

## **"Cómo aprendimos a matar a nuestro prójimo":**

### **Memoria, violencia y reconciliación**

Kimberly Theidon

Siempre hemos pensado que para alcanzar una verdadera reconciliación nacional era necesario conocer la verdad de lo que había ocurrido en los años de la guerra. En el siguiente texto, la antropóloga Kimberly Theidon aporta elementos sumamente novedosos y polémicos respecto a lo que sucedió en el norte de Ayacucho, en cuyas comunidades realizó una investigación de varios años.

"Siempre había violencia en la sierra, desde el tiempo de los incas y los españoles. Mutilando cuerpos, peleando constantemente. Esto es natural. ¿Cómo podemos tener paz con estos indios?" (Oficial anónimo, base militar, Ayacucho, 31 de marzo del 2000).

En este artículo exploro el papel de la violencia letal y los sucesos políticos traumáticos en la historia contemporánea de los campesinos de las alturas de Ayacucho. Desde 1995 he llevado a cabo una investigación antropológica en varias comunidades norteñas. Un enfoque de mi investigación han sido las siguientes preguntas: ¿Cómo es que la gente construye y deconstruye la violencia en un contexto histórico particular? ¿Cómo es que colectivamente militarizan sus vidas cotidianas y, en contraste, desmilitarizan sus vidas en situaciones posconflicto? ¿Qué pasa con las relaciones sociales y las identidades colectivas en este proceso? ¿Cómo manipulan distinciones categóricas de "nosotros" y "ellos" en la construcción del "enemigo", y cuándo son permeables estas categorías? Finalmente, ¿cuándo es una persona considerada un vecino –un prójimo– y cuándo se convierte en alguien que uno podría matar? En vez de asumir que las respuestas se encuentran en un pasado colonial distante –o en una "cultura de violencia" ostensiblemente endémica en la sierra–, he explorado cómo los campesinos entienden la violencia que tanto han sufrido como infligido a lo largo de los años de la guerra.

Estas preguntas están relacionadas con los temas de la memoria y la moralidad. La memoria y el asunto de la responsabilidad figuran prominentemente en la construcción de las identidades. La memoria es central a preguntas tales como ¿quiénes somos?, ¿qué hemos hecho y por qué?, ¿cuáles son las historias sobre nuestro pasado que nos narramos a nosotros mismos y a los de afuera? Estas preguntas no sólo miran al pasado sino también hacia el futuro, mientras la gente determina qué tipo de comunidad humana reconstruye después de la violencia política sostenida. Como indica Lambek, "La memoria nunca está fuera del tiempo y nunca es neutral moral o pragmáticamente" (1996). Entonces, las historias elaboradas por los campesinos respecto a la guerra son estratégicas, mutables y determinadas por el contexto –como los códigos morales que fueron también moldeados por el paisaje social cambiante de los años del conflicto–.

"Durante los años de la violencia, vivíamos y moríamos como perros." Es un lema que se repite en las comunidades de las alturas de Ayacucho.

En adición a las estadísticas que atestiguan el terrible impacto de la violencia política en Ayacucho, quiero hacer hincapié hasta qué punto la guerra fue experimentada como una "revolución cultural" –un ataque contra las prácticas culturales y el sentido mismo de lo que significa vivir como un ser humano–. Bajo la amenaza continua de ataques senderistas, la vida comunal fue distorsionada: fiestas familiares y comunales fueron suspendidas, los comuneros asistían

esporádicamente a sus ferias semanales debido al peligro de viajar por caminos, y muchos lamentan haber sido forzados a dejar sus seres queridos muertos donde habían caído, "enterrándoles rápidamente como animales".

Reconozco que la frase "violencia deshumanizadora" ha sido reducida a poco más que un cliché. Sin embargo, un análisis del lenguaje que los comuneros usan subraya cómo este término capta su experiencia. Al decir "vivir y morir como perros", al insistir en que "ya no era vida", ponen el énfasis en hasta qué punto la violencia de los senderistas excedió cualquier forma que los comuneros podían imaginar. Como muchos campesinos me han contado, "Los senderistas mataron a la gente en maneras que no usamos incluso con nuestros animales. Machacaron las cabezas con piedras, las machacaron como si fueran sapos".

Fue en ese contexto que los campesinos comenzaron a organizarse en sus rondas campesinas y matar a los guerrilleros y sospechosos de serlo. Con dos sucesos que salieron al escenario nacional –las matanzas de Huaychao y Uchuraccay–, la atención nacional se dirigió hacia "los olvidados del país", los "habitantes olvidados" de las alturas de la sierra.

El Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay (1983), presidida por Mario Vargas Llosa, insistió en dos factores explicativos centrales de las matanzas: la primitividad de los campesinos, quienes supuestamente vivían como habían vivido desde la conquista, y la naturaleza intrínsecamente violenta de los "iquichanos". Invocando una literatura amplia que destaca "la violencia endémica de los Andes", la Comisión atribuyó la matanza a la extendida "cultura de la violencia" de la gente de las alturas. La Comisión concluyó por afirmar que uno realmente no podía echar la culpa a los campesinos: ellos solamente manifestaron sus "latencias étnicas", haciendo lo que les vino naturalmente.

Sugiero que busquemos más allá de las "esencias" –o sea aquellas supuestamente arraigadas en la biología o en la cultura– para entender tanto la construcción de la violencia como su desmantelamiento.

## CONSTRUYENDO LA VIOLENCIA

Aunque inicialmente aprobaron las "campañas moralizadoras" de los senderistas cuando se limitaron a sancionar a los abigeos y adúlteros, una vez que la violencia devino letal y los atacó indiscriminadamente, los campesinos comenzaron a rebelarse contra los revolucionarios.

Por seguridad, los campesinos comenzaron a vivir agrupados, saliendo de sus pueblos para refugiarse en "comunidades madre". En esta coyuntura, el desafío fue sumergir viejos conflictos –y nuevas tensiones respecto a las lealtades– en nombre de la construcción de la "comunidad" como una identidad estratégica al servicio de la sobrevivencia. La producción de "comunidad" contó con dos componentes claves: la narrativa y la muerte.

La narrativa jugó un papel primordial en la producción del sentimiento comunal, y las palabras eran también centrales al cometer actos de violencia fatal. Por un lado las autoridades comunales intentaban fomentar el patriotismo, hilando una historia de "gente rebelde" que siempre había luchado por la patria. Sin embargo, había simpatizantes senderistas por todas partes, simpatizantes que no eran persuadidos ni por el patriotismo ni por la narración de una historia gloriosa. Otras palabras entonces incitarían otras acciones. Como Apter sugiere, "La gente no comete la violencia política sin discurso. Tienen que convencerse a ellos mismos a fuerza de hablar" (Apter 1997: 2). Las palabras son centrales al construir categorías, definir el enemigo y practicar la violencia.

Queda claro que antes de la guerra interna, el matar fue muy excepcional, reservado casi exclusivamente para los abigeos que no desistían de sus acciones. De hecho, muchos comuneros recuerdan fácilmente la decisión comunal de matar

a varios abigeos a mediados de los 70, después de que éstos rehusaran aceptar su expulsión del pueblo, precisamente por la singularidad del evento.

Sin embargo, la guerra suele ser una forma de poner paréntesis alrededor de la conducta normal y adoptar normas excepcionales, como los comuneros mismos sugieren. Para captar esta transformación, quiero prestarme un término del historiador Steve Stern (1998) que sugiere el concepto de memoria emblemática para referirse a las memorias colectivas que condensan varios temas socioculturales importantes. Además, sugiero que la siguiente es una memoria fundacional que los comuneros citan como indicativa del establecimiento del nuevo orden moral:

"Sabíamos que los cayetanos daban comida y alojamiento a los terrucos (senderistas). En su casa en la puna, dejaron pasar la noche a los terrucos. Sabíamos lo que harían los soldados si se daban cuenta. Sabíamos que teníamos que parar eso. Entonces, una noche recogimos a toda la familia, todos salvo el hijo menor, y los llevamos por abajo al río. Los ahorcamos esa noche y echamos sus cuerpos en el río. Así es como aprendimos a matar a nuestro prójimo" (entrevista, Ayacucho, 1998).

La decisión de matar a sospechosos de ser senderistas fue discutida largamente en las asambleas generales antes de tomar acción. Para citar nuevamente a Apter, "Cuando la gente intenta tomar control, y por medio de la acción interpretativa, entonces la iconografía de la violencia, la coreografía de los eventos confrontacionales, la planificación de las acciones permiten el movimiento entre actos violentos y los binomios morales" (Apter 1997: 4). En el contexto de estos pueblos, los binomios consistieron en construir a los senderistas como radical y peligrosamente "Otro".

Las concepciones del "enemigo" reflejan temas psicoculturales, discursos extralocales y la cristiandad militante. Entre los términos utilizados para describir a los senderistas están: terrucos, malafekuna, tuta puriq, puriqkuna y anticristos. Cada término refleja la condensación de preocupaciones respecto a la maldad y monstruosidad, también captados por los muchos comuneros quienes me informaron que "los senderistas habían caído fuera de la humanidad".

Terrucos es un derivativo de terroristas, y fue prestado del discurso castrense respecto a los senderistas. Tanto malafekuna (la gente de mala fe/mala conciencia) como anticristos elaboran sobre el proselitismo de los años de la guerra y las conversiones masivas al evangelismo. Con malafekuna, lo que está también implicado es que los senderistas faltaron cualquier conciencia, siendo gente que "nacieron solamente para matar". Además, ambos términos son reflejo de una tendencia apocalíptica que salió del evangelismo "pentecostalizado" desarrollado por algunos comuneros.

También es común tuta puriq (los que caminan por la noche), término que sale de los temores de largo plazo de los condenados que caminan por esta tierra infligiendo su venganza sobre los vivos. Otra variación es puriqkuna, una imagen simbólicamente cargada. Puriqkuna son los que caminan sin parar, los que nunca se quedan en un solo lugar (gente transgresiva).

Los comuneros también concordaban en sostener que "los senderistas eran gringos... vinieron de otros países". Isbell (1994) ha sugerido que los campesinos no podían creer que sus paisanos fueran capaces de tanta brutalidad. Sin embargo, planteo que esta foraneidad también sirvió para justificar las matanzas que los comuneros mismos cometerían.

Cuando "otros países" no eran suficientemente distantes, el origen de los senderistas era considerado "de otro mundo". "Los matamos y vimos sus cuerpos. Algunos eran mujeres. Tenían tres ombligos y su sexo estaba en otra parte de su cuerpo. Uno puede saber mirando sus cuerpos: tienen una marca en sus brazos."

Aun el alcalde, un hombre que se siente orgulloso de "no creer todas esas cosas que los campesinos cuentan", dijo que él siempre podía identificar a los senderistas al examinar sus cuerpos.

Esta copiosa elaboración de la diferencia corporal es central a los binomios morales característicos del código de la conducta de guerra. Subrayo que estos campesinos son fenotípicamente homogéneos: por supuesto, hay estratificación social, pero no existen diferencias físicas categóricas. Entonces, la gente sentía la necesidad de construirlas. Como Appadurai sugiere, por medio de la elaboración de la diferencia corporal las categorías políticas reciben fuerza somática y la identidad se puede mostrar "fatalmente segura". Dados los temores de que los senderistas y sus simpatizantes "tienen dos caras", los cuerpos revelarían una verdad que la cara podía esconder. Examinar los cuerpos de los senderistas fue una técnica de revelación –leyendo la verdad de su maldad interna en la superficie de sus cuerpos–.

También es común escuchar que los senderistas eran piojosos. Además de ilustrar preocupaciones con la pureza categórica, hay algo más que está indicado por esta imagen. Recuerdo muchas tardes soleadas en el campo, cuando las trenzas largas eran devanadas y lavadas. Los miembros de una familia se sentaban en pellejos, sacando los piojos del cabello de uno al otro. Estos eran momentos íntimos. La idea de guerrilleros caminando sin parar con las cabezas cubiertas de piojos sugiere algo fundamental respecto a su falta de conexión tanto a un lugar como a otros seres humanos. Los seres humanos viven en familias: ¿qué implican estos piojos sobre el estatus de los senderistas?

Sin embargo, los senderistas no eran ni extranjeros ni "extraterrestres": eran hermanos, hermanas, hijos, padres y vecinos. Ahora que la violencia ha calmado, entremezclado con "extraterrestres" está el reconocimiento de que "los senderistas eran pobres campesinos como nosotros". De algún modo, los "anticristos" del tiempo previo pueden ser, en las palabras de los comuneros mismos, "convertidos nuevamente en seres humanos". En un ejemplo claro de esta mutabilidad, doña Marcelina me aseguró que "la marca se desaparece cuando los senderistas regresan y se convierten en runa masinchik –gente con quien podemos trabajar–".

#### DECONSTRUYENDO LA VIOLENCIA: LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

En su libro *Entre la venganza y el perdón*, Minow (1995) analiza respuestas societales a la violencia colectiva. Examina el concepto de la justicia restaurativa, sugiriendo que se basa en nociones cristianas del perdón y el restablecimiento de la humanidad, notando que la justicia restaurativa presume la presencia de una comunidad de interés y relaciones sociales que merecen la reparación. Sus argumentos tienen una resonancia tremenda con las prácticas de arrepentimiento y reconciliación que utilizan en los pueblos rurales de Ayacucho.

Subrayo que en los procesos que analizo no se trata de olvidar, sino de perdonar a los transgresores. Esto sugiere varias preguntas: ¿Qué es una buena razón para perdonar? ¿Cuándo la memoria es puesta al servicio de reparar las relaciones sociales? ¿Cuándo es que la gente recuerda intereses compartidos y no solamente la enemistad? Aquí se nota la importancia de las formas comunales del trabajo como la faena y el ayni, que establecen la interdependencia entre los campesinos que participan y las practican debido a que la geografía áspera de la región hace casi imposible la introducción de la tecnología. Entonces el trabajo comunal es una necesidad para la sobrevivencia, y requiere la cooperación entre familias y comunidades. Recordemos el término que Marcelina utilizó para los ex senderistas que han sido reincorporados en la comunidad: runa masinchik, "gente con la cual podemos trabajar".

Hago hincapié en otro tema. Don Teófilo, un curandero de la zona, es frecuentemente buscado para leer la coca cuando hay conflictos interpersonales,

para determinar quién es el perpetrador. Una vez hablamos del tema de la reconciliación y dijo: "Podemos aceptar los arrepentidos (ex senderistas) en la comunidad. Mientras que se comporten como gente, pueden regresar. Tenemos que perdonarlos o los odiamos. Dios dice que tenemos que perdonarlos para que podamos vivir con un corazón tranquilo".

La noción de los senderistas "poniéndose seres humanos" es central; de hecho, aun durante los años de la violencia, los comuneros dicen que salieron en los cerros para buscarlos, hablar con ellos e intentar "convertirlos en seres humanos otra vez". Además de salir en búsqueda de los senderistas para convertirlos, éstos también vinieron a los pueblos, confesando y pidiendo perdón.

Este es un asunto sumamente delicado que es negado por la "historia oficial". De hecho, consistentemente niegan que haya arrepentidos en cualquier pueblo, indicando que "eso solamente pasó en otras partes, nunca aquí". Dada la presencia castrense en la zona y el temor de ser designada como "una zona roja", las conversaciones que tenía respecto a estas prácticas eran pocas, privadas y en voz baja. Doña Marcelina me habló de los arrepentidos que habían venido a su comunidad:

"Ellos se arrepintieron por el sufrimiento que soportaban allá en los cerros. Día y noche, en la lluvia, caminaban. Comenzaron a pensar en bajar de los cerros. 'Seguro los comuneros no me matarán', pensaban. Llegaron diciendo que habían estado engañados, forzados a matar, siempre caminando. 'Perdóname', rogaron a la comunidad. Les preguntamos una y otra vez: '¿Van a dejar entrar a los senderistas?'. Nos prometieron que no. Entonces, vinieron, como común runa igualña (como gente común, como nosotros)".

Quise saber más. ¿Les castigaron? ¿Les pegaban con chicotes cuando vinieron para arrepentirse?

"Ah, sí, las autoridades les chicotearon en público, advirtiéndoles lo que les pasaría si decidían regresar a la puna. Ellos confesaron. Vinieron preguntando si podrían traer sus familias. Siempre escapaban en parejas, hombre y mujer. Si venían solos, los entregábamos a los soldados. Si venían solos, había más desconfianza. 'Qué tal han venido aquí para planificar cómo atacarnos', pensábamos. Cuando vinieron como familias, había más confianza. Podrían ser runakuna (gente) otra vez".

¿En qué consiste "ser runakuna" otra vez? Los rasgos centrales giran alrededor de la tierra –tanto trabajándola como "siendo de un lugar"– y la importancia de la familia. De hecho, en las actas comunales, los archivos de las asambleas generales que se llevaron a cabo en las comunidades, la redistribución de la tierra fue una práctica que llamó mi atención mucho antes de que alguien hubiera confiado en mí sobre los arrepentidos. La tierra es escasa y clave para la sobrevivencia –y daban tierra a los arrepentidos para que pudieran trabajar como un componente de su reincorporación en la vida comunal–. Por medio de faenas y ayni, la interdependencia era establecida y las relaciones sociales desarrolladas y sostenidas.

Sin embargo, uno puede imaginar que los conflictos seguían –y siguen–. Estamos tratando, literalmente, con temas de la vida y la muerte. Al seguir algunos casos de arrepentimiento en estos pueblos, he notado también un repertorio impresionante de mecanismos utilizados para minimizar la fricción y vigilar las amenazas tanto internas como externas. Por ejemplo, es claro que las rondas campesinas vigilan no solamente el peligro en la puna sino adentro de los pueblos mismos.

Además de arreglar los conflictos, las autoridades comunales utilizan acuerdos obligatorios que se llaman "actas de reconciliación". Todas las partes son convocadas a presentar su testimonio, llamar a sus testigos y respetar la decisión tomada. Se persignan en frente de las autoridades, y el acuerdo es sellado con

trago, oración y la señal de la cruz. La naturaleza sacramental de la resolución de conflictos es altamente sincrética, lo que demuestra que la religión no es una esfera finita sino un aspecto de la vida cotidiana.

En suma, subrayo la importancia de entender la micropolítica de la reconciliación, las prácticas de la vida cotidiana que son movilizadas para reincorporar a los ex enemigos en el cuerpo social. Estos recursos culturales son centrales en el proceso de restablecer un orden moral y una comunidad humana. Por supuesto, los conflictos existen, pero paralelos a un sistema de la justicia restaurativa que toma en cuenta lo que la comunidad significó antes de y durante la violencia política y reafirma el valor de reconstruir la vida comunal en el presente. Reitero que en un contexto de posguerra no sólo deben ser reconstruidas las instituciones políticas y los sistemas económicos: una preocupación central es la reconstrucción de la vida humana. Este proceso toca varias preguntas: ¿Quiénes éramos antes? ¿Qué hemos hecho y por qué? ¿Quiénes somos ahora? Estas preguntas son profundamente morales, y las memorias colectivas que los comuneros elaboran miran no solamente hacia el pasado, sino también hacia el futuro.

#### BIBLIOGRAFÍA

Apter, David E., *The Legitimization of Violence*. New York: New York University Press, 1997.

Isbell, Billie Jean, "Shining Path and Peasant Responses in Rural Ayacucho", en David Scott Palmer, editor, *Shining Path of Peru*. New York: St. Martin's Press, Inc., 1994 (2ª edición).

Lambek, Michael, "The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice", en Paul Antze y Michael Lambek, editores, *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York: Routledge, 1996.

Minow, Martha, *Between Vengeance and Forgiveness*. Boston: Beacon Press, 1998.

Stern, Steve J., "De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico". Paper presented at the workshop on "Collective Memory of Repression in the Southern Cone in the Context of Democratization Processes", Social Science Research Council. Montevideo, Uruguay, 17-18 de noviembre de 1998.

Kimberly Theidon es becaria de la Fundación Guggenheim en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford, EUA.