

MUERTOS DE MADERA Y TINTA COMO SANGRE: LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO -
NACIÓN PERUANO A PARTIR DE LOS INFORMES DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y
RECONCILIACIÓN COMO MONUMENTO DE MEMORIA

Santiago Martínez Magdalena

UNED-Centro asociado de Tudela, Navarra (España)

yagovenia@yahoo.es

Resumen

El conflicto armado peruano (1980-2000) fue esclarecido por medio de la Comisión de la Verdad, más tarde de la Reconciliación (CVR), instaurada en 2001 por el gobierno transitorio presidido por Valentín Paniagua. La CVR edita en 2003 un Informe final como resultado de un prolija investigación, en la que se refieren los hechos, las víctimas, el contexto de la violencia, los victimarios y responsabilidades, así como las recomendaciones y programas de reparación a víctimas y la reconciliación nacional. Cabe preguntarse si este Informe y los eventos anexos (como Audiencias públicas) que organizó la CVR para su presentación constituyen un monumento nacional en la reciente historia del Perú, o en qué forma es un elemento de constitución y reivindicación de las identidades étnicas victimadas. Cuál es el lugar del campesinado andino (y no de las naciones indígenas) en la historia patria revierte a los problemas de una historia constituida por los héroes nacionales sobre la base del pueblo sangrante, llena de rituales, figuras, símbolos, etc., donde el pueblo peruano adquiere diferentes consideraciones ideológicas y políticas.

Palabras clave: Perú, CVR, memoria, estados-nación, Latinoamérica.

Gracias a Morayma Meléndez Suárez,
por permitirlo

*Vine a Lima a recuperar mi cadáver,
así comenzaría mi discurso cuando llegase a esa ciudad*
Julio Ortega, *Adiós Ayacucho*, 1986

1. Muñequerías latinoamericanas

Alfonso Cánepa, cuerpo troceado y locomotor en *Adiós Ayacucho* (Ortega, 1986 [2007])¹, víctima de la violencia militar, viaja a Lima para recoger los huesos que le faltan². Una explosión de granada descuartizará al dirigente campesino, viéndose impelido a recuperar sus miembros para dejar de vagar y descansar en paz. El muerto Cánepa, a la par que camina, interroga. Toma su voz en Lima con el fin de completar su cuerpo: «Vine a Lima a recobrar mi cadáver³. Así comenzaría mi discurso cuando llegase a esa ciudad».

Cánepa, que aparece de la fosa común con el rostro enmascarado, blanco⁴, saliendo de una gran bolsa

1 Sigo el visionado de la representación teatral del *Grupo Yuyachkani* (adaptación teatral de la obra de Julio Ortega estrenada en 1990, dirigida por Miguel Rubio Zapata; Augusto Casafranca, actor; Ana Correa, intérprete musical; grabación disponible en *The Kennedy Center*, Grupo Yuyachkani; o en la Videoteca online que del Instituto Hemisférico de Performance y Política, Grupo Yuyachkani). Si no se dice lo contrario, los extractos textuales son transcritos de estas representaciones.

2 Las cuestiones relativas al tratamiento y representación de la violencia del conflicto armado y las *performances* políticas en el teatro peruano y, en especial, en el *Grupo Yuyachkani* a propósito de *Adiós Ayacucho*, pueden verse en Durand Sánchez (2012) y Vargas-Salgado (2011). El análisis escenográfico y textual, en Durand Sánchez (2012).

3 El significado de Lima, asimilada a la capitalidad de la nación, a la muerte, a la política, a la Historia (frente a la memoria), incluso a la CVR como autoridad, tendrá pronto un realce mayor. Véase la nota 24.

4 Aunque podría ser de un sudario, hábito de enterramiento, o recordar a una calavera. Sin embargo, y aunque la obra de Ortega da un personaje no andino, incluso urbano, la adaptación del *Grupo Yuyachkani* revierte la figura ausente de un muerto (Durand Sánchez, 2012: 86-87) resignificándola como un personaje *q'olla*, de manera arbitraria pero eficaz (el Cuzco no es Ayacucho), un danzante popular y burlón («usan máscaras, monteras bordadas, campanillas, y cantan», dice Salas Carreño, 2010: 87) en las fiestas en honor a la Virgen de Paucartambo en la región de Cuzco. «En la narración de Ortega -escribe Vargas-Salgado, 2011: 219- la voz del narrador no hace pensar en ningún momento en un sujeto andino sino, por el contrario, en un sujeto moderno urbano, que está tomando la historia para contarla desde afuera. El efecto de ironía, al que varios se refieren en la novela, se alimenta claramente de esta opción. En Yuyachkani, la incorporación del *q'olla* resemantiza la narración, haciéndola en el lenguaje de la puesta, una voz indígena». Más adelante, el mismo autor sostiene: «Si en la narración de Ortega el yo del sujeto hablante, el supuesto *Alfonso Cánepa*, es solo un juego que permite al hablante real, el sujeto moderno occidental de orientación socialista y erudición histórica, cuestionar al poder de turno, a sus bases programáticas y a la colonialidad del proyecto de nación peruana; en Yuyachkani tenemos un desplazamiento hacia lo étnico del

plástica en la que estaba, se asienta sobre el temblor de su tumba (en realidad, sobre la escenificación migrada de su velorio), sobre la que están depositadas sus ropas y calzado, flores y velas⁵. Dispone de una sola voz que se multiplica: un quechua ridículo⁶ (a veces también un castellano amigo, paisano, compadre y pillo), de voz atiplada (la del *q'olla*), a la que se le superpone una recia voz hispanohablante (la del poco a poco re-in-corporado Cánepa) que lo re-corporeiza triplicándolo (ausente Cánepa/difunto - *q'olla* burlón - Cánepa castellanizado): «Esa no es mi voz, ¿quién anda ahí?»⁷. La voz castellana va incorporándolo a partir de la descripción del luctuoso suceso: «Así, así pensaba mientras salía de la fosa a la cual me habían arrojado, luego de quemarme y mutilarme, dejándome muerto y sin la mitad de mis huesos que se llevaron a Lima». En seguida, Alfonso Cánepa⁸ se acerca a la Comisaría, en primer lugar, a enterarse de las acusaciones infundadas que recaen sobre él. El mismo actor, el mismo Cánepa, representa al comisario: «En Quinua, la semana pasada, de este mes de julio, mes sin agua, decidí apersonarme a la Comisaría. El sargento, al verme entrar, se puso de pie». La postura que toma el actor

asunto dramatizado, por vía de su utilización de elementos reales de la cultura andina, como el vestuario, el velatorio de prendas, la música incidental, que se ocupan... de diluir el juego intertextual de claro tono político que proponía Ortega. En la lectura que hace Yuyachkani del texto original, el personaje del narrador, el hablante central de la historia, a través de su forma de alocución y su registro de voz, contribuye a limar las puntas de un texto hecho para provocación política» (*loc. cit.*: 221). Ahora bien, los *Qhapaq Qulla*, como los otros danzantes (*wayri ch'unchu* y *ukukos*), que portan máscaras u otros tocados, constituyen elementos interétnicos que representan alteridades nativas (Salas Carreño, 2010), de una importancia que, más que sincrética, se resuelve en las lógicas contradictorias de la religiosidad local (Ricard Lanata, 2007). La apuesta teatral de *Yuyachkani* complejiza la obra de Ortega, dado que el *q'olla* no sería tanto un indio sino un mestizo (Sallnow, 1987: 198; citado por Salas Carreño, *loc. cit.*: 85), un comerciante de llamas puneño (Salas Carreño, *loc. cit.*: 87); lo que, de algún modo, vuelve a situar al personaje cerca de la intención original de Ortega. Salvo que interpretemos la preponderancia de las comparsas *q'olla* sobre las otras, en su contexto original religioso local, como des-indianización, como «esfuerzos de alejarse de ser “atrasado”, de abandonar los símbolos asociados a cierta autenticidad del “indio”, [por lo que] tácitamente comparten la premisa sobre su premodernidad esencial. El cambiar de danza no es negar lo indígena sino más bien retar la reducción de lo indígena a lo “indio” (entendido como esencialmente campesino, pobre, analfabeto y aislado de la sociedad “moderna”) creando formas alternativas de autenticidad indígena. Sin embargo, esta actitud, al no cuestionar una premodernidad esencial del “indio”, reproduce las premisas que legitiman las jerarquías socioculturales. Para dejar de ser “indio”, es necesario que otros lo sigan siendo. Por esto a pesar que actualmente hayan poquísimas comparsas de *wayri ch'unchu*, la opinión general es que estos son los preferidos del Señor pues son “sus hijos más pobres”. De esa forma, esta nostalgia por la pérdida de la tradición es funcional a la reproducción de las jerarquías socioculturales» (Salas Carreño, *loc. cit.*: 86).

5 Como se hace el velorio a los muertos cuyos cuerpos no han sido encontrados, al decir de Rubio Zapata (2001 y 2003).

6 Representando quizá a un *ukuko* más bien, una mayor indianidad. No obstante, se ha supuesto que la voz es *q'olla* (Durand Sánchez, 2012: 70).

7 El hecho de que no entendamos su voz quechua nos aleja irremisiblemente de él. Nos asusta de igual manera que la recia *kastilla simi* a él. La incompreensión delata nuestra posición intelectual, casi vargaslosaniana, necesitada de intérpretes y apriorística (*vide infra*). La triplicación del difunto Cánepa es una proyección lingüística del cuerpo-texto: Quechua → Quechua/Castellano → Castellano.

8 El *q'olla* Cánepa, por cierto, puede estar inspirado, por la igualdad del apellido, en la obra *Máscara. Transformación e identidad en los Andes* de Gisela Cánepa Koch (1998), en cuya portada salen fotografiados varios *q'olla*.

Cánepa antes de imposter la voz bronca del Comisario es la de un hombre inverso, más que desautorizado, un hombre boca abajo con las piernas dobladas, que de manera autoritaria lo acusa de terrorismo. Alfonso Cánepa, que no se reconoce como terrorista, es condenado igualmente. La desmembración de su cuerpo, en un temblor inconmensurable, es inmediata: «Primero me arrancaron la falange del dedo pequeño. Y yo, ni cuenta me di». La dualidad del cuerpo cultural persiste: «Sólo vi la sangre cuando me arrancaron la falange del otro dedo. Grité mucho. En ese momento debo haber comprendido que ellos no se detendrían; y el cuerpo ya no dejó de temblarme».

Arrojándose por un barranco para escapar, le tiran varias granadas que acabarán de descuartizarlo: «...vacíandome la cabeza y abriéndome el estómago como si fuera de trapo». «Mientras rodaba por los aires -prosigue- he visto a esos guardias bajando esa ladera aullando como lobos. Alguien me jaló de la pierna izquierda; entonces me di cuenta que me faltaba la pierna derecha. Me arrastraban hacia el fondo de esa ladera, allí donde las rocas son más grandes y las hierbas más cortantes. Pero me arrastraban tan mal que en el camino se me iban quedando algunos huesos más. Me dije entonces que en adelante tendría que llevar bien precisa la cuenta de mis partes perdidas para recobrarlas luego y darles sepultura». La conciencia de estar desmembrado se inflama aún más al advertir el enterramiento en una fosa: «Pero, cuando me arrojaron por fin a un hueco ancho y poco profundo y empezaban a taparme con piedras y paja brava he creído ver a uno de esos policías hurgando en torno con una bolsa de plástico en las manos⁹. Y de inmediato supe que ese hijo de mala madre recogería mis pedazos para llevarse medio cuerpo mío».

La muñequización adelantada de Cánepa es ahora un hecho consumado: «El mismo policía, antes de arrojarme al hueco que sería mi tumba, me rellenó la barriga con piedras y paja brava. Como si yo fuera un muñeco hecho para ser deshecho»¹⁰. Aunque tardaba en morir un rato, el conocimiento de las torturas cometidas por las autoridades y la existencia de fosas comunes incrementan su cólera, que le empujan, cargando con su bolsa, a pedir explicaciones, a dejarse oír, a alzar su voz. «Con un brazo y una pierna menos no podría ir muy lejos. Pero precisamente por eso, porque sólo llevo medio cuerpo conmigo, empecé a deslizarme, a escabullirme, a rodar un poco, hasta levantarme por fin junto a un

9 Cánepa, que había aparecido de una bolsa de plástico, la retoma aquí para batirla por todo el escenario y llenarla de aire; a la que, en vertical, tomando cuerpo, abraza.

10 Más adelante, en el camino incorporado a una carreta cargada con botijas de leche, se mancha de leche y se le pega la paja de la carreta, pareciendo entonces «uno de esos muñecos de la altura, que igual soportan el frío o la nevada».

árbol caído y quemado que encontré en el camino». De tal forma que subiendo una ladera puede regresar al pueblo, pidiendo a gritos su cuerpo. «Pase lo que pase iré hasta Lima, a recobrar lo que es mío».

La andadura de Alfonso Cánepa, que se calza los zapatos de su cuerpo muerto, lo lleva por el pueblo ahormado sobre una carreta, hasta Ayacucho tomando camiones¹¹, de camino a Lima, recogiendo noticias y pareceres de gentes que preguntan por él: «Ya no hay remedio, todo se borra cuando mata el gobierno,» dice el carretero don Luciano; «Me lo han matado, hay que encontrar su cadáver, su alma no encontrará descanso, hay que darle cristiana sepultura», dice la madre de Alfonso en el pueblo. Aunque no puede interactuar efectivamente con las gentes, los perros¹² persiguen el hedor de su cuerpo¹³. Sintiendo a salvo, no descubierto, una vez en Lima sería más fácil, se dice Cánepa: «Llegando a Lima quizá tendría que descubrirme. La gente allá ya está acostumbrada a ver cadáveres en la televisión. En cuanto yo les contase mi historia no faltarán voluntarios para enterrarme». Y grita: «¡Espérame presidente, que quiero verte!».

Mientras atraviesa pueblos y ciudades con los camiones, pasa por situaciones distintas como el fuego cruzado, asaltos y detenciones¹⁴, la asistencia a cortejos fúnebres de autoridades asesinadas; conoce apresados y parlanchines políticos, sintiendo a los muertos de la fosas comunes. Con esta experiencia, Alfonso Cánepa idea una primera carta:

Señor Presidente: Por la presente el suscrito Alfonso Cánepa, ciudadano peruano, domiciliado en Quinua, de ocupación agricultor, comunica a usted como máxima autoridad política de la República lo siguiente: El 15 de julio; fui apresado por la guardia civil de mi pueblo, incomunicado, torturado, quemado, mutilado, muerto. Me declararon desaparecido. Usted habrá visto la protesta nacional que se ha levantado en mi nombre, a la que añado ahora la mía propia pidiéndole a Ud. me devuelva la parte de mis huesos que se llevaron a Lima. Como Ud. bien sabe, todos los

11 Uno de los camiones que tomará más tarde, *El Peruanito*, le produce reparos, por su condición de paisano.

12 Los perros recuerdan pronto a los de Melchor Verdugo (Flores Galindo, 2001: 36), «encomendero de Cajamarca, persiguiendo y despedazando cuerpos». Sin embargo, son habituales compañeros del inframundo (por ejemplo en *Rosa Cuchillo*, novela de Oscar Colchado Lucio, 1997).

13 La interpretación del personaje lo sitúa en una intencionalidad política en la simbolización del conflicto armado que lo hace invisible, infra corpóreo: «El zombie Cánepa no causa pavor entre el público que advierte su presencia, a lo sumo curiosidad pues se actualiza por el ridículo, camina cojeando y tose, su debilidad lo presenta en un nivel infra humano, entra dentro de maletas por su poco peso y refleja lo que fue el campesino para la prensa y los grupos beligerantes, mera estadística, la anécdota capaz de ser manipulada por el oficialismo, el elemento neutro incómodo, el sujeto indiferenciado y minimizado que canaliza las tensiones de la guerra civil. El muerto está deambulando ante una colectividad insensibilizada por la distancia social entre el campesinado y la urbe» (Valdivia Dávila, 2008).

14 «Salvo el poder, todo es ilusión», se dice en una expropiación de la carga del camión en que se transporta Cánepa.

códigos nacionales y todos los tratados internacionales, además de todas las cartas de Derechos Humanos¹⁵, proclaman no sólo el derecho inalienable a la vida humana sino también a una muerte propia con entierro propio y de cuerpo entero. El elemental deber de respetar la vida humana supone otro más elemental aún que es un código del honor de guerra: los muertos, señor, no se mutilan. El cadáver es, como si dijéramos la unidad mínima de la muerte y dividirlo como se hace hoy en el Perú es quebrar la ley natural y la ley social. Sus antropólogos e intelectuales han determinado que la violencia se origina en el Sistema y en el Estado que Ud. representa¹⁶. Se lo dice una de sus víctimas que ya no tiene nada que perder, se lo digo por experiencia propia. Quiero mis huesos, quiero mi cuerpo literal entero, aunque sea enteramente muerto. Al final dudo seriamente si Ud. leerá esto mío. Un antepasado más cándido que yo, escribió una carta dirigida al rey de España de más de dos mil páginas que tardó más de doscientos años en ser leída¹⁷; en cambio el discurso de Valverde¹⁸ o el discurso de Uchuraccay se leerán en todos los colegios de este país como dos columnas del Estado¹⁹. Por último, espero que usted hará todo lo posible por no demorar más mi

-
- 15 Vargas-Salgado (2011: 223) recoge la ironía política de una ciudadanía meramente ficticia (una ficción jurídica) de Cánepa, si bien Ortega estaba advirtiendo que el conflicto devenía en guerra. Ahora bien, el mismo autor concluye: «Del mismo modo, hallo poco probable que un público compuesto por personas atacadas por el conflicto armado interno, en mayor o menor medida, necesiten ser concientizados sobre la barbarie que significaba, o sobre los derechos humanos que en ella se vieron vulnerados. Peor aún si, como ironiza Ortega, esos derechos son solo una declaración vacía de sentido en el contexto de la desigualdad cultural del Perú. Tal vez este tipo de discursividades funcionan mejor como *data* sociocultural para audiencias ajenas» (Vargas-Salgado, *loc. cit.*: 226).
- 16 La apelación jurídica y sociológica recuerda aquí la labor de la CVR. Antropólogos e intelectuales formarán la Comisión, como veremos más tarde. Por cierto, en la adaptación teatral se obvia la aparición en la novela (Ortega 1986: 19-22) de una discusión con un antropólogo, que merece la pena recordar. Alfonso Cánepa, en su viaje en los camiones, se encuentra con un antropólogo, quien pretende estudiar al primero como alteridad, obteniendo reconocimiento académico. Cánepa se resiste a ser un objeto de estudio cuando interpela al antropólogo, entablando una discusión resistente al proponer una comparación con el supuesto «diálogo» del padre Valverde con Atahualpa (y, por cierto, con la comisión presidida por Vargas Llosa en la investigación sobre los asesinatos de los periodistas en Uchuraccay, *vide* las notas siguientes), asimilando al primero con un «científico social» que enjuició al Inca «anticipando su respuesta, y confirmando sus propias ideas» (Ortega, *loc. cit.*: 19; algo que ya concluye la crítica a la investigación historiográfica y social, en De Vivanco, 2011: 25). La tenaza antropológica sucumbe en la inversión de las formas: «[Estaba Cánepa] pensando cómo escapar del antropólogo y de la antropología, lo cual es más difícil que escapar de una cárcel limeña» (Ortega, *loc. cit.*). A este propósito explica Quiroz (2006): «Al establecer la comparación entre la antropología y la cárcel, critica [Cánepa] el carácter monológico y autoritario del discurso antropológico. Escapar de este discurso indica el deseo de establecer una nueva razón que supere a la razón positivista basada en una relación de implicancia (Sujeto-Objeto) en la que el Yo define (y domina) al Otro. Supone apelar a una razón dialógica basada en una relación horizontal (Sujeto-Sujeto) signada por el diálogo entre los individuos en contacto. Una situación en la que el sujeto diferente no sea considerado subalterno sino simplemente distinto o semejante en la diferencia». Más adelante comprobaremos su sentido.
- 17 Guamán Poma, cuya confianza en la escritura del aparato colonial no le impidió mestizar y subvertir sus códigos (Quispe-Agnoli, 2006). Muchos caciques indígenas llegaron a desempeñar cargos en las procuradurías de las Audiencias reales, dominando códigos culturales ajenos (Mathis, 2008).
- 18 Se refiere al requerimiento que el clérigo Valverde hace en Cajamarca (1532) al Inca Atahualpa para someterlo a Dios, desencadenando la incursión española (Vargas-Salgado, 2011: 227); un supuesto «diálogo» que representa el conflicto de la élite letrada colonial frente a la oralidad menospreciada de un Atahualpa (Cornejo-Polar, 1990) que de todos modos sí disponía de artefactos sígnicos y comunicativos efectivos, no tenidos por análogos ni, por tanto reconocidos (Quispe-Agnoli, 2006). Libros como objetos sagrados (la Biblia del requerimiento de Valverde arrojada al suelo por Atahualpa) fueron artefactos culturales de dominación (Quitiáin Peña, 2007). Es destacable, a propósito de la oralidad y la escritura, la corrección de Verdesio (2001) a las tesis restrictivas de Mignolo (1995), en las que se igualaban los *amoxillis mexicas* como correlato indígena de los libros de los conquistadores. La materialidad de estos artefactos culturales sería análoga como objetos portadores de signos. Esta asimilación impide el estudio de objetos culturales que no tengan comparación posible ni función análoga (Verdesio, 2001: 94).
- 19 La consciencia (estatal) temprana del conflicto surge a partir del asesinato de varios periodistas en Uchuraccay en 1983 (López Maguiña, 2003; Del Pino, 2003), aunque no es hasta los atentados de 1992 en Lima cuando es tomada en cuenta por la opinión pública capitalina; a lo que el presidente Belaúnde reacciona enviado una

El espíritu Cánepa se viste con las ropas del muerto Cánepa que habían quedado sobre su tumba incompleta (su caja vacía, su cenotafio de muerto desaparecido o desarticulado para un velorio perpetuo), para recobrar poco a poco una corporeidad manifiesta. Quitada la máscara sudario, vemos el rostro del actor Cánepa. Ante Lima:

Comisión de investigación presidida por Vargas Llosa que exculpe al gobierno con argumentos academicistas ante la prensa internacional (Cuya, 1996, § 4.1; Del Pino, 2003); la que incorporó anexos de asesores antropólogos, lingüistas, psicoanalistas y juristas (posteriormente la CVR recoge otro informe de otro historiador y antropólogo -Del Pino, 2003-). La atribución de la perpetración de los asesinatos recayó sobre los campesinos, acusados en procesos judiciales posteriores muy confusos (1983-1988; aunque se criticó la inconstitucionalidad y usurpación de poderes de la Comisión Vargas Llosa), no siendo hasta el 2002 con la CVR que se recuerda a los muchos campesinos asesinados y desplazados en el lugar, ampliando y recontextualizando el primer informe (CVR, 2003, V, 2, § 2. 4). La propia CVR reconsideró la interpretación de lo sucedido en el Informe de Vargas Llosa denunciando sus excesos y errores, Informe que partía de la mirada de un indigenismo elitista que atribuía fiereza étnica a los campesinos (Cuya, *loc. cit.*; De Vivanco, 2011: 23), cuyas representaciones histórico-antropológicas fueron argüidas por las autoridades académicas confirmando violencias intrínsecas y estructurales a la población andina, diferencias interétnicas por verticalidad ecológica, rechazo violento de lo foráneo, alteridad jurídica extra-nacional sin conciencia de ciudadanía nacional peruana (así la asesoría del jurista del Informe; en CVR, *loc. cit.*: 153), mundos irreconciliables de la ruralía frente a la ciudad, la superstición y la barbarie contra el progreso y la civilización, o a injerencias extranjeras no locales, en referencia a las doctrinas comunistas que amenazaría la armónica unidad comunal (así en los informes antropológicos de la Comisión presidida por Vargas Llosa; crítica sistematizada en Del Pino, 2003) y cuya atribución de atavismo e irredentismo andino fue criticada por la misma CVR (2003, *loc. cit.*: 151-152). Queiroz (2006: s. p.) pone este informe en relación con la obra literaria de Vargas Llosa, que estaría representando la realidad histórica, siguiendo a Vich (2002) y Rowe (1996), desde un lugar de enunciación autoritaria: «Esta perspectiva está signada por un carácter monológico, criollo, letrado, etnocéntrico [más tarde etnocida] y colonizador destinado a remarcar la alteridad para utilizarla como una estrategia de dominación. Indica que estos rasgos ya habían sido expresados claramente en el cuestionado informe sobre la matanza de los periodistas en Uchuraccay». De Vivanco (2011: 22-23), por último, criticado esta realidad que no es otra que ficticia, señala cómo el Informe de Vargas Llosa «sobredeterminó la interpretación de la violencia con consideraciones esencialistas. En otras palabras, razones antropológicas o etnográficas, así como naturalistas, fueron levantadas para explicar la violencia en desmedro de razones históricas o políticas, lo que retardó el entendimiento del conflicto y permitió, consecuentemente, el agravamiento de la violencia». No obstante, como sentencia el Informe de la CVR (V, 2, § 2.4), el esencialismo paternalista estaba y está en toda la sociedad peruana, en el Estado y sus organismos, en la judicatura, en la prensa, en la academia, en la ciudadanía.

- 20 Este discurso al presidente ha sido realizado como *performance* política en la representación de la obra de Julio Ortega por el *Grupo Cultural Yuyachkani* frente al Palacio de Gobierno con motivo de la creación de la CVR. Miguel Rubio Zapata (2001), director de la adaptación teatral de *Adiós Ayacucho*, escribe en esa fecha: «Es mediodía del 4 de junio del 2001 y esta vez Alfonso Cánepa no está en la Plaza de Armas de Lima dentro de la ficción, sino físicamente frente al Palacio de Gobierno, esperando que el Presidente del Gobierno de Transición firme el decreto de creación de una Comisión de la Verdad en el Perú. Mientras esperamos junto a las organizaciones de familiares de secuestrados, detenidos, desaparecidos, víctimas de la violencia y otras organizaciones de Derechos Humanos, Augusto Casafranca, actor que le presta la voz y el cuerpo a Alfonso Cánepa, dice una vez más [el discurso carta de Alfonso Cánepa dirigida al Presidente de la República]». En un contexto histórico anterior (la victoria de la guerra con Ecuador en 1941), en la celebración del Inti Raymi en Cuzco (en 1944), al que asistió el Presidente del Perú Manuel Prado coronado simbólicamente como «Inca contemporáneo», el actor que representaba al Inca lo interpeló en su discurso «de gobernante a gobernante», reconociéndole la salvaguardia del territorio incaico en la guerra con Ecuador, y dado que el Cuzco era

Cuando llegamos a las puertas mismas de la gran ciudad -dice-, nos encontramos con los distintos negocios de la espera: los puestos de comida, los tinterillos, los policías, los familiares de los desaparecidos buscaban unos a otros en las fotos de sus muertos. Parecían un juego de naipes barajando la suerte de sus hijos. En cuanto la luz roja detenía el tráfico, aparecía una enorme muchedumbre compuesta por toda clase de niños y de mendigos que circulaban entre esos autos en un vocerío angustiado. En cuanto me interné por la primera calle, un intenso olor me resultó familiar. Lima olía imparcialmente a política²¹.

La náusea de Cánepa se hace patente como un mendigo arrastrado que adelanta la palma de su mano. La tercera muchedumbre de locos, tullidos y enfermos permite a Cánepa pasar desapercibido. Aun así la gente le obsequia naranjas, palmadas de consuelo y miradas de bondad afectada²². Frente al Palacio de Gobierno entabla relación con otro mendigo:

- Oiga, ¿se puede saber por qué estamos aquí?
- Ja ja ja, es que el Presidente echará un discursito sobre la necesidad de la caridad cristiana.
- ¡Qué suerte, podré darle mi carta personalmente!

El Presidente en persona²³ aparece escoltado y avanza hasta situarse frente a Alfonso Cánepa: «Yo no podía creerlo. Ahí estaba el culpable de mi muerte». «Pero seguramente ignoraba hasta mi nombre -continúa-. Y tendría más de una explicación para probar su inocencia personal. Era, claro, un político». La desventura de Cánepa se materializa conforme va dándose cuenta de la condición de un Presidente que no puede ser un genuino interlocutor. «Pero si las leyes significan algo, él resultaba directamente responsable. Aún si no había sanción formal para la multiplicación de la muerte en el país. Ahora que terminaba su mandato por lo menos debía sentir la mirada de una de sus víctimas. Su voz me sonó amable pero remota. No sé a quién se dirigía: no a nosotros, ciertamente. Nosotros lo recordaríamos sin

el territorio central del mundo prehispánico al que los demás perenigraban para honrarlo así (Vega Bendezú, 2011: 129). Estas «representaciones», que hacen *reales*, o *efectivos* los actos teatrales, manifiestamente políticos, se equiparan entonces a actuaciones político-académicas oficiales, que retornan como representacionales. Baste recordar como ejemplo la pregunta de Vargas Llosa a los acusados del asesinato de los periodistas en el Informe de Uchuraccay: «[Después de escuchar demandas en quechua.] — (Mario Vargas Llosa): ¿Qué otros asuntos quisieran que habláramos, qué otras cosas quisieran que le dijéramos al Presidente? [O, más adelante:] — (Mario Vargas Llosa): El Presidente quisiera saber...» (CVR, 2003, V, 2, § 2.4: 152); máxime cuando esta Comisión era inconstitucional e incurrió en usurpación de poderes jurídicos (recogido así en el juicio posterior, CVR, 2003, V, 2, § 2.4: 168, n. 140), por lo que no representó al pueblo peruano.

21 Respecto al sentido de Lima véase la nota 24.

22 Señala Queiroz (2006), con razón, que la sociedad limeña, en la novela (cfr. Ortega, 1986: 54), no sabe comportarse frente a las víctimas (no las reconoce, las mancilla, las acusa y condena), por lo que se comporta quizá asimilándolas a la menesterosidad. La propia CVR concluirá a propósito del caso Uchuraccay algo similar (*vide infra*).

23 Aunque su figura es extensible a todos los presidentes de la República y a los políticos en general, se refiere a Belaúnde Terry, presidente en cuyo segundo mandato se declara el conflicto armado. *Vide infra*.

embargo no por el número de votos, sino por el número de muertos». Cánepa, que se acerca a entregarle la carta, que el Presidente mete distraído en su bolsillo para luego tirarla, es abatido por los guardas de asalto. Salvado de los golpes por un niño que lo reclama como padre, Cánepa descubre en el suelo, arrugada y sin abrir, su carta. La Catedral, en la Plaza de Armas donde Pizarro había sido asesinado, permitió en sus bóvedas ocultas el abrigo de Cánepa y su huérfano. Tomando la tabla de velas el actor sobre su cara y en perpetua obscuridad: «Al pasar por el sarcófago de Francisco Pizarro me detuve dudando. Un momento. Era una urna de vidrio y de mármol, con el dorado león español encima. Podían verse los restos del feroz fundador de Lima²⁴. Una calavera consumida, y unos huesos fríos». Con ayuda del niño mueve la pesada tapa del sarcófago, y le dice: «Toma, la verdadera calavera de Pizarro. Puedes venderla. Y también esos huesos; salvo estos que me hacen falta». El niño le advierte de que todo el mundo creerá que es Pizarro; pero accede con un juramento ante este Cánepa recompuesto: «Está bien, te traeremos flores; pero te juro que cuando sea presidente, buscaré tus huesos».

Cánepa escucha retumbar su propia voz en el eco del sarcófago habitado: «Mi voz se oyó como si fuera de otro en la amplia urna. Me escuché a mí mismo en el eco y entendí que mi hora era cercana. Ya me levantaré en esta tierra como una columna de piedra y de fuego». El actor Cánepa apaga las velas soplando una a una, quedando sumido en una obscuridad absoluta mientras, con cada soplido, fallece la música de la zampoña.

Cala Buendía (2012) entiende que del análisis de *Adiós Ayacucho* a la luz del proceso de Justicia transicional en Perú se desprende la obligación de la descentralización de la memoria, que, confrontada con los intentos institucionales centralizados de la CVR, también pueda construirse mediante la atención a las narrativas alternativas que hablan de una pluralidad necesariamente fragmentada. Ésta se traduce en expresiones simbólicas, irónicas, en dobles y triples lenguajes, en fragmentos corpo-textuales, en el humor subversivo. Nos importa sobremanera atender a la simbolización del cuerpo mutilado de Cánepa, que alcanza relevancia de manera hermenéutica más que antropológica. Arsenault (1993) nos traen a la memoria la presencia cultural prehispánica de iconografías que de algún modo pueden estar reactivadas en este caso. Figurantes masculinos lisiados (a falta de uno o los dos pies), esqueletos intendentales, protésicos, sirvientes de dirigentes fallecidos en la escatología mochica (Arsenault, 1993).

²⁴ Relacionando muerte e historia criolla en esta novela, Rowe (1997: 109) ve a Lima como el «emplazamiento físico de la mirada historiográfica nacional, [figurándose] como lugar de almacenamiento (cementerio) de lo que va ser escrito como Historia que, desde luego, no es lo mismo que memoria» (citado por Queiroz, 2006: s. p.).

La «metonimia del orden social y político», en el primer caso, resituaría el cuerpo mutilado de Alfonso Cánepa como intendente mutilado al fin y al cabo de la autoridad estatal²⁵; incluso de Francisco Pizarro. No sabemos si como dice Queiroz (2006: s. p.) «la renovación del cuerpo individual [de Cánepa adentrándose en el sepulcro de Pizarro] anuncia el renacimiento histórico». «Este contacto entre cuerpos -prosigue Queiroz- que disuelve las jerarquías coloniales implica una reescritura del Archivo desde una perspectiva subalterna y el deseo de construir una nueva sociedad». La posición resistente, utópica y mesiánica de un Cánepa, más centrado en las inmediaciones ayacuchanas, visto así, bien nos traerá a la resurrección de las huacas preincáicas (Flores Galindo, 2001: 35). Salvo que el niño menesteroso que jura ante un Cánepa-Pizarro lo redima en la memoria transicional, o lo recoja en la presidencia de un ridículo Toledo o un pusilánime Humala (Pizarro-Cánepa).

Sea como fuere, la re-in-corporización de Cánepa es manifiesta, resumiendo lo que De Toro (2004: 141): «El cuerpo como categoría teórico-cultural en un contexto posmoderno y poscolonial constituye una materialidad representacional, medial e histórico cultural: es un lugar de la memoria, de la inscripción del registro, de la huella, de la opresión, de la tortura, de la manipulación, de la discriminación, de la exclusión, de la marginalización, de la agresión y de la confrontación o transformación de diversas culturas, historias y biografías» (citado en Durand Sánchez, 2012: 71). Pero más aún, física, encarnada. La dignidad del cuerpo Cánepa-Pizarro, expuesto como víctima, muñeco en el desolladero político (Pizarro-Cánepa), requiere el estudio de su fábrica: las muñequerías latinoamericanas y, antes, los *ateliers* de los maestros muñeberos de Castilla²⁶.

2. Muñequerías castellanas

Voy a hablarles de algo de lo que sé muy poco. Del Perú. Del que quisiera decir mucho pero del que apenas puedo esbozar *un* silencio, si fuera una cosa contable. Quisiera hablarles, del Perú, como hijo de un campesino español, un agricultor²⁷, un técnico informal de mantenimiento, más bien, de una

25 Si fuera mochica. Aunque bien representa al Perú. Somos conscientes de estas proyecciones de la obra de Ortega, que sólo hablan de nuestro deslumbramiento y fascinación (cfr. Flores Galindo, 2001: I). Pese a que el propio Ortega esté interesado en las «migraciones» (ya en las representaciones teatrales de su obra) del texto original (en Vargas-Salgado, 2011: 218).

26 «Retrato de un mestizo de Guamanga, muy corpulento, con un palo en la mano, en un lienzo de más de cuatro varas de alto y dos y media de ancho» (asiento de un inventario de la Corte española de los Austrias, 1686; en Moreno Villa, 2006); Corona Velázquez (2004) da la relación de muñecos novohispanos en centroamérica.

27 Una sustitución de términos, de «campesino» a «agricultura familiar», que demandara Bretón (1993).

cooperativa agrícola. Es mi padre.

Español yo, hijo de agricultores, enfrentado a los mestizos de la Argentina extinta²⁸ en una estancia de investigación en el 2000. La *concreta* «situación de entrevista» a un líder de los eternos *Últimos paisanos* yámana en la tierra fueguina²⁹, concreta porque relativiza y salva la posición neutra de los interlocutores como copartícipes de la producción del conocimiento y la experiencia. Mi interlocutor en aquella entrevista, del que he perdido el nombre, cosa que me condena absolutamente³⁰, me interrogó antes de contestarme: ¿De quién eres hijo?

Hijo del hombre, dirá Augusto Roa Bastos. Por mí quisiera que Roa Bastos lo hubiera dicho. Pero se hace necesario enfrentarlo, enfretarme. Dice Ortiz (2004: 251): «[A]l darnos cuenta de la postura interpeladora [de un sujeto que toma la autoría de su discurso, podemos tener] la necesidad de censurar ese latente impulso jerárquico que aún queda cuando nos referimos a los grupos sociales subalternizados, al separar, colonialmente, al sujeto del objeto de investigación... Cuando la relación es

28 Dice bien Joaquín Bascopé (2011): «La figura de la “extinción” -o ausencia de sobrevivientes- se adoptó temprano en la escritura de la historia fueguina. Durante un mismo período, en que arriesgaron extinguirse ciertas especies animales -como el lobo marino o la ballena por la pesca, el coruro o el guanaco por las estancias-, se expandió el «Indio» como una amenaza para el ganado y, por tanto, amenazado de extinción. A fines de 1895, se inició un *Sumario por vejámenes inferidos a indígenas de Tierra del Fuego*, por la captura y deportación de 165 personas. A partir del Sumario, [puede discutirse] la figura de la extinción mostrando cómo la colonización no acabó al Indio, sino más bien lo originó como objeto -de caza, de civilización, de misión y más tarde de antropología. [Es posible aportar] pruebas sobre el secuestro y adopción forzada de niños fueguinos como una práctica masiva, motivada por la falta de servidumbre, que involucró no sólo a misioneros, sino a funcionarios y empresarios... [Puede sostenerse así] que la presencia del Indio sirviendo al espacio doméstico colonial fundó su inscripción primitiva a la vez como prehistoria con-viviente y como infancia de la historia». ¿Qué formación recibe uno, siendo lo que es? Es preciso vigilar la formación y la profesión.

29 Los «Últimos paisanos» fueguinos (Yámana o Selk'nam), tal y como se nombran en un goteo constante a los fallecidos de origen étnico nativo en Tierra del Fuego, es un fenómeno que remite a necesidades de la construcción nacional primero (cfr. Navarro, Salgado y Azar, 2004) y regional después (que trabajamos nosotros en Martínez Magdalena, 2006).

30 Es así que miro la limpieza de mis manos antes de escribir. Miremos a Jean-Luc Godard cuando mira las suyas (Ruiz Martínez, 2006: 59): «La cuestión estará, pues, en saber si uno tiene o no las manos limpias para poder borrar y escribir de nuevo, y así se ve cómo Godard mira las suyas». *Un pensar con la mano* (Godard sigue en esto a Rougemont) que de manual se convierte en un pensar por la mano. Porque la mano que se acerca al prójimo se convierte también en la mano del poder; y aunque Godard cite a Rougemont (Ruiz Martínez, *loc. cit.*: 93), bien podríamos hacerlo nosotros pensando en la garra-fuerza de Elías Canetti. No obstante, dice Rougemont, dicho por Godard, dicho por Ruiz Martínez (y aquí citamos: Ruiz Martínez, *loc. cit.*: 94; visto Godard, *Histoire(s) du cinéma*; leído Rogemont, *Pensar con las manos (Sobre las ruinas de una cultura burguesa)*, 1977, Madrid), dicho por nos, que silenciamos la creencia: «[que] el pensamiento vuelva a ser lo que es en realidad: peligroso para el que piensa y transformador de lo real». La continuidad con la violencia que se ejerce en el acto manual del pensamiento es aterradora. Y aquí nos detenemos. En la fuerza mutiladora de la escisión. Dice Derrida. La responsabilidad generacional en la administración del patrimonio nacional de socialización es un requerimiento.

de sujeto a sujeto estaremos practicando una relación intercultural democrática»; y antes: «[Las competencias del mediador de las voces subalternas] pueden continuar pretendiendo “representar” a los “sin voz” y por lo tanto hablar en nombre de ellos o, de lo contrario, reconocer que aún no siendo uno de ellos se está o no con ellos; si ocurre lo último, se trata de ejecutar en la relación un movimiento lateral y no vertical» (*loc. cit.*: 250)³¹. No era mi intención, lo que tampoco exculpa de deméritos contraídos en esa gestión patrimonial del horror y la vergüenza.

Un disfraz metodológico, una pose tras el rigor y la (in-)sensibilidad del aparato de mensura. Lo que exige, a falta de la capacidad de poner en cuarentena la investigación que da la vida y emancipa de algún modo, una moral de la sensibilidad y el compromiso de la autonegación: «Mi propia fantasía de la antropología como un cuerpo de escritos es aquello que es capaz de recibir este dolor. Así, aun cuando nunca pueda reclamar el dolor de otro, ni apropiármelo con algún otro fin (la construcción de la nación, la revolución, el experimento científico), lo que revela una investigación gramatical es que puedo prestar mi cuerpo (de escritos) a este dolor» (Das, 2008: 335). Cuál sea la consecuencia del amor a lo que deconstruyo, así dice Derrida (Aragón, 2011: 296, n. 2), no lo sabemos. De momento seguimos aplicándonos a la “industria de la extracción” (Castillo, 2005: 50-51).

Cuál deba ser el tipo de conocimiento acerca de un objeto como «la violencia» (como si la escritura no lo fuera ya, violenta) es una cuestión, y queremos decir *cuestión, cuestión de oficio*³², relevante. Rodríguez (2011: 590), para el caso de Perú, discute «las posibilidades de intervención del conocimiento científico en la interpretación de los “hechos de violencia”». Bolívar y Flórez (2004: 33), resumiendo los tipos conceptuales en los estudios sobre la violencia en Colombia, encuentran que partimos de suponer una «sociedad pacificada», bien anterior o posterior, normalizada; y la centralidad de la política. La guerra como excepción descansa en esta (escasa) sensibilidad. Entre «lo ordinario» y «lo excepcional» (Bolívar y Flórez, *loc. cit.*: 34), o la violencia cotidiana o anormal, se da una posición, un obrar intelectual que se interroga por su accionar.

No puedo hacer de él, del Perú, hoy, más que una figuración. Decía Jorge Basadre en *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú* (1947), que éste, tomado como Paraíso del Nuevo Mundo, era un país de

31 Quiroz (2006) habla también de la necesaria horizontalidad sujeto-sujeto.

32 En el sentido crítico, si no hipócrita, de Jean-Luc Godard (Ruiz Martínez, 2006: 71).

fantasía. Desconocimiento, socialización afectiva familiar y analítica desde una monumentalidad patriótica contraria a la oquedad original del español-analista, deconstrucción paritaria, paciencia y sensibilidad no ventrílocua, que hable por nos. Imposibilidades prácticas. ¿Adónde va el análisis que no va la socialización afectiva?: quizá a la literalidad del texto. Escritura sangrante, tinta de base no sanguínea. Violencia de la escritura, y poco más.

3. Problematizaciones (poco) sensitivas: monumentalizando el Informe final de la CVR

La historia nacional peruana se ha construido con una narrativa general a partir de elementos constitutivos. Éstos se encuentran presentes en la memoria contemporánea del pueblo peruano (Rottenbacher; Espinosa, 2010). Además de íconos históricos como el pasado prehispánico, la independencia³³, la guerra con Chile, la abolición de los esclavos, el golpe y gobierno de Velasco Alvarado, la hiperinflación a finales de los ochenta, etc., ha cobrado gran relevancia el conflicto sociopolítico interno de 1980 al 2000, que supuso casi *setenta mil víctimas*, mayoritariamente campesinos quechuahablantes³⁴. La respuesta del pueblo peruano documentó el conflicto en sus diferentes actores (victimarios y víctimas, y partes enfrentadas), dentro de un escenario político de transición. Este esfuerzo dio como resultado la constitución de la Comisión de la Verdad y, posteriormente, de la Reconciliación (CVR). La investigación exhaustiva de esta Comisión sobre los hechos acaecidos se plasmó en el Informe Final (2003). Como parte del compromiso de esta Comisión se realizaron Audiencias Públicas, dando la voz a las víctimas y proporcionándoles un público oyente por la televisión pública y otros medios (CVR, 2003).

33 Cfr. la crítica de Degregori (2004: 31) a la importancia fundacional del 28 de julio en el Perú.

34 Aunque enseguida tratemos esto, es necesario remarca aquí el problema del conteo, las estimaciones estadísticas, etc., sobre una población que, precisamente, no contaba (muchos no disponían de DNI y huían de los controles por eso mismo, lo que constituyó un serio problema de no-ciudadanía), y las disputas sobre los muertos. La propia CVR (2003, Anexo 2. «¿Cuántos peruanos murieron? Estimación del total de víctimas...»; Anexo 3. «Compendio estadístico»; y FAQ Estadísticas CVR) tuvo que explicar con vehemencia la forma de hacer las estimaciones, habiendo concluido: « 69,280 personas, dentro de un intervalo de confianza al 95% cuyos límites superior e inferior son 61,007 y 77,552, respectivamente. Las proporciones relativas de las víctimas según los principales actores del conflicto serían: 46% provocadas por el PCP-Sendero Luminoso; 30% provocadas por Agentes del Estado; y 24% provocadas por otros agentes o circunstancias (rondas campesinas, comités de autodefensa, MRTA, grupos paramilitares, agentes no identificados o víctimas ocurridas en enfrentamientos o situaciones de combate armado)» (2003, Anexo 2, Introducción). Esta primera discusión de todo conflicto es verdaderamente vergonzosa, pero seguramente necesaria, calibrando unas magnitudes que reparten cupos de responsabilidad y cuyo monto total dan el grado de tolerancia. La cantidad de muertos no considerados (sierra) suele suplir a la calidad de las víctimas consideradas (Lima).

Cabe preguntarse si este Informe y los eventos que organizó la CVR para su presentación constituyen un monumento nacional en la reciente historia del Perú, o en qué forma es un elemento de constitución y reivindicación de las identidades étnicas victimadas. Cuál es el lugar del campesinado andino (y no de las naciones indígenas) en la historia patria revierte a los problemas de una historia constituida por los héroes nacionales (Casalino, 2008) sobre la base del pueblo sangrante, llena de rituales, figuras, símbolos, etc., donde el pueblo peruano adquiere diferentes consideraciones ideológicas y políticas: con Mariátegui y Arguedas como utopía andina; con Velasco Alvarado, el pueblo repetiría la Independencia; con Belaúnde Terry la emulación de un Incanato acriollado³⁵, encarnado en el liberalismo incorporativo o integrativo de Alejandro Toledo; con Alan García una nueva modernidad; con Fujimori, un pueblo orgulloso de ser plebeyo y a-institucional (Martín, 2003); y con Humala un fuerte etno-cacerismo (Ostrowska, 2010). De cualquier forma el pueblo queda problematizado en la tensión que va desde la pirámide sin base a la inversión de la pirámide o de la ciudadanía real a la imaginaria (López, 1997).

El informe de la CVR puede ser considerado un monumento nacional del pueblo sangrante. Pero aunque las Audiencias públicas han exhibido historias personales como gran drama nacional, representan limitaciones de las narraciones nacionales (Andrews, 2007; Castillejo, 2007). Los resultados de la CVR no bastan como mecanismo de justicia reparadora. Aunque la documentación de la CVR ilustra la brecha socio-económica y la diferencia cultural, el abandono de las zonas rurales y la debilidad del Estado, las reflexiones posteriores de participantes de la Comisión como Carlos Iván Degregori (2004) insisten en la persistencia de la desestructuración del país, denunciando desigualdades, el desprecio por los pueblos indígenas y el campesinado, las pugnas en la construcción del Estado nacional y los problemas de la ciudadanía plena pluricultural. De ahí la importancia de considerar el estatuto que alcanzan las víctimas del conflicto en el Informe, cuya sangre, en calidad de pueblo peruano, se torna

35 En realidad, Belaúnde entiende que las tierras nativas son parte de la República, por lo que deben estar a su disposición (incluso las selváticas) para ampliar los recursos agrarios con que mantener a una población en constante aumento. Dice Mesclier (2001: 548): «El proyecto de colonización de F. Belaúnde se asemeja, no a la explotación del interior por una metrópoli colonial como en el caso de la organización espacial sugerida por E. Romero, sino más bien a la expansión de una nación hacia tierras que le pertenecen según las leyes internacionales, baldías y por colonizar. Dicha expansión se realiza en detrimento de su población nativa, sin capacidad en aquella época de reivindicar sus derechos, al no estar organizada como Estado-nación reconocido. La referencia a las «regiones naturales» por una parte, a las civilizaciones prehispánicas por otra, otorga sin embargo a la iniciativa una apariencia distinta: aparece como fundada sobre una doble legitimidad, la de una geografía y una historia únicas en el mundo».

inoperante al convertirse en mera tinta³⁶. Monumento memorial que, al recobrar a sus muertos (al hacerse patrióticos, al ser deglutidos como memoria en una verdad de dominio nacional), engece la posibilidad de una redistribución de la riqueza, el poder y la asunción final de una ciudadanía completa, justa y vertebral³⁷. Que al pueblo, a los familiares victimados, mejor (que apenas o nunca fueron pueblo, no tenidos en cuenta y abandonados por el estado capitalino, centralizado en Lima), se les devuelva ahora el cadáver de los suyos, no sólo no basta, como tampoco su voz alzada en los medios nacionales, sino que podría impedir la presencia del Estado en las zonas rurales: no sería necesario exigir servicios públicos y la presencia del Estado como modo de reparación (cadáver vacío), dado que todo ciudadano (sin muerto a cargo) es merecedor de ello en cuanto ciudadano peruano. Cadáveres de madera, usurpados o sustitutos, que impiden ver el problema esencial denunciado por Degregori.

3. 1. El Informe Final de la CVR como Monumento memorial nacional

36 Poetas como Neruda desplazan el sentido originario de los textos clásicos para traerlos a la contemporaneidad por su eco y emoción, sin necesidad de trenzar continuidades históricas, dado que la literatura asumiría temas, asuntos y circunstancias universalmente vitales, tampoco estáticas, sino «en un tiempo nuevo»; para resemantizarlos con carga ideológica (Oses, 2011). La torsión malintencionada de las lecturas, denunciada por autores como U. Eco, es legítima con las precauciones de una intencionalidad y un compromiso con el rigor intelectual, que practican una hermenéutica en la variación de los textos y sus sentidos. Como es sabido, el propio Roa Bastos reescribió una novela acabada, *Hijo del hombre*. Oses (2011: 130, n. 2) cita acertadamente a Ricoeur, y bien podríamos asumir lo mismo no solo de la ficción, sino de una realidad por momentos ficcional: «[L]a retórica de la ficción pone en escena a un autor implicado que mediante una operación de seducción, intenta hacer al lector idéntico a él mismo. Pero cuando el lector, descubriendo su lugar prescrito por el texto, se siente no ya seducido, sino aterrorizado, le queda como único recurso distanciarse del texto y tomar conciencia, del modo más claro posible, de la desviación entre las expectativas que el texto desarrolla y las suyas propias, como individuo condenado a la cotidianidad y como miembro del público culto, formado por toda una tradición de lecturas [y *narrativas históricas* diríamos nosotros]» (Ricoeur, 1996: 898-899). Neruda habla como sangre y tinta (así descrito por García Lorca, citado en Oses, *loc. cit.*: 133), como de vida y libro; la letra es fecundadora de la memoria y proporciona la fuerza de la emancipación; pero Neruda se declara antilibresco, más cerca de la sangre, de la poesía, de la oralidad: «Tengo hasta cierto desprecio por la cultura, como interpretación de las cosas, me parece mejor un conocimiento sin antecedentes, una absorción física del mundo» (citado en Oses, *loc. cit.*: 134); una pose vanguardista, dado que no puede prescindir de las fuentes documentales escritas (Oses, *loc. cit.*: 133). La lectura apropiada para Neruda es tanto la que prescinde en buena parte del aparato analítico («Así, la poesía, capaz de reproducir *el fuego y la fertilidad* de la naturaleza, merecería una lectura afín con esa potencia reproductora: «en la casa de la poesía no permanece nada sino lo que fue escrito con sangre para ser escuchado por la sangre», señala Oses, *loc. cit.*: 135, citando textos de Neruda) como a la que se accede por la tinta («como secreto, pero en las faltriqueras, donde se llevan las cosas de uso corriente», Oses, *ib.*).

37 La utopía de la convivencia cívica nos importa menos, en la que humanismo autocrítico y revelador no debe encontrar incongruencia con una ciudadanía participativa (así Said, 2006: 42; citado en Ramos Solano, 2009: 4, n. 1); más bien la estructura de la asimetría republicana, escudada en grandes derechos y buenas palabras, se pone de manifiesto en la denuncia del problema de la representación de una realidad en la que ya Neruda incurre (Oses, *loc. cit.*: 140 ss.); la realidad del Informe final de la CVR como forma de viaje de Lima a la sierra en la lectura de los limeños que se aperciben de lo sucedido por la lectura del Informe o el visionado de las Audiencias. Un exotismo libresco o mediático cuya representación (fidelidad metodológica) viene asegurada por la escrupulosidad del rigor metodológico de la CVR.

Cabe preguntarse cómo se ha erigido monumentalmente el Informe Final de la CVR³⁸. Es decir, si el trabajo de la CVR, un alto organismo institucional, emisor del citado Informe hecho público con gran ceremonia³⁹, constituye un Monumento funerario nacional:

[Discurso de Salomón Lerner en la entrega del Informe a la Nación:] «Señor Presidente: El informe que presentamos a usted, y por intermedio suyo a toda la Nación, contiene un serio y responsable esfuerzo de reflexión colectiva sobre la violencia que vivió el Perú a partir de mayo de 1980. Se ha elaborado sobre la base de 16,986 testimonios recogidos en todo el territorio nacional de la boca de miles de peruanos, hombres y mujeres en su mayoría humildes que nos abrieron sus puertas y sus corazones, que consintieron en recordar -para instrucción de sus compatriotas- una verdad que cualquier persona quisiera olvidar, que tuvieron la valentía de señalar a responsables de graves crímenes y la entereza de compartir su dolor y, también, su terca esperanza de ser, algún día, reconocidos como peruanos por sus propios compatriotas. [...] Presentamos este informe en homenaje a todos ellos. Lo presentamos, además, como un mandato de los ausentes y de los olvidados a toda la Nación. La historia que aquí se cuenta habla de nosotros, de lo que fuimos y de lo que debemos dejar de ser. Esta historia habla de nuestras tareas. Esta historia comienza hoy» (Lima, 28 de agosto de 2003, CVR, Discursos).

El Prefacio del Informe final termina como un gran epitafio:

En este informe se habla de vergüenza y de deshonra; sin embargo, hablan también por sí solos, en sus páginas, actos de coraje, gestos de desprendimiento, signos de dignidad intacta que nos demuestran que el ser humano es esencialmente magnánimo. Ahí se encuentran quienes no renunciaron a la autoridad y la responsabilidad que sus vecinos les confiaron; ahí se encuentran quienes desafiaron el abandono para defender a sus familias convirtiendo en arma sus herramientas de trabajo; ahí se encuentran quienes pusieron su suerte al lado de los que sufrían prisión injusta; ahí se encuentran los que asumieron su deber de defender al país sin traicionar la ley; ahí se encuentran quienes enfrentaron el desarraigo para defender la vida. Ahí se encuentran: en el centro de nuestro recuerdo» (CVR, 2003, Prefacio).

Un lugar de memoria en forma de relato histórico (cfr. Salazar, 2008) que alimenta los discursos de cohesión nacional⁴⁰. La organización de la memoria colectiva responderá a los intereses encontrados de

38 Con Le Goff (1984), los documentos dejan de ser pruebas positivistas para asumir la intencionalidad de los monumentos conmemorativos, conformándose como patrimonio y, por tanto, políticamente comprometido en la configuración nacional: no sólo como discurso, sino como narrativa sagrada (cosificada y vertebral, funeraria, diríamos). Los Archivos de la represión alcanzan estatuto similar en buena parte (Jelin, 2002; y Da Silva Catela y Jelin, 2002).

39 La presentación oficial de algunos documentos y audiovisuales de la CVR fueron muy ceremoniosos, en rituales cívicos que exigían respeto, «absoluto silencio» y, de manera reglamentaria, «no mostrar ningún gesto de aplauso, afirmación o rechazo frente a lo que vamos a ver» (CVR, Sesión especial de 10 de junio de 2003), lo que los aproxima a monumentos funerarios extendidos a la memoria testimonial y viva de los supervivientes como patrimonio nacional (del horror). El monumento funerario es memorial en recuerdo de los difuntos, sagrado, con una sacralidad cívica, por nacional. No obstante, la ceremonia de entrega del Informe final a los tres poderes nacionales contrastó con la presentación y entrega al pueblo de Ayacucho (cfr. n. 4 de Alfaro Rotondo, s. p.).

40 Se desprende de Salazar (*loc. cit.*: s. p.), a propósito de Ricoeur (2003), que la memoria (oral, popular, de temporalidad vivida, sin periodización concreta, diversificada individual y colectivamente) se reduce en ocasiones al relato histórico (profesional, periodizado, con criterios de verificación, unitario y explicativo) por demanda

la construcción del país, y prenderá su discurso sobre referentes históricos, proyecciones simbólicas, rituales cívicos y objetos materiales. Además de monumentos, arquitectura, y ceremonias patrióticas, los grandes documentos de la Nación, atribuidos a próceres o al empeño popular, son bienes monumentales. El Informe Final de la CVR, evidentemente como documento contemporáneo obedece a las consideraciones de producción y difusión mediáticas, por lo que no es posible custodiar un (solo) Informe en la era de la reproductibilidad técnica (W. Benjamín). El Informe de la CVR es un objeto físico, es institucional, memorial, recoge la oralidad testimonial (revitalizada por la televisión, los audiovisuales como recursos actuales para el archivo de memoria, etc.) del pueblo peruano y sus imágenes, perdurable en el tiempo e hito de la historia republicana. Se custodia: «Al término de sus funciones, el acervo documentario que hubiera recabado la Comisión a lo largo de su vigencia, será entregado, bajo inventario, a la Defensoría del Pueblo, bajo estricta reserva de su contenido» (documento de constitución de la CV; CVR, 2003, Antecedentes, art. 7); en las Bibliotecas del Perú como ejemplar de registro legal: existe también una Biblioteca Virtual del Genocidio en Ayacucho (www.genocidioayacucho.com). Aunque se guarda como objeto material es portable y reproducible. No se custodia salvo su contenido (apenas la oficialidad de su formato), aunque se disputa⁴¹. Se conmemora. ¿Concede identidad nacional?

Por otra parte, si el Informe es patrimonial de la Nación, y aunque monumento memorial y funerario, devendrá absorbido por la Historia como hito. Las mismas características del Informe lo asume. Podemos describir brevísimamente el Informe (Martín Sánchez, 2005; Salazar, 2008) como el resultado público de la investigación encargada por la nación a la CVR, comisión constituida en junio de 2001 por el presidente transicional Valentín Paniagua para la investigación del conflicto interno del Perú⁴². El

nacional, al necesitar el Estado-nación, Perú en este caso, explicar (si no disculpar) un “conflicto interno” («conflicto armado interno», señala el Informe de la CVR y su versión abreviada -CVR, 2003: Introducción; CVR, 2008: 9-, negando la «existencia de un conflicto étnico» -CVR, 2003, Prefacio; CVR, 2008: 4-, lo que sociologiza el problema) que había dejado atrás a gran parte de su población.

41 La CVR ostentó la propiedad intelectual del Informe, «todo material escrito, sistematizado o producido por la Comisión o por un miembro o funcionario de ella en el cumplimiento de sus responsabilidades» como forma de control (especialmente ante la opinión pública), siendo así que «los Comisionados no [podían] reproducir parcial o totalmente dichos materiales sin previo permiso escrito del Presidente» (CVR, Compromiso Ético de los Comisionados, punto 7, 2003). Las leyes 27806 y 27927 de la República del Perú dispondrán, a continuación, el estatuto del Informe: «el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación es de carácter público y puede ser consultado por cualquier ciudadano o persona que lo requiera. Se autoriza la reproducción total o parcial de su contenido, siempre y cuando sea fiel al original y se cite adecuadamente la fuente» (CVR, 2003).

42 Recordemos la espera de las víctimas, de Alfonso Cánepa pronunciando su carta-discurso a las puertas del Palacio de Gobierno en la firma de la constitución de la CVR por Paniagua (Rubio Zapata, 2001).

Decreto Supremo N° 065-2001-PCM (de 4 de junio) crea la CV como instrumento del Estado conforme a la Constitución, garantes de la defensa de la persona y el respeto a su dignidad humana, la convivencia pacífica, el conocimiento de la verdad, y la reconciliación nacional, y le encomienda «esclarecer el proceso, los hechos y responsabilidades de la violencia terrorista y de la violación a los derechos humanos producidos desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000, imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del Estado, así como proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos». La Comisión investigó así la violencia terrorista dentro de un marco general donde la respuesta de las fuerzas de seguridad y el ejército, así como el comportamiento de la población civil y los poderes públicos, constituyeron el espejo del conflicto. Recogió el testimonio de 16.985 personas, expresados en parte en una veintena de Audiencias con las víctimas de la violencia (CVR, 2003)⁴³. Consta de nueve tomos, más de ocho mil páginas, y una edición abreviada (2008). El Informe Final se hizo público el 28 de agosto del 2003 ante el presidente Alejandro Toledo. Los redactores y miembros de la CVR fueron ilustres personalidades de la intelectualidad peruana (filósofos, sociólogos y politólogos, antropólogos), vinculados a diferentes instituciones, juristas, excongresistas y exsenadores, expertos en seguridad nacional, clérigos y miembros de asociaciones civiles y de Derechos humanos. La misma CVR es la iniciativa central (del Estado) sobre la que gravita una política de la verdad y la memoria, prácticamente como «voz única» (Garretón, González y Lauzán, 2011: 79 y 80)⁴⁴. Si las Comisiones de la verdad tienen como «función principal producir un relato histórico que permita hacer una periodización de lo acontecido, hacer justicia a las historias de las víctimas y los protagonistas del conflicto, imputar responsabilidades y establecer programas de reparación», el Informe final de la CVR en Perú dará «importancia a la memoria y su estructuración en un relato organizado en una temporalidad y especialidad concretas» (Salazar, 2008: s. p.)⁴⁵. Ahora bien, existió una contraposición

43 La CVR organizó ocho Audiencias con víctimas, cinco Audiencias temáticas y siete Asambleas públicas por todo el país: Huanta, Huamanga, Huancayo, Huancavelica, Lima, Tingo María, Abancay, Trujillo, Chumbivilcas, Cusco, Cajatambo, Pucallpa, Tarapoto, Huánuco, Chungui, con el testimonio de 422 personas (CVR, 2003). Castillejo (2007: 79 ss.) describe el ritual de algunas de ellas.

44 “Estructuras estandarizadas” desde el estado para investigar las violaciones a los Derechos humanos, dirimiendo hechos y responsabilidades (así Wilson, 2001; citado en Rodríguez, 2011: 589).

45 Garretón, González y Lauzán (2011: 79-80) recogen las políticas de la memoria de la CVR: «[D]urante su mandato y en forma paralela, aunque complementaria a la preparación de su Informe Final, la CVR implementó distintas medidas relativas a la memorialización del conflicto. Entre éstas se encuentra por ejemplo la exposición «*Yuyanapaq: Para Recordar*», y convenios... [con el Ministerio de Educación o la «Plataforma conjunta de trabajo sobre investigación de fosas comunes».] [U]na vez terminado el mandato de la CVR, gran parte del trabajo del Estado en relación a las memorias sobre el período se ha basado en la difusión del Informe Final de la CVR. Finalmente, este Informe, a su vez, formuló distintas recomendaciones en materia de verdad y memoria, las que luego fueron recogidas en la formulación del Plan Integral de Reparaciones (PIR) a partir del año 2005. Así, algunas

entre el Informe y las Audiencias públicas en las que los testigos pudieran manifestar sus narraciones. Como se dijo en el estudio de *Adiós Ayacucho*, Cánepa se libera del discurso antropológico, intelectual, que pretende cosificarlo, bien- o malintencionadamente. La CVR, cuyos Comisionados fueron autoridades intelectuales e institucionales, se alza, sensible aun y todo⁴⁶, como redactora (no tanto relatora) del Informe. Como poco, la CVR representaba a la República y sus poderes⁴⁷, más que al pueblo llano (más al Estado que a la Nación, con deberse aquél a éste), y sus dispositivos administrativos se plegaron evidentemente a la producción de la verdad como conocimiento, necesidad a la que las distintas disciplinas académicas y sociales se aprestaron a socorrer⁴⁸. El artefacto estatal viene dotado de poderosas fuentes de enunciación ideológica, y cuenta con disciplinas anexas apropiadas. González Echevarría (2000: 9; citado por Queiroz, 2006) entiende Latinoamérica como un núcleo narrativo autorizado (notarial), que al ser *escrito* por la burocracia imperial “conoce” Latinoamérica en sus ilaciones contemporáneas: grandes relatos que van desde el discurso de la ley levantado en el Archivo de Simancas durante el período colonial, y el discurso científico de los viajeros y naturalistas europeos del siglo XIX, hasta el estudio antropológico (lengua y mito) que cimentará la ideología nacional americana. Queiroz (*loc. cit.*, para lo que sigue a Mignolo), retomando el diálogo inverso de Alfonso Cánepa con el antropólogo en *Adiós Ayacucho*, insiste en el sentido descolonial de la epistemología moderna, como también la desubalternización del conocimiento local que supone esta actitud resistente. Dice Queiroz:

De esta manera, podemos afirmar que esta crítica atraviesa los niveles político y epistémico. En primer lugar, cuestiona al Estado peruano (y, por extensión, al Estado moderno), representado por [el Presidente] Belaúnde criticando el contenido del informe: mientras éste “habla” a través del antropólogo, puesto que valida la versión que

organizaciones de derechos humanos han analizado el proceso transicional en el Perú a través del nivel de cumplimiento de las recomendaciones de la CVR».

46 La Comisión suscribió un Compromiso Ético (CVR, 2003) que los desvinculaba de cualquier representación institucional e ideológica (pero no disciplinaria) y apelaba a sus calidades personales y su conciencia; con un «mandato recibido, particularmente de la verdad, la justicia y la reconciliación entre los peruanos»; estableciendo, como Comisión, una unidad ante la opinión pública y las publicaciones de los resultados del Informe (sobre el tratamiento de los medios de comunicación a propósito de la constitución de la CVR *vide* Zapata Velasco, 2010).

47 Ya resumimos, no obstante, el mandato de la constitución de la CV, que aunque instrumento del Estado para la reconciliación nacional, establecía el acceso a la verdad y el recuerdo de los ausentes.

48 Baste recordar las áreas (y, por cierto, metodologías) de trabajo de la Comisión: Proceso nacional de la violencia; Historias regionales; Estudios en profundidad; Secuelas; Salud mental; Patrones de crímenes y violaciones de los Derechos Humanos (CVR, 2003, Núcleo de Informe Final; cfr., en sus Antecedentes, los «hechos» de investigación encargados que constan en el decreto de constitución de la CV, art. 3). Además de las profesiones de los Comisionados, la CV pudo contar con «una Secretaría Ejecutiva como órgano de apoyo para el cumplimiento de sus funciones». Ésta «podrá contratar los servicios de profesionales de las diversas ramas científicas necesarias para el correcto desempeño de su mandato, entre los cuales se incluirán abogados, sociólogos, psicólogos, expertos en medicina y antropología forense, entre otros» (CVR, 2003, Antecedentes, Documento de constitución de la CV, Disposición adicional primera).

sólo asume ciertos excesos de las Fuerzas Armadas; Alfonso plantea una de las críticas más contundentes que se le ha formulado a este Informe: si, como plantea la Comisión, todos somos culpables, no se pueden establecer responsabilidades particulares. Tanto el Estado como las Fuerzas Armadas quedan libres de responsabilidad. En segundo lugar, se socavan las bases de la epistemología moderna (la Antropología y la Historia): El inicial cuestionamiento a la antropología deviene en una crítica de la epistemología occidental al evidenciar que ésta se ha construido en relación a los procesos de colonización. La perspectiva colonial que imaginó al otro americano como un sujeto sin historia es socavada por Alfonso Cánepa, quien, desde su experiencia local, problematiza el discurso historiográfico indicando sus fisuras (su carácter excluyente, silenciador) y la tanatopolítica del Estado moderno: «la verdadera historia nacional sería este cuento de las variaciones en la matanza en los mataderos de turno. Cada estilo de matar señalaría una época, cada muerto ilustre (...), pero también cada muerto anónimo...» (Ortega, *op. cit.*: 15). La memoria (la historia otra) cuestiona y reescribe la Historia.

Cabe preguntarse por el uso de la antropología en estos procesos, en los que como expertos participan de una “economía de la extracción” de datos testimoniados; donde los testimonios así recogidos acaban formando parte de discursos académicos en los que los testimonios/informadores pierden el control de su palabra, entrando en recontextualizaciones escritas en informes técnicos o monografías y artículos, etc., en procesos de violencia del silenciamiento reinstalada en las prácticas de investigación (Castillejo, 2005)⁴⁹. No obstante, el compromiso puede desvincularse de todo esto. Carlos Iván Degregori, antropólogo comisionado de la CVR, proporciona una interpretación distinta de lo que habían recogido Vargas Llosa y sus expertos en su Informe (cfr. De Vivanco, 2011: 25)⁵⁰, por ejemplo. Degregori (2004) señala las brechas que el conflicto armado supone: injusta distribución de la riqueza y los ingresos; centralismo capitalino y abandono de las provincias (diferencias regionales); discriminación étnico-cultural y racial; desigualdad generacional y de género. Desigualdades *persistentes* que llevan a Degregori, crítico con la CVR y más con el gobierno y la sociedad peruana, a decir: «En algunos lugares de nuestro país, el conflicto armado interno fue un verdadero Apocalipsis»; «Los campesinos quechuas... sufrieron un holocausto, aunque en la terminología oficial de la CVR aparezca el caso como “ejecución extrajudicial” y como “masacre”» (*loc. cit.*: 24 y 26)⁵¹. Concluyendo amargamente: «En nuestro país se

49 ¿Sobre qué y quiénes hacemos currículo; qué violencias practicamos en esto?

50 «Cuando, al mismo tiempo -escribe De Vivanco, *loc. cit.*: 24-, perspectivas más agudas, como la de Carlos Iván Degregori, mostraban «un mundo andino heterogéneo, contradictorio y cambiante. Diferencias ecológicas y regionales. Variaciones en el comportamiento de los actores de acuerdo a la doble estratificación, étnica y clasista. Modificaciones en el comportamiento de un mismo actor a través del tiempo. Habría que comenzar por preguntarse entonces quiénes son violentos, dónde y cuándo» (Degregori, 1992: 428)». En efecto, Degregori critica el abandono en que los científicos sociales peruanos tuvieron el estudio de la violencia interna del Perú hasta no hacerse manifiesta (Degregori, 1992: 415 ss.). Degregori resume la poco afortunada asesoría antropológica del Informe presidido por Vargas Llosa: «[Los informes antropológicos buscaron] compensar lo sumario de la investigación en la comunidad con el vasto conocimiento general de los autores sobre el mundo andino. El resultado final fue una visión erudita, pero que hacía de Uchuraccay un compendio coherente y paradigmático, ilustrativo de lo que los antropólogos entendemos como “sociedad andina”, subestimando las relaciones de los comuneros con la sociedad nacional y su conocimiento de la coyuntura de guerra que se vivía en la región» (Degregori, *loc. cit.*: 416; cfr. Del Pino, 2003).

51 Un concepto jurídico tomado del caso de Guatemala. El conflicto entre la verdad jurídica y la sociohistórica,

han producido entonces decenas de pequeños holocaustos, hace varios meses que fueron documentados y entregados al gobierno por la CVR y no pasa nada, o pasa muy poco. [El gobierno, los partidos políticos, la ciudadanía, la prensa se centraron sólo en la condición de los terroristas, en si la actuación de las fuerzas de seguridad fue excesiva, o en el tipo de reparaciones.] Muy poco sobre justicia, o sobre las reparaciones simbólicas, que podrían tener gran impacto sin problemas de financiamiento, casi nada sobre las profundas reformas institucionales que son indispensables para que esta historia no se repita» (*loc. cit.*: 27); para lo que pide una «refundación del Estado en el Perú» con una «ciudadanía plena» (*ib.*). La CVR es así un buen punto de partida para la relectura de la historia que funde un nuevo país (*loc. cit.*: 31). En seguida, Degregori (*loc. cit.*: 30-31) trae al discurso una idea⁵² que nos parece principal, y que sigue nuestro texto: el Estado como “artefacto cultural” da importancia a rituales y mitos fundacionales, el 28 de Julio especialmente para el Perú. Aunque se celebra la Independencia, no se asocia a la democracia en absoluto, más bien es una fiesta nacionalista donde militares y guerras de independencia son centrales: San Martín, Bolívar, Junín, Ayacucho⁵³. No obstante, como estamos viendo y en seguida ampliaremos, la antropología, junto con otras ciencias, forman parte del aparato experto que configuró la CVR y redactó el Informe (Castillejo, 2005).

3. 2. *La CVR expuesta y contra-apoteósica: Las Audiencias públicas y el verbo de los que nos miran*

La oralidad testimonial de las exposiciones públicas en las Audiencias constituye de otra forma la memoria nacional (Espinoza, 2003). Con razón el Informe final es un gran relato: *Hatun Willakuy* (CVR, 2008; Martín Sánchez, 2005). Una memoria que ahora es individualizada, y que saliendo no sólo del silencio, sino del anonimato, traslada el «se dice que» del rumor al «yo digo que» del testimonio y la denuncia (Espinoza, *loc. cit.*: 218). Esta autora, además, considera que esta característica de la posibilidad expresiva del testimonio en la Audiencia pública no desenaja la oralidad, su condición oral, como acervo documental: «Estos testimonios se integrarán nuevamente a ese caudal oral que es en buena cuenta la fuente de donde beberán más adelante los discursos históricos, literarios, antropológicos, en fin, toda la cultura. Son, dicho de otro modo, un discurso modelizador primario» (*ib.*). Ahora bien, señalamos ya con Salazar (2008) y Ricoeur (2003) cómo la memoria oral y popular,

haciendo hincapié la CVR sobre esta última, es tratado por Rodríguez (2011).

52 Tomada de Joseph y Nugent (1994); aunque a partir de la exposición de Guillermo Nugent en una mesa redonda del IDL en 2003.

53 Ejemplos de la construcción criolla de los héroes nacionales (Alfaro Rotondo, s. f.).

aunque posibilitada (en la búsqueda de la escucha que habilita la voz)⁵⁴, se reduce y asimila al relato histórico: profesional a cargo de la Comisión de expertos, periodizado en la explicación sociológica del Informe, verificado en la investigación documental y testimonial, unitario y explicativo en la demanda nacional que urgía explicar el “conflicto armado interno” y la situación de abandono de buena parte de una ciudadanía ficticia. Es así que la importancia del Informe sigue siendo sociológica, reificando la memoria en un documento nacional que posibilite (o *mejore*, en la recepción del Informe; e *incorpore* a la población invisibilizada) la democracia débil de la que ya habla el presidente de la CVR Salomón Lerner⁵⁵. Para autores como Martín Sánchez (2005) el Informe Final alcanza un valor político fundamental en la memoria contemporánea del país. Ciertamente, el magno documento apela al Estado para imponerle (al menos moralmente) unas demandas legítimas de grandes mayorías olvidadas, víctimas sistemáticas del «conflicto». Considerar el Informe como monumento puede, de cualquier forma, hacer obviar estas demandas. El incumplimiento (comparativamente parcial, según autores como Oelschlegel, 2006) de las recomendaciones del Informe por parte de Estado peruano, que no lo desactiva, insiste en considerar el Informe como gran relato, cuasi-literario, panteón para la dignidad de un pueblo masacrado. Pero, si el pueblo peruano estaba olvidado, ¿por qué masacrarlo?; y aunque y todo fuera, ¿por qué darle voz?

54 Ramos Solano (2009: 4) entiende esta actitud en la reproducción de la verticalidad que denunciaba la propia CVR: «Abierta ahora como un *gran oído* [sic] por la urgencia del reclamo popular, la CVR representó sin poder medirlo esta vertical concepción estatal de “ciudadanos” y “no ciudadanos” que se convirtió urgentemente en un foro abierto para la atención de la desgracia y el recuerdo de muchas personas llevadas a uno y otro lado del miedo y la tragedia, a causa del terror y la violencia».

55 Participación de Salomón Lerner en el documental *The True Story of Liz* (de Eduardo Guillot, productora Imagia Films, 2007). La «debilidad» del estado democrático peruano es manifestada a lo largo de los Informes de la CVR en numerosas ocasiones, aludiendo a la escasa presencia de los cuerpos de seguridad del Estado en la sierra, la flaqueza de los partidos políticos, la ausencia de instituciones estatales y regionales, etc.; deficiencias atribuibles a los cambios de regímenes políticos, la inestabilidad, fragmentación social y el desborde del Estado (*vide, e. gr.*, CVR, 2008: 250). La coyuntura del «desborde» estatal que cita el Informe debe ser interpretada: A partir de la reedición en 2004 de *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980* del antropólogo José Matos (1984), algunos comentaristas suscriben una tendencia explicativa que va desde los argumentos desarrollistas a los materialistas-estructurales: «El tránsito de una sociedad mayormente rural y agrícola a una urbana e industrial debería haber ido de la mano con una ordenada expansión de la clase media y un retroceso consistente de las creencias y prácticas tradicionales en beneficio de una cultura moderna: abstracción, individuación, absorción de los poderes por un Estado central, distinción entre funciones y personas, generalización e integración de un mercado interno, [y] un sistema de partidos permanente eran algunos de los rasgos esperados de esa sociedad modernizada...; [y] un mercado deforme y gestado para la exportación de materias primas que era la expresión de un modelo de desarrollo dependiente» (Reátegui, 2005: 3). Matos, según Reátegui (*ib.*: 4), estaría resaltando la insurgencia no ideológica observada en la emigración rural a las grandes ciudades y Lima (invasiones, informalismo, etc.), población que se asentaría al margen de un Estado limitado, conformando ciudadanía paralelas pujantes, o mejor aún, ciudadanía híbridas. Sinesio López (1997) desarrollará esta concepción. Flores Galindo (2001: 193-194) entiende, por último, que aunque el pueblo peruano está unido sólo por su condición nacional (una misma «situación jurídica», con Jorge Basadre), lo está precisamente por obrar la Nación, diversa, en lucha con el Estado.

Las Audiencias públicas fueron un gran rito nacional, una escenificación política, una catarsis purgativa, una expiación conmemorativa, un hueco prefigural para la encarnación del pueblo y el cumplimiento histórico-social (casi en sentido auerbachniano). No en vano el Grupo *Yuyachkani* participó activamente en ellas, representando sus obras (Durand Sánchez, 2012: 38-39)⁵⁶. La encarnación de la víctima estaba antecedida por su representación. El actor de *Adiós Ayacucho*, Augusto Casafranca, expresa:

Alfonso Cánepa se convierte en una especie de memoria viva de un logro que conquista la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Él se anticipa a ser un *testigo* desde el teatro a algo que ocurre después, y se logra realmente que haya una serie de *testimonios vivos* de los hechos; él es algo como un precursor. Pero no lo habíamos racionalizado de esa forma, los hechos políticos del país hicieron que... fuera un anticipador de ese hecho... [E]s un *testimonio* (entrevistado por Durand Sánchez, 2012: 91; énfasis añadidos).

Lo que hace decir a Durand que *Adiós Ayacucho* es una «práctica política». Lo contrario podemos decir de la escenificación de las Audiencias, una práctica política que se representa teatralmente, mediáticamente. Si el Informe es monumento, si la escritura es testamentaria (así Derrida, en Aragón, 2011: § 4), la oralidad publicitada y espectacularizada de las Audiencias se resignifica en la potencia del vocero mediático, que deviene en portavocía (Guerrero, 2000)⁵⁷. Los testigos hablan al micrófono, la grabadora y la cámara en directo, y se reproduce en la perfectibilidad del diferido. La oralidad queda ocultada bajo la visualidad, un recurso parejo y deudor del logocéntrico⁵⁸. Como en el caso derridiano, el auditorio capitalino limeño no estaba sensibilizado para «leer» un indigenismo no literario. Estaba aquí y era empíricomás que para la judicatura o el gobierno⁵⁹. Es sólo a partir de los procesos de

56 Ya mencionamos la representación de la lectura carta de Cánepa al frente del Palacio de Gobierno en 2001.

57 Con razón Guerrero (*loc. cit.*: 10) habla de los indios cosificados y desactivados como «pueblos testigos» en los proyectos nacionales, donde la etnografía alcanza gran preponderancia: «[L]a opinión pública de los “ciudadanos del sentido común” había llegado al convencimiento (una suerte de consenso nacional entre los sectores dominantes) que los indígenas constituían poblaciones casi desaparecidas o, en el mejor de los casos -como algunos antropólogos se apuraban por catalogarlas- eran “pueblos testigos” de un pasado ya ido; culturas “fósiles” o comunidades campesinas arrinconadas en remontadas “regiones refugio”». Ribeiro (1977: 115) habla también de los “pueblos testimonios” en el proceso de conquista (citado por Ortiz, 2004: 245).

58 Nosotros hemos trabajado este desarrollo en «Campo ciego: la oclusión del último dominio etnográfico» (en prensa).

59 Podemos recodar las Reales Audiencias de Lima, que traen la palabra a la actualidad del Informe. Aunque en el siglo XVI la justicia era algo inalcanzable para una población iletrada, con manía querellante, reificada bajo la categoría jurídica de *miserables* (Cunill, 2011), pronto las élites nativas adquieren nuevas formas de legitimidad a lo largo del siglo XVIII, en la cual algunos caciques logran la condición de Procurador General de los Indios del Perú. Mathis (2008) cita distintos manifiestos presentados al Consejo de Indias. Estos Memoriales de agravios entendían sus reclamaciones en tanto que a los indígenas no podía tratárseles por menos que a los vecinos cristianos. Dice Mathis (*loc. cit.*: 208): «La ideología implícita de este discurso es la concepción de un Gobierno fundamentado sobre la justicia, encarnada en el pacto colonial que une simbólicamente al Rey con sus súbditos mediante un intercambio

construcción de los Informes de la CVR, a partir de la textualidad (más bien en prensa y televisión) de lo acaecido *aquí*⁶⁰ que se se prestan como auditorio, que están dispuestos a oír el texto. Y éste, que se oye, se ve; es visto. Un texto dicho para ser oído que se escucha viéndolo. No se articula sin gesto (ni voz, ni danza), y el auditorio se transfiere como espectador público, *theatés* (situado en el *théatron*). Es aquí donde se retoma la oralidad reversiva. Lo preparado para ser oído, el discurso del testimonio, deviene en *dráma* para ser visto (expuesto visto/expuesto no visto), so pena de acabar en retórica política, en lógos. El consumo piadoso de imágenes brutales, como ya había adelantado el personaje Cánepa para los limeños acostumbrados, no resuelve la necesidad interpelativa de la víctima. Salvo como duelo nacional y conmemoración.

El problema del testimonio latinoamericano se centra en sus relaciones de producción (Ortiz, 2004; Rodríguez, 2011). Ortiz (*loc. cit.*: 248) lo ve como género discursivo (producto sociocultural) de emisión audiovisual en cuya producción interviene un gestor que busca y elige a los testimoniados, que los exhorta, que elige temas, momentos y formas, cómo grabar, seleccionar y editar el producto final, exponerlo (cómo, cuándo, dónde, por qué y a quiénes), transcribiendo la oralidad, publicando, difundiendo en políticas de edición y distribución para lograr “efectos textuales”. Un proceso, por tanto, nada neutro. No obstante, los testimonios, sin necesidad de ser expuestos públicamente, conformaron el grueso de la investigación de la CVR (18.217 declarantes) en relatos recabados por la Comisión (Rodríguez, 2011: 592-593).

Ortiz entiende la urgencia de comunicar y atestiguar sobre necesidades sociales, y discriminación, además de alcanzar autoridad narrativa sobre hechos históricos, y recuerda la suerte del género testimonial (*loc. cit.*: 245)⁶¹. Las ciencias sociales y la sensibilidad política acaba por dar voz a quien no

de derechos y obligaciones (tributo y mita de los indígenas a cambio de la protección real y de la doctrina)». La «Audiencia pública» empleada por la CVR, donde sus integrantes bien pudieron ser *oidores* previos, no consistió en interrogatorios: «¿Qué es una Audiencia Pública? Desde hace meses en las distintas sedes de la Comisión se reciben testimonios de víctimas y se recoge la opinión de algunos expertos sobre los hechos de violencia comprendidos en su mandato... En una Audiencia Pública, los comisionados recibieron estos testimonios en una sesión solemne. Es decir, lo que escuchó y vio hasta ahora únicamente el equipo de la Comisión, fue visto y oído por todo el país, a través de los medios de comunicación masiva» (*Boletín de la CVR*, nº. 1, 2002: 2). Es destacable que algunas fueron celebradas antes de la presentación del Informe para facilitar su acogida, lo que es subrayado en estos mismos Boletines.

60 Un «aquí» *presencia*, que quiere decir «Atentado en la calle Tarata (Miraflores, Lima)», «Alan García y Fujimori», «CVR y Audiencias públicas».

61 Ortiz (*loc. cit.*: 245 y 246) cita no sólo a Guamán Poma o Garcilaso de la Vega, sino a Flora Tristán o *Huillca: habla un campesino peruano*, de Saturnino Huillca (editado y publicado por H. Neira en La Habana, 1974).

la tiene, en un proceso inverso, sea ingenuo o no, de portavocía (cfr. Ortiz, *loc. cit.*: 246). Lamentablemente, todo empuje de la CVR no puede caer sino dentro del entorno sociopolítico que hace de todo política y cuya política no es otra cosa que escenificación⁶². Siguiendo a distintos autores, Ortiz (*loc. cit.*: 247) ve la creación y el uso de los testimonios entra dentro de una «ingeniería de la dominación o... [la] liberación». Una posición que se encarna precisamente en sus sujetos de habla, que, más allá del contraste entre oralidad y palabra escrita (yo colectivo e intercontextualizado frente al yo profesional)⁶³, se desborda en «nuevos ciudadanos como sujetos de habla y como autores de sus propios textos» (Ortiz, *loc. cit.*: 247; citando a Andreu, 2002: 13), capaces de poner en cuestión la letra de sus interlocutores⁶⁴.

El texto rueda (como quiere otra vez Derrida), de todas formas, si es que alguna vez la CVR y su Informe tuvo algún consenso, algún silencio. Las disputas sobre ellos, los ataques, las valoraciones se amplían a los actos, monumentos y esculturas conmemorativas en las batallas por la memoria (Drinot, 2007).

Pero aún más. Cabe preguntarse aquí lo que aconteciera con el folklore andino: el «esfuerzo de transformar las expresiones culturales campesinas en artefactos simbólicos refinados y estilizarlas para que éstas puedan ser expuestas a unas «audiencias civilizadas»» (De la Cadena, 2004: 172; citado en Vega Bendezú, 2011: 127). Puesto que, aunque puedan mantener una tensión resistente, las «*performance[s]* indigenista[s] cumple[n] la misma función que las representaciones del Inca en el teatro político colonial» (Vega Bendezú, *loc. cit.*: 129). En la Nación (peruana), mediado por el Estado, las Audiencias de la CVR alcanzarían un estatuto conmemorativo y expiatorio (tensional), pero monumental (estático, funerario). La CVR no sólo instauró las Audiencias públicas, sino que las Recomendaciones adicionales del Informe final alentaron un despliegue coordinado de acciones sin precedentes, conmemorativas y de reconocimiento público. Entre otras: «Impulsar de manera decidida la difusión del

62 Ortiz (*loc. cit.*: 246) cita el caso de los “vladivideos”, los *shows* televisivos donde se da voz pagada a los humildes (cfr. Silva, s. f.), etc.

63 No es gratuita la cita constante de *La ciudad letrada* de Ángel Rama (1984) que hace Ortiz. Pineda (2000: 59) escribe: «Rama resalta la función ordenadora y homogeneizante de la escritura en el proceso de formación social y político de Latinoamérica al plantear el papel del intelectual como funcionario y servidor del poder central (burocrático)».

64 Ortiz (*loc. cit.*: 250; citando a Beverley, 1996 y 1998) recuerda acertadamente el debate en torno a la veracidad del discurso de Rigoberta Menchú, puesto en duda por el antropólogo David Stoll. Parece que los indígenas sólo pueden limitarse a su condición de informantes, no de informados y autorizados.

Informe Final que ella ha preparado, de modo que todos los peruanos y peruanas puedan acercarse al conocimiento más pleno de nuestro reciente pasado de forma tal que, al preservarse la memoria histórica y ética de la nación, extraigan las lecciones adecuadas que impidan la repetición de momentos tan dolorosos como los vividos» (CVR, 2003, tomo IX, IV Parte: 106 ss. y cfr. 159 ss.). Dentro de esta “ética de la nación” y su “memoria histórica” es donde suele ir situado el trabajo disparejo del Folklore (el pueblo detenido) y la historia (la vanguardia política). Prácticamente la diferencia entre Nación y Estado. En el Folklore (Velasco, 1990) el pueblo, anónimo, carácter nacional, sufre un procesamiento como sujeto colectivo apolítico; los próceres de la patria, por el contrario, están a la vanguardia de la historia, individualizados. Se guarda Memoria de ellos, monumentalizada, lo que acaba en Historia; mientras que el pueblo aparece como comunidad celebrante: de los próceres expuestos en la historia, de las grandes batallas y conquistas. El pueblo guarda memoria colectiva, local, en ausencia de historia (temporalidad circular), en la imposibilidad de *poder* incorporarse a la historia. Su género es el Folklore, no la historia⁶⁵. Bien podemos comparar el panteón de los próceres del Perú en Lima y sus rituales cívico-patrióticos (Casalino, 2008) con la pseudo-memoria colectiva del Informe de la CVR.

Alfaro Rotondo (s. f.) critica la heroicidad construida en Perú, entendiendo la veneración a los héroes patrios como técnicas de integración y modelos de convivencia interesados (construcciones sociales promovidas por grupos identificables: la necesidad criolla de exaltar sus valores extensibles); referentes éticamente incuestionables (limpios de contradicciones: para lo que el género biográfico es esencial con una narrativa de la glorificación) que encarnan un “nosotros” determinado y una explicación (“antes”) de la historia y el porvenir (“después”). Unos modelos que «inventan subjetividades y permiten unificar comunidades». Alfaro Rotondo se pregunta qué heroización nueva puede surgir de la fragmentación de la violencia interna del Perú, y qué relación puede guardar con los héroes nacionales. De las palabras de este autor se desprende que mientras los muertos heroificados no son víctimas sino mártires (muertos fundadores, individualizados), los muertos en las masacres del conflicto armado son masificados, muertos-víctimas; muertes no redentoras, muertes inútiles. Alfaro Rotondo entiende que la construcción de héroes a partir de estas masacres será difícil dado que la sociedad peruana ha optado por la negación (de lo inaceptable), por la contención, antes que por la memoria. La proximidad del trauma

65 Aunque está a la base en la gran narrativa nacional. Molinié (2004) repasa la importancia de las representaciones del indio en la construcción nacional del Perú. Un símbolo desactivado étnicamente (como veremos más adelante), pero vigente como símbolo nacional-cultural (cfr. Flores Galindo, 1993 y 2001).

nacional, la dificultad de discernir victimarios y víctimas, entorpece el proceso⁶⁶. Queda pendiente por tanto la construcción de un nuevo Nosotros que pregunta por el espacio del indígena y campesino, aún por dirimir⁶⁷.

Las exhumaciones y la investigación sobre las fosas comunes llevaron a la CVR a desarrollar el Plan Nacional de Investigaciones Antropológico-forenses (CVR, 2003, IX, § 2, 2. 3). El término usado es “Sitios de entierro”, en lugar de fosas comunes; y tiene por objetivo identificar a los desaparecidos para entregarlos a sus familiares y que puedan elaborar el duelo. Son cadáveres privados, por tanto, no celebrados en criptas ni monumentos nacionales; aunque sí con un carácter de rito nacional: «Se logra, entonces, la reconstrucción de la realidad individual, social e histórica de los pueblos afectados y su acceso a la justicia; alcanzando una dimensión de carácter nacional que se orienta a la construcción de una identidad basada en el conocimiento de la verdad» (CVR, 2003, *loc. cit.*: 208)⁶⁸. González (2011) recoge el entierro de la masacre de Putis⁶⁹, toda vez que fueron exhumadas las víctimas por la CVR en 2008. Cuenta González (*loc. cit.*: 146):

Los resultados que arrojó esta intervención sirvieron para que los familiares de las víctimas puedan cerrar su ciclo de duelo. Al año siguiente de la exhumación, en el mes de agosto del 2009, se realizó la ceremonia de entierro de los restos, denominada “Entierro Digno para Putis”. Fueron tres días de ceremonias y rituales que buscaban concluir el ciclo de duelo de los familiares, re-significar la dignidad de las víctimas exhumadas y poder sentar las bases de una reconciliación y reparación nacional. Asistieron diversas ONG, movimientos pro derechos humanos, representantes del Estado, familiares, líderes comunales, etc. El lugar de inicio fue Huamanga, luego Huanta, San José de Secce hasta llegar a Putis, llevando los ataúdes y realizando ceremonias conmemorativas en cada una de las ciudades.

González entiende que la construcción del duelo en estos casos es compleja y está alterada, viniendo mediada por las instancias gubernamentales, los expertos forenses, etc. Una memoria que más que colectiva es instrumentalizada por la Memoria nacional en una ritualización pública de reconciliación

66 Cita el caso de Elena Moyano, activista asesinada por *Sendero* en 1992 (Burt, 2010), que alcanzó relevancia, según Alfaro Rotondo, por ser de todos modos y aunque popular, mujer urbana, que optó por la defensa del Estado. Otros nombres relevantes lo son sólo para distintos sectores (p. ej., Alejandro Calderón para los asháninkas; o Pedro Huillca para los trabajadores).

67 Ciertamente, es de considerar el estatuto de las estatuas de Túpac Amaru II y Micaela Bastidas, así como las placas de personajes y familias que secundaron esta rebelión, en el Panteón de los próceres del Perú; estatuto explicado como patriotas frente a la metrópoli (Casalino, 2008).

68 Uno de los objetivos específicos es: «Garantizar la restitución de los restos que una vez analizados se logren identificar correctamente, así como de las pertenencias, cuando existan, a las respectivas familias, permitiendo que lleven a cabo los respectivos ritos y conmemoraciones dentro del proceso de duelo, de acuerdo a las creencias individuales y de cada comunidad» (*id.*: 211-212).

69 También es reconocido el caso de las exhumaciones de Lucanamarca, contando con un documental dirigido por Héctor Gálvez y Carlos Cárdenas en 2008.

(González, *loc. cit.*: 152):

El objetivo de insertar en el ámbito nacional la historia de la masacre de 1984 de Putis parte de una homogeneización de la comunidad para presentarla frente al Estado y la sociedad como si todos sus miembros tuvieran familiares víctimas de la masacre. No se trata de una brecha entre la memoria y el ritual, sino de una re-lectura del pasado a través de la cual se realizan una serie de acciones encauzadas hacia la reconciliación nacional. La aparición en el espacio nacional del caso de Putis permitió que sean conocidos como víctimas pero no necesariamente reconocidos como ciudadanos. [...] En espacios públicos, el discurso estatal pone de manifiesto el relato de una memoria hegemónica.

González (*loc. cit.*: 156) recoge los problemas con las autoridades regionales para celebrar el entierro de Putis⁷⁰, y la insistencia de algunas autoridades del Estado por estar presentes pese a estas oposiciones. La ceremonia buscó un sentimiento de inclusión e identidad peruana hermanada, articulando un “nosotros”. También se entregaron certificados estatales de reparación a las víctimas, en cuya entrega las autoridades del Estado pedían perdón a las víctimas por *haberlas ignorado*. González (*loc. cit.*: 163) recoge algunas reacciones significativas que cuestionan estas representaciones:

Al término de la entrega, una de las mujeres que había asistido cogió el micrófono. Luego de presentarse, comenzó a protestar en quechua. Argumentaba que los campesinos muertos no eran terroristas, que los mataron como si fuesen animales y no personas. Le reclamó justicia a la Defensoría del Pueblo y luego al presidente Alan García: “justiciata mañakuni”, era la constante durante su discurso. A través de sus palabras, se manifestaba como durante la época de violencia: la despersonalización fue una constante en la elaboración de la imagen del enemigo y/o subversivo. La mujer fue calmada por los asistentes, sus gritos habían alterado a los demás familiares que estaban organizándose para enterrar los féretros. Esta intervención mostró a nivel público un tema que no se habría tocado hasta ese momento de forma directa: los excesos de acciones antsubversivas, las cuales obedecían a una política de sometimiento y erradicación elaborada desde el Estado, la cual afianzó el sentimiento de exclusión así como la brecha notoria entre un “nosotros” y un “otros” en la sociedad peruana.

Un ahogamiento de las variantes interpretativas. González (*loc. cit.*: 166, y antes en 146) acaba por plantearse algunas preguntas: ante la homogeneización que los poderes estatales hacen de las comunidades campesinas y por tanto de las víctimas, y dado que los mismos poderes públicos se disputan las versiones, ¿ante qué fragmentos del Estado han de pedirse las reparaciones, la inclusión y el reconocimiento de qué fragmentos de víctimas y pueblos? ¿La reconciliación en espacios públicos para quiénes?

Si pudiéramos proyectar el «diálogo» de Valverde con el Inca mencionado en *Adiós Ayacucho* al sentido de la CVR como autoridad memorial, no lo es tanto por el trabajo de los historiadores (W. Benjamin;

⁷⁰ La oposición de alguna autoridad a ceder un pabellón para la ceremonia fue con el argumento de que allí podrían estar celebrándose homenajes a terroristas.

de lo que se queja Del Pino y Degregori), sino por la potencia hermenéutica de la obra teatral, por la capacidad de sugerencia de las narrativas que van de lo literario a lo oral y sus subversiones (ejemplarmente en Roa Bastos para América Latina). El diálogo de fray Vicente de Valverde no fue otra cosa que el *requerimiento* al Inca Atahualpa, así mandado al frayle por Francisco Pizarro (1532)⁷¹. Usurpar y recomponer, habitar, el sepulcro de Pizarro no es otra cosa que requerir la perfusión del proyecto nacional: cuánto y qué conforma este proyecto; que elementos y cómo se conjugan, en qué partes⁷². Si de una u otra forma han de dar el resultado común querido (si es que lo es) de la República del Perú. De ahí la necesidad de una refundación (de sus estructuras) hacia lo mismo (la República constituida del Perú) que recomienda el Informe final de la CVR (so pena de considerar fórmulas alternativas ante las demandas de las nacionalidades reclamantes)⁷³.

3. 3. *¿Identidades culturales construidas a partir del Informe Final de la CVR?*

Como el mismo Degregori (2004: 25) recoge, algunos capítulos del Informe de la CVR (2003, I, cap. 3: 163 ss.) comienzan con, y recogen, significativas expresiones de las víctimas: «Mi pueblo era pues un pueblo, no sé..., un pueblo ajeno dentro del Perú»; «Ojalá que de acá a veinte años podamos ser considerados peruanos». Una demanda hacia el Estado, pero también hacia la historia en un *no olviden que nosotros también existimos*⁷⁴. Los movimientos étnicos en Perú han sido escasos y difíciles, al menos de manera comparativa, y negados por la propia CVR, como señalamos. El proceso de cholificación devendrá en su lugar, presente y dinámico en la gran Lima. Escribe Quijano (2006: 19):

Ese proceso de des-indianización fue abrupto y masivo, abarcó a todo el país, y produjo una población -sobre todo urbana, pero también rural- a la que dentro de la cultura señorial-criolla se le impuso el nombre de “chola”. La des-indianización produjo, así, una “cholificación” de la población. Esa población identificada por los otros como «chola» fue sin duda el mayor agente del cambio en la sociedad y el poder en el Perú después de la Segunda Guerra Mundial, aunque primero fue contenida y derrotada políticamente, comenzando con los sucesivos regímenes militares que se autodenominaron revolucionarios, y después en buena parte fue cooptada por el patrón de poder post-oligárquico, en especial desde la re-privatización del control del Estado y la profunda reconcentración del control de los recursos de producción y de los ingresos, que comenzó con la funesta dictadura fuji-montesinista.

71 Requerimiento jurídico de parte de Dios y del Rey para la sujeción de Atahualpa y los pobladores del Perú a la ley cristiana e imperial (Rípodas Ardanaz, 1993; De la Hera, s. f.).

72 Algo distinto quizá, pero sometido a su ideología argumentativa, que el debate sobre las *fusiones* y *síntesis* de «la peruanidad» (Nalewajko, 1985).

73 Cfr. Marín (2011); Quijano (2006). Las patrias o naciones indígenas serán términos resistentes desde la conquista, en el transcurso que va desde la consideración del suelo virreinal a las patrias americanas (Monguió, 2009).

74 Expresión de un testimonio en una audiencia de la CVR (Castillejo, 2007: 83 ss.).

No des-indianizarse acarreará en buena parte ser objeto de la violencia (así el mismo Quijano, *loc. cit.*: 19-20). El propio gobierno intentará vehiculizar las posibles reindianizaciones para desactivarlas, como en el caso de Toledo a través de su esposa (antropóloga), ventrílocuo e infructuoso⁷⁵.

Las víctimas, asociadas, habrían estado llamadas a ser quizá un foro de concientización étnica, dada la mayoría de casos de esta condición. Oelschlegel (2006: § 6.2), en su revisión sobre el cumplimiento de las recomendaciones de la CVR, menciona la fragmentaria y desigual labor de las asociaciones de víctimas de la violencia interna. Citando el *Mapeo de las organizaciones de afectados por la violencia política en el Perú* redactado por Oxfam (Paz Ruiz, 2004), recoge la relativa importancia de distintas asociaciones regionales, provinciales y distritales, de jóvenes, mujeres, desplazados y víctimas; generadas a partir de los trabajos de la CVR, al amparo del Programa de Apoyo al Repoblamiento y Desarrollo de Zonas de Emergencia, o bien por iniciativas cívicas (OO. NN. GG.). En este caso, la dependencia económica hace que muchas actividades queden fragmentadas o inacabadas. Estas asociaciones están constituidas por todo tipo de víctimas, presos, desplazados, torturados, viudas, huérfanos y familiares de desaparecidos y asesinados extrajudicialmente; la mayoría de sus miembros son mujeres (70%) en situación precaria. Estas características las hace personas con distintas «problemáticas» (así Oelschlegel, *loc. cit.*: 1361) que no pueden quedar simplemente en necesidades psicológicas o sociales. La mayoría de las organizaciones, señala este autor, tiene como propósito cubrir necesidades básicas: educación, salud, vivienda, empleo, salir de la pobreza; buscando espacios de alivio y acompañamiento. Su participación

⁷⁵ La antropóloga Eliane Karp de Toledo redactó diversos informes comparados sobre la forma de revalorizar e incluir a los pueblos indígenas peruanos en los sistemas democráticos andinos; presidiendo la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos (CONAPA, luego reabsorbida ministerialmente) con el fin de mantener una mesa de diálogo para la prevención de conflictos con representación paritaria de representantes indígenas y delegados ministeriales, marcar una agenda de inclusión y establecer una multiculturalidad efectiva dentro de un modelo neoliberal (Pajuelo Teves, 2006: 70 ss.). Karp redactó textos para el debate nacional y la reforma constitucional (2003) que incluyera a los indígenas en una nueva nación (2002). Sin embargo, la CONAPA fue entendida como un retroceso por el excesivo protagonismo de la primera dama, la corrupción, etc. (Raymond y Arce, 2011; Pajuelo Teves, 2006: 74 ss.). «De los 25 miembros conformantes de la CONAPA -escribe Pajuelo Teves, *loc. cit.*: 75, n. 15-, solamente nueve eran representantes indígenas (seis andinos, apenas dos amazónicos y uno afroperuano). El resto eran representantes de varios Ministerios y cinco asesores que fueron integrados en tanto estudiosos de la problemática indígena. Los dirigentes indígenas, de esa manera, conformaban una minoría sin capacidad real de decisión en la institución». El cambio de lo folklórico por lo inclusivo (así en los discursos de Karp) entraba dentro de un modelo desarrollista general interesado en la «inclusión» indígena en su ausencia. En las elecciones que ganó su marido colaboró activamente en el uso político de simbología andina, dando discursos en quechua (Raymond y Arce, 2011), lo que ha sido denunciado como «canibalismo cultural» (Roncalla, 2002): «[Y]a que la plataforma de la indianidad y la choledad han sido utilizadas por Toledo y Karp, es necesario iniciar la crítica del amor colonial entre Eliane Karp y Toledo donde es claro que con el trasfondo de lo indígena ambos se dirigen a la apropiación del capital cultural del otro [europeo y andino]».

política puede ser controvertida (con acusaciones distintas y desdén). No obstante, han logrado aportar propuestas de reparación a la CVR, y organizar foros y pronunciamientos ante distintas instancias del Estado, aspirando «al fortalecimiento de sus organizaciones, a la consolidación de sus bases, a su articulación regional y nacional y a su visibilización como población afectada» (*ibidem*).

En realidad, como dice Quijano (2006: 20), ante esta incapacidad, «[l]os únicos grupos que de verdad se mueven en esa dirección [centrífuga o étnicamente reclamante] son las comunidades de la selva amazónica, donde hace unas tres décadas, con la formación de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), comenzó toda la historia reciente de los movimientos indígenas del área andino-amazónica. Más recientemente, bajo los impactos de los procesos de Bolivia y Ecuador, algunas comunidades campesinas, sobre todo aquellas enfrentadas a las corporaciones mineras multinacionales, han comenzado a identificarse como indígenas y a plantearse como nuevos movimientos políticos identitarios»⁷⁶.

Los trabajos de la CVR, que negaban un conflicto étnico, como vimos, obran en torno a considerar la dejadez del Estado en que tiene a buena parte de su población, así como a la reparación de los excesos y abusos de un sistema democrático inmerso en conflictividad armada, interna y por ende social. Aunque ciertamente el Informe final esclarece y denuncia las desigualdades sociales y étnicas en el Perú, estructurales, diríamos, no permite establecer la apertura de una crítica etnocultural. De ahí su monometalidad nacional, como venimos señalando. Las Comisiones de la Verdad, como describe Laplante (2007: 128 ss.), van encaminadas, supuesta y en buena parte baldías, a satisfacer las expectativas de justicia de las víctimas. El beneficio individual y colectivo, catárquico, sigue estando en una esfera psicosocial que de algún modo deberá incidir en la re-construcción de las demandas identitarias regionales y étnicas. Dado que ninguno de los dos grupos terroristas del conflicto armado

76 Pajuelo Teves (2006: 73-74) relata cómo las organizaciones campesinas que reivindicaban la reforma agraria no hacían peticiones étnicas; no es hasta las décadas de los sesenta y setenta que en la amazonía se organizan distintas entidades indígenas: «La hegemonía [de las organizaciones campesinas]..., así como el peso de un horizonte de reivindicación campesina que durante décadas ha recubierto eficazmente las demandas étnicas, resultaron más fuertes que los pocos intentos ocurridos para sacar a la luz la dimensión específicamente étnica. Sin embargo, en la segunda mitad de la década de 1990, como una respuesta frente a la crisis organizativa de [las asociaciones campesinas]..., y haciendo eco a los procesos organizativos de movimientos indígenas (sobre todo de países vecinos como Ecuador y Bolivia), comenzaron a surgir propuestas e iniciativas para la creación de un movimiento semejante en el Perú».

peruano detentaron o se arrogaron la defensa étnica (más bien la combatieron fuertemente)⁷⁷, el etnocacerismo nacionalista, o la asunción del supuesto multiculturalismo político de Alejandro Toledo (Montoya, 2001; Valdivia, Benavides y Torero, 2007: 625 ss.), mal podrían estar llamadas a esta función. Dado, sobre todo, a diferencia de la vitalidad de las exigencias pluriétnicas en Bolivia y Ecuador, que la transformación de indio a campesino ha sido en Perú, y a pesar de la fuerza moderada del indigenismo, un asunto propio de la lucha de clases (Ossio, 2006)⁷⁸ o el resultado de la combinación de factores como las exigencias del neoliberalismo, la violencia interna y la identificación clasista (Sundström, 2010). ¿Es por esta razón que el Informe de la CVR no ha producido demandas étnicas? Sundström cita el conflicto interno (que llama Guerra civil, *loc. cit.*: § 4.3)⁷⁹ como una de las razones, la cual puede explicarse, por otra parte, como lucha de clases. La propia CVR cierra el conflicto en términos sociales. El Informe no ha querido ni podido alimentar las reivindicaciones étnicas en el Perú, dado que es un instrumento para la reconciliación nacional y la cohesión integrativa. De la afirmación: «La CVR ha podido apreciar que, conjuntamente con las brechas socioeconómicas, el proceso de violencia puso de manifiesto la gravedad de las desigualdades de índole étnico-cultural que aún prevalecen en el país. Del análisis de los testimonios recibidos resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno» (CVR, Informe Final, Conclusiones), matizada por el Prefacio (CVR, 2003, Prefacio; y CVR, 2008: 4) que niega el conflicto étnico, no se desprende otra cosa.

4. Límites de la representación científica

Rodríguez (2011) repasa la relación entre testimonios y discurso experto en las Comisiones de la Verdad, aplicándose al caso peruano. Quizá con un itinerario inverso, comienza desde el planteamiento de una abogada entrevistada que se preguntó en 2006 si lo escuchado y visto en el proceso de la CVR en Perú era “la voz de los testimonios” o una “lectura” de los mismos como el trabajo «de una comunidad

77 Degregori (1992: 417-418) entiende que atribuir bases ideológicas andinas a los grupos terroristas del conflicto armado peruano son errores de la proyección orientalista de investigadores nacionales (recordemos el caso Uchuraccay; Aunque Ossio, 2006 persiste en explicar las bases mesiánicas andinas de Sendero Luminoso) y extranjeros. No obstante, queda pendiente comprender las exigencias étnicas como ideologizadas.

78 Baste recordar la premisa de José Carlos Mariátegui sobre «El problema del indio. Su nuevo planteamiento» en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1976: 35 ss.); ideas que exacerbadas o malinterpretadas habían llevado a la violencia terrorista.

79 Siguiendo la concepción de la edición de Stern (1998) *Shining and Other Paths. War and Society in Peru 1980-1995*.

intelectual analizando un proceso» (social) (Rodríguez, *loc. cit.*: 589). Rodríguez parte de las CV como estructuras estandarizadas (Wilson, 2001) que trabajan dentro de una “lógica representacional” (régimen de justicia) para la denuncia y acusación (siguiendo a Boltanski, 2007) de los hechos perpetrados que atentan con el Estado, la ciudadanía y los Derechos humanos. Sin este mecanismo, como advirtiera Primo Lévi, se caería en una “crisis de representación”, confundiendo y pervirtiendo, sin referentes de justicia (incertidumbre referencial), víctimas y victimarios. Es así que Rodríguez (*loc. cit.*: 590) entiende cómo las CV tratan de evitar esta crisis de la representación.

Pero, ¿cuál es la legitimidad de un Estado comprometido como victimario; o incluso de las ciencias sociales orgánicas? La “lucha ideológica” que se daría dentro del análisis e interpretación de los hechos (Rodríguez, *loc. cit.*: 590) no tutelados, podría ser, en algunos casos, determinadamente necesaria. Rodríguez contestará a esto distinguiendo el caso peruano de otros en los que sí el Estado era victimario⁸⁰. El itinerario que sigue Rodríguez es el siguiente: en primer lugar (§ 1), estimar las “tecnologías del testimonio” y el papel que en ellas juega el derecho y las Ciencias sociales. Si en torno a la CV sudafricana surgió una verdad enfrentada a una verdad producida institucionalmente, la legitimidad de la verdad en la CVR peruana se confió a la labor científica (hechos, condiciones, participantes) del derecho y las ciencias sociales⁸¹, y su capacidad de trabajar con las informaciones derivadas de los testimonios y estudios de caso (*loc. cit.*: 591)⁸². Este “discurso experto”, por tanto, reconstruye los hechos auxiliados por las disciplinas científicas y sociales, y se abre más ampliamente que a las limitaciones legalistas de los Derechos humanos. De todas formas, y aunque este análisis se ponga en el contexto de la construcción de los “marcos de de interpretación dominantes” (*ib.*), sí puede encontrarse problema en sociologizar la explicación de los hechos. Desde luego algo positivo ante las

80 Rodríguez (*loc. cit.*: 594) entiende que el trabajo de la CVR consistió, entre otras cosas, en asegurar por los hechos la diferencia entre actores armados subversivos y la sociedad civil desarmada; haciendo singular el caso peruano porque «por primera vez una fuerza insurgente de izquierda [en el contexto latinoamericano] practicó sistemáticamente la violencia contra la población civil igualando, y quizá sobrepasando, a la practicada por el Estado» (citando a Basombrío, 1998: 426; aspecto que corrobora el propio Informe de la CVR, 2003, Conclusiones generales: 317).

81 «La CVR entiende por verdad el relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato» (así la CVR; tomado de González, 2011: 149).

82 Rodríguez (*id.*) cita el Informe final, donde se asume el socorro de expertos y métodos científicos actualizados para «garantizar la mayor objetividad posible», tanto en el análisis técnico de restos forenses, el derecho y la criminología, como en la interpretación y contextualización histórica y social de los hechos: antropólogos, sociólogos, psicólogos e historiadores; dando «así un respaldo científico al relato éticamente articulado» (CVR, 2003, Introducción: 32-33).

limitaciones de un estricto legalismo (no humanista ni como servicio público y social); sin embargo, y lejos de consideraciones objetivistas estériles, sociologizar “el conflicto” no escapa a críticas de la construcción de la disciplina⁸³. En segundo lugar (§ 2), son importantes las estrategias discursivas de aquellos elementos de enunciación: la labor “profesional” de la CVR, auxiliada por las ciencias sociales y jurídicas sería la de evitar esa crisis de representación que las diferentes narrativas de la lucha ideológica estarían causando; de hecho, estaría en juego la capacidad de las ciencias sociojurídicas para “amortiguar” y matizar esta pugna, aportando marcos específicos de interpretación autorizada que expliquen con solvencia los “hechos de violencia” (*loc. cit.*: 591-592). En especial, fue preciso “entender” la especificidad de *Sendero Luminoso*, cuyo caso se debatía entre interpretaciones comprometidas: *Sendero* fue explicado por distintos sectores como elemento ajeno, exterioridad a las comunidades andinas. Siguiendo a distintos autores, Rodríguez escribe: «[Se instauró con el tiempo] una narrativa que reflejaba la exteriorización no tanto de la violencia como sobre todo de los elementos político-ideológicos del espacio comunitario *andino*; Se establece así una dicotomía entre el adentro pacífico, *apolítico*, de las comunidades campesinas *vs.* el afuera ideologizado y violento de los *terroristas*» (*loc. cit.*: 592); de tal modo que se pasa paulatinamente de entender un Estado victimario a un Estado-Nación (sumando la comunidades andinas) *víctima* del terrorismo que en resistencia legítima desmantela finalmente la estructura política y militar del terrorismo; en este proceso fue necesario discernir entre los sectores armados (insurgencia terrorista) y población civil inerme (*id.*). Es en esta pugna en la que interviene la CVR, condicionada por estas narrativas y contornos políticos. El Informe de la CVR, según Rodríguez, recogerá estas narrativas, pero matizándolas y ampliando los contornos políticos de interpretación al asumir la oportunidad histórica de dar la voz a las ciudadanías subalternas (*loc. cit.*: 593), amortiguando la crisis de representación al consolidar sus tesis por medio de la legitimidad de una investigación a partir de los testimonios (*loc. cit.*: 592; citando a Castillejo, 2007: 78). Adentro de la CVR y el Informe, como también en las Audiencias públicas, la “verdad histórica” (y la interpretación contextual) se sobrepuso a la “verdad jurídica”, otorgando voz, dignidad y visibilidad a la ciudadanía despreciada secularmente (*loc. cit.*: 593). En este sentido, la CVR provoca un «proceso de desestabilización de las relaciones de poder, históricamente producidas, entre Estado y comunidades campesinas andinas» (*loc. cit.*: 594). En tercer lugar (§ 3), hay que atender al estatuto de los testimonios

83 Baste leer a Comte, sin ir más lejos. Lo que traslada la cuestión de la construcción de los marcos de interpretación a la elevación de las disciplinas científicas, lo que desactiva su labor referencial en buena parte y lo convierte en fuente de enunciación autorizada: es decir, las disputas ideológicas se dan adentro de las disciplinas que explican el conflicto “externo a ellas” (objeto).

y sus narrativas en el contexto de la denuncia: ciertamente, la CVR tuvo que «gestionar una relación compleja» con el Estado e incluso con las comunidades, para certificar su implicación en el conflicto, autoría y responsabilidad (Rodríguez, *loc. cit.*: 595)⁸⁴. La estrategia de las víctimas fue la de suprimir discursos y compromisos anteriores y plegarse a la interpretación oficial de la exterioridad de *Sendero* asumida, aunque con matices, por la CVR. Procesaron las narrativas así adaptándose a ellas, explicando la irrupción de *Sendero* en una paz comunitaria en la que la movilización campesina era prácticamente imposible dada su concentración en en la cotidianidad agropecuaria, el analfabetismo, etc. Las comunidades aparecen así como *espectadoras* de la política terrorista, y leales al Estado (*loc. cit.*: 595). Esta “inocencia política” de las comunidades es aceptada por hacer coincidir la verdad histórica con la verdad jurídica; si bien las comunidades, a la expectativa de las posibles reparaciones, silenciaron a la CVR los discursos políticamente comprometidos anteriores, apartando a los testigos que habían participado activamente en *Sendero*, etc. (*ib.*; citando a Laplante y Theidon, 2010: 303). Esta política de lo silenciado e implícito configura el paso de victimarios a víctimas, resultado del «contexto de la denuncia» más que de una verdad de hecho (Rodríguez, *loc. cit.*: 596). En cuarto lugar (§ 4), el resultado de los trabajos intelectuales en estos procesos asume el estatuto del testimonio. Rodríguez se pregunta por la mejor forma de trabajar desde las ciencias sociales considerando que el testimonio revela más el contexto de la denuncia que un “hecho de violencia”. Ciertamente, esto no supone invalidar ni la dignidad de los hablantes ni la validez de sus denuncias. Más bien interpela acerca de la forma de trabajar. Rodríguez entiende que lo propio es descentrando el discurso experto para «colocarse como una parte más dentro de una variedad de actores y sus subjetividades políticas» (*loc. cit.*: 596). Evitando confrontar la voz de los testimonios, que no deja de ser política. Rodríguez (*loc. cit.*: 597) critica el exceso de las ciencias sociales que crece y construye a partir de los testimonios en una “industria de la extracción” (Castillo, 2005: 50-51), positivista, que construye la categoría de “víctima”. La labor de las ciencias sociales, para Rodríguez, no está en ser vocero de los testimonios, ni en argumentar unas u otras narrativas, sino en «entender las relaciones de poder que producen tanto los silencios como las narrativas dominantes, y su legitimidad ético-política» (Rodríguez, *loc. cit.*: 597). Sin embargo, en el contexto de las CV y las CVR, las ciencias sociales están llamadas a documentar hechos y contextos de interpretación que reequilibren al menos las fuerzas de las narrativas disponibles; además de otorgar legitimidad a las Comisiones (*loc. cit.*: 598). Y, finalmente (§ 5), los límites de la legitimidad científica: que pasan por averiguar el sujeto (colectivo) al que estaba dirigido el Informe de la CVR. En efecto,

⁸⁴ Aspecto muy sensible a raíz de los problemas del caso Uchuraccay, como vimos.

Rodríguez (*loc. cit.*: 599; siguiendo a Boltanski, 2007: 90-91) ve en la labor de la CVR la construcción de un “espectador moral”, preparando a un audiencia para y con la habilitación de los testimonios públicos y el Informe: la descripción del sufrimiento del desdichado requiere del espectador que lo observa y escucha. Sin embargo, Rodríguez subraya cómo el Informe de la CVR denunció precisamente la “ausencia” del espectador moral ante el sufrimiento de una buena parte de la población, secularmente ignorada. El Informe constata estas brechas, por lo que la vergüenza nacional produce al espectador moral, aprestado a la escucha. Todo ello bajo la premisa de las negociaciones recíprocas de lo contado y lo admitido: sobre todo, al cabo de asegurar la despolitización del ingenuo e inocente campesino, el silenciamiento de parte de la historia, y la asunción de la violencia como opuesta a un futuro democrático (*ib.*)⁸⁵.

Sin embargo, la CVR no reconoció conflictos étnicos, explicando y “amortiguando” las narrativas oficiales que ponían a salvo el Estado republicano. La crítica final, a nuestro entender, pasa por repetir las amargas palabras de Iván Degregori sobre los «pequeños holocaustos», fehacientemente documentados y entregados al gobierno por la CVR, ante lo cual «no pasa nada, o pasa muy poco... Muy poco sobre justicia, o sobre las reparaciones simbólicas..., casi nada sobre las profundas reformas institucionales que son indispensables para que esta historia no se repita»; y su propuesta de refundar el Estado-nación. Y quizá, pensamos nosotros, más la Nación que el Estado, al que le corresponde ser Estado, estar presente y no ser corrupto ni hipócrita. Y sin quizá, también, la refundación historiográfica y narrativa de las muñquerías castellanas.

5. La verticalidad del escribiente

Refundando las muñquerías latinoamericanas y castellanas, ¿qué nuevo *atelier*? ¿Qué nuevos materiales, qué refundidos; qué mecánicas; para qué homúnculos y con qué articulación? Nuestra verticalidad de escribientes no se conforma con menos. ¿Qué objetos, qué muñecos para articular aparejaremos en el teatrillo de nuestra ciencia? Preguntas morales que esquivan, por inertes, el trabajo en el taller. La sensibilidad de un Geppetto para con sus criaturas mentirosas⁸⁶.

85 La esencialización no problemática de los héroes patrios es el reverso de esta función (Alfaro Rotondo, s. f.).

86 Cuando a Geppetto le regala un amigo un trozo de madera que le habla (le implora que no le haga daño) lo convierte en su hijo, díscolo *burattino*, Pinocchio. Un muerto de madera que miente, transferida su sangre como tinta.

Una sensibilidad que no basta en las manos del *atelier*, que produce el muñeco sin dañarlo, sin astillarlo demasiado, lubricando sus delicados engranajes. Esta sensibilidad de la mano debe estar depositada, a nuestro entender, no en una metodología sensible, sino en una sensibilidad de la posición (del conocimiento), antes incluso que de la idea y la práctica. Algo sin resolver⁸⁷, una tarea nueva, una tarea otra. Otra cosa. Digámoslo ahora: de momento, y hasta más ver al menos, hemos fracasado.

Bibliografía

- ALFARO ROTONDO, Santiago. (s. f.). "Héroes gamonales: en el Abismo de Todos, el Nosotros de Algunos". En: red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/090519.pdf
- ANDREU, Alicia. (2002). «El testimonio peruano oral y las Ciencias Sociales: una problemática postmoderna». En: *Copé*, vol. XIII, n.º. 30, pp. 8-13.
- ANDREWS, Molly. (2007). «'Pero si no he acabado... tengo más que contar': Las limitaciones de las narraciones estructuradas de los testimonios públicos». En: *Antípoda*, n.º4, pp. 147-149.
- ARAGÓN GONZÁLEZ, Luis. (2011). «El testimonio y sus aporías». En: *Escritura e imagen*, vol. ext., pp. 295-311.
- ARSENAULT, Daniel. (1993). «El personaje del pie amputado en la cultura mochica del Perú: un ensayo sobre la arqueología del poder». En: *Latin American Antiquity*, vol. 4, n.º. 3, pp. 225-245.
- BASADRE, Jorge. (1947). *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*. Lima. Ediciones Huascarán.
- BASCOPE, Joaquín. (2011). «Bajo tuición. Infancia y extinción en la historia de la colonización fueguina (Sentidos coloniales II)». En: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, n.º. 1, s. p.
- BASOMBRÍO, Carlos. (1998). «Sendero Luminoso and Human Rights. A Perverse logic taht Captured the Country». En: Steve Stern (ed.). *Shining and Other Paths. War and Society in Peru 1980-1995*. Durham. Duke U. Press.
- BEVERLEY, John. (1996). *The real Thing. Testimonial discourse in Latin America*. Durham. Duke U. Press.
- BEVERLEY, John. (1998). «Siete aproximaciones al problema indígena». En: *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar* (edición de Mabel Moraña). Pittsburg. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 269-283.
- BOLÍVAR, Ingrid Johnna; FLÓREZ, Alberto. (2004). «La investigación sobre la violencia». En: *Revista de Estudios Sociales*, n.º. 17, pp. 32-41.
- BOLTANSKI, Luc. (2007). *La souffrance à distance*. Paris. Gallimard.
- BRACHETTI, Ángela. (2002). «*Quoyllurrit'i*. Una creencia andina bajo conceptos cristianos». En: *Anales del Museo de América*, n.º. 10, pp. 85-112.
- BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR, Víctor. (1993). «¿De campesino a agricultor? La pequeña producción familiar en el marco del desarrollo capitalista». En: *Noticiero de Historia agraria*, n.º. 5, pp. 127-159.
- BURT, Jo-Marie. (2010). «Los usos y abusos de la memoria de María Elena Moyano». En: *A contra corriente*, vol. 7, n.º. 2, pp. 165-209.
- DAS, Veena. (2008). «Wittgenstein y la antropología». En: Francisco A. Ortega Martínez (ed.). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de la dignidad*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, CES.
- DE LA HERA, Alberto. (s. f.). «La concesión a Castilla de la soberanía sobre las Indias y el deber de evangelizar». S. d.
- CALA BUENDÍA, Felipe. (2012). «Truth in the Time of Fear: *Adiós, Ayacucho's* Poetics of Memory and the Peruvian Transitional Justice Process». En: *The International Journal of Transitional Justice*, vol. 6, n.º. 2, pp. 344-354.

87 Podemos apuntar de manera pusilánime algunas características: Horizontalidad; trabajo (más que ciencia) sujeto-sujeto; "realidad" consensuada e informada basada en la discusión; teorías y metodologías nómadas y *ad hoc*; sensibilidad sociopolítica que se planea y evalúa antecedentes, presencia del investigador y motorización del "campo" (consecuencias); abandono, por cierto, de estos términos naturalísticos de "campo" y "trabajo de campo", con menos *observación* y más *participación*; intervención sobre los artefactos culturales (sobre estas dos últimas cosas, Martínez Magdalena, en prensa); declaración, asunción y deconstrucción a la par que el objeto (ya sujeto) del compromiso político del investigador, etc.

- CÁNEPA KOCH, Gisela. (1998). *Máscara. Transformación e identidad en los Andes*. Lima. PUPC.
- CASALINO, Carlota. (2008). *Los héroes patrios y la construcción del Estado – nación en el Perú (siglos XIX y XX)*. Tesis doctoral. Lima. UNMSM.
- CASTILLEJO, Alejandro. (2005). «Las texturas del silencio: violencia, memoria y los límites del quehacer antropológico». En: *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias sociales*, n° 9, pp. 39-59.
- CASTILLEJO, Alejandro. (2007). «La globalización del testimonio: historia, silencio endémico y los usos de la palabra». En: *Antípoda*, n° 4, pp. 76-99.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. (2003). *Informe Final*. Lima.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. (2003 b). «El impacto de las audiencias públicas en los participantes». Lima.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. (2008). Hatun Willakuy: *Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, 2ª ed., Lima.
- CORNEJO-POLAR, Antonio. (1990). «El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el diálogo de Cajamarca». En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XVII, n° 33, pp. 155-207.
- CORONA VELÁZQUEZ, Dafne Á. (2004). «Identidad social de las figurillas coloniales novohispanas». En: *VII Conferencia internacional Antropología 2004*, noviembre 24 al 26. Actas, s. p.
- CUNILL, Caroline. (2011). «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI». En: *Cuadernos inter.c.a.mbio*, año VIII, n° 9, pp. 229-248.
- CUYA, Esteban. (1996). «Las Comisiones de la Verdad en América Latina». KO'AGA ROÑE'ETA se.iii, <http://www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html>
- DA SILVA CATELA, Ludmila; JELIN, Elizabeth. (comps.) (2002). *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*. Madrid. Siglo XXI.
- DE TORO, Alfonso. (2004). «Reflexiones sobre fundamentos de investigación transdisciplinaria, transcultural y transtextual en las ciencias del teatro en el contexto de una teoría postmoderna y postcolonial de la 'hibridez' e 'inter-medialidad'». En: Alfonso de Toro (ed.). *Estrategias postmodernas y postcoloniales en el teatro latinoamericano actual. Hibridez-Medialidad-Cuerpo*. Madrid/Frankfurt. Iberoamericana/Vervuert, pp. 105-159.
- DE VIVANCO, Lucero. (2011). «El capítulo PCP-SL en la narrativa de Mario Vargas Llosa». En: *Revista chilena de Literatura*, n° 80, pp. 5-28.
- DEGREGORI, Carlos Iván. (1992). «Campesinado andino y violencia: balance de una década de estudios». En: Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamín Marticorena (eds.). *Perú: el problema agrario en debate*. Lima. Sepia, pp. 413-439.
- DEGREGORI, Carlos Iván. (2004). «Desigualdades persistentes y construcción de un país de ciudadanos». En: *Cuestión de Estado*, n° 33-34. Lima, IDS, 2004, pp. 24-31.
- DE LA CADENA, Marisol. (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.
- DEL PINO, Ponciano. (2003). «Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes». En: Elizabeth Jelin (comp.). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid. Siglo XXI, pp. 11-62.
- DRINOT, Paulo. (2007). «El ojo que llora, las ontologías de la violencia y la opción por la memoria en el Perú». En: *Hueso húmero*, n° 50, pp. 53-74.
- DURAND SÁNCHEZ, Pilar de María. (2012). *Lo político en la obra teatral Adiós Ayacucho del grupo Yuyachkani y su relación con el periodo de violencia política 1980 – 2000*. Tesis de Licenciatura. Lima. PUPC.
- ESPINOZA, Esther. (2003). «Con nombres propios. Análisis del testimonio de Liz Valdez ante la Comisión de la Verdad». En: G. Espino Relucé (comp.). *Tradición oral, culturas peruanas -una invitación al debate-*. Lima. UNMSM, pp. 217-224.
- ESTERMANN, Josef. (2003). «Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina». En: Raúl Fonet-Betancourt (ed.). *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao. Desclé de Brouwer, pp. 177-202.
- FLORES GALINDO, Alberto. (1993). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. México. Consejo Nacional para las Ciencias y las Artes-Grijalbo.
- FLORES GALINDO, Alberto. (2001). *Los rostros de la plebe*. Barcelona. Crítica.
- GARRETÓN, Francisca; GONZÁLEZ, Marianne; LAUZÁN, Silvana. (2011). *Políticas públicas de Verdad y Memoria en 7 países de América Latina (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay)*. Santiago de Chile. Programa Derechos Humanos y Democracia, Centro de Derechos Humanos-Facultad de Derecho, Universidad de Chile.
- GONZÁLEZ, Mariella. (2011). «La ritualización de la reconciliación y reparación en espacios públicos: "Un entierro digno para Putis"». En: Diana Flores et alii. *Nuevas miradas al Perú contemporáneo. Movimientos sociales, identidad y memoria*. Lima. Programa Democracia y Transformación Global, pp. 141-174.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. (2000). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México. Fondo

de Cultura Económica.

- GUERRERO, Andrés. (2000). «El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura». En: Andrés Guerrero (comp.). *Etnicidades*. Quito. FLACSO, ILDIS, pp. 9-60.
- JELIN, Elizabeth. (comp.) (2002). *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas in-felices*. Madrid. Siglo XXI.
- JOSEPH, Gilbert; NUGENT, Daniel. (eds.) (1994). *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham. Duke U. Press.
- LAPLANTE, Lisa. (2007). «Después de la verdad: demandas para reparaciones en el Perú poscomisión de la verdad y reconciliación». En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º. 4, pp. 119-145.
- LAPLANTE, Lisa J.; THEIDON, Kimberly. (2010). «Commissioning Truth, Constructing Silences. The Peruvian Truth Commission and the Other Truths of “Terrorists”». En: Kamari M. Clarke y Mark Goodale. *Mirrors of Justice. Law and power in the post-Cold War era*. N. Y. Cambridge U. Press, pp. 291-315.
- LE GOFF, Jacques. (1984). «Documento/Monumento». En: Enciclopédia Einaudi. Lisboa. Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- LÓPEZ, Sinesio. (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima. Instituto de Diálogo y Propuestas (IDS).
- LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago. (2003). «Arqueologías de una mirada criolla: el informe de la matanza de Uchuraccay». En: Marita Hamann; Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich (eds.). *Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana*. Lima. Red para el Desarrollo de las ciencias Sociales en el Perú, pp. 257-275.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. (1976). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 33ª ed. Lima. Biblioteca Amauta.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Juan. (2003). *Perú 28 de julio: discurso y acción política el día de Fiestas Patrias, 1969 – 1999*. Sevilla-México. CSIC e Instituto Mora.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Juan. (2005). «*Hatun Willakuy*, importancia del relato en la política. Comentarios al Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú». En: *Nueva sociedad*, n.º. 197, pp. 54-68.
- MATOS, José. (1984). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima, IEP.
- MARÍN, José. (2011). «Perú: Estado-nación y sociedad multicultural». En: *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 47, n.º. 1, pp. 72-84.
- MARTÍNEZ MAGDALENA, Santiago. (2006). «La construcción de la identidad regional contemporánea en Tierra del Fuego (Argentina): Patrimonio aborigen, colonos y migración». En: *Quaderni di Thule. Rivista Italiana di Studi Americanistici*, n.º. VI, pp. 417-422.
- MARTÍNEZ MAGDALENA, Santiago. (En prensa). «Campo ciego: la oclusión del último dominio etnográfico».
- MATHIS, Sophie. (2008). «Vicente Mora Chimo, de *Indio principal* a *Procurador General de los Indios del Perú*: cambio de legitimidad del poder autóctono a principios del siglo XVIII». En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Vol. 37, n.º. 1, pp. 199-215.
- MESCLIER, Evelyne. (2001). «De la complementariedad a la voluntad de *aplanar los Andes*: representaciones de la naturaleza y pensamiento económico y político en el Perú del siglo XX». En: *Bull. Inst. fr. études andines*, vol. 30, n.º. 3, pp. 541-562.
- MIGNOLO, Walter. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor. The University of Michigan Press.
- MONGUIÓ, L. (2009). «Palabras e Ideas: *Patria y Nación* en el Virreinato del Perú». En: *Revista iberoamericana*, vol. XLIV, n.º. 104-105, pp. 451-470.
- MONTOYA, Rodrigo. (2001). «Cultura y poder». En: www.culturaandina.khipu.net
- MOLINIÉ, Antoinette. (2004). «The resurrection of the Inca: the role of Indian representations in the invention of the Peruvian nation». En: *History and Anthropology*, Vol. 15, Issue 3, pp. 233-250.
- MORENO VILLA, José. (ed. y catalg.) (1887-1955 [2006]). *Locos, enanos, negros y niños palaciegos: gente de placer que tuvieron los Austrias en la Corte española desde 1563 a 1700*. Alicante. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital basada en la de México, La Casa de España en México, Editorial Presencia, 1930.
- NALEWAJKO, Małgorzata. (1985). «La imagen de la nación, nacionalismo, peruanidad en el Perú a cien años de su independencia». En: *Estudios Latinoamericanos*, n.º.10, pp. 95-134.
- NAVARRO FLORIA, Pedro; SALGADO, Leonardo; AZAR, Pablo. (2004). «La invención de los ancestros: el «Patagón antiguo» y la construcción discursiva de un pasado nacional remoto para la Argentina (1870-1915)». En: *Revista de Indias*, vol. LXIV, n.º. 231, pp. 405-424.
- NAROTZKY, Susana. (2004). «Una Historia necesaria: Ética, Política y responsabilidad en la práctica antropológica». En: *Relaciones* 98, vol. XXV, pp. 108-145.
- OELSCHLEGEL, Adrián. (2006). «El Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú. Un resumen crítico respecto a los avances de sus recomendaciones». En: *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, año

- XII, t. II, pp. 1335-1368.
- ORTEGA, Julio. (1986 [2007]). *Adiós Ayacucho*. Lima. UNMSM.
- ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina. (2004). "El testimonio, ¿un acto de poder? Sobre el proceso de producción e interpretación del testimonio". En: *Investigaciones sociales*, año VIII, n.º. 13, pp. 245-252.
- OSÉS, Darío. (2011). «La sangre y la tinta». En: *Revista chilena de Literatura*, n.º. 79, pp. 127-143.
- OSSIO, Juan M. (2006). «Multiculturalidad e indianismo en el Perú». En: *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y a la Interculturalidad en América Latina*. Suplemento del Boletín *Diario de Campo*, pp. 79-88.
- OSTROWSKA, Joanna. (2010). «Hombre andino contra hombre occidentalizado: el etnocacerismo de los Humala». En: *Itinerarios*, vol. 11, pp. 85-101.
- PAJUELO TEVES, Ramón. (2006). *Participación política indígena en la sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima. IEP.
- PINEDA FRANCO, Adela. (2000). "Los aportes de Ángel Rama a los estudios del modernismo hispanoamericano". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 26, n.º. 51, pp. 53-66.
- QUIJANO, Aníbal. (2006). «Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas». En: *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, año VI n.º. 19, pp. 15-24.
- QUIROZ, Víctor. (2006). «Ficciones de la memoria. La novela del conflicto armado interno (1980-2000) y las tensiones de la modernidad colonial en el Perú». En: *El hablador*, n.º 10, s. p.
- QUISPE-AGNOLI, Rocío. (2006). *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima. UNMSM.
- QUITIÁN PEÑA, Edicson Esteban. (2007). «El conflicto entre letra y voz y los límites de la representación». En: María Teresa Garzón Martínez y Nydia Constanza Mendoza Romero (Editoras). *Mundos en disputa. Intervenciones en Estudios culturales*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana. Pensar. Instituto de Estudios Sociales y Culturales, pp. 145-204.
- RAMA, Ángel. (1984). *La ciudad letrada*. E
- RAMOS SOLANO, Erick G. (2009). *Corporificación y testimonio de la CVR en los Andes centrales: el caso de Huasahuasi*. Tesis de Licenciatura. Lima. UNMSM.
- RAYMOND, Christopher; ARCE, Moisés. (2011). «The politicization of indigenous identities in Peru». En: *Party Politics*, pp. 1-22.
- REÁTEGUI, Félix. (2005). Reseña de la reedición de *Desborde popular y crisis del Estado*. En: *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and criticism*, vol. 1, n.º. 1, pp. 1-7.
- RIBEIRO, Darcy. (1977). *Las Américas y la civilización*. México. Ed. Extemporáneos.
- RICARD LANATA, Xavier. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro Bartolomé de las Casas.
- RICOEUR, Paul. (1996). *Tiempo y narración*. Tomo III. México. Ed. Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul. (2003). *La Memoria, la Historia, el olvido*. Madrid, Trotta.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy. (1993). «Versión de la Donación alejandrina *Ad Usum Indorum*». En: *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, V, pp. 297-327.
- ROA BASTOS, Augusto. (). *Hijo de hombre*. K
- RODRÍGUEZ MAESO, Silvia. (2011). «Testimonios, discurso experto y comisiones de la verdad: el contexto de la denuncia». En: *Política y Sociedad*, vol. 48, n.º. 3, pp. 587-602.
- RONCALLA, Fredy Amilcar. (2002). «¿Hablan los Apus?». En: *Quehacer* n.º. 137, s. p.
- ROTTENBACHER, Jan M.; ESPINOSA, Agustín. (2010). «Identidad nacional y memoria histórica colectiva en el Perú. Un estudio exploratorio». En: *Revista de Psicología*, Vol. 28, n.º. 1, pp. 147-174.
- ROWE, William. (1997). «La novela y los problemas de la historiografía en el Perú andino». *Estudios. Revista de investigaciones literarias*, n.º. 10, pp. 103-112.
- RUBIO ZAPATA, Miguel. (2001 y 2003). «Persistencia de la Memoria (I y II)». En: *El Instituto Hemisférico de Performance y Política*, foros.
- RUIZ MARTÍNEZ, Natalia. (2006). «Todas las historias», material anexo al recopilatorio de J.-L. Godard, *Historia(s) del cine*. Barcelona: Intermedio.
- SAID, Edward E. (2006). *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Barcelona. Debate.
- SALAS CARREÑO, Guillermo. (2010). «La antigua importancia de las comparsas de *wayri ch'unchu*». En: *Anthropologica*. Año XXVIII, n.º. 28, pp. 67-91.
- SALAZAR, Claudia. (2008). «Narrativa y Memoria: la construcción del relato del horror en el Informe Final de la Comisión de la Verdad (Perú, 2003)». En: *Espéculo. Revista de estudios literarios*, n.º. 39, s. p.
- SALLNOW, Michael. (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington D.C. Smithsonian Institution Press.

- SILVA SANTISTÉBAN, Rocío. (s. f.). “El tele-pobre como abyecto: El caso del *show* de Laura Bozzo”. En: www.hemisphericinstitute.org
- STERN, Steve J. (ed.) (1998). *Shining and Other Paths. War and Society in Peru 1980-1995*. Durham. Duke University Press.
- SUNDSTRÖM, Björn. (2010). *Etnicismo y el caso peruano*. Tesis de grado. Stockholm University. Faculty of Humanities, Department of Spanish, Portuguese and Latin American Studies.
- VALDIVIA, Néstor; BENAVIDES, Martín; TORERO, Máximo. (2007). «Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afrodescendiente». En: *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*. Lima. GRADE, pp. 603-655.
- VALDIVIA DÁVILA, Gonzalo (2008). «Representación de la víctima en *Adiós Ayacucho* de Julio Ortega. Personaje en medio del conflicto entre militares y terroristas». Post 2008.
- VALKO, Marcelo L. (2005). «Imágenes, signos e imaginario de la degollación que no fue». En: *GIS Réseau Amérique latine. Actes du 1er Congrès du GIS Amérique latine: Discours et pratiques de pouvoirs en Amérique latine, de la période précolombienne à nos jours, 3-4 novembre 2005*, Université de La Rochelle, s. p.
- VARGAS-SALGADO, Carlos. (2011). *Teatro peruano en el período de conflicto armado interno (1980-2000): estética teatral, Derechos humanos y expectativas de descolonización*. Tesis doctoral. University of Minnesota.
- VEGA BENDEZÚ, Mauro. (2011). «Entre la utopía andina y la utopía republicana. Representaciones públicas en los Andes (algunas aproximaciones)». En: Ignacio Peiró y Gustavo Alares (coords.). «Dossier: Pensar la Historia, celebrar el pasado». *Jerónimo Zurita*, n.º. 86, pp. 99-130.
- VERDESIO, Gustavo. (2001). «Forgotten Territorialities. The Materiality of Indigenous Past». En: *Neplanta. Views from South*, vol. 2, n.º. 1, pp. 85-114.
- VICH, Víctor. (2002). *El canibal es el Otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima. IEP.
- VELASCO MAÍLLO, Honorio. (1990). “El Folklore y sus paradojas”. En: REIS, n.º. 49, pp. 123-144.
- WILSON, Richard A. (2001). *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa. Legitimizing the Post-Apartheid State*. Cambridge. Cambridge U. Press.
- ZAPATA VELASCO, Antonio. (2010). *La Comisión de la Verdad y Reconciliación y los Medios de comunicación. Ayacucho y Lima*. Lima. IEP. Documento de trabajo n.º. 158.