

"Siempre estamos caminando en quejas porque no hay justicia acá."

Entrevista, Club de Madres, una comunidad en las alturas de Huanta, Ayacucho.

Kimberly Theidon

Las Comisiones de la Verdad se han convertido en estructuras estándar para contextos posconflicto, estableciéndose como el modelo reinante para construir la nación después de periodos sostenidos de violencia estatal. Como una manifestación de la globalización de los derechos humanos, han asumido una validez transnacional como un mecanismo central para anunciar un nuevo orden democrático.

En este artículo quiero ir más allá de la filosofía trascendente de los derechos humanos, la verdad y la justicia, para examinar la "vida social" de estos conceptos tal y como están puestos en práctica en las comunidades campesinas ayacuchanas. Como intentaré mostrar, cuando "aterrizamos" estos conceptos vemos que la justicia tiene dimensión de género.

Comisionando la verdad, narrando el pasado

Una meta de las Comisiones de la Verdad es construir nuevas narrativas de la nación que sean más inclusivas de las experiencias de los grupos que han sido históricamente marginados. Desde esta óptica, la idea es suplantar la "memoria oficial" por la "memoria popular".

Quiero problematizar esta estrategia explorando las narrativas que se han ido desarrollando en el campo ayacuchano respecto de la guerra interna. Estas narrativas sirven como un componente central en la elaboración de identidades locales, tomando a la épica heroica de la guerra como la estructura que guía tanto la forma como el contenido de dichas historias. Este estilo épico hace hincapié en el heroísmo masculino, y ha sido canonizado no solo por las comunidades mismas sino por la literatura académica. Esta versión masculinizada de la guerra –de ronderos defendiendo sus pueblos, derrotando a Sendero Luminoso y estableciendo nuevas prácticas democráticas y demandas de ciudadanía– oscurece los procesos disyuntivos y contradictorios de la construcción de ciudadanía dentro de estos pueblos. Sugiero que estas disyunciones reflejan los ejes de diferenciación que operan en estos pueblos, y un eje central es la dimensión de género.

Entonces, si bien su participación armada en la guerra contra Sendero Luminoso ha permitido a los sectores subalternos del campo ayacuchano conquistar escenarios nacionales en el proceso de construcción de ciudadanía, esa misma participación armada y la relación que las rondas establecieron con las Fuerzas Armadas han reforzado de manera decisiva las relaciones patriarcales dentro de estos pueblos, lo que ha dado como resultado una desigual conquista del ejercicio de derechos y sentido de pertenencia a esa comunidad imaginada llamada nación.

La integración nacional producto de la participación en un conflicto armado influye la cultura política que sigue, contribuyendo a lo que Caldeira y Holston llaman "la democracia disyuntiva". Como ellos explican:

"[Con la] democracia disyuntiva queremos enfatizar que ella abarca procesos en la institucionalización, práctica y significado de la ciudadanía que nunca son uniformes ni homogéneos. El concepto de democracia disyuntiva pone énfasis, por lo tanto, en que en un

momento dado la ciudadanía puede ampliar los derechos en un campo mientras que los contrae en otro. El concepto también significa que la distribución y profundidad de la democracia entre una población de ciudadanos en un espacio político dado son desiguales".

Que la distribución de la democracia varía según los ejes de diferenciación que atraviesan cualquier espacio político –sea el estado-nación, sea una comunidad campesina–, hace estallar la idea de que se puede hablar de lo "subalterno" o "popular" como un grupo monolítico cuyos intereses fluyen "naturalmente" de su posición de marginación. Cualquier lógica binaria que pretenda construir una dicotomía rígida entre "lo oficial" y "lo popular" oscurece tanto la fluidez dentro de tal dicotomía como la fragmentación que existe en ambos lados.

Esta misma lógica binaria se manifiesta en la gran mayoría de los textos sobre represión política, procesos posguerra y memoria. Hay una estructura analítica repetitiva que informa tanto la producción académica como la de los activistas respecto de estos temas.

Por un lado de la dicotomía se encuentra la categoría "memoria oficial". Ella aparece bajo varios nombres y adjetivos: "Estado", "grupos dominantes", "memoria hegemónica" –en fin, "memoria mala o represiva"–. Por el otro lado se encuentra la "memoria popular". Esta vez los nombres y adjetivos son: "grupos subalternos" o "marginalizados", "sociedad civil", "memoria contrahegemónica" –en suma, la "memoria buena o emancipatoria"–. Entonces, la meta implícita es suplantar "la memoria oficial" por "la memoria popular" como un proyecto intrínsecamente democrático.

Sin embargo, ¿es verdad que el poder y la estratificación no operan dentro de lo subalterno o lo popular? ¿Qué pasa con los ejes de diferenciación ya mencionados? Homogeneizar "lo popular" es borrar el hecho de que ello puede ser simultáneamente oposicional y hegemónico en un determinado contexto. Cualquier persona que ha pasado tiempo en una comunidad rural sabe que estamos lejos de la imagen indigenista de la comunidad andina como una entidad eterna y armoniosa. Si bien existe una "ideología de la armonía", esta coexiste con los conflictos perpetuos. La comunidad es más bien una identidad estratégica y construida, y su mantenimiento recurre a procesos que buscan perpetuar lo que Mallón llama la "hegemonía comunal".

Es decir, si bien los procesos comunales intentan mantener la comunidad porque los comuneros se benefician de su pertenencia a un colectivo, ello no significa que todos –y todas– los comuneros y comuneras perciben que la comunidad brinda igualdad o justicia. Así como el poder de la palabra – la autoridad de narrar los años de la guerra– se ha quedado sólidamente en las bocas de los varones, la administración de justicia se ha quedado en sus manos.

Administrando "lo comunal"

El tema de la complementariedad ha tenido una influencia tenaz en los estudios de género en la región andina. Aprecio este acercamiento feminista que ha buscado ir más allá de los estereotipos insultantes de las mujeres campesinas, que oscilan entre las representaciones de mujeres campesinas como mujeres reprimidas, tímidas –como poco más que "bestias de carga" caminando pasivamente atrás del varón– y la chola Jacinta mediática con sus trenzas sucias, carcajadas vulgares y sonrisa desdentada.

Tengo que aplaudir cualquier intento de desafiar el racismo que ha permitido a muchos limeños distanciarse del dolor de los pueblos rurales ayacuchanos. La reconciliación en el Perú tendrá mucho que ver con un proceso de sensibilización de la población nacional respecto del sufrimiento del "otro".

Sin embargo, tengo que notar una cierta miopía en esta literatura, que construye un modelo de complementariedad utilizando el hogar como la unidad de análisis, oscureciendo tanto las desigualdades en la familia como los conceptos de género que moldean el mundo más grande dentro del cual estos hogares se encuentran. Enfáticamente, la complementariedad no es la igualdad. Tampoco me siento satisfecha con la idea de que "el silencio" en sí mismo es una forma de comunicación. Cuando el equipo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación llegue a estas comunidades, buscará testimonios perceptibles al oído: es difícil registrar el silencio.

En un cierto momento de mi trabajo de campo decidí invertir mi pregunta. En vez de plantearme por qué las mujeres no hablan en las asambleas, busqué los espacios comunales donde sí se les escucha, donde las mujeres no solamente estaban presentes sino eran además locuaces. Mi búsqueda me llevó a analizar el qarawi y las quejas.

Si bien la administración de justicia está bajo la autoridad masculina, las mujeres nunca dejan de presentar sus quejas, aun sabiendo que muy a menudo la solución estará más dirigida a mantener la ya mencionada hegemonía comunal que hacia la satisfacción de sus pleitos. Quiero concentrarme en dos ejemplos que iluminan los procesos del perdón y reconciliación que practican en estas comunidades.

Un componente de mi investigación fue la genealogía de la moralidad y la micropolítica de la reconciliación entre "enemigos íntimos". Una particularidad de las guerras internas es que el enemigo muy a menudo fue un vecino, un padrino, una nuera o la comunidad que está al frente. Me interesó cómo la gente construye y deconstruye la violencia letal, y cómo recupera no solamente la humanidad del otro, sino su propia humanidad después del sufrimiento experimentado e infligido. Al rastrear casos de arrepentimiento en estas comunidades encontré mecanismos impresionantes para administrar tanto la justicia retributiva como la restaurativa, siempre tomando en cuenta lo que significó la comunidad antes de y durante la violencia, y reafirmando la importancia de mantenerla en el presente.

Pero fue durante mis tardes hablando con las viudas que aprendí a apreciar los límites del perdón. Sugiero que pensemos en una "economía política del perdón". Las condiciones duraderas de la vasta desigualdad social y económica no son conducentes al perdón. Insisto en que en condiciones de pobreza extrema la compasión también se restringe. En mi experiencia, es precisamente el sector más pobre de estas comunidades el que expresa el mayor rencor –las viudas, cuya pobreza les sirve como un recuerdo constante de todo lo que han perdido–. Como nos preguntó la mamá Benita: "¿cómo voy a perdonar a ese cuando vive tranquilito allá en su casa, mientras que yo no tengo ni ropa, ni techo, ni nada?". Los conceptos morales no son ni ahistóricos ni abstractos: nacen en las condiciones materiales, en nuestro empeño "senciente" con el mundo. En un mundo de privación, es poco probable que el perdón florezca.

Además, hay que diferenciar entre la "reconciliación horizontal" y la "reconciliación vertical". Mientras las prácticas de la reconciliación que estudié al nivel comunal son notables por su capacidad de frenar la violencia letal, sugiero que es mucho menos aceptable para los campesinos

el solo perdonar a las Fuerzas Armadas que saquearon sus comunidades, mataron a sus familiares y violaron a sus mujeres y niñas. Los campesinos, como cualquier grupo dominado, están muy atentos al desbalance del poder entre ellos y el Estado, y hasta ahora el Estado no ha sido ni castigado ni perdonado. Es notable el uso de las palabras "engaño" y "burla" cuando hablan de su interacción con los representantes del Estado. Se utilizan estas palabras tanto para hablar de cómo los hombres "aprovechan" de las mujeres cuanto para referir a la relación que sus comunidades tienen con el Estado. Estas palabras constituyen un discurso sobre el poder y la desigualdad, y este discurso tiene dimensión de género.

Conclusiones

Termino con una reflexión sobre los modelos de las Comisiones de la Verdad que son restringidamente "factuales-forenses". Hay que contrastar el proceso de recomponer la vida humana y las relaciones sociales posguerra con las limitaciones de un acercamiento excesivamente tecnócrata que no puede responder a preguntas profundamente filosóficas y morales. Pienso en Weber y sus comentarios sobre la ciencia: los métodos científicos pueden determinar cómo alguien ha muerto, pero nunca van a satisfacer a una madre que quería saber por qué es su hijo el que ha muerto. El mundo del sentido y el de la significación escapan de los perímetros de una ecuación matemática: los estadísticos no tienen ni rostro ni alma.

Reflexiono sobre mi última estadía en Ayacucho. Pasé una tarde hablando con la señora Angélica Mendoza, de ANFASEP. Me habló de los años que ha pasado buscando a su hijo desaparecido. De hecho, el tema de "la búsqueda" es una constante en las entrevistas que he llevado a cabo durante varios años trabajando en Ayacucho. "La búsqueda" llevó a mucha gente –en su mayoría mujeres– hasta las puertas de los poderosos, puertas que quedaron cerradas en sus caras por dos décadas. Estas no son solamente narrativas de la pérdida, sino que indican la naturaleza de las relaciones Estado-sociedad durante muchos años de "democracias inciviles".

La señora Angélica describió cómo las mujeres salían cada vez que llegaban los rumores de que había más cadáveres amontonados en las afueras de la ciudad. Salían a buscar entre los cuerpos, gritando los nombres de sus seres queridos desaparecidos: "¡Cómo gritábamos sus nombres! Pero solamente los barrancos nos contestaron". Con los ojos llenos de lágrimas, ella sacudió la cabeza: "Después de tanto tiempo, posiblemente es el Estado el que nos va a contestar".

Ojalá que sí, pero antes de contestarles hay que pensar bien cómo y dónde escuchar sus voces. Hay que deconstruir "el popular" para examinar sus fragmentos múltiples y su totalidad compleja, articulando ambos con relaciones de poder al nivel local, regional y nacional. Y una vez que la polifonía de voces históricas sea registrada, posiblemente se podría desarrollar una democracia más amplia que permitiría a todos –y a todas– los miembros de estas comunidades reconocer sus historias en las nuevas narrativas de la nación.

Kimberly Theidon es antropóloga, Syracuse University.