaron un papel central en construir apoyo para las guerrillas. Lo que es más difícil de encontrar en los testimonios son desagrazos anteriores a la guerra – tales como conflictos con contratistas de mano de obra y propietarios de plantaciones – que motivaran a los Ixil a acoger a las guerrillas como una solución drástica y necesaria para sus propios problemas. Por esta razón creo que el movimiento guerrillero en el área Ixil no creció debido a luchas sociales pre-existentes tal como el EGP sostiene (STOLL, 1997: 193).

En el caso peruano, el debate en torno a la naturaleza del PCP-SL, como ya hemos apuntado, nos revela el status problemático que lo político tiene cuando se intenta referir a las poblaciones campesinas. Es en este sentido que entiendo el artículo publicado, en 1991, por Deborah Poole y Gerardo Renique criticando el análisis que dos académicos norteamericanos, Cynthia McClintok y David Scott Palmer, sobre el proceso de violencia.¹⁸ McClintok y Palmer se refieren a la existencia de una "rebelión campesina", lo cual es extensamente criticado por Poole y Renique, aludiendo al modo en que estos análisis se insertaban dentro de las teorías de "modernización fallida" en el Tercer Mundo y de la construcción del "terrorismo" como una amenaza para el "Occidente democrático", tal como eran sustentadas por la política externa norteamericana. Poole y Renique critican sobre todo el hecho de pensar en el PCP-SL como una continuidad lógica – cultural y políticamente – de las movilizaciones campesinas en la región andina y por tanto, defienden la necesidad de pensar en la relación entre campesinado y este movimiento desde otra perspectiva:

No queremos negar el hecho de que Sendero tuvo y tiene el apoyo de determinados sectores del campesinado andino en el Perú. Esto es particularmente cierto de Ayacucho, donde la comunidad de simpatizantes políticos y militantes de Sendero se ha extendido enormemente vía las redes de parentesco, compadrazgo y paisanaje, así como mediante los métodos de persuasión innegablemente autoritarios y violentos con los cuales influyen el voto y ganan "apoyo". No obstante, la naturaleza del "apoyo" brindado a Sendero por actores con posiciones distintas dentro

18 Véase entre otros, Scott Palmer, David (1986), "Rebellion in Rural Peru: The Origins and Evolution of Sendero Luminoso", *Comparative Politics*, 18: 2, 127-14; McClintock, Cynthia (1984) "Why Peasants Rebel: The Case of Peru's Sendero Luminoso", *World Politics*, 37: 1, 48-84.

de estas redes no es ni uniforme ni consistentemente "político". Esto es todavía más cierto del apoyo y la simpatía ofrecida por los campesinos de las diferentes provincias de Ayacucho y de las diferentes regiones del Perú. Las percepciones que estos campesinos tienen de la agenda militar y política de Sendero están condicionadas por experiencias regionales y locales muy específicas (POOLE y RENIQUE, 1991: 147).

¿Qué quieren decir exactamente los autores cuando se refieren a que "la naturaleza del «apoyo» brindado a Sendero...no es ni uniforme ni consistentemente «político»"?; de forma similar, ¿qué nos indica Stoll cuando defiende que es difícil encontrar testimonios donde las comunidades *Ixil* vincularan sus problemas políticos y socio-económicos con su unión a la guerrilla? Nos encontramos ante dos cuestiones interrelacionadas: por un lado, la definición del espacio de *lo político* y, por otro lado, la ubicación de determinadas poblaciones como sujetas siempre a la influencia de agentes *externos*. En los casos aquí analizados las poblaciones campesino-indígenas tienen una historia de constante tensión con la administración del Estado y, en cierto modo, podemos decir que han gestionado políticamente su "marginalidad", en muchos casos para mantener esa posición ambivalente que les permita "entrar" y "salir" del Estado y mantener cierta autonomía. Esta situación ha facilitado visiones que sitúan a estas poblaciones "fuera" de la política (en el sentido de las formas de lucha política "normalizadas" por la instauración del Estado nacional y los diferentes procesos que tiene lugar en este espacio político, "revolucionarios" o no), o bien, en una situación pendular donde las fuerzas del Estado y las fuerzas "subversivas" lucharían por obtener su adhesión.

Si partimos de la premisa de que "en gran medida, los senderistas eran ellos mismos [la población campesina]" (THEIDON, 2004: 174) y que "los mayas...no fueron inocentes víctimas atrapadas entre dos fuegos" (ARIAS, 2009: 9), debemos entonces enfrentar el reto, tanto desde la lucha en defensa de los derechos humanos como desde el trabajo académico, de pensar y reconocer a las "víctimas" como sujetos políticos y por tanto, en los casos aquí expuestos, abordar la representación de las luchas armadas y de los movimientos subversivos desde perspectivas que, como refiere Victoria Sanford para el caso guatemalteco, no pierdan de vista las "distinciones entre culpabilidad, responsabilidad y representación" así como entre "creencias y acciones políticas" (2003: 202). Creo que en este sentido el conflicto armado peruano y la forma de entender lo que fue el PCP-SL se nos presentan como un gran desafío. Cómo entender la participación política de los campesinos en el proceso de lucha armada sin idolatrar ni demonizar el *senderismo*, y por tanto, cómo pensar en la participación de gran parte de la población que más sufrió las consecuencias de la violencia no en términos de inocente/culpable sino de responsabilidad política:

(...) la generación que ha pasado tendrá que esperar unos diez años para olvidar... porque no sabemos reconocer nuestros errores, ese es el gran problema aquí en Santiago de Lucanamarca, a pesar que se ha visto, que está comprobado, seguimos insistiendo con 'yo soy inocente', no son capaces de reconocer, intencionalmente o sin intención, o por desconocimiento, reconozco mi error y luego me rectifico y sigo trabajando... (Entrevista a un poblador de San Martín de Tiopampa, Santiago de Lucanamarca¹⁹ en FALCONÍ *et al.*, 2007: 169-170).

Arturo Arias se refiere a cómo Rigoberta Menchú logró salir del "silencio periférico, al cual los Mayas han estado condenados debido al racismo" (2001: 24), lo cual requirió su reconocimiento como sujeto político, como líder de un movimiento a nivel nacional e internacional; y esto es fundamental, porque *hablar*, contar las propias experiencias, no siempre garantiza salir de ese "silencio periférico". La política del testimonio que ha vertebrado los procesos de las comisiones guatemalteca y peruana muestra claramente esta tensión.

Referências

ALLEN, Jonathan (1999), "Balancing Justice and Social Unity: Political Theory and the idea of a Truth and Reconciliation Commission", *University of Toronto Law Journal*, 49:3, p. 315-353.

ARIAS, Arturo (2001), "Rigoberta Menchú's History within the Guatemalan context" in Arturo Arias (Ed.), *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 3-28.

ARIAS, Arturo (2009), "Txitzi'n para las Poxnai: Lectura decolonial de los discursos de mujeres mayas sobre el combate revolucionario", comunicación presentada en el II Congreso Iberoamericano de Cultura: "Cultura y transformación social", São Paulo: 2 de Octubre.

BERG, Roland (1983), "Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahuaylas", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 28, No. 4, p.165-196.

BEVERLEY, John (2001), "What Happens When the Subaltern Speaks. Rigoberta Menchú, Multiculturalism, and the Presumption of Equal Worth" in Arturo Arias (Ed.) *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 219-236.

19 Distrito de la provincia de Huancasancos, departamento de Ayacucho. El conflicto armado en esta coudidad fue investigado por la CVR: Tomo V, Cap. 2-2.2.; Tomo VII, Cap. 2-2.6.

- BLENGINO, Vanni (2005), *La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores: militares, científicos, sacerdotes y escritores*, Buenos Aires: FCE.
- COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO - CEH (1999), *Guatemala. Memoria del Silencio*, Guatemala: UNOPS.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN - CVR (2003), *Informe Final*, Lima URL www.cverdad.org.pe
- CRENZEL, Emilio (2008), *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- DEL PINO, Ponciano (2003), "Uchuraccay: Memoria y representación de la violencia política en los Andes" in Ponciano del Pino & Elizabeth Jelin (comps.), *Luchas locales, comunidades e identidades*, Buenos Aires: Siglo XXI, p.11-59.
- DEL PINO, Ponciano (2007) "Familia, cultura y 'revolución'. Vida cotidiana en Sendero Luminoso", en Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*; Documento WWW, URL: www.etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.ph
- DEGREGORI, Carlos Iván (2007), Degregori, Carlos Iván (2007), "¿Por qué apareció Sendero Luminoso en Ayacucho? El desarrollo de la educación y la generación del 69 en Ayacucho y Huanta", en Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. [documento WWW] URL: www.etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.ph
- DU TOIT, André (2000) 'The Moral Foundations of the South African TRC. Truth as acknowledgement and justice as recognition' in Rotberg, R. and Thompson, D. (eds.) *Truth vs. Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton University Press: New Jersey, p.122-140.
- FALCONÍ, Carola, JIMÉNEZ, Edilberto y ALFARO, Giovanni (2007), *Lucanamarca: memorias de nuestro pueblo*, Lima: COMISEDH / Fondo Perú-Alemania.
- GATTI, Gabriel (2008), *El detenido-desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*, Montevideo: Trilce.
- LORENZ, Federico Guillermo (2002), "¿De quién es el 24 de marzo? Las luchas por la memoria del golpe de 1976" en Elizabeth Jelin (comp.), *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas "in-felices"*, Buenos Aires: s. XXI editores, p.53-100.

LYOTARD, Jean-François (1993), "The Other's Rights" in Shute, S. & Hurley, S., **On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures**, New York: Basic Books-Harper Collins Publishers, p. 135-147.

MALLÓN, Florencia (1998), "Chronicle of a Path Foretold? Velasco's Revolution Vanguardia Revolucionaria, and "Shining Omens" in Stern, S. (ed.), **Shining and other paths. War and Society in Peru, 1980-1995**, Durham: Duke University Press, p.84-117.

MANRIQUE, Nelson (2007), "Pensamiento, acción y base política del movimiento Sendero Luminoso. La guerra y las primeras respuestas de los comuneros (1964-1983) in Anne Pérotin-Dumon (dir.), **Historizar el pasado vivo en América Latina**; Documento WWW, URL: www.etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.ph

PELÁEZ, Ligia (2008), **Memorias rebeldes contra el olvido: paasantzila Txumb'al Ti' Sorteb'al K'u'l**, Guatemala: AVANCSO.

POOLE, Deborah & RENIQUE, Gerardo (1991), "The New Chroniclers of Peru: US Scholars and Their 'Shining Path' of Peasant Rebellion", **Bulletin of Latin American Research**, Vol. 10 (2), p.133-191.

RODRÍGUEZ MAESO, Silvia (2009), "Quiénes son los actores/víctimas de la violencia? Las Ciencias Sociales y el Derecho en la CVR peruana", ponencia presentada en el Seminario internacional: **Las ciencias sociales y el derecho ante la violencia social. Memoria, identidad y quiebras de lo cotidiano**, celebrado en el Instituto Internacional de Sociología Jurídica, Oñate: p. 4-5 de Junio.

RORTY, Richard (1993), "Human rights, rationality, and sentimentality" in Shute, S. and Hurley, S., **On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures**, New York: Basic Books-Harper Collins Publishers, p.111-134

SANFORD, Victoria (2003), **Buried Secrets. Truth and Human Rights in Guatemala**, New York: Palgrave.

STOLL, David (1997), "To whom should we listen? Human rights activism in two Guatemalan land disputes" in Richard A. Wilson (ed.), **Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives**, London: Pluto Press, p.134-160.

STOLL, David (2001), "Stoll: «I Don't Seek to Destroy Menchu». Interview by Dina Fernández García" in Arias, Arturo **The Rigoberta Menchú Controversy**, Minneapolis: University of Minnesota Press, p.66-69.

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

THEIDON, Kimberly (2006a), "Los encapuchados: enfrentando el pasado en el Perú" en Elizabeth Jelin & Susana G. Kaufman (comps.), *Subjetividad y figuras de la memoria*, Buenos Aires: siglo XXI editores.

THEIDON, Kimberly (2006b), "Justice in Transition: The Micropolitics of Reconciliation in Postwar Peru", *Journal of Conflict Resolution*, 50: 3, p. 433-457.

WILSON, Fiona (2007), "Trascending Race? Schoolteachers and Political Militancy in Andean Peru, 1970-2000", *Journal of Latin American Studies*, p. 39, 719-746.