

LAS DIFICULTADES DE LA MEMORIA, EL PODER Y LA RECONCILIACIÓN EN LOS ANDES:

El ejemplo ayacuchano

Jefrey Gamarra C

El presente trabajo gira en torno al problema de la violencia, la memoria y lo que denominamos como proceso de reconciliación en el Perú. Desde la óptica ayacuchana, con la que guardo al mismo tiempo una posición de acercamiento y distanciamiento, el proceso es percibido de manera distinta a la que puede tenerse desde la capital del país. Mi preocupación se centra a lo acontecido en zonas rurales, especialmente las comunidades campesinas del norte de Ayacucho. Respecto a éstas es mucho lo que se ha escrito en torno a la violencia; me atrevería a decir que los “ríos de sangre” han devenido en “ríos de tinta” para no pocos autores; sin embargo, aún son escasos los esfuerzos por ubicarnos en el lugar de esos “otros” tan distintos y al mismo tiempo tan parecidos a “nosotros”.

De terroristas a nuevamente comuneros

La victoria sobre Sendero Luminoso y el retorno de los desplazados a sus lugares de origen implicó, para los campesinos que aún actuaban con los subversivos, la disyuntiva entre continuar formando parte de las columnas guerrilleras cada vez más desmoralizadas o retornar a sus comunidades de origen. La primera alternativa probablemente generó el temor de estos militantes ante la posibilidad de sufrir castigos de los “mandos” senderistas ante cualquier sospecha de deserción². El relato de “Luciano”, de la comunidad de “Sama”, nos acerca al drama vivido por estas personas:

“... En una oportunidad, los tucos nos citaron a las autoridades para reunirnos en un lugar llamado Qollpapampa. Nosotros nos dimos cuenta que querían matarnos porque reconocimos a un joven llamado Leonardo Rojas que era de una comunidad vecina... Cuando fuimos a la reunión, allí estaban cinco senderistas, el resto de ellos estaba más arriba... nos reunimos y nosotros les invitamos licor y les hicimos emborrachar... nosotros simplemente queríamos apresarlos... en un momento de descuido les quitamos sus armas y los tomamos prisioneros... pero Leonardo Rojas nos dijo que ellos habían perdido y nos rogó para que le diéramos su pistola porque ya no valía la pena vivir... nosotros con miedo se la entregamos y... delante nuestro se suicidó. Nosotros nos escapamos para que el resto del grupo no nos alcance”³.

1 Extracto editado por Distancia Crítica de la versión castellana de la conferencia RELIGION, RECONCILIATION AND MEMORY IN THE ANDES, presentada por Jefrey Gamarra en junio del 2001 en el Seminario Internacional sobre Reconciliación y Violencia organizado por la Fundación Giacomo Feltrinielli y las universidades de Nápoles y Turín en la ciudad de Cortona, Italia.

2 La opción del retorno a sus comunidades se vio facilitada por la “Ley del arrepentimiento” promulgada por el gobierno en 1992. Las comunidades campesinas usaron esta ley para sus propios intereses: contaban con el sustento legal en caso de que las autoridades militares inquiriesen sobre los “senderistas” que habían sido reintegrados a la comunidad.

3 Entrevista con “Luciano”, comunidad de “Sama”. Enero 23, 2001.

Volver a la comunidad como “arrepentidos” implicaba someterse a las condiciones impuestas por el grupo, bajo pena de ser entregados a la autoridades militares en condición de terroristas, para ser juzgados como tales. Las comunidades decidieron reintegrar a los ex-senderistas pese al celo y control ejercido por los militares sobre las rondas campesinas de las comunidades resistentes y retornantes. Es probable que en esta decisión pesaran más los intereses comunales antes que los de la sociedad nacional. Pero entonces, ¿cuáles fueron los factores que facilitaron este proceso de reincorporación? Un primer aspecto corresponde a los vínculos y solidaridades grupales que se mantuvieron a pesar de los caminos divergentes entre la comunidad y los campesinos senderistas. La identidad comunal se impuso a la identidad política. Se era senderista en tanto campesino y no al revés. El desarraigo de los militantes, conformantes de columnas guerrilleras obligadas a desplazarse continuamente, cansaron al campesino que buscaba mantener el acceso a sus tierras además de restablecer sus redes sociales.

“... Las personas se han hecho senderistas porque no querían morir, se aliaron para salvarse de la muerte o para robar junto con ellos, cada vez que entran a sus comunidades a matar siempre se roban sus cosas de la gente y regresan a sus casa con algo... muchas de estas personas aceptaron ir con los senderistas diciendo: ya después podemos escapar de donde estemos, como sea regresaremos”⁴.

Un segundo elemento fue que la identidad étnica terminó imponiéndose a la perspectiva de clase. En un primer momento el discurso senderista que enfatizaba la condición del campesino como clase explotada, hizo olvidar a la población su condición de indios. Pero en el transcurso de la guerra se evidenciaron las diferencias entre los militantes urbanos y rurales del Partido. Entre aquellos que forman parte de las élites letradas — y, por tanto, con opinión política — y aquellos cuya condición indígena era tal en tanto analfabetos. El contraste llevaría a los senderistas campesinos de vuelta a la comunidad.

Un tercer aspecto se halla en la relación a la recomposición de la memoria emblemática comunal⁵. La guerra implicó la escisión de ésta entre senderista y no-senderistas; el desplazamiento había producido el desgajamiento de sus elementos telúricos (cambios en las representaciones sobre el espacio geográfico, el medio ambiente); pero también el conflicto produjo modificaciones en las representaciones y narrativas religiosas: al antiguo catolicismo que impregnaba buena parte de la memoria comunal se había incorporado también un evangelismo pentecostal. El debilitamiento del conflicto significó para las comunidades hacer el recorrido inverso: sustituir la memoria de la escisión por aquella de la integración.

Los elementos religiosos en esta memoria recuperada retroalimentan el proceso de reintegración. Los conflictos entre los antiguos católicos y los nuevos evangélicos no ponían en peligro la cohesión comunal. Esta convivencia de dos narrativas en una sola memoria colectiva facilitó la reincorporación de quienes habían optado por un discurso distinto al de la comunidad. Mencionemos además que esta memoria correspondía al periodo en que las rondas campesinas lograron detener y debilitar el accionar de Sendero Luminoso: el cambio en la correlación de fuerzas a favor de las comunidades, favoreció la reincorporación de los ex-senderistas. Sin embargo, surge la pregunta: ¿puede la memoria comunal incorporar elementos distintos y hasta opuestos? ¿Por qué no hallamos aquellos que corresponderían a una memoria senderista? No se trata de olvido sino de memoria impedida y manipulada: sólo se recuerda y narra aquello que nos conviene recordar y decir; y sólo nos acordamos y narramos aquello que el grupo conviene presentar frente a los agentes externos. También estos últimos pueden manipular la memoria en el sentido de ejercer presión para que la memoria y la narrativa comunales se adecuen a sus propios intereses.

Las comunidades altoandinas ahora estabilizadas, posibilitaron la reintegración de los ex militantes bajo condiciones que decidieron imponerles y siguiendo un pro-

ceso paulatino. Una de las primeras acciones de los comuneros fue decidir en asambleas del conjunto de la comunidad si aprobaban o no la reincorporación. En algunos casos, los ex-senderistas debían explicar los variados motivos por los que se habían enrolado en Sendero Luminoso. Por lo general, las razones eran de tres tipos: 1) habían sido engañados, enfatizando su condición de analfabetos; 2) el miedo a Sendero o a la represión militar; 3) el senderismo era una enfermedad. “Ulpiano” ex-senderista, convertido ahora en Pastor de la Iglesia Evangélica Asamblea de Dios, nos informó que: “esa vez el senderismo era como una enfermedad que te agarraba... pero gracias a la religión me he saneado”⁶. Me interesa subrayar que las principales razones invocadas forman parte de lo que denomino “narrativa de transferencia”, en el sentido de trasladar responsabilidades hacia agentes exteriores al grupo. El engaño, el analfabetismo o la enfermedad son estrategias adaptativas a la sociedad nacional, pero caeríamos en error si pensamos que estas narrativas caracterizan solamente a los sectores campesinos del país. Es la manipulación de la memoria en la relación “nosotros” y “ustedes” lo que subyace a estas estrategias.

Desde el lado de los afectados, también estas narrativas parecen haber sido aceptadas. Citamos el caso de “Jacobo”, quien informó que su papá y otro familiar habían muerto a manos de Sendero. Al preguntarle sobre los ex-senderistas de la comunidad, respondió:

“... también son personas y no son animales, como eran analfabetos han sido engañados y han matado a los campesinos de las comunidades... cuando hubo problemas con los militares estos engañados fueron torturados o liquidados como ocurrió en la comunidad de Pallqa...”⁷

Las narrativas de transferencia parecen haber facilitado la cohesión de las comunidades. Esto ha permitido la reincorporación de los ex-senderistas, pero al mismo tiempo dificulta la determinación de “responsabilidades individuales” que ha buscado establecer la Comisión de la Verdad. El siguiente testimonio sobre cómo se desarrolló una asamblea comunal para resolver el problema de los colaboradores de Sendero Luminoso ilustra la paradoja:

4 Entrevista con Julia Ccente, comunidad de Chaca. Febrero 18, 2001.

5 Remarco aquí que el concepto de memoria comunal se refiere a lo que denominamos memoria obligada: el imperativo de mantener una narrativa acorde a los intereses del grupo o adecuando elementos de otras memorias emblemáticas como las de las mujeres o los jóvenes de la comunidad. La memoria comunal no escapa a las relaciones de poder existentes al interior del grupo. Las otras memorias se hallan sometidas a las primeras mediante un complejo juego de relaciones políticas cuyas aristas recién comenzamos a entender.

6 “Jacobo”, comunidad de Huayra. Febrero 13, 2001.

7 “Ulpiano”, comunidad de Chapi. Enero 14, 2000.

“... Cualquiera que esté metido en Sendero que se arrepienta y que deje ahora... pero no han dicho tú o tú eres, sino de manera oculta se han perdonado, nosotros ya sospechábamos que había gente que estaba participando, además ya tenía la lista en mis manos, porque en este tiempo yo era presidente de los Comités de Autodefensa... conocíamos y sabíamos de las personas que colaboraban con Sendero. Entonces, estas personas se arrepintieron y hasta ahora están aquí, ya no participan ni caminan con los senderistas...”⁸

Pero el evitar establecer responsabilidad individual de los ex-senderistas en el espacio público no significó necesariamente el dejar de castigar su participación en el grupo subversivo. Por un lado, existieron aproximadamente un 60% de comunidades comprometidas colectivamente con las acciones senderistas; en este caso, las acciones punitivas provinieron de comunidades vecinas afectadas, castigando a los principales dirigentes comunales. Hauychao, la primera comunidad en reaccionar contra los senderistas, logró apresar al principal dirigente de una comunidad colaboradora de Sendero. Éste fue amarrado a una roca de la plaza central de la comunidad denominada Juez Rumi (la piedra del juez) y luego azotado hasta que pidió perdón y juró nunca más participar en la subversión. Al final fue liberado y los enfrentamientos entre ambas comunidades cesaron. Por otro lado, en el caso de aquellas comunidades donde no todos estuvieron comprometidos, el castigo consistió básicamente en azotes: “... los arrepentidos traían traguito para pedir perdón y con chicote (látigo) les castigábamos... hasta tres latigazos...”⁹. Sanción que aunque parece más simbólica que real, nos permite comprender cómo las comunidades manejaron aquellas conductas que eran consideradas contrarias a la cohesión del grupo.

El castigo constituía parte del ritual de perdón, que implica reconocer el daño inflingido al grupo antes que a la víctima; es decir, el castigo había sido hecho a la comunidad en su conjunto antes que a los familiares más cercanos de las víctimas. El uso de expresiones genéricas en las ceremonias de perdón tales como “perdóname por haber robado y haber matado” que impersonalizan a la víctima (que no es lo mismo que despersonalizarla), probablemente contribuyó a la re-integración a la comunidad, evitando posteriores retaliaciones de parte de las familias afectadas. Parte del ritual de perdón en las asambleas comunales convertidas en ceremonias de re-incorporación al grupo fue la firma de actas de “arrepentimiento”. Casi todos nuestros entrevistados afirman la existencia de tales actas, sin embargo, parece ser que las autoridades comunales las destruyeron por temor a que cayeran en manos de los militares. El compromiso del reintegrado era de acatar estrictamente las normas y costumbres comunales, lo que implicaba participar en las rondas campesinas o comités de autodefensa contra Sendero. Obviamente, esto implicaba una permanente vigilancia de parte de las autoridades y vecinos hacia los ex-senderistas. Es importante mencionar que las autoridades no exigieron una reparación económica a favor de la comunidad o de las personas directamente afectadas con la violencia. En un contexto de pobreza generalizada esto hubiera generado más conflicto que beneficios al interior de la comunidad. Lo que se exigió fue la reparación social (de reinteracción social comunal) en el sentido de participar de la vida comunal.

Esto ha hecho posible que muchos de los ex-senderistas hayan llegado a convertirse en los principales líderes y animadores del proceso de reconstrucción de estas comunidades campesinas. La impersonalización de la víctima así como el no insistir en determinar en detalle la responsabilidad individual del ex-senderista victimario son expresiones de una estrategia basada en buscar la cohesión y coherencia comunales evitando al mismo tiempo el dispendio de recursos (trabajo, dinero o productos) que pueden ser redistribuidos en el grupo y no atribuidos a la víctima. Esta lógica no es la misma respecto a la reparación exigida al Estado. En este caso, son inclusive las propias autoridades comunales las que lo exigen para los comuneros afectados. La cultura de Estado en estas comunidades y la manipulación de la memoria que se hace desde éste y algunas otras instituciones privadas, puede ayudar a entender esta actitud.

El perdón se constituyó en parte de un proceso más amplio de recuperación de la vida comunal y consolidación de la cohesión grupal. A este proceso podemos denominarlo Reconciliación: aunque no es una categoría sociológica, nos es útil para comprender el tema de la memoria comunal y de los elementos religiosos que ésta contiene.

Memoria, olvido y reconciliación

Como hemos mostrado la reconstrucción de la memoria emblemática comunal permitió la confluencia de narrativas individuales, incluso opuestas, sobre la experiencia de violencia. Aunque este proceso de conjunción no estuvo exento de contradicciones, finalmente permitió construir una memoria basada en el diálogo y el perdón dentro del proceso de reconciliación. La reconciliación como paso siguiente al perdón implicó la sustitución de algunos elementos religiosos presentes en la memoria comunal. Como nos informaron los líderes religiosos de las iglesias evangélicas andinas (en su mayoría pentecostales) tuvieron que variar las lecturas bíblicas, pasando del Apocalipsis al Corintos y al Nuevo Testamento. Cambio desde una perspectiva que mostraba al senderista como “el que apoya a los malos” a aquella que les reconocía su condición de Runa (con el sentido de persona, en quechua): “es como nosotros, persona, no es animal”. El efecto de estos cambios fue la conversión de los ex-senderistas a evangélicos como prueba de lealtad a la comunidad. “Gabino” de la comunidad de “Sama” nos manifestó que también hubo mujeres que participaron con los subversivos pero “ahora han regresado... a ellas también las hemos perdonado. ¡Qué importa!... Casi todas han entrado a la iglesia evangélica y reconocen su culpa frente a Dios... y ellas están tratando de hacer bien las cosas”.

La reconciliación implicó también un cambio de actitudes y comportamientos de los comuneros hacia los ex-senderistas. Estos cambios operados a partir de la memoria comunal enfatizaban los elementos comunes en las experiencias individuales de la violencia. Así, en aquellas comunidades “senderizadas” el proceso de perdón y reconciliación se realizó de manera conjunta: “... Nos hemos perdonado, porque casi todos teníamos ese error, no teníamos a nadie que nos proteja, ni a nadie a quién culpar, cuando hubo la asamblea casi todos los de la comunidad participamos y entre todos nos perdonamos...”¹². Aquellas comunidades en las que no todos formamos parte de

8 Entrevista con “Justiniano”, comunidad de “Salqa”. Febrero 21, 2001.

9 Entrevista con “Luciano”, comunidad de “Sama”. Enero 23, 2001.

10 He hallado mínimas referencias sobre este asunto al revisar el libro de Registros de incidentes del Teniente Gobernador de la comunidad de Chaca.

11 Información recibida de Amador Ramos, comunidad de Purus. Abril 6, 2001.

12 Entrevista con un antiguo participante de Sendero luminoso, comunidad de “Sama”. Febrero 18, 2001.

Sendero, se comparaba la experiencia del “otro” con la de uno mismo: “... sí, les perdonamos y ellos también nos perdonaron, ellos de haber matado a las personas inocentes y de haber iniciado la violencia y a nosotros porque también hemos reaccionado, nos hemos levantado...”¹³.

El asunto del perdón y el olvido nos remiten a otro problema: ¿Se producen estos al nivel de las memorias individuales de los miembros del grupo? Es aquí donde cobra sentido el proceso que denominamos como reconciliación comunal. La memoria, sea colectiva o aislada, también ha sido y todavía es, de cierta manera, memoria impedida, en el sentido de que las autoridades comunales y los miembros de los grupos buscaban olvidar experiencias que podían amenazar la cohesión comunal. Los dirigentes de estas comunidades no sólo obligan a respetar los reglamentos a los ex-senderistas; también exigen a todos los comuneros no molestar a los “arrepentidos”. Los informantes hacen menciones repetidas al olvido como una expresión de reconciliación: “enterrar todo lo malo, la gente del pueblo se convierte en un nuevo ser, con una sola idea, ya no piensan del periodo de la violencia”¹⁴. Enterrar las culpas y no hablar de lo sucedido es característico de la memoria impedida, aquella que puede apelar al olvido voluntario o aquel impuesto por el grupo. Sin embargo, en la vida cotidiana de la comunidad, pese al control de las autoridades o a los mecanismos de autorrepresión, se producen momentos de tensión cuando algunos de los “arrepentidos” son agredidos verbalmente, especialmente en las fiestas donde se bebe licor: “... Una vez, mi esposo borracho empezó a insultarles a unos arrepentidos, pero ellos no respondían nada, se cuidan entre ellos porque se sienten culpables...”¹⁵. También el evangelismo con sus prohibiciones para beber licor contribuyó, aunque sin mucho éxito, a evitar este tipo de fricciones. Obviamente, la reconciliación tiene una connotación religiosa (en esencia lo es), pero la comunidad apela a algo más que eso: prácticas sociales basadas en la consideración del culpable. Consideración basada en la necesidad de no generar más fisuras al interior del grupo y eliminar los riesgos del no olvido y el no perdón entre sus miembros. En este sentido, la memoria comunal estaría basada en una cultura de la consideración (¿humanismo solidario andino?) en tanto busca estabilizar las relaciones comunitarias a través de obligar a sus miembros a actuar bajo normas determinadas respecto de los culpables por su sentido de pertenencia a la comunidad.

La reconciliación se presenta, entonces, como proceso colectivo de reincorporación de miembros que abandonaron la comunidad durante la violencia. Este proceso implica modificaciones en la memoria colectiva, en la utilización de elementos religiosos y rituales además del establecimiento de determinadas reglas o pautas de conducta individual-social. Las condiciones de este proceso están dados por el ambiente de reconciliación. Este ambiente apela básicamente a la homogeneidad, el nivel de estabilización y reproducción comunales y a una memoria emblemática común previa al estallido de violencia.

A manera de conclusión

Una visión panorámica del proceso de reconciliación comunal y de consideración hacia los culpables nos permite concluir que, a pesar de sus limitaciones, éste se ha dado independientemente de la intervención de actores externos y muchas veces silenciando los hechos ante estos mismos actores. En el plano de la memoria colectiva, las necesidades de supervivencia de la comunidad en el nuevo contexto implicaba pasar de la memoria de la exclusión a la de integración recurriendo principalmente a narrativas religiosas.

A un nivel comunal, la memoria emblemática se fue construyendo en base a experiencias individuales similares, en torno a una identidad comunal y sobre relaciones cotidianas que obligaron a la población a mantener la cohesión grupal. Así, esta memoria aparece como una verdad moral que retro-alimenta la identificación con el grupo y disminuye los riesgos de escisión. Sin embargo, frente a la sociedad nacional, a los actores externos, al Estado, esta memoria sufre una metamorfosis, se convierte en memoria impedida en tanto silencia aquellos aspectos que pueden conducir a la confrontación de estos actores. La memoria manipulada enfatiza la condición de víctimas de la subversión, resalta la actitud de colaboración con el Estado durante la violencia

y al mismo tiempo construye una auto-representación basada en la necesidad de ser asistidos, atendidos desde el Estado y otras instituciones particulares.

Igualmente, desde las diferentes instancias de la sociedad nacional, la memoria construida en torno a la violencia es manipulada, en tanto coloca a estas comunidades como actores pasivos (víctimas) de un proceso en el que sufrieron como población civil. Esta memoria ha tendido a fijar a los comuneros en estos roles, a congelarlos en el tiempo y, de esta manera, convertirlos en objeto de intervención. Como dijimos al inicio, la memoria o mejor dicho, las memorias, no escapan a las correlaciones del poder y esto se percibe con mayor nitidez cuando pasamos del plano de las comunidades campesinas a aquel de sus vinculaciones con la sociedad nacional y el Estado. Obligaciones y manipulaciones de memoria se hallan muchas veces en la base de la construcción de una Historia de la Violencia en el campo. En este sentido, la memoria impedida de las comunidades campesinas de Ayacucho puede devenir en una versión cultural mediática aceptable para el consumo de la comunidad nacional e internacional.

Finalmente, hemos observado las características que adquiere la reconciliación de base en estas comunidades; somos testigos de cómo ésta se ha ido dando a lo largo de este periodo. Reconciliación silenciosa, que se da en el plano de la micro-política de la comunidad, ajena muchas veces a los avatares de la política nacional y sus utopías. Este proceso comunal no pregona el final de las relaciones siempre conflictivas entre culpables y víctimas, pero evita que estas pongan en peligro la cohesión comunal. El ambiente de reconciliación hace posible este proceso y conduce a una situación de estabilización y de consideración irrecusablemente humana.

JEFREY GAMARRA
es antropólogo y actualmente es profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, además de miembro del Instituto de Investigación y Promoción del Desarrollo y Paz en Ayacucho (IPAZ).

13 Entrevista con Antonio Rojas.

14 Entrevista con Julia Ccente.

15 Entrevista con Jacinto Aguilar, comunidad de Chaca. Febrero 20, 2001.

