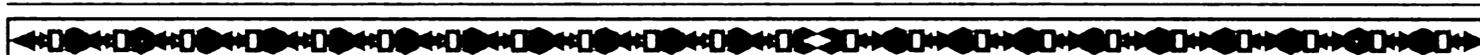


---

# LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

## Práctica de la justicia en comunidades rurales ayacuchanas

Kimberly Theidon



“LOS SENDERISTAS ATACARON POR LA NOCHE. Estábamos durmiendo. El olor del humo nos despertó. Los techos, todos en llamas. Después los gritos. Agarramos a nuestros hijos y corrimos hacia el río. Estaba oscuro, pero ellos estaban encapuchados. Si se hubieran quitado sus máscaras los habríamos reconocido. Eran nuestros vecinos. Dios Tayta, hemos visto lo que los vecinos pueden hacer” (Entrevista en una comunidad de las alturas de Huanta, 2000).

Mi meta en este artículo es investigar cómo ciertos campesinos de las alturas de Huanta practicaron la violencia en el contexto de la guerra interna y cómo los conceptos y prácticas de la justicia comunitaria les han permitido desarrollar una micropolítica de la reconciliación entre ellos mismos.

Una particularidad de las guerras civiles como la peruana es que no fueron ejércitos extranjeros los que atacaron. Frecuentemente, entre el enemigo había un yerno, un padrino, una compañera de la escuela primaria o de la comunidad que está al frente. El paisaje social conflictivo del presente refleja un pasado reciente en que la gente veía lo que los vecinos podían hacer.

KIMBERLY THEIDON

Entre las preguntas que han orientado mis investigaciones se encuentran las siguientes: ¿cómo comete la gente actos de la violencia colectiva contra individuos con quienes ha vivido durante años? Cuando termina la guerra, ¿cómo intenta restablecer relaciones humanas? ¿Qué hace la gente con los que perpetraron la violencia cuando se encuentran en medio de ellos? Finalmente, ¿cuáles son las posibilidades y las limitaciones de las formas subalternas de la justicia, el castigo y la reconciliación entre “enemigos íntimos”?

1. SASACHAKUY TIEMPO: LOS AÑOS DIFÍCILES

Durante la mayor parte de los años 1980 y 1990 la violencia política convulsionó el país, especialmente el departamento de Ayacucho. La guerra entre los senderistas, las Fuerzas Armadas y los campesinos mismos dejó huellas profundas en Ayacucho.

Mientras algunas comunidades se quedaron *in situ* y se organizaron en rondas campesinas para defenderse, muchos campesinos huyeron de la región en un éxodo masivo. De hecho, se estima en 600,000 las personas que salieron de la sierra central-sureña, dejando devastadas más de 400 comunidades campesinas (Coronel 1955). Aunque las cifras finales quedan por precisar, se estima que más de 30,000 personas fueron asesinadas y más de 7,000 desaparecidas.

Sin embargo, las estadísticas agregadas oscurecen la intensidad de la violencia política en el departamento de Ayacucho. Por ejemplo, de los 7,000 casos de desaparición investigados por la Defensoría del Pueblo, 60% ocurrieron en Ayacucho (Rojas Pérez 2000: 64). Las características claves de los muertos y desaparecidos son: rural, campesino y quechuahablante (Rojas Pérez 2000: 65). Por consiguiente, una epidemiología de la violencia política en el Perú demuestra que las muertes y las desapariciones fueron distribuidas por clase y etnia.

De nuevo quiero enfatizar que la guerra fue entre Sendero Luminoso, las Fuerzas Armadas y los mismos campesinos. Sin negar las presiones ejercidas tanto por Sendero como por las Fuerzas Armadas, la idea de “estar entre dos fuegos” no nos ayuda a en-

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

tender la violencia brutal dentro de y entre estas comunidades, a entender que había un tercer fuego compuesto por los mismos campesinos.

Si bien la chispa revolucionaria en estas comunidades de las alturas de Huanta fue encendida por agentes externos, es importante reconocer que, por supuesto, había simpatizantes senderistas en estas comunidades. Al principio los senderistas llegaron para “concientizar a la gente” y en muchos el discurso pegó. Sin embargo, quiero plantear que hubo varios factores que cambiaron la ecuación del poder y las alianzas comunales forjadas.

Por un lado, el discurso senderista de “igualdad para todos” era tentador mientras se refería a igualar las brechas entre *mistis* y campesinos, entre gente urbana y gente rural. Mucho menos atractiva fue la idea de igualar a todos y todas *dentro* de la comunidad. Recuerdo cuando una autoridad comunal me contó que “estos terrucos comenzaron a hablar de la “ley de común”. Dijeron que todos íbamos a vivir igual. Esta fue la ley de común: íbamos a poner toda la cosecha en un cuarto y compartir entre todos. Toditos iguales”. Su cara me indicaba lo poco interesante que le parecía esta propuesta.

Había, además, un cambio en la estrategia senderista. Sus “campañas moralizadoras” iniciales eran bienvenidas: en sus “juicios populares” castigaban a los adúlteros, los abigeos, los esposos abusivos, los “sospechosos usuales”. Sin embargo, no pararon con estos sectores. Si pensamos en el senderismo en estas comunidades como una “revolución cultural”, podemos entender por qué la población se comenzó a rebelar contra la revolución (Starn 1995). Los mandos senderistas comenzaron a cerrar las ferias, prohibir la venta de los productos agrícolas y quemar los santos y las iglesias. Frente a estas afrentas a la economía material y moral, las autoridades comunales intentaron botar a los senderistas de sus comunidades. Las represalias violentas contra “gente inocente” fueron una forma de responder contra la población campesina. Las cabecillas de Sendero reproducían así un doble estándar que fue muy familiar entre los campesinos: los poderosos son quienes dictan las formas de la justicia y deciden para quién es ésta.

KIMBERLY THEIDON

Si bien había una creciente crítica de la violencia indiscriminada de Sendero, también había cambios en la constelación de poder en el campo. Entraron las Fuerzas Armadas a fines de 1982 y fueron los peores años de la guerra en términos de muertos, violaciones y desapariciones. Esta represión fue acompañada de una evaluación por parte de los campesinos sobre el poder de cada sector armado. Aunque Sendero les había asegurado que iban a ganar la guerra con piedras, cuchillos y huaracas, entró un fuerte elemento de duda. Por supuesto, los campesinos –como cualquier grupo dominado– están muy atentos a los cambios en las relaciones del poder. Y esta evaluación les hizo ver muy claro quién contaba con más potencia de fuego... y quien contaba con huaracas.

También hay que agregar el ejemplo de Huaychao, donde los campesinos mataron a siete senderistas en 1983. El propio presidente Belaunde loaba la “heroicidad” de estos campesinos por defender el Estado Peruano. Las demás comunidades en las alturas de Huanta escuchaban, y decidieron “recuperar su imagen” tomando posición en contra de Sendero y forjando una alianza conflictiva, abusiva, pero estratégica, con las Fuerzas Armadas.

En la cronología de la guerra esta etapa consistió en “cerrar las brechas”, en comenzar a construir un consenso de que sus comunidades estaban en contra de Sendero y no tenían ninguna “mancha roja”. Para construir este consenso hubo que recurrir a “limpiar” las comunidades de los simpatizantes que vivían entre ellos. Esta limpieza sería fatal.

## 2. CÓMO APRENDIMOS A MATAR A NUESTROS PRÓJIMOS

“Sabíamos que la familia de los Cayetanos había estado dando comida a los *tarrucos*. En su casa, allá en la puna, les dejaron pasar la noche. Sabíamos lo que harían los soldados si se enteraban. Sabíamos que teníamos que parar eso. Entonces recogimos a la familia una noche, a todos, salvo al niño menor, y los llevamos abajo, al río. Los ahorcamos a todos esa noche y echamos sus cuerpos al río. Así es como aprendimos a matar a nuestros prójimos” (entrevista en una comunidad norteña ayacuchana, 1998).

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

Comienzo con esta memoria emblemática para prestarme un término del historiador Steve Stern (1998), quien sugiere el concepto de “memoria emblemática” para referirse a las memorias colectivas que condensan temas culturales importantes y asumen una cierta uniformidad cuando circulan entre un determinado grupo social. Además, creo que ésta es una memoria fundacional y que indica un cambio en el orden moral.

Según mis fuentes orales y de archivo, antes de la guerra matar era algo excepcional. Como insiste Degregori, un lema en el campo fue “castigar, pero no matar” (1990). Peña Jumpa confirma que la sanción límite era la expulsión de la comunidad y la pérdida del estatus de “comunero” (1998). Quiero rastrear, entonces, los cambios en el razonamiento moral y en los conceptos de la justicia. Ambos surgen de la práctica –de nuestras actividades concretas en el mundo-, la cual moldea nuestras ideas del mundo y nuestro lugar en él.

Intento adoptar la perspicacia de Falk Moore respecto a los sistemas legales para un análisis del razonamiento moral. En sus investigaciones sobre el “derecho consuetudinario” de los chaggas, en África, ella enfatiza la temporalidad de la ley, rechazando como “patentemente falsa... la ilusión desde afuera de que lo que ha sido denominado ‘derecho consuetudinario’ se quede estático en la práctica” (1986: 319). Desde esta perspectiva, el contexto político y económico no es exterior a la ley, sino parte de la forma cultural de la cual la ley es una cierta expresión. Pienso que el razonamiento moral opera de una manera similar y que tenemos que estar atentos tanto a la *langue* como la *parole* de la ley y la moralidad.

Según mis entrevistas, la decisión de matar a los senderistas y sus presuntos simpatizantes fue discutida en las asambleas comunales. Como sugiere David Apter, “la gente no comete la violencia política sin discurso. Ellos tienen que convencerse a sí mismos. Lo que puede comenzar como una conversación casual puede convertirse rápidamente en algo diferente y mayor. Las reuniones secretas siempre presagian algo. En las plataformas públicas el discurso se convierte en incendiario. Da lugar a textos, charlas. Pronto involucra a la gente, quien de repente es llamada para uti-

KIMBERLY THEIDON

lizar su inteligencia de manera fuera de lo ordinario. Saca a la gente de sí misma” (Apter 1997: 2).

Este proceso de forjar consenso por medio de discursos y decisiones tomadas en sus asambleas comunales fue acompañado por actos violentos y por la construcción de una lógica moral binaria: “nosotros” contra “ellos”. El hecho de que comenzaran a fortalecer las fronteras de sus comunidades implicaba justificar los actos violentos que iban a cometer unos contra los otros. Era necesario marcar la diferencia para sentir entre ellos a los senderistas como radical y peligrosamente “otros”.

### 3. CONSTRUYENDO EL ENEMIGO

Se ha convertido en un cliché tomar conciencia de que la gente “deshumaniza al enemigo” durante los períodos belicosos. Términos como “guerra tribal” y “odio étnico” son supuestamente autoevidentes y explicativos, haciendo aparecer las imágenes del odio y la agresión hirviendo a fuego lento como casi “naturales”. No obstante, Nordstrom y Martin sugieren que “la violencia comienza y se para con la gente que constituye una sociedad: toma lugar en la sociedad y, como toda realidad social, es un producto y una manifestación de la cultura. La violencia no es inherente al poder, a la política o a la naturaleza humana. La única realidad biológica es que las heridas sangran y la gente se muere” (1992: 14).

Parte de mi argumento es la necesidad de especificidad, de entender cómo la gente construye y desconstruye la violencia letal, entendiendo que la complejidad de las historias regionales es crucial para desmontar las estructuras de la violencia y trabajar por la paz. Por consiguiente, intento un acercamiento procesal a la construcción y desconstrucción del enemigo, insistiendo en que si de hecho el producto final, la deshumanización, es un fenómeno terriblemente universal en el contexto de la guerra, hay que estar también muy atentos a los elementos regionales de este proceso. Entender cómo a los senderistas les fueron arrebatadas sus características humanas nos permitirá entender los procesos por los cuales podrían recuperarlas.

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

He encontrado que en las construcciones del “enemigo” se recurrió a temas psicoculturales, discursos extralocales, y que tanto el catolicismo popular como el evangelismo (la comunidad evangélica) constituyeron un vasto movimiento social en las comunidades rurales huantinas durante la violencia.

Cuando se narra la guerra se utilizan varios términos para hablar de la guerrilla. Vale examinar estos términos y lo que indican respecto a un cierto tiempo y lugar. Entre los términos utilizados para describir a los senderistas se encuentran: *terrucos*, *malafekuna*, *tuta puriq*, *puriqkuna* y *anticristos*. Cada término refleja la condensación de inquietudes respecto a la maldad y la monstruosidad, algo también captado por los muchos campesinos que insistían en que los senderistas “habían perdido su humanidad”.

*Terrucos* es una palabra derivada de terrorista, y fue prestada del discurso castrense respecto a los senderistas. Las Fuerzas Armadas peruanas condujeron una guerra contrainsurgente clásica durante la primera porción de los años ochenta. La idea de la subversión comunista como un cáncer que afligía el cuerpo del país fue algo común. La “doctrina de la seguridad nacional”, ese producto genocida de la guerra fría y su concepción bipolar del mundo, funcionó por medio de una doble visión: la “amenaza comunista” llegó desde afuera, contagiando a los países por medio del “efecto dominó,” pero también había un contagio interno oculto que fue utilizado para reprimir internamente. Los campesinos reelaboraron este discurso: las legiones cancerosas de la izquierda aparecen como la *plagakuna*, la gente de la peste.

En las políticas y los discursos estatales también se recurrió a la afirmación de que el fenómeno estaba influido por lo foráneo, que era algo provocado externamente. Recordemos que, en un determinado momento, el presidente Fernando Belaunde (1980-85) insistió en que los senderistas tenían financiamiento externo, aunque su constatación fue falsa (Manrique 1989: 144). Sin embargo, el tema de la intervención extranjera fue elaborado por el Ejército como parte de su “trabajo psicológico”. Se distribuyeron folletos en el campo advirtiendo a la gente de que existía una amenaza insidiosa de la subversión. Un folleto presentaba a los campesinos huyendo, encogiéndose por miedo a una bestia enorme con

KIMBERLY THEIDON

garras; detrás aparecía un soldado que venía a rescatarlos. Debajo de las imágenes había una frase que decía: “¡Ayacuchano!, el delincuente subversivo es un extranjero que ha venido a destruirte, recházalo!” (*Caretas*, no. 737, 1983).

Tanto como a *malafekuna* (la gente de mala fe) y anticristos se recurre a la idea de “comunistas ateos” y otras interpretaciones bíblicas elaboradas por los campesinos. Con *malafekuna* se expresa que los senderistas carecían de conciencia, que era gente que “había nacido solamente para matar”. Adicionalmente, dada la centralidad del “pacto social” en el establecimiento y la reproducción de la comunidad –un tema que tocaremos más adelante-, la imagen de los senderistas como gente de la mala fe refleja una preocupación central: ¿cómo se puede negociar un nuevo pacto social de buena fe con aquellos que carecen de ella?

Otro término común en mis entrevistas en las alturas de Huanta es *tuta puriq* (los que caminan por la noche), el cual surge del antiguo miedo a los condenados (*jarjachas*) que vagan por esta tierra vengándose de los vivos. Los *jarjachas* son seres humanos que asumen una forma animal como parte de un castigo divino. Caminan en la puna buscando al individuo desafortunado que se cruza en su camino. Los niños y niñas pueden describir con gran detalle los ojos brillantes, los dientes espantosos y las prácticas sanguinarias de los *jarjachas* que habitan el espacio desolado de la puna.

En la puna viven las cosas no domesticadas. En los estudios clásicos de los Andes peruanos, los científicos sociales han planteado que la puna salvaje se construye en contraste con el espacio civilizado del pueblo (Isbell 1978; Silverblatt 1987). Es el terreno de los *jarjachas*, además del escenario de los encuentros sexuales entre los y las jóvenes, buscando evitar la mirada de los padres. Me contaron que los senderistas siempre atacaban desde la puna, frecuentemente llegando imperceptiblemente con el viento.

Otro término común es *puriqkuna*, una imagen simbólicamente rica. *Puriqkuna* significa gente que camina, que nunca se queda en un solo lugar, gente que deambula y está fuera de su lugar, que no pertenece a ningún sitio. Comparte una cierta lógica con la afirmación de que los senderistas eran piojosos. Es más, al

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

ilustrar una preocupación con la pureza categórica (Douglas 1966), hay otro elemento referenciado por esta imagen. Recuerdo muchas tardes soleadas en los pueblos, cuando se peinaban y lavaban las mujeres sus trenzas largas y negras. Los familiares se sentaban en sus pellejos de cordero sacando los piojos del cabello. Estos son momentos íntimos: las madres rebuscan entre el cabello de sus esposos e hijos, y los niños invitan a un hermanito menor a acercarse para hacer ellos lo mismo. La idea de que los guerrilleros caminaron interminablemente con sus cabezas cubiertas de piojos sugiere algo fundamental respecto a su carencia de vínculos tanto con un lugar como con otra gente. Los seres humanos viven en familia. ¿Qué implican estos piojos en relación con el estatus de los senderistas?

Posiblemente no implican sino confirman. En una manera casi burlona, los campesinos me dijeron que los terrucos prohibieron el uso de términos familiares; todos eran compañero y compañera. Este intento de revolucionar la esfera afectiva de la familia se convirtió en un lugar clave de resistencia. Recordamos las descripciones de vivir como *waqcha*, como los pobres, como los huérfanos. Vivir sin familia es vivir en la soledad material y afectiva.

Además de estos términos, los campesinos son muy insistentes en afirmar que los senderistas “eran gringos... vinieron de otros países”. De hecho, cuando yo estaba recién llegada, muchas personas tenían miedo de mí. Alguna vez me dijeron: “Los senderistas eran altos, Kimberly, como tú. Ellos también tenían ojos verdes. Se parecían exactamente a ti”.

Aun así, a veces las diferencias raciales y la “foraneidad” no ofrecían una distancia suficiente. Los senderistas eran descritos también como “otromundanos”. Don Jesús, que había experimentado varios ataques, me contaba: “Los matamos y vimos sus cuerpos. Algunos eran mujeres. Tenían tres ombligos y su sexo estaba en otra parte. Yo los vi”. Los cuerpos eran matados, eran examinados, eran vistos.

La rica elaboración de las diferencias corporales es central para la construcción de los binarios morales característicos de un código de conducta guerrillero. Enfatizo que estos campesinos son fenotípicamente homogéneos. Por supuesto, hay estratificación

KIMBERLY THEIDON

social, pero no hay diferencias físicas categóricas. Por tanto, la gente sentía la necesidad de construirlas. Por el uso del cuerpo, daban fuerza somática a las categorías políticas.

Hay otro elemento que resuena también en nuestras conversaciones. Me hablaron repetidamente de que los senderistas llevaban una marca en sus brazos. Mamá Justiniana había vivido en el pueblo durante los años de la guerra. Describía los ataques que ella había sufrido y a los que había sobrevivido, y hablaba del cuchillo que había sido apretado contra su cuello. Ella sabía algo más: “Los *malafekuna* tenían una marca abrasada en la misma carne de sus antebrazos. Todos llevaban la marca”.

¿Qué podría ser esta marca? Los comuneros llevan siglos practicando lo que ha sido llamado el “catolicismo popular”, o sea, una mezcla de la teología católica con las cosmologías indígenas. Este catolicismo comparte muchas características con el evangelismo “pentacostalizado” que fue ampliamente adoptado durante la guerra. Fue una mezcla poderosa de revelaciones, curación de fe y llegada inminente del anticristo: “Y lo conocerán por su marca: 666”.

Pero la marca era algo más que la bestia. El lamento “entre prójimos nos estábamos matando” todavía se repite en las entrevistas que he llevado recientemente a cabo. La Biblia ha sido un recurso semiótico central en las historias regionales elaboradas sobre la guerra, y el fraticida original resuena.

Cuando Caín y su hermano Abel ofrecieron cada uno los frutos de su trabajo a Dios, la ofrenda de Abel fue aceptada mientras que Dios rechazó la de Caín. Ignorando una advertencia divina sobre los peligros del pecado, Caín mató a su hermano Abel. Cuando Dios le preguntó dónde estaba Abel, Caín respondió con su propia pregunta: “¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?”. Cuando Dios se dio cuenta de lo que había hecho Caín, lo condenó a vagar por el mundo llevando una marca que duraría por siete generaciones.

En su estudio de la marca de Caín, Mellinkoff anota: “Las ideas populares sobre la marca de Caín la consideran como un estigma, una manera de identificar, humillar y castigar al delincuente Caín, aunque tales nociones no tienen base en el texto bí-

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

blico” (1981: 1). Ella sugiere que es justo la ambigüedad de la marca lo que la ha hecho tan útil desde siglos atrás.

La marca de los senderistas fue su condenación, la evidencia de que ellos “habían perdido su humanidad”. Goffman ha planteado que la persona estigmatizada es percibida como no plenamente humana, como descalificada de la aceptación social total (1963). También anota que la visibilidad del estigma es un factor crucial, tanto como la “capacidad decodificadora” de la audiencia. Examinar los cuerpos de los senderistas es una forma de adivinación, de leer la verdad de su maldad interna sobre la superficie de sus cuerpos.

El estigma es un lenguaje de la diferencia corporal, y esta diferencia informa sobre el “camino moral” de la persona marcada (Goffman 1963). La gente de mala fe, vagabundos transgresivos que solamente nacieron para matar, la gente de la peste, todos ellos con la marca quemada en su carne, lo que permitía un diagnóstico de la maldad mezclando métodos jurídicos y religiosos de acusación moral.

Entonces comenzaron a matar entre ellos y ellas, y por un tiempo eso fue una manera de construir “comunidad”. De hecho, algunos miembros de una comunidad me han comentado que sus casas se deslizaban por una pendiente aguda que corre a lo largo de su comunidad, pero, como me dijeron: “Una vez que comenzamos a matar a los terrucos y a enterrarlos debajo, nuestras casas dejaron de deslizarse”. Parece que matar a los terrucos era una manera de fortalecer a su comunidad, metafórica y literalmente.

### 4. CRONOLOGÍA DE LA COMPASIÓN

Reflexionando sobre el proceso de la guerra, he llegado a tomar conciencia de los cambios que se han producido en cuanto a poder y justicia. Siento que hay como una cronología de la compasión en la que se puede subrayar una construcción temporal de la moralidad. Si bien en una etapa comenzaron a matarse entre ellos, en otra etapa comenzaron a recordar su humanidad compartida y a actuar a partir de esos recuerdos. Como veremos más adelante, movilizaron prácticas de justicia comunitaria para “convertir a los senderistas de nuevo en seres humanos”.

KIMBERLY THEIDON

Creo que hubo varios factores que contribuyeron a esta cronología de la compasión, una cronología dinámica que refleja tanto las nuevas ecuaciones del poder, como los patrones de la justicia retributiva y restaurativa que son de larga tradición en el campo.

Las decisiones respecto a qué hacer con los senderistas reflejan el grado e importancia de lo que percibían como una amenaza. Durante los primeros años de la guerra (1980-1984), cuando el peligro era grande y las alianzas fluctuaban constantemente, las fronteras comunales se pusieron más duras. Como he mencionado anteriormente, definieron las diferencias entre “nosotros” y “ellos”, y el deseo era que “ellos” estuvieran a la mayor distancia posible. Este fue el tiempo de mayor violencia y muerte. De hecho, los campesinos se refieren a esta fase de la violencia como una guerra entre *sallqakuna* (entre gente de las alturas).

Sin embargo, el Gobierno instaló bases militares en la región a fines de 1984. Aunque las relaciones cívico-militares eran tensas y frecuentemente opresivas, los comuneros indican que la instalación de las bases disminuyó su temor de represalias por la posición que habían tomado en contra de la guerrilla. Es más, los campesinos comenzaron a formar entre ellos sus rondas campesinas, que patrullaban tanto en la puna como dentro de las mismas comunidades.

Entonces, mientras que la “comunidad” iba siendo reconfigurada y fortalecida, la posibilidad abierta de pensarse a largo plazo influyó también en la posibilidad de rehabilitación del transgresor en vez de la ejecución. Era un intento de respuesta diferente de los comuneros ante el transgresor, un trato diferente a los senderistas que llegaron insistiendo que habían sido forzados a matar. Había un cambio en el discurso y en la práctica moral, como también en los rituales para tratar con estas “personas liminales” que querían entrar de nuevo en una comunidad humana.

Por consiguiente, hablar del perdón y la reconciliación es hablar del poder. Una persona que ubicó al poder centralmente en el origen de lo moral y la compasión fue Nietzsche. Como él escribió, cuando una comunidad se siente menos amenazada, cuando su poder crece, las transgresiones de los individuos no son tan peligrosas, hay más espacio para la compasión, pues es importante

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

tener en cuenta que la misericordia es el privilegio del hombre poderoso (1967).

### 5. PRACTICANDO LA JUSTICIA

La primera persona que me habló de los arrepentidos -los ex senderistas- fue mamá Marcelina. Ella fue increíblemente franca conmigo desde el primer momento en que nos conocimos; eso fue excepcional y me sorprendió. Como me explicó la primera vez que le visité, su esposo fallecido había aparecido en sus sueños la noche anterior, indicando que una gringa la iba a visitar. Él le aseguró que, aunque la mayoría de los gringos son peligrosos, esta gringa iba a ser cariñosa. Ella se sonrió y me dio algunas palmaditas en mi rodilla.

Marcelina tenía el don de hablar. No solamente contó sus historias, sino las realizaba. Sus husos se convertían en cuchillos apretados contra su cuello para demostrar cómo los senderistas la habían amenazado. Ella envolvió mi chalina alrededor de mi cabeza para ilustrar cómo los guerrilleros habían escondido sus caras con capuchas, solamente dejando visibles sus ojos crueles. La historia se repitió en su tienda, y parte de esa historia trató tanto de aquellos que habían perdido su humanidad como de aquellos que habían llegado a la comunidad rogando por entrar de nueva en un grupo humano. “Se arrepintieron por el sufrimiento que aguantaban allá en los cerros”, me contó. “Ah, como sufrieron día y noche, en la lluvia, siempre caminando. Entonces bajaron a los pueblos. Comenzaron a pensar en bajar de la puna. ‘Bajaré y me presentaré’, dijeron. ‘Seguramente los comuneros no me matarán’, pensaron ellos”.

- “¿Y qué pasó cuando llegaron aquí?” -le pregunte. “¿Qué dijeron?”.

- “Llegaron diciéndonos que habían sido engañados, forzados a matar, siempre caminando. ‘Perdóname’, rogaban; ‘perdóname”, rogaban a la comunidad.

Pasé varias horas escuchando a Marcelina, que describía con detalles cómo recibieron a los arrepentidos.

KIMBERLY THEIDON

“¿Van a dejar de ser así?”, les preguntaron. ‘Si van a dejar, los aceptamos, pero cuidado de que dejen entrar a los senderistas’. Les preguntaron una y otra vez. ‘¿Van a dejar entrar a los senderistas?’ Ellos prometieron que no. Les preguntaron si podrían olvidar que habían aprendido a matar. Ellos prometieron que sí. Entonces, preguntando y preguntando, ellos los aceptaron. Pues *runayaruspanku* (podrían ser gente de nuevo), eran tranquilos y no iban a volver al senderismo. Estaban vigilados por cualquier sitio que fueran, noche y día. Y si no volvían a lo anterior, entonces eran considerados *runa igualña*, gente común como nosotros”<sup>1</sup>.

Quise saber más. Pensaba en las quejas que había escuchado en los pueblos. ¿Los castigaban? ¿Les pegaban cuando llegaban para arrepentirse?

Marcelina asentía con su cabeza. “Ah, sí, las autoridades les chicoteaban en público. Fueron chicoteados, advirtiéndoles de lo que les iba a pasar si decidían volver. Chicoteando, así ellos fueron recibidos aquí”.

También intentaba captar alguna idea de la cronología. No es una exageración decir que ninguna de las mujeres con quien hablé utilizó fechas al narrar su vida. Las fechas de la guerra no entraban en sus narrativas. Pregunté entonces por los soldados, porque su presencia en la base había comenzado en 1985. Ella respondió:

“Los soldados estaban listos para matarlos. Los mataban. Es por eso que los arrepentidos pidieron a la comunidad que no dijeran nada a los soldados. ‘Por favor, no les digan nada o me van a matar’. Así rogaban, rogaban mucho, llorando. No se les dijo nada a los soldados. Los soldados mataban aun a los niños, a las mujeres. Por abajo, en el

<sup>1</sup> Más adelante examinaremos el uso de la tercera persona plural y cómo refleja el género de quienes tomaban las decisiones respecto a qué hacer con los arrepentidos. Todas las autoridades comunales eran hombres. Cuando “ella” se inserta entre otros pronombres, indica mucho sobre el ejercicio del poder dentro de estas comunidades y cómo en este ejercicio se plantea la perspectiva de género.

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

cañón del río, enterraron a muchos de ellos. Antes de matarles, los soldados les hacían cavar un hoyo. Una vez que los mataban, los enterraban allá. Cuando reventaban las balas, nosotros decíamos: ‘Se termina, han matado a los pobres’.

Quise preguntar también por la decisión tomada a veces de entregarlos a los soldados. “¿Cuándo la comunidad mataba a los arrepentidos y cuándo los aceptaba?”

Marcelina explico: “Cuando se arrepentían, entonces los aceptaban. Cuando no querían arrepentirse, los entregaban a los soldados. Cuando rogaban, llorando, llorando, ellos les pegaban con chicote y la gente aquí los entendía. No los podían matar. Común *runakuna* (gente común), no los podían matar”.

En ese momento me puse a pensar si la compasión era sólo con los arrepentidos de lugar. “¿Solamente aceptaban a los arrepentidos del lugar o también a los de otros pueblos?”

- “De otros lugares, pues. Cuando se arrepentían se quedaban aquí, como si fueran de aquí, *qinan llaqtayarun* (se convertían en paisanos). Aquí se quedaban y no iban a otros sitios, ni a la selva ni a Huanta, a ningún sitio, como si fueran de este pueblo se quedaban. Vivíamos todos juntos y tranquilos. *Runayarunkuña* (se convirtieron ya en seres humanos), no más senderistas. Decían: ‘Si estaba caminando con ellos es porque me llevaron con cuchillo, con balas, con amenazas’. Temían por sus vidas, por eso se quedaban aquí. ¡Cómo habían sufrido, caminando por la noche, con lluvia y sin lluvia, comiendo o no comiendo! Por temor se escapaban y se entregaban aquí, a este pueblo”.

“Mamá Marcelina, ¿cuando se entregaban, estaban solos?”. Ella sacudió su cabeza: “Los hombres se presentaban ellos mismos, con sus esposas, con sus hijos. Así es como vivían. Siempre escapaban hombre y mujer. Cuando un hombre se presentaba solo, después volvía para traer a su esposa e hijos. Él hablaba con las autoridades para poder traer a su familia”.

“Pero ¿nunca se escapaban solos?”, le pregunté. “Sí, pero cuando venían solos los soldados los agarraban y los mataban. O de vez en cuando los llevaban a Castro (Castropampa, la base

KIMBERLY THEIDON

militar de Huanta). Pero aquellos que llegaban con sus esposas e hijos, no”. El razonamiento era complejo, y yo intentaba entender lo mejor que podía. Marcelina repitió: “Ellos confesaban. Venían preguntando si podían traer sus familias. Si llegaban solos, los entregábamos a los soldados. Si llegaban solos había más desconfianza. ‘¿Qué tal si venían solamente para planificar otro ataque?’, pensábamos. Pero cuando llegaban en familia teníamos más confianza. Podrían ser *runakuna* (gente) nuevamente.”

El énfasis en la confesión y el arrepentimiento es llamativo. En su análisis del papel de la confesión en la ley y la literatura, Brooks constata que “la confesión del malhechor es considerada fundamental por la moral, porque constituye un acto verbal de autorreconocimiento como malhechor y, por lo tanto, provee la base de la rehabilitación. Es una precondition del fin del ostracismo, la reentrada al lugar deseado dentro de la comunidad humana. El rechazo de la confesión es estar duro de corazón y resistente a la enmienda” (2000: 2); en pocas palabras, ser un monstruo moral.

Mis conversaciones con Marcelina y mi observación de cómo se arreglan muchas quejas y problemas comprueban que la administración de justicia en estos pueblos es altamente sincrética, basada en parte en los principios sacramentales. Cuando me refiero al sincretismo no solamente me refiero a estos principios sacramentales, sino a la mezcla de teología, política, economía y derecho. Esta síntesis se parece al “sistema de servicios totales” del Mauss (1990: 79).

Hay, además, un “guión moral” que uno tiene que realizar y que evoca el énfasis que pone Connerton en la memoria social, la cual recurre al cuerpo. Aunque Connerton escribió sobre las ceremonias conmemorativas, creo que podemos extender su argumento a los rituales de la justicia, los cuales conmemoran a la comunidad moral como un grupo social que debe mantenerse unido.

“¿Qué se recuerda, entonces, en las ceremonias conmemorativas? Parte de la respuesta es que una comunidad se hace recordar su propia identidad (...). Para que las ceremonias

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

funcionen para sus participantes, para que sean persuasivas para ellos, los participantes tienen que ser no solamente cognitivamente competentes para ejecutar el *performance*, sino tienen que estar habituados a este *performance*. Este hábito se encuentra en el sustrato corporal del *performance*” (Connerton 1989: 70).

Para representar el guión moral se requiere algo más que memorizar unas líneas. Como me dijeron los comuneros: “Las palabras tienen que venir del corazón y no solamente de la boca, desde afuera”. Como Marcelina y muchos otros dejaron claro, los aspectos *performativos* de la justicia son cruciales, y el *performance* mismo es juzgado. Confesando, llorando, reparando, pidiendo disculpas, rogando, prometiendo... la sinceridad no sólo depende de las palabras, también de las acciones.

A veces, las palabras y las acciones se funden. En su trabajo sobre la sociología de las disculpas (*apologies*), Tavuchis plantea que “una disculpa es primeramente y ante todo un acto verbal (*speech act*)” y que la disculpa “se ocupa de la pregunta sociológica fundamental de los motivos de afiliación a una comunidad moral designada” (1991: 7). En estas comunidades morales, las narrativas bíblicas informan las disculpas públicas. Las normas narrativas bíblicas reflejan y moldean las historias individuales y comunales, y los guiones morales alimentan la justicia comunitaria. Estos guiones morales reflejan ambas caras del legado judeocristiano: la restauración y la retribución (Jacoby 1988).

Hay un sentido en el sufrimiento de los arrepentidos y en el uso de los castigos corporales como parte del ritual de reincorporación. Foucault nos ha hecho muy conscientes del lugar del dolor físico en una economía de la verdad (1979). En estos pueblos, los comuneros combinan la tradición religiosa de la confesión –la curación de almas y la reafirmación de la comunidad– con la confesión legal y su necesidad de un proceso de juzgamiento y castigo. En estas prácticas jurídico-religiosas se administra tanto la justicia retributiva como la restaurativa. Hay lugar para la caridad cristiana, para la ira justa y un cierto énfasis en arreglar las cuentas entre los perpetradores y las víctimas.

KIMBERLY THEIDON

Pienso aquí en los debates sobre el castigo y la disuasión. Puede ser que el castigo no disuada al delincuente, pensamos contemplando los robos y asesinatos, empero, posiblemente, la retribución tiene un efecto disuasorio sobre *aquellos que han sufrido estos crímenes (those who have been wronged)*. Arendt ha sugerido que son la retribución y el perdón los que rompen el proceso de la venganza (1958). La administración de ambas, la justicia retributiva y la restaurativa, puede permitir la reincorporación de aquellos que vagan por la puna, como expulsados (*cast out*) de la humanidad.

6. HACIENDO GENTE

“El espacio jurídico es, ante todo, no un espacio físico tangible, sino una construcción psicológica” (Jean Carbonnier, *Sociología jurídica*, p.173).

En el proceso de construcción del enemigo, exploramos cómo iban quitando a los senderistas sus características humanas, haciéndolos radicalmente “otros”. Como se puede imaginar, un componente de la administración de la justicia comunitaria se dirigió a permitirles recuperar su estatus de *runakuna*.

Para los comuneros, el asesoramiento a los *terrucukuna* dependía de la gravedad de su participación en Sendero. Se refieren a aquellos que buscaban regresar como “concientizados”, “rescatados”, “engañados” y “arrepentidos”. Los términos hacen referencia al grado de culpabilidad.

Ante todo, es importante tomar en cuenta que en estas comunidades el estatus de “ser humano” es algo adquirido, es decir, uno va acumulando las características que transforman a las “criaturas” en “seres humanos”, en *runakuna*.

En nuestras conversaciones, muchos coinciden en que los bebés no nacen con alma, con la excepción de los “muy evangélicos”, en contraste con los *chawa* (mitad) evangélicos. Me explicaron que los bebés van adquiriendo sus almas cuando tienen aproximadamente dos años. Porque sus almas no están bien “pegadas” a sus cuerpos, los bebés son más vulnerables al susto. En esta etapa se dice que los bebés y los niños pequeños son “sonsos”.

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

Otra característica que adquieren es el “uso de razón”. Cuando tienen más o menos siete años, los niños y las niñas desarrollan el “uso de razón”, que es una facultad sumamente importante. El uso de razón cruza varias esferas de la vida, incluyendo la religiosa, la legal y la social. El “uso de razón” está estrechamente vinculado con la memoria, con la capacidad de recordar.

En la esfera religiosa, tener uso de razón implica que uno tiene la capacidad de pecar, porque puede discernir entre lo bueno y lo malo, pero esta capacidad de discernir también tiene una connotación legal. Como dice el *Diccionario para juristas*, uso de razón es “posesión del natural discernimiento, que se adquiere pasada la primera niñez; tiempo en que éste se descubre o se empieza a reconocer en los actos del niño o del individuo” (2001: 1597). Dicho brevemente, tener uso de razón implica que la persona es responsable de sus acciones.

Como hemos mencionado, en la esfera social es la capacidad de recordar, de entrar al grupo como más plenamente miembro. La buena gente es la que tiene “mucho memoria”, haciéndonos recordar que la memoria y la moralidad están fuertemente relacionadas.

Todo esto me hace pensar en mis conversaciones con madres y padres respecto a sus hijos e hijas. Muy a menudo, cuando quieren diferenciar entre sus hijos pequeños y mayores, se refieren a los mayores con el modificador *yuyayniyuq*. *Yuyay* es quechua y significa recordar, y los que recuerdan son *yuyayniyuq*. Tenemos aquí, entonces, un concepto central en la construcción del ser humano, por eso justamente la pérdida del uso de la razón está vinculada con la locura... y con el grado del delito.

Varias veces he escuchado que, aunque algunos se habían ido con Sendero, no se daban cuenta de lo que hacían: “inconscientemente se fueron”. Estos individuos eran también los engañados.

“Engañado” es un término que funciona en dos direcciones, es decir, “los de afuera” lo usan en sentido peyorativo cuando se refieren a los campesinos como analfabetos, ignorantes y dispuestos a creer cualquier cosa que escuchan. Los campesinos entienden la connotación insultante de la palabra; sin embargo, también utilizan esta palabra estratégicamente cuando les es útil ser

KIMBERLY THEIDON

“los inocentes ignorantes”. Es una manera de redistribuir la responsabilidad; además, indica cómo el desequilibrio de poder moldea sus interacciones con los representantes del Estado y de la sociedad criolla.

“Concientizadas” fueron las personas que habían sido persuadidas cuando la guerrilla vino a concientizar a los campesinos, pero no participaban voluntariamente en combate. Por ejemplo, una autoridad insistía en que no había arrepentidos en su comunidad, solamente había gente que había sido concientizada. Me informó de que “los arrepentidos eran los combatientes o las masas que se entregaron”. Por consiguiente, muchas de las personas capturadas en los cerros eran gente que había colaborado, de una forma u otra, eran “defensores conscientes de los terrucos”. Traerlos a la comunidad era, entonces, “rescatarlos”.

Si el lector se siente un poco confundido, ese es precisamente el punto. La ambigüedad fue un factor central en el éxito de estos procesos. En contraste con el derecho positivo, que se basa en categorías mutuamente exclusivas, en este caso las categorías son porosas y fluidas. Hay una zona gris en la jurisprudencia comunitaria que permite una gran flexibilidad para juzgar los delitos y a los transgresores, tomando en cuenta las particularidades de cada caso. La ambigüedad es un recurso en estos pueblos (“inconscientemente se fueron”), y, si en realidad no fue así, ciertamente podían intentar mantenerlo. La zona gris de la jurisprudencia deja espacio para las categorías porosas, para las conversiones morales y las otras.

Volver a ser *runakuna* es una conversión moral que conlleva un “cambio del corazón”. La noción de purgación es una figura adecuada: la limpieza por medio de la confesión y el arrepentimiento son prácticas de largo plazo. Muchos comuneros, tanto evangélicos como católicos, me dijeron que “hay que arrepentirse desde el corazón y no de la boca para afuera. Cuando nos arrepentimos, andamos con el corazón limpio. Me aseguraron que “después de arrepentirnos somos *musaq runakuna* (nuevas personas). No somos ya como éramos antes”. La identidad es altamente relacional, así que, al cambiar las relaciones sociales, cambia la persona.

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

Los *puriqkuna* se entregaban así a la comunidad, suplicando a los comuneros que no dijeran nada a los soldados de la base. En el ruego, las preguntas, las promesas, el respeto, el compromiso de lo que iban a olvidar y lo que iban a recordar hay una moralidad contractual establecida por el intercambio de preguntas y respuestas. Sin embargo, “contractual” suena muy frío y legal: prefería el término “pacto social” porque hay un aspecto casi sacramental en la administración de la justicia comunal. De hecho, se dice que los terrucos “se entregaron” a las comunidad; el mismo verbo se usa para hablar de aquellos que se han entregado al Dios.

Junto con los rituales de la confesión y el arrepentimiento, había otros elementos que contribuyeron a la rehabilitación de los que volvieron. Un día estaba revisando las actas comunales y abrí el libro en la primera página: “Acta de la asamblea llevada a cabo este día 18 de febrero del año 1986 en la comunidad campesina del pueblo de (anónimo) de la jurisdicción de la provincia de Huanta y el departamento...”. Entre los puntos de la agenda se encontraba “hablar de las tierras abandonadas y sin dueños; dar las tierras a los recogidos y otros; y la necesidad de buscar un préstamo del Ministerio de Agricultura para comprar semillas fortificadas”.

No sabía cómo entender los dos primeros puntos de la agenda. Las peleas por la tierra son eternas en el campo; sin embargo, aquí leía que estaban dando chacras a los “recogidos y otros”. ¿Quiénes eran ellos?

Los castellanohablantes ya habrán notado que “recogido” no es una palabra correcta. Sin embargo, hay que recordar que estos campesinos son quechuahablantes y de vez en cuando escuchan palabras desconocidas en castellano de una manera que les permite pronunciarlas diferente o darles otro sentido. Antes de la violencia política no había refugiados en las alturas. Por supuesto, la gente se movía mucho y no siempre por su propia voluntad. Empero, la categoría “refugiado” fue un producto de la guerra; el término figuraba en el discurso estatal, en el de los soldados y en la radio. Si los que se refugiaban se llamaban “refugiados”, los que ellos recogían se podían llamar con todo derecho “recogidos”. Estos “recogidos y otros”, de hecho, eran aquellos que vinieron

## KIMBERLY THEIDON

de otros lugares buscando refugio; también eran estas personas no nombradas que llegaban en búsqueda de redención.

18 febrero, 1986. La anotación comenzaba con una lista de las tierras abandonadas. Algunos de sus dueños habían sido asesinados y otros habían migrado a las ciudades por motivos de seguridad. Cuando los familiares se quedaban, las chacras pasaban a ellos. Sin embargo, se reservaban algunas tierras para el uso comunal, dejando esas parcelas para las “personas recogidas y otros”. Se referían a esas parcelas como “volto aroyo”, lo que quería decir es que se encontraban al borde del río que corría por la parte baja del pueblo. En el cañón que formaba el río, un poco más abajo del pueblo, fue donde enterraron a los senderistas muertos. Mantener cerca de esos cadáveres a los arrepentidos ayudaba a que recordaran que ellos habían escapado de un destino similar.

Pero hay algo más debajo de esta intención de darles tierras. Por un lado, trabajar las tierras comunales es una forma de penitencia y, por otro, se involucraba a los arrepentidos en la reciprocidad, en las redes sociales. Como me explicó mamá Marcelina: “Para que pudieran trabajar, la comunidad dividió las tierras. Para que pudieran construir sus casas les daban tierra y chacras para trabajar. Todavía están trabajando, y como nosotros están comiendo. Se han vuelto *runa masinchik* (gente con la que trabajamos, gente como nosotros)”.

*Runa masinchik* (gente con la que trabajamos) refleja la ideología moral dominante. Hay un alto valor cultural en la reciprocidad, y se expresa de varias formas en el trabajo colectivo (Isbell 1978; Peña Jumpa 1998). En su estudio sobre el derecho consuetudinario en el Perú, Tamayo Flores (1992) anota la importancia en las alturas de las formas comunales del trabajo, como las faenas y el *ayni*. Estas formas comunales de trabajo establecen la interdependencia entre los comuneros que participan, y se practican debido a la geografía dura de la región, la que hace casi imposible introducir tecnología. En este sentido, el trabajo comunal es una necesidad para la supervivencia, requiriendo la cooperación de familias y comunidades.

Sin embargo, tratar los acuerdos laborales como configuraciones estrictamente materiales o económicas oscurece la dimen-

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

sión simbólica de estos acuerdos. El *ayni* –el intercambio recíproco de mano de obra- es también un concepto ético: trabajando juntos y estableciendo obligaciones mutuas se hacen “buena gente”<sup>2</sup>. La reciprocidad construye redes sociales, aunque con una dimensión jerárquica (Stern 1982).

Además de involucrar a los arrepentidos en las obligaciones comunales, dándoles tierra, otro componente clave es ser *runakuna*. Recuerdo al lector los términos que utilizamos para describir a los senderistas: uno de ellos era *puriqkuna* (los que caminan). Sabemos que vagabundos sin vínculos con un lugar o con una familia son gente sospechosa. Una forma de “hacer gente” es, por tanto, “darles un sitio”. Por consiguiente, las tierras eran distribuidas, trabajadas y había vigilancia interna para asegurar que ciertas personas “permanecieran en su lugar”.

Una tarde estaba conversando con un grupo de mujeres cuando me acordé de la marca que identificaba a los senderistas. Les pregunté a las señoras que pasó con esa marca que llevaban en el antebrazo.

- “Ah, cuando comenzaron a comportarse como *runakuna*, la marca desapareció”, respondió mamá Justiniana. “Sí –agregó mamá Izcarceta-, la marca se borró cuando se volvieron *runakuna*”. Vemos, entonces, que la “mancha moral” puede desaparecer. Sin embargo, en su estudio sobre el estigma, Goffman observó que la reparación del estigma significa pasar de alguien con un estigma a alguien que ha corregido un estigma (1963: 9). La marca desaparece, pero no la memoria que ella deja. Por consiguiente, en muchas conversaciones enfatizaban la necesidad de “recordar, pero sin rencor”. La meta es vivir con la memoria, pero sin odio. Sin embargo, esto no implica la igualdad para los que “se han convertido”, ya que los campesinos viven en un mundo de diferencias y estratificación. La convivencia, no la igualdad, define el bien común.

<sup>2</sup> Agradezco a Chema García por una conversación muy informativa sobre el concepto de *ayni*.

KIMBERLY THEIDON

## REFLEXIONES FINALES

Quisiera concluir con algunas reflexiones sobre la justicia comunitaria y la micropolítica de la reconciliación que han elaborado estas comunidades. Aunque es importante apreciar la capacidad de estas prácticas para frenar la violencia letal y permitir la rehabilitación de los enemigos, sería una lectura muy romántica que no toma en cuenta las limitaciones de la justicia comunitaria y su fundación patriarcal.

Cuando las señoras hablaban de los procesos de arrepentimiento, había dos “ellos” en sus narrativas: los senderistas y las autoridades comunales. Hablaban de “ellos” como los que estaban permitiendo, perdonando, administrando la justicia. Y ¿quiénes son “ellos”?

En las comunidades donde yo trabajaba todas las autoridades eran varones. La administración de la justicia comunitaria estaba en sus manos y muy a menudo esta administración tenía más que ver con el mantenimiento de la hegemonía comunal que con la justicia en sí. Es decir, la justicia comunitaria tiene un aspecto de género y las mujeres son marginadas en la administración de tal justicia, que se dirige a administrar “la armonía” y evitar la necesidad de buscar la justicia urbana, tan costosa e indiferente (Nader 1990; Peña Jumpa 1998).

La idealización de la “comunidad” puede oscurecer la manera cómo funciona el poder en estos pueblos. Hay varios ejes en las diferencias, entre ellos el género. Si queremos entender las limitaciones que tiene esta práctica de perdón y reconciliación es necesario mirar hacia los grupos marginados en el manejo de estos conflictos.

Son las mujeres quienes portan tanto el dolor como el rencor de sus pueblos. Hay una forma de la “especialización de la memoria” en estos pueblos, y son las mujeres quienes narran el sufrimiento de sus comunidades. Hay una división del trabajo emocional en estas comunidades, y el luto es “trabajo de las mujeres”. Ellas incorporan los años de la guerra en nervios que se abren, en estómagos que duelen y en la irritación del corazón que les hace recordar todo lo que han perdido. Un deseo frustrado

## LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

de justicia es una queja sentida. Los mecanismos de la justicia que buscan consenso tienen la capacidad de limitar la venganza. Aun así, estos mecanismos pueden silenciar sus voces, pero no erradicar su rabia.

## Bibliografía

- APTER, David E.  
1997 *The Legitimization of Violence*, Nueva York, New York University Press.
- ARENDR, Hannah  
1958 *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- BROOKS, Peter  
2000 *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*, Chicago, University of Chicago Press.
- CONNERTON, Paul  
1989 *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CORONEL, José Aguirre  
1995 “Recomposición del tejido social y el Estado”, *Foro nacional sobre desplazamiento interno forzado*, 13 – 14 de julio, Lima.
- DEGREGORI, Carlos Iván  
1990 *Ayacucho 1969-1979: el surgimiento de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- DE MIGEL, Juan Palomar  
2000 *Diccionario para juristas* (tomo I), México, Editorial Porrúa.

LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

DOUGLAS, Mary

1966(1996) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge.

MOORE, Sally Falk

1986 *Social Facts and Fabrications: 'Customary' law on Kilimanjaro 1880-1980*, Cambridge, Cambridge University Press.

FOUCAULT, Michel

1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Vintage Books.

GOFFMAN, Erving

1963 *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva York, Simon & Schuster.

ISBELL, Billie Jean

1978 *To Defend Ourselves: Ritual and Economy in a Highland Peruvian Village*, Boulder, Westview Press.

1994 "Shining Path and Peasant Responses in Rural Ayacucho", en *Shining Path of Peru* (segunda edición), Palmer, David Scott, Ed., Nueva York, St. Martin's Press Inc.

JACOBY, Susan

1988 *Wild Justice: The Evolution of Revenge*, Nueva York, Harper and Row.

MANRIQUE, Nelson

1989 "La década de la violencia", en *Márgenes*, no. 56, Lima, Casa de Estudios del Socialismo Sur.

MAUSS, Marcel

1990 *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Londres, Routledge Press.

MELLINKOFF, Ruth

1981 *The Mark of Cain*, Berkeley, University of California Press.

NADER, Laura

1990 *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press.

NIETZSCHE, Friedrich

1967 *On the Genealogy of Morals* (traducción de Walter Kaufman y R.J. Hollingdale), Nueva York, Random House.

KIMBERLY THEIDON

- NORDSTROM, Carolyn and JoAnn Martin  
“The Culture of Conflict: Field Reality and Theory”, en Carolyn Nordstrom and JoAnn Martin (Edts.), *The Paths to Domination, Resistance, and Terror*, Berkeley, University of California Press.
- PEÑA JUMPA, Antonio  
1998 *Justicia comunal en los Andes. El caso de Calahuyo*, Lima, PUCP.
- PROGRAMA para el Apoyo al Repoblamiento  
2002 *Informe: resultado talleres de recuperación*, Asesoría Técnica.
- ROJAS PÉREZ, Isaías  
2000 “Informe defensorial. Son casi siete mil las denuncias por desaparición forzada”, en *Ideele* n. 133: 63-65.
- SCARRY, Elaine  
1985 *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Nueva York, Oxford University Press.
- SEGUÍN, Carlos Alberto  
1979 *Psiquiatría folklórica*, Lima, PUCP.
- SILVERBLATT, Irene  
1987 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press.
- STARN, Orin  
1995 “To Revolt against the Revolution: War and Resistance in Peru’s Andes”, en *Cultural Anthropology* 10(4): 547-580.
- STERN, Steve J.  
*Peru’s Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, Madison, University of Wisconsin Press.  
1998 “De la memoria suleta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico” (Paper presented at the workshop on “Collective Memory of Repression in the Southern Cone in the Context of Democratization Processes”), Social Science Research Council, Montevideo, noviembre 17-18.

LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

TAMAYO FLORES, Ana María

1992 *Derecho en los Andes: un estudio de antropología jurídica*, Lima, Centro de Estudios País y Región.

TAVUCHIS, Nicholas

1991 *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*, Stanford, Stanford University Press.

THEIDON, Kimberly

2002 *Traumatic States: Violence and Reconciliation in Peru* (tesis doctoral), University of California at Berkeley.