

Herencias coloniales y violencia simbólica en el conflicto armado peruano

Colonial heritage and symbolic violence
in the peruvian armed conflict

Heranças coloniais e violência simbólica
no conflito armado peruano

Fecha de entrega: 20 de septiembre de 2015
Fecha de evaluación: 27 de octubre de 2015
Fecha de aprobación: 5 de noviembre de 2015

*David Jonathan Serra**

Resumen

El objetivo de este artículo es evidenciar el papel que desempeñaron algunas herencias coloniales en el surgimiento y desarrollo del conflicto armado peruano (1978 y 2000). En particular, se intentará emprender un recorrido histórico, filosófico y antropológico que, matizando la historia de las ideas y del imaginario colonial, pueda contribuir a dilucidar el papel de algunas categorías simbólicas, como el proceso de deshumanización y degradación de las poblaciones indígenas y autóctonas, que en concomitancia con la organización política, social y sobre todo territorial impuestas por los conquistadores en el continente, tuvieron

* Magister en antropología, Doctorando (Ph.D) en Storia, Culture e Civiltà, Alma Mater Studiorum - Universidad de Bologna (Bologna, Italia), Doctorando (Ph.D) en Filosofía, Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: davidjonathan.serra@unibo.it

un rol determinante tanto en el surgimiento como en el desarrollo del conflicto en cuestión.

Palabras claves: Colonia, conflicto armado, violencia, Perú, antropología, quechua.

Abstract

The aim of this paper is to show the role that some colonial legacies played in the emergence and development of the Peruvian armed conflict (1978 and 2000). In particular, we take a historical, philosophical and anthropological journey that, clarifies the history of ideas and colonial imaginary and can contribute to elucidate the role of some symbolic categories as the process of dehumanization and degradation of indigenous and autochthone peoples which in conjunction with political, social and especially territorial organization imposed by conquerors in the continent, had a decisive role both in the emergence and development of this conflict.

Keywords: Colony, armed conflict, violence, Peru, anthropology, Quechua.

Resumo

O objetivo de este artigo é evidenciar o papel que desempenharam algumas heranças coloniais no surgimento e desenvolvimento do conflito armado peruano (1978 e 2000). Em particular, se tentará empreender um percurso histórico, filosófico e antropológico que, matizando a história das ideias e do imaginário colonial, possa contribuir a dilucidar o papel de algumas categorias simbólicas, como o processo de desumanização e degradação das populações indígenas e autóctones, que em concomitância com a organização política, social e sobre todo territorial impostas pelos conquistadores no continente, tiveram um papel determinante tanto no surgimento quanto no desenvolvimento do conflito em questão.

Palavras-chave: Colônia, conflito armado, violência, Peru, antropologia, quéchua.

“*Novum in vetere latet et vetus in novo patet*”

San Agustín

Un áureo espejismo

La paradójica dialéctica del encuentro¹ entre los primeros conquistadores españoles y las refinadas civilizaciones andinas materializó, en el imaginario colonial, un etéreo espejismo alrededor de la existencia de un quimérico *El dorado* que, a partir de 1530, empezó a obsesionar a los conquistadores, empujándolos a cruzar los Andes y a recorrer las ignotas y desconocidas selvas orientales, en expediciones que frecuentemente resultaban desastrosas, pues se trataba de “Un *El dorado* huidizo y evasivo, puesto siempre más hacia el oriente o hacia el sur, y siempre más allá del hilo del horizonte, de manera que las exploraciones avanzaban” (Bacci, 2007, p. 8).

Una de las primeras localizaciones del vaporoso *El dorado* fue la laguna de Guatavita, en la amplia sabana de Cundinamarca, situada a unos sesenta kilómetros de la actual Bogotá. Verosímilmente, el mito de *El dorado* parece tomar forma a partir de una leyenda de las poblaciones muiscas, según la cual en ciertas ocasiones el Zipa, acompañado por su pueblo, se dirigía a esta laguna con el cuerpo empapado de resina y polvo de oro, que le confería un aspecto hierático. Una vez llegado a las orillas de la laguna, el Zipa subía en una balsa y se sumergía ritualmente en las aguas dejando hundir el barco, colmado de áureos objetos².

“A finales del siglo XVI, las diversas versiones del mito se superponían entre ellas, en un rompecabezas mágico e intrincado” (Raleigh, 1982, p. 10). Se tendrá que esperar por lo menos dos siglos para presenciar el eclipse de un mito que se prolongó hasta 1775 (Raleigh, 1982) y que costó la vida de miles de indígenas empleados durante las irracionales expediciones españolas (Bacci, 2007).

Será el gran representante del *Erdkunde* alemán Alexander von Humboldt el primero en explorar los orígenes y el fundamento del *El dorado*, al rastrear la génesis mítica que lo envolvía. Fue siempre Humboldt que, con una paciencia y precisión que se

1 Para explorar el tema del encuentro y de la alteridad entre los conquistadores europeos y los habitantes del continente americano, ver De Certau (2005), Greenblatt (1994) y Cuturi (2004). Para una reflexión fenomenológica sobre la paradoja del encuentro, ver Marleau Ponty (2003).

2 Para profundizar en el tema, ver Bacci (2007) y Raleigh (1982).

podría definir teutónica, comparó las crónicas de los conquistadores y reconstruyó “la localización del *El dorado* de acuerdo con las creencias (o fantasías) de los varios exploradores, desde Quesada hasta Espira y Walter Raleigh” (Bacci, 2007, p. 23), destacando cómo la identificación del sitio imaginario se trasladó miles de kilómetros a través de gran parte del continente suramericano, casi persiguiendo aquella “nebulosa lontananza” o aquel “sensible infinito” tan queridos para el botánico alemán (Farinelli, 2003).

El encuentro con el otro. Un juego de reflejos

El mito de *El dorado* puede considerarse como un ejemplo emblemático de las representaciones simbólicas que los conquistadores españoles proyectaron en este nuevo mundo y en las personas que lo habitaban. El Nuevo Mundo fue básicamente considerado como una tierra de conquista y sus habitantes como salvajes. Uno de los primeros problemas epistemológicos al que los conquistadores y los intelectuales europeos se enfrentaron fue el de la ontología indígena. El descubrimiento de un nuevo continente, habitado por a veces refinadas poblaciones nativas, planteó inicialmente el problema de su origen, aparentemente en directo contraste con la Biblia (Marchetti, 1980). Muchos autores comenzaron a despreciar a las poblaciones autóctonas: Buffon, por ejemplo, en su *Histoire Naturelle*, formuló una teoría antropológica monogenista según la cual la originaria condición humana era imaginada como perfecta. Una vez determinada la condición originaria, fueron las variables geográficas (determinismo geográfico o climático) las que determinaron la evolución o involución del ser humano en un sistema esencialmente binario, fundado en la dicotomía salvaje/civilizado³. Como observa Marchetti “La tilde puesta en un presunto proceso de degeneración de la especie se debe a la imaginación de una perfección originaria” (1980, p. 23). Básicamente, “el europeo representa, según Buffon, el tipo perfecto, el hombre civilizado que, como tal, tiene el deber de contribuir al perfeccionamiento de las otras raza” (Marchetti, 1980, p. 24). Las tesis de Buffon tuvieron una notable difusión y fueron posteriormente desarrolladas y, a veces, extremadas por varios autores; entre ellos, vale la pena mencionar a De Paw, que se convirtió en uno de los mayores sostenedores de la tesis sobre la degeneración de América y los americanos.

3 Precisamente Buffon expone una partición tríptica de la historia de la especie; sin embargo, el termino intermedio “bárbaro” representa solamente una condición neutra que progresivamente acabará para ser englobada en la categoría “salvaje”. Ver. Marchetti (1980).

Obviamente polifacéticas y heterogéneas fueron las teorías y reflexiones que nacieron alrededor del Nuevo Mundo y de sus habitantes. Hubo personajes como Clavijero o Las Casas, que tenazmente defendieron a los pueblos indígenas. También desde los relatos de algunos grandes navegantes, como Américo Vespucio, que en su *Mundus Novus* planteó las raíces del mito del *buen salvaje* y del *paraíso terrestre recuperado*, tomó forma el ideal de la *unión comunitaria* como remedio a la crisis moral y social que afectaba al *Viejo Mundo* (Matelart, 2003), que inspiró el trabajo de muchos humanistas incluido Thomas More que, en 1516, publicó su famosa *Utopía*. De todas formas, más allá de estas iluminadas excepciones, en la mayoría de los casos, los pueblos indígenas de América del Sur fueron considerados como incivilizados, salvajes o incluso como no humanos y clasificados como pertenecientes al *estado de naturaleza*.

En el imaginario *simbólico* colonial y europeo sobre el Nuevo Mundo emergen principalmente dos motivos relacionados: el horror de la selva y el horror del estado salvaje (Taussig, 2005). La selva refigura lo arcano, lo indistinto y lo indeterminado: representa la antítesis de la cultura y simbólicamente encarna el caos, la ancestral condición que encontramos en muchos mitos de la creación del mundo, desde la clásica eviración uránica hasta la victoria del poderoso Indra sobre Vritra narrada en el Rig Veda. En efecto, un tema central de muchas cosmogonías es siempre representado por la transición desde un caos primordial al cosmos, desde el virtual al actual, desde el pre-ser al ser. El pre-ser es simbolizado por el océano en la tradición pre-hesioidea, por el Caos en Hesíodo, por las aguas primordiales en otras tradiciones como en la mitología *védica* el océano, en el centro del cual está el brahman creador. En las antiguas cosmologías griegas el caos era considerado como el complejo de los elementos materiales sin orden que preexiste al κόσμος (cosmos), el universo ordenado. El nombre griego χάος (caos) fue utilizado para denominar el gran “vacío” originario que se pensaba antecedente a la creación del cosmos, la *terra inanis et vacua de la Biblia*. Sin embargo, este vacío no se debe concebir como el espacio infinito y ausente de contenidos de la física, sino como el ser antes de constituirse en formas estables y definidas. En las primeras cosmogonías helénicas (como la Teogonía de Hesíodo) aparece como la condición primera desde la cual la divinidad o la realidad se genera. Esta variedad de formas y modalidades cosmogónicas simbolizan el único gran evento que está en el centro del horizonte cultural de muchas civilizaciones arcaicas y antiguas: el pasaje desde el caos, el pre-formal, el pre-ser, al cosmos de las formas y del ser.

El resultado es siempre la transición desde un estado primordial de caos hacia la creación del mundo que, a través de la cultura, se carga de significado simbólico y, por lo tanto, se hace inteligible. La selva representa el dominio de la naturaleza sobre el ser humano y refigura la metáfora más apropiada para un lugar de terror. Hipócritamente y de manera más o menos consciente, el continente americano, a los ojos de los primeros conquistadores europeos, será alegóricamente cargado de este valor simbólico y la *ordenadora* obra de conquista será frecuentemente vivida como una necesaria obra de *civilización* de las *salvajes* poblaciones nativas. Como observa Taussig:

“En su forma humana o casi humana, los indios salvajes podían restituir a los ojos de los colonizadores sus amplias y barrocas proyecciones de una humanidad salvaje: proyecciones que necesitaban para establecer su propia realidad de personas civilizadas” (2005, p. 100).

Es importante destacar que estas proyecciones simbólicas creaban, por medio de un surrealista realismo mágico, un paradójico juego de reflejos que el antropólogo estadounidense Michael Taussig (2005) ha definido como *espejo colonial*, el cual refleja sobre los colonizadores la brutalidad de la misma sociedad occidental de la época que, sin embargo, los conquistadores, querían hipócritamente atribuir a las primitivas y terribles poblaciones colonizadas.

Este imaginario cultural, en concomitancia con poliédricas variables complementarias, que sucesivamente serán brevemente analizadas, representó un prerrequisito, un substrato, que fue determinante en el nacimiento de uno de los más trágicos desastres demográficos registrados por la historia que conocemos: las pérdidas humanas y culturales producidas por la conquista fueron enormes.

El genocidio más atroz de la historia de la humanidad

Antes de analizar las polifacéticas causas que llevaron a la catástrofe de los habitantes del continente suramericano, es oportuno enmarcar la situación demográfica que caracterizaba el Nuevo Mundo en el momento del “descubrimiento”. No hay concordancia entre los estudiosos acerca de la cantidad de habitantes presentes en América en el momento del contacto con los europeos. Sin entrar en la intrincada controversia que se ha establecido entre la escuela “alcista” y “bajista” (Bacci, 2005), parece verosímil una estimación cercana a los treinta millones de habitantes en todo el continente, de los cuales dos tercios se concentraban en Mesoamérica y en la zona

andina. “Que los indios entre 1500 y 1650, sean disminuidos a menos de la décima parte de la cantidad original, como creen algunos alcistas, o a un tercio o la mitad, como piensan otros más moderados, seguramente es diferente, sin embargo siempre fue una catástrofe” (Bacci, 2005, p. 16). En las islas del Caribe, primera zona de contacto, la población indígena taína fue prácticamente exterminada en el espacio de dos generaciones y, en México y Perú, la población se redujo a la mitad entre 1500 y 1600. No obstante los datos relativos al primer periodo no sean precisos, el drama de los acontecimientos sigue siendo evidente.

El debate más acalorado, que orbita alrededor de las causas de esta terrible depresión demográfica, es enfocado en torno al papel diferencial atribuible al factor epidemiológico. El 10 de enero de 1519 los frailes Gerosolimitani, en misión en la isla de La Española, enviaron una carta al rey Carlos documentando, por primera vez, la llegada al Nuevo Mundo de uno de los grandes protagonistas de la tragedia americana: la viruela que, junto con otras enfermedades infecciosas, tuvo un impacto devastador en el continente (Bacci, 2005). En el Nuevo Mundo, estas patologías de origen buccólico⁴ se propagaron muy rápidamente y con consecuencias dramáticas a causa de la falta de inmunidad en la población indígena. Los indígenas eran biológicamente vulnerables a la infección y, en un primer momento, sufrieron una alta mortalidad debido a estas enfermedades. Sin embargo, el impacto epidemiológico comenzó a desvanecer gradualmente a medida que los sobrevivientes desarrollaban las inmunidades necesarias y, una vez sanados, adquirirían protección permanente ante el virus. Muy probablemente, en la etapa inicial, un duro golpe fue infligido por estas nuevas enfermedades, aunque no fue la única causa de la catástrofe demográfica y social que sacudió el Nuevo Mundo, y sería engañoso reducir a un solo paradigma lo que fue un fenómeno polifacético y complejo.

El impacto de la conquista fue total e involucró a diferentes componentes –biológicos, sociales y económicos– que, en su conjunto, contribuyen a mantener el equilibrio demográfico de una sociedad. Como ya se mencionó, la causa epidemiológica fue inicialmente letal pero, con la progresiva adaptación inmunológica, se atenuó hasta estabilizarse en un promedio comparable a los encontrados en Europa en el mismo periodo (Bacci, 2005).

4 La viruela –como el sarampión y la escarlatina– fue inicialmente un virus que infectaba exclusivamente a los animales y solo sucesivamente, con la adopción de la agricultura por parte del ser humano y la consiguiente intensificación de los contactos con los animales, se trasladó progresivamente a los seres humanos (ver: Diamond, 2006 y Bacci, 2005).

Otra de las causas de la vertiginosa disminución de las poblaciones indígenas americanas fueron las guerras de conquista y en este caso el impacto fue muy diferente, dependiendo de la zona. Este último factor, como consecuencia indirecta de los conflictos, causó la destrucción de las infraestructuras, el abandono de los campos y el desmembramiento del tejido social, factores que confluyeron en el desplazamiento de la población y en las consecuentes dificultades de supervivencia.

El hambre de oro, la codicia, simbólica e imaginariamente refigurada por el mito de *El dorado*, fueron un arquetipo de la conquista. Durante la primera fase, la avidez de los conquistadores, fue causa de matanzas, esclavitud y desplazamiento. “El oro: la verdadera causa de la pérdida de los taíno [...] impactó todas los componentes del sistema demográfico, porque elevó la mortalidad, asoló las uniones, deprimió la fertilidad y despobló vastas áreas” (Bacci, 2005, p. 49-50). Se estima que a partir del primer asentamiento en 1503 y hasta 1650, fueron importadas a España 181 toneladas de oro y 16 886 de plata. El resultado indirecto fue una disminución significativa de la población que se redujo de 71 000 tributarios en 1559 a 33 600 en 1582 (Bacci, 2005). La economía minera, implementada por los conquistadores españoles en América Latina, se caracterizó por un modelo no sostenible y destructivo que produjo un impacto traumático en la sociedad y en la población, dinamitando el promedio de reproducción y causando el aumento de la mortalidad. La creciente demanda de oro requería un elevado número de trabajadores indígenas que fueron obligados a trabajar en condiciones de esclavitud. La población fue arrancada de sus lugares de origen para trabajar en las minas, en condiciones geográficas o climáticas frecuentemente muy diferentes de aquellas en las cuales siempre había vivido. A estos factores se suman los esfuerzos debidos a una excesiva carga de trabajo y a la falta de alimentación, todas estas variables aumentaban las posibilidades de deceso. Además, el abandono de los pueblos de origen implicaba mayor fragilidad en el ya precario equilibrio social indígena, drásticamente agrietado por las guerras de conquista. A todos estos factores hay que añadir “la codicia –según lo definido por los contemporáneos– de los conquistadores, y el entorno de brutalidad, violencia y cinismo” (Bacci, 2005, p.84) que contribuyó a agravar la crisis.

Un ejemplo paradigmático del impacto social, demográfico y económico que tuvo la explotación minera en América Latina durante el periodo colonial es seguramente representado por el Cerro Rico de Potosí, situado en el actual territorio boliviano. En este árido, frío y desolado altiplano andino fue extraída más de la mitad de la plata importada a España antes de 1650. Potosí se convirtió rápidamente en la ciudad más

rica y poblada de América. “Fray Domingo de Santo Tomás la llamó *la boca del infierno* que cada año se tragaba miles de indios inocentes” (Bacci, 2005, p. 86) y Antonio de la Calancha escribió que “los molinos han molido más Indios que metales porque cada peso que se acuña cuesta diez indios que se mueren” (Bacci, 2005, p. 86). Se estima que el Cerro Rico de Potosí, en tres siglos, fagocitó ocho millones de vidas (Galeano, 2007), alterando el equilibrio social y demográfico del actual altiplano boliviano y peruano, que aportó la mano de obra necesaria para la extracción y procesamiento del precioso mineral. La triste historia de la ciudad acabó plasmando la cultura de sus habitantes y conformando híbridos y sincréticos sentimientos religiosos. Incluso hoy en día, cada vez que bajan a la mina, los mineros potosinos siguen haciendo un *pago* a los numerosos *Tíos* que habitan el dédalo de túneles del Cerro, ofreciendo a esta *hierofanía ctónica*, alcohol puro, cigarrillos artesanales y hojas de coca, tríada que siempre los acompaña durante su trabajo. Una divinidad dura, reflejo de sus adeptos y fruto de una centenaria historia de muerte, violencia y codicia. Al Cerro Rico, nunca harto de sangre, aun hoy en día, en determinadas circunstancias, ofrecen copiosos sacrificios de llamas, derramando la sangre de estos animales en la entrada de la mina. Potosí, como ya hemos mencionado, representa un paradigma de lo que comportó la conquista: violencias y abusos de este tipo parecen impregnar a las personas y los lugares y continúan, no obstante los siglos transcurridos, dejando una cicatriz colectiva, un signo indeleble en estas tierras.

Acontecimientos aparentemente tan lejanos y anacrónicos, para el discurso que se pretende desarrollar, en realidad se redescubren actuales en un ciclo del eterno retorno de la violencia que continúa caracterizando en general toda América del Sur y en particular, por lo que nos interesa, el caso peruano.

Herencias coloniales y violencia simbólica en el conflicto armado peruano

Con el estallido del enfrentamiento armado interno en 1980, Perú entró en una etapa sumamente trágica de su historia, de enormes costos en términos humanos, materiales, institucionales y morales. Un largo enfrentamiento armado comportó la ruptura del tejido social en su forma más directa y desgarradora, e implicó el desmembramiento de familias y comunidades, así como el debilitamiento de los lazos culturales que garantizaban su cohesión.

El 28 de agosto del año 2003 la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) peruana publicó su monumental *Informe Final* y, por primera vez en la historia del país, se escuchó la voz de los históricamente excluidos y marginados. Este considerable trabajo ha permitido restituir verdad histórica y dignidad a los 69 mil peruanos y peruanas muertos o desaparecidos a manos de las organizaciones subversivas o por obra de las Fuerzas Armadas Peruanas, durante los veinte años de violencia política iniciados en el Perú en 1980 (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004). La CVR ha constatado que el conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980 y 2000 constituyó el episodio de violencia más intenso, más extenso y más prolongado de toda la historia de la república. Se estima que la cifra más probable de víctimas fatales de la violencia es estimable en 69 280 personas. Estas cifras superan el número de pérdidas humanas sufridas por el Perú en todas las guerras externas y guerras civiles ocurridas en sus 195 años de vida independiente (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004).

En este entorno se ha constatado que la población campesina fue la principal víctima de la violencia. De la totalidad de víctimas reportadas, el 79 por ciento vivía en zonas rurales y 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 la CVR resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno. Esto significa que de cada cuatro víctimas, tres fueron campesinos o campesinas cuya lengua materna era el quechua. Se trata de un sector de la población históricamente ignorado por el Estado y por la sociedad urbana. Esto no significa que éste fue un conflicto étnico. Pero sí tiene fundamento para aseverar que estas dos décadas de destrucción y muerte no habrían sido posibles sin el profundo desprecio a la población más desposeída del país, demostrado igualmente tanto por los miembros del PCP-Sendero Luminoso como por los agentes del Estado peruano (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004).

En los testimonios de víctimas del conflicto que se recolectaron durante la investigación, es común encontrar frases que dan cuenta del sentimiento de exclusión e indiferencia que experimentaron las personas y comunidades que fueron las víctimas mayoritarias del conflicto armado interno. Muchos de ellos sintieron que para el resto del país, en particular para los principales centros del poder político y económico, lo ocurrido en sus pueblos, casas y familias sucedía en “otro país”, un Perú ajeno a la modernidad y el poder (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004).

La tragedia que sufrieron las poblaciones del Perú rural, andino, quechua, campesino, pobre y poco educado, no fue sentida ni asumida como propia por el resto del país. Ello delata el velado racismo y las actitudes de desprecio subsistentes en la sociedad peruana casi dos siglos después de nacida la República (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004).

Una de las polifacéticas causas que ha permitido el surgimiento de fenómenos de violencia masiva contra los campesinos peruanos de idioma y cultura quechua, durante los veinte años del conflicto armado, ahonda sus raíces en el contexto social y cultural caracterizante de la sociedad peruana y en particular en la histórica condición de exclusión y discriminación de una gran parte de la población. El proceso de despersonalización y deshumanización de los habitantes de la sierra peruana, que se ha ido desarrollando y sedimentando en el imaginario colectivo, a partir por lo menos de la época colonial, representó un requisito previo para manifestarse, durante el conflicto armado, en fenómenos de violencia masiva dirigidos contra los segmentos más vulnerables e históricamente marginados de la sociedad peruana.

En este entorno es interesante intentar entrelazar el históricamente perpetuado horizonte discriminatorio, latente en la sociedad peruana –prerrequisito subyacente la violencia masiva desembocada durante el conflicto– con los conceptos teóricos del filósofo y sociólogo francés Pierre Bourdieu. Para los fines de nuestro discurso se demostrará de particular interés su parcial e inacabada teoría de la violencia y los fundamentales conceptos de *misrecognition* (falta de reconocimiento, reconocimiento erróneo) y *violencia simbólica*. Con estas nociones, Bourdieu intenta interpretar todas aquellas formas de violencia latente y cotidiana –diariamente perpetuadas por las prácticas sociales– que encontramos interiorizadas, por ejemplo, en la arquitectura de los hogares, en las relaciones de género, en la experiencia laboral y, desde un enfoque interpretativo más extenso y macroscópico, en la misma *weltanschauung* de una determinada sociedad (Bourdieu, Wacquant, 1992). Bourdieu nos induce a reconsiderar, desde una perspectiva más amplia, el significado y estatus de la violencia; especialmente los vínculos entre violencia cotidiana y explícitas políticas de terror o estados de represión (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). Bourdieu, con su concepto de violencia simbólica, pone el acento precisamente en el aspecto latente y cotidiano de las causas de la violencia que, no obstante puedan ser evidentes, muchas veces pasan inadvertidas. Parfraseando a Wittgenstein (1997), *las cosas* más evidentes pueden convertirse en las *más difíciles* de entender.

La violencia simbólica es frecuentemente relacionada con los procesos educativos y pedagógicos, y en esto podemos trazar una semejanza con el pensamiento foucaultiano (Foucault, 1977; 2004). Bourdieu propone el concepto de *Habitus*, costumbre, que permite explicar cómo un sujeto social interioriza la cultura dominante reproduciéndola. En este entorno la violencia simbólica lleva los dominados y los dominantes a reproducir, de manera inconsciente, los esquemas y las estructuras simbólicas de la dominación (Bourdieu y Wacquant, 2004). Bourdieu nos invita a reconsiderar, desde un enfoque más amplio, el concepto y el significado de violencia subrayando los vínculos estructurales entre la violencia de la vida cotidiana y las formas más explícitas de violencia. Algo parecido a la noción de *crímenes de paz* de Basaglia que teoriza una relación directa entre violencia en tiempos de guerra y violencia en tiempos de paz (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004).

Otro interesante concepto ha sido formulado por la antropóloga estadounidense Nancy Scheper-Hughes la cual ha propuesto el término *continuum de la violencia* (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). Con este concepto se sintetiza el papel que tienen todas las prácticas de discriminación, exclusión social, deshumanización, depersonalización o en general todas las conductas que clasifican a un individuo o a un grupo social como pertenecientes a una condición humana inferior. Estos *habitus* culturales, perpetuados cotidianamente en tiempos de paz, representan un prerequisite fundamental para el surgimiento de fenómenos de violencia masiva. Como evidencia Nancy Scheper-Hughes:

There is no primary impulse out of which mass violence and genocide are born, it is ingrained in the common sense of everyday social life (Scheper-Hughes, Bourgois, 2004, p. 21).

Es entonces esta violencia estructural o la condición de *apartheid simbólico* –para usar un concepto de Philippe Bourgois (1995)–, que se conforma alrededor de un grupo social que permite, en determinadas coordenadas espacio-temporales e históricas-locales, el surgimiento de la violencia en su forma más directa y desgarradora.

Un ejemplo de este proceso de deshumanización se puede encontrar en el libro *El cementerio de Praga*, donde el semiótico Umberto Eco (2010) reconstruye, desde una perspectiva histórica y narrativa, el proceso de formación histórica de la deshumanización del judío a lo largo del siglo XIX, que sucesivamente desembocó en el Holocausto.

Volviendo al caso peruano, fue precisamente este *apartheid simbólico*, esta *violencia simbólica*, esta escasa consideración, históricamente perpetuada, por la vida de los campesinos andinos de idioma y cultura quechua, lo que condujo durante los años del conflicto armado interno, a la masacre de millares de habitantes de los Andes, tanto por los integrantes de Sendero Luminoso como por las Fuerzas Armadas peruanas, sin que la población urbana del país se enterase de lo que estaba pasando.

El origen, la génesis de este horizonte cultural discriminatorio, ahonda sus raíces en la época de la conquista española, en el imaginario colectivo colonial que hemos precedentemente analizado y, en un nivel analítico más empírico, en el violento impacto de la conquista del imperio incaico por parte de pocos más de cien españoles a la orden del conquistador extremeño Francisco Pizarro, ocurrida alrededor del siglo XVI. Precisamente en esta época comenzó a conformarse el proceso de deshumanización de los pobladores de los Andes, considerados más cercanos al estado de naturaleza que al humano. Sobre este tema, como hemos brevemente analizado anteriormente, son alumbrantes las obras de autores como Bufón y De Paz.

Precisamente siempre en el contexto colonial podemos encontrar otro factor clave para entender el surgimiento de conductas de violencia masiva, dirigidas contra los segmentos más excluidos de la sociedad peruana, durante el conflicto armado. Fue Francisco Pizarro que, una vez conquistado el impero incaico, dividió el territorio en encomiendas entre sus soldados (Haming, 1992). Las encomiendas eran prácticamente latifundios al estilo medieval, administrados con poderes absolutos por parte de los soldados españoles, los cuales podían disponer a voluntad de los recursos y de las personas contenidas en sus territorios, con la única tarea de cristianizar a la población (Haming, 1992).

El sistema de las encomiendas, posteriormente substituido por los *repartimientos* y las *reformas borbónicas*, contribuyó a perpetuar este discriminatorio horizonte cultural hasta el 1821, año en la cual el país obtuvo la independencia y se proclamó como república. En este contexto histórico los antiguos latifundios de los españoles fueron heredados por las familias más influyentes del país, en muchos casos vinculadas o descendientes de los conquistadores. De esta manera se conformó el nuevo sistema latifundista de las *haciendas* que influyó el sistema agropecuario y la organización social de la zona andina hasta la reforma agraria del presidente Juan Francisco Velasco Alvarado, en 1972.

En este horizonte histórico, no obstante el país se hubo liberado del secular yugo español, los campesinos quechua se encontraron inmediatamente subyugados a otra élite latifundista y, de hecho, en las aisladas comunidades de la sierra casi no se percibió la diferencia entre los dos sistemas políticos, económicos, sociales y territoriales. En este contexto vale la pena evidenciar cómo en la recién conformada República, se plasmó un oligárquico sistema de poder coercitivo, en muchos aspectos parecido al antiguo modelo colonial.

En este entorno será relevante subrayar cómo esta generalizada falta de consideración por los campesinos de cultura quechua, que ahonda sus raíces en el discriminatorio horizonte cultural colonial, y que sucesivamente será perpetuado por las inicuas relaciones de poder instauradas por las élites latifundistas de los *hacendados*, fue una de las causas determinantes que condujeron a la masacre de millares de habitantes de la sierra peruana durante los años del conflicto armado interno. Un sistema de violencia estructural y simbólica que representó uno de los prerrequisitos fundamentales que llevaron al exterminio de millares de peruanos habitantes de la zona andina.

Un breve contexto histórico

En los inicios de los años sesenta la situación internacional era propicia para la formación de grupos subversivos de matriz marxista y leninista, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en Europa demostraba que, por lo menos formalmente, el comunismo no era una utopía y la Revolución cubana de 1959, comprobaba que esto era posible también en América Latina. En los años sesenta y setenta, el surgimiento de los grupos guerrilleros colombianos, como las FARC, el ELN y M-19, el éxito electoral de Salvador Allende en Chile y la Revolución sandinista en Nicaragua alimentaban ulteriormente el sueño marxista y leninista en el continente suramericano.

En este contexto internacional, entre el final de los años setenta y el comienzo de los ochentas, en Perú comenzó a tomar forma, alrededor del docente universitario ayacuchano Abiamael Guzmán Reynoso un movimiento armado de inspiración maoísta denominado *Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso* que nació desde una escisión del *Partido Comunista del Perú-Bandera Roja*⁵. *El objetivo de Guzmán era subvertir el sistema político peruano e instaurar el socialismo a través de la lucha*

5 Para profundizar en el tema del surgimiento de Sendero Luminoso, ver Degregori (2010), Portocarrero (2012) y Stern (1999).

armada; un proceso que, guiado por la doctrina maoísta, debía comenzar en el campo para sucesivamente extenderse a las ciudades.

El grupo guerrillero tuvo su origen y como inicial epicentro de acción la región andina de Ayacucho, confinante con Apurímac. Desde esta zona los exponentes del grupo subversivo iniciaron su propia lucha armada buscando apoyo inicialmente en las comunidades ayacuchanas y sucesivamente expandiéndose en las regiones limítrofes. Los años ochenta fueron los más sangrientos del conflicto peruano y es precisamente en esta época que se registró el mayor número de casos de violencia contra la población civil por parte de los senderistas y de las Fuerzas Armadas peruanas, que actuaron con ferocidad contra los habitantes de las comunidades andinas, acusándolos indiscriminadamente de apoyar los subversivos. La degradación del conflicto condujo al autogolpe de Estado del 5 de abril de 1992 del presidente Alberto Fujimori, quien asumió poderes dictatoriales. Todo eso llevó a un ulterior recrudecimiento del conflicto. El 12 de abril de 1992 fue capturado Abimael Guzmán y sucesivamente muchos exponentes del grupo guerrillero. Estos hechos condujeron a una gradual disminución de las hostilidades, no obstante Sendero Luminoso nunca fue completamente derrotado.

Manchay Huatacuna⁶ – Etnografía del conflicto

A continuación se presentarán los resultados de más de un año de investigación de campo efectuada en la provincia apurimeña de Aymaraes (*Perú*). Se procederá reconstruyendo, a partir de una perspectiva metodológica microhistórica, local y antropológica, la historia del conflicto armado interno peruano en el departamento de Apurímac, con el objetivo de restituir la voz de las áfonas y olvidadas víctimas de esta zona. La región de Apurímac fue el segundo departamento, después de Ayacucho –epicentro de la expansión del grupo subversivo Sendero Luminoso– más afectado por el conflicto y actualmente presenta una de las tasas más elevadas de extrema pobreza del país. Prácticamente la totalidad de la población del departamento es de idioma y cultura quechua y consecuentemente representa perfectamente aquel segmento de la sociedad peruana históricamente marginado y excluido. La escasa presencia de infraestructuras condena a las comunidades andinas apurimeñas a una

6 El tiempo del miedo, en lengua quechua.

condición de aislamiento y olvido institucional, transformándolas en islas perdidas entre los Andes, ajenas a la globalización y a la modernidad.

Los testimonios que se utilizaron para reconstruir la memoria histórica del conflicto fueron recolectados entre las comunidades de la provincia de Aymaraes de *Ischahuaca*, *Quilcaccasa*, *Totora*, *Lahua lahua* y *Llinque*. Estas olvidadas comunidades de la sierra central peruana tienen una altura promedio de 4000 metros sobre el nivel del mar y la totalidad de sus habitantes pertenecen a la cultura quechua. Gracias a los testimonios de los comuneros se ha podido en parte reconstruir los trágicos eventos que asolaron los seculares equilibrios de la zona, restituyendo una fugaz percepción de lo que significó, para los habitantes de la zona, la llegada de Sendero Luminoso y de las Fuerzas Armadas peruanas y de lo que fue el encantado y duro mundo andino antes del conflicto.

En las comunidades examinadas fue entre el final de los años setenta y el inicio de los ochentas, que los *comuneros* comienzan a oír las primeras noticias alrededor de la existencia del grupo guerrillero Sendero Luminoso. De acuerdo con los testimonios de los habitantes de la zona fue precisamente en este periodo que algunos comerciantes ayacuchanos comenzaron a visitar la región llevando informaciones acerca del grupo revolucionario.

“Se quedaban dos días, después volvían y hablaban y murmuraban sobre Sendero Luminoso y el pensamiento Gonzalo⁷”.

Alrededor de mediados de los años ochenta estos comerciantes comenzaron a presentarse explícitamente como militantes de Sendero Luminoso (SL) e intensificaron la labor de proselitismo político. Empezaron a repartir panfletos y a pintar en las casas escritos como: “Viva la lucha armada, viva el pensamiento Gonzalo”. A partir de este momento la presencia de SL en el área se convirtió en algo más estable y se comenzó a hablar de “juicios populares” para amenazar a los comuneros que no querían cooperar con la lucha armada. Florentino Oachayco Martínez recuerda así los primeros años del conflicto:

“Los terrucos⁸ han entrado primero, más o menos por los años de 1983. Los de Sendero venían del lado de Ayacucho, es la frontera con Parinacochas. De sorpresa

7 Entrevista a Martin Llayllo, víctima del conflicto, Totora, 2012.

8 Término con el cual se identificaba a los militantes del grupo guerrillero Sendero Luminoso.

llegó, primero tranquilamente llegaron, diciendo que nosotros hacemos política, nosotros somos los compañeros. Ellos han entrado pidiendo apoyo, nos reunían en la escuela. Nos decían que todos somos muy pobres, por ello vamos a pensar diferente, vamos a valorar a nuestros antiguos Apus⁹, todos vamos a mejorar, decían en las asambleas. Nos decían que vamos hacer fuerza local, nos decían todo eso con engaño y con cariño nomas todavía. Luego nos amenazaban, por ello a veces les ayudábamos. Nos trataban así con cariño unos dos, tres años, luego poco a poco han aparecido más fuertes. De miedo teníamos que darles de comer y alojarles¹⁰”.

Durante este periodo comenzaron a producirse incluso los primeros casos de reclutamiento forzado y de violencia contra los habitantes de las comunidades. El miedo comenzó a extenderse.

“Los terrucos venían una vez por mes más o menos. Nos reunían para hablarnos de la subversión, más bien cada vez que venían nos saqueaban nuestras cosas y a vista de nosotros se las llevaban, se llevaban nuestros zapatos, casacas, entraban a la tienda y agarraban lo que querían, mataban las gallinas y carneros, no podíamos decir nada porque estábamos entre la espada y la pared¹¹”.

Los comuneros recuerdan la segunda mitad de los años ochenta como el periodo de mayor violencia y terror. De hecho esta fase coincide con la instalación de cinco bases militares en la región y con el comienzo de la etapa más sangrienta de la guerra. Alrededor de 1985 la estrategia de SL se hizo notablemente más agresiva y la guerrilla comenzó a nombrar delegados en los pueblos con la tarea de mantener el orden e informar a los *compañeros* en caso de llegada de los militares o si algún miembro de la comunidad colaboraba con las Fuerzas Armadas. A la resistencia inicial de los comuneros Sendero Luminoso respondió rápidamente con las amenazas, la tortura y la violencia.

“Los senderos nos decían que si no apoyábamos nos iban a matar como en otras partes habían matado a los abusivos, a los terratenientes, a los abigeos, a los brujos y a los que no colaboraban¹²”

9 Palabra quechua que significa al mismo tiempo Dios y montañas.

10 Entrevista a Florentino Oachayco Martínez, víctima del conflicto, Lahua Lahua, 2012.

11 Entrevista a María Dolores Huaraca Gonzales, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

12 Entrevista a Florentino Oachayco Martínez, víctima del conflicto, Lahua Lahua, 2012.

Con la llegada de los militares en la zona la situación para los habitantes de las comunidades de Aymaraes se hizo inmediatamente insostenible. El Ejército acusaba de colaboracionismo de manera indiscriminada a todos los habitantes de las comunidades:

“Cuando entran los militares nosotros no sabíamos qué hacer, por parte de los dos nos acusaban; los militares nos decían que ustedes son zona roja, terrucos prácticamente, entonces por fin a cuál de ellos defendemos pues... luego algunos se fugaron a la costa y otros hemos resistido nomás, qué más podemos hacer¹³”.

En esta situación, los comuneros se encontraron entre dos fuegos, presionados por los grupos armados: de un lado por el Ejército y de otro por los miembros de Sendero Luminoso.

“A veces venían hasta dos o tres veces por semana... Mientras los terrucos venían de noche para hacer discursos y reclutar a la fuerza a los jóvenes de la comunidad, los militares venían de día averiguando de los senderos¹⁴”.

En las comunidades se instaló una generalizada situación de inestabilidad e inseguridad en la cual los más vulnerables eran precisamente los habitantes de las mismas, que fueron objeto de acusaciones y agresiones por parte tanto de los militares como de Sendero Luminoso. En este contexto, los comuneros se encontraron solos en medio de un conflicto ajeno a ellos y sin la posibilidad de denunciar los hechos.

“Luego los soldados nos tildaban de que éramos terrucos, a la vez los terrucos nos tildaban de que éramos gente que apoyaba al gobierno y que avisábamos a los soldados de lo que hacían. Comenzaron a ser violentos en los años 84 y 85 más o menos... Toda la gente tenía miedo hacia los dos, no había apoyo a ninguna de las partes por parte de la comunidad, porque los dos venían a golpearlos para matarnos. Incluso los militares llegaban acá haciéndose pasar como senderistas: “compañero, dígame” decían los militares y sin embargo nunca le contestábamos compañeros, sino que le decíamos señor. A los dos les decíamos señor, nunca le decíamos compañeros, porque sí decíamos compañeros era de frente la muerte¹⁵”.

13 Entrevista a Florentino Oachayco Martínez, víctima del conflicto, Lahua Lahua, 2012.

14 Entrevista a Mariano Concepcion Huamani Martínez, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

15 Entrevista a Estefa Llacta, víctima del conflicto, Iscahuaca, 2012.

Durante la segunda mitad de los años ochenta, la paulatina degradación del conflicto desembocó en los más graves casos de violencia. Marcos tenía seis años durante el conflicto:

“En ese tiempo mi papá era una autoridad... el día en que lo mataron yo estaba con mi abuela, y cuando me desperté recordé que me había soñado aviones rojos, no sé cómo fui a la casa de mi abuela, o sea la mamá de mi papá, y cuando he llegado ya lo habían detenido a mi papá, eran unos hombres armados quienes lo golpeaban. Lo colgaban de sus brazos y lo golpeaban, luego lo llevaron a la chacra donde le hicieron escarbar su propia tumba, mi papá ha escarabado con pico y pala al mismo tiempo en que medía la tumba como para él. Eso lo hicieron los soldados¹⁶”.

La violencia alcanzó su nivel más alto durante el final de los años ochenta. En este periodo los comuneros, exhaustos de vivir en un perpetuo estado de terror, abandonaron las comunidades y huyeron hacia las montañas para escapar de las represalias de los grupos armados:

“Nos fuimos a dormir en las cuevas de los cerros con los niños, llevando algunos alimentos y cuando se terminaba comíamos lo que había en las alturas, plantas y algunos animales. Nos teníamos que quedar ahí y no bajábamos por miedo. Después algunos bajaban a ver cómo estaba la comunidad. Así de cualquier manera teníamos que sobrevivir; así hemos vivido como dos años. Cansados de vivir como animalitos¹⁷”.

Avelino Quispe así recuerda el trágico epílogo de Lahua Lahua:

“Los militares llegaron en helicópteros y han quemado este pueblo. En el año de 1989 más o menos. Aquí dicen que habían encontrado una bandera. Por todo eso los militares habían quemado el pueblo, habían dicho que aquí viven puros terroristas. Los militares habían quemado las casas, luego han ido al frente e igualito han quemado. En Totora Pampa y en Peruanawasi todito lo han quemado¹⁸”.

“Entonces ese día de los incendios, cada uno estaba en los cerros y al día siguiente hemos ido a ver cada uno su casa, nos hemos reunido como en una asamblea, ahí hemos

16 Entrevista a Marcos Miranda, víctima del conflicto, Llinque, 2012.

17 Entrevista a María Dolores Huaraca Gonzales, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

18 Entrevista a Avelino Quispe, víctima del conflicto, Lahua Lahua, 2012.

acordado qué vamos hacer, hemos tratado el tema de quedarnos o irnos. Entonces, hemos dejado solo a los ancianos, les dejamos las comidas que habíamos escondido en los huaycos, los animalitos que quedaban los hemos dejado recomendados y entre nosotros nos hemos quitado. Después de esas cosas hubo desplazamientos. Ahora en el pueblo solo hay galpones como unas ruinas. Al pueblo le han hecho desaparecer¹⁹”.

Durante el conflicto se desvanecieron los límites entre militares y subversivos, y se produjo una generalizada situación de desconfianza e impotencia en la población civil, la cual no tuvo otra alternativa que escapar –abandonando sus tierras y los escombros de todo lo que una vez formaba sus vidas– para iniciar un triste éxodo hacia los grandes centros urbanos del país.

Las remotas comunidades andinas se quedaron prácticamente desiertas y solo en el departamento de Apurímac, a causa del conflicto interno, se desplazaron más de 60 000 personas de una población total de poco más de 400 000 habitantes.

“Los senderos eran como Dios, hacían lo que querían... y los militares se creían como reyes, en todo tenías que obedecerles sino igual nos torturaban²⁰”.

Un ojo que llora

Con la captura de Abimael Guzmán y la progresiva reducción del conflicto, muchos comuneros regresaron a sus tierras e intentaron reconstruir las comunidades abandonadas. En el año 2003, la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) de Perú publicó en su Informe Final las cifras oficiales acerca de las víctimas del conflicto, atribuyendo a Sendero Luminoso la responsabilidad de la muerte de 12 564 personas, a las cuales hay que añadir 7334 ejecuciones arbitrarias cometidas por las Fuerzas Armadas peruanas. Sin embargo, estas cifras solo se refieren a los casos de muerte oficialmente registrados y la misma CVR estima que el número real de víctimas del conflicto armado interno oscila alrededor de las 69 000 personas, de las cuales el 54% es atribuible a Sendero Luminoso y el restante 46% al Ejército peruano. Casi todas las víctimas (75%) pertenecían a comunidades indígenas andinas de lengua

19 Entrevista a Florentino Oachayco Martínez, víctima del conflicto, Lahua Lahua, 2012.

20 Entrevista a Martín Llayllo, víctima del conflicto, Totorá, 2012.

quechua. Los daños materiales e inmateriales causados por el conflicto son enormes y difíciles de estimar.

“En esos tiempos hemos perdido todo. Hemos perdido muchos animales, alpacas y vacas. Cuando he vuelto no tenía nada, todas mis cosas y animales los he perdido²¹”.

El conflicto, además de haber aniquilado y destruido una cultura y un sistema social, ha condenado a toda una generación de niños a abandonar la escuela, provocando el aumento de la ya elevada tasa de analfabetismo entre la población de las regiones andinas de Perú.

“Es muy triste la vida en esos años, esta comunidad ha sido muy golpeada, la gente ha quedado muy traumada, tienen miedo de hablar. Debido a eso yo no he podido estudiar a pesar de que mi madre me ha puesto en la escuela, no puedo retener los conocimientos. Ahora me encuentro muy mal²²”.

“De esas cosas nosotros hemos quedado totalmente traumatados y debido a ello nosotros ni siquiera hemos terminado nuestros estudios; en esos tiempos dormíamos en los cerros, los militares cuando venían nos acusaban de esconder y mantener a los terroristas, pero luego de igual manera venían los senderistas a acusarnos de que nosotros estábamos contando a los militares lo que pasaba²³”.

Sin embargo, tal vez, el daño más generalizado e intangible causado por el conflicto consiste en el trauma psicológico que se ha producido en casi la totalidad de la población.

“Así estoy, me encuentro muy mal, traumada a partir de un incendio que me ha pasado, cuando veo fuego o incendio en alguna casa, me parece que estaría quemándose mi casa, desde esa vez soy muy olvidadiza, me olvido de las cosas, no me doy cuenta de lo que me pasa, así de repente mis ojos se nublan, es que antes andaba llorando nomás²⁴”.

21 Entrevista a María Dolores Huaraca Gonzales, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

22 Entrevista a Mercedes Conde Vera, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

23 Entrevista a María Dolores Huaraca Gonzales, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

24 Entrevista a Mercedes Conde Vera, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

Hoy la antigua tierra de los *Chancas* es la segunda región más pobre de Perú, con una tasa de pobreza que alcanza el 60 %, de la cual una de cada cinco personas se encuentran en condiciones de extrema pobreza y sobrevive con un salario de 30 o 40 dólares mensuales. Con el inicio del nuevo milenio termina el período de la violencia, dejando daños materiales e inmateriales incalculables y una profunda cicatriz en la memoria colectiva del país que difícilmente se podrá superar en el arco de una sola generación.

“Cuando me acuerdo no me puedo olvidar y después me sueño, mira que ya son veintidós años...²⁵”.

Algunas palabras acerca de un mundo que está desapareciendo

Entre las innumerables consecuencias del conflicto armado interno peruano es pertinente también evidenciar la pérdida de tradiciones y costumbres de la cosmovisión andina. Si el primer duro golpe al universo cultural quechua fue seguramente producido por el violento impacto de la conquista española, el conflicto interno peruano, masacrando y desplazando millares de habitantes del vertical mundo andino, causó una segunda grave pérdida cultural. La prematura muerte violenta de muchos adultos, el abandono de las comunidades y los desplazamientos masivos han causado la interrupción de un sistema de transmisión oral del conocimiento que, en la sierra, había permitido, a lo largo de los siglos, transmitir, de generación en generación estas antiguas costumbres. La fractura de este frágil sistema oral ha provocado la definitiva extinción de innumerables tradiciones ancestrales que milagrosamente sobrevivieron al violento impacto de la conquista española. Desde una perspectiva antropológica, el conflicto armado interno peruano, ha producido una pérdida cultural de inestimable valor simbólico, privando a la humanidad de las últimas sobrevivencias de ese original patrimonio cultural.

En esta última parte nos gustaría restituir al lector algunos desteñidos recuerdos de lo que fue el encantado y atemporal mundo andino antes del conflicto reconstruyendo, a través del testimonio de los comuneros mayores, algunas costumbres ya abandonadas,

25 Entrevista a Mercedes Conde Vera, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

de las cuales el recuerdo está destinado a desvanecerse junto con la voz de sus propios narradores y en el olvido de las nuevas generaciones.

En muchas comunidades de la provincia de Aymaraes, las numerosas fiestas que se celebraban antes del conflicto escandían todo el ciclo productivo, sobreponiéndose con las fechas más importantes del año agrícola. En un cristianismo eminentemente sincrético y en un contexto social profundamente rural y campestre, los tradicionales santos cristianos fueron reelaborados dando forma a un original retrato cultural, que hunde sus raíces en la autóctona cosmovisión andina.

Los *pongos* (chamanes) eran los depositarios y protectores del “mágico” mundo andino. Ellos eran los encargados de realizar los diferentes *pagos* (ofertas) a la *pachamama* (madre naturaleza) y a los *apus* (palabra que en quechua significa a la vez Dios y montaña). En el horizonte cultural andino los cerros, y en particular algunos cerros, son considerados lugares sagrados, donde reside una deidad específica (*apus*, precisamente). Los chamanes apelaban a estos picos por diversas razones, como para pedir la lluvia o el remedio para algún mal. Si se camina por los remotos senderos de la sierra, se puede tener la posibilidad de ver cómo se “ofrecen” alimentos o bebidas a la *pachamama*, dejando caer una pequeña cantidad en el suelo y sucesivamente brindando en dirección de un apu. Este pequeño ritual diario es un reflejo del tradicional *pago* a la *pachamama*, que puede ser realizado solamente por los *pongos* en determinadas circunstancias. Este ritual habitualmente consiste en cavar un agujero en el suelo en el cual se inserta una ofrenda, por lo general maíz, hojas de coca y algunas conchas. Estos *pagos* eran acompañados con particulares oraciones que conocía solo el chamán²⁶.

Antes del conflicto, los chamanes eran también los encargados de curar a los comuneros a través de ciertos rituales. Grimaldo Marca, por ejemplo, recuerda así uno de estos rituales:

“Nos hacíamos curar con curanderos naturistas quienes nos sanaban de todo mal utilizando culebras, lagartijas, cuy, etc. Primero, el curandero hacia previamente sus visiones, tiraba coca o maíz para decidir el medicamento que se va utilizar, puede elegir entre tantas opciones a través de la coca o el maíz. Cuando ya sale la cura que va utilizar recién pide los instrumentos e insumos que va utilizar, puede pedir como

26 Para profundizar en el tema, ver Degregori (2000).

piedritas, culebra, vizcacha u otros animales. El ritual se hacía con el animal vivo, donde te pasaba todo el cuerpo, después de ello lo abría al cuy y revisaba su organismo y las partes del cuy, luego detectaba algún mal en el cuerpo del cuy, en el cuy sale clarito; una vez yo me hice curar con el cuy, donde me dijo que yo estaba mal de mi riñón y me he curado, porque cuando una persona está mal de una cosa sale todo herido el pobre cuy²⁷”.

Una indisposición muy común en el universo cultural andino es representada por el *susto* o *alma mala*. Con esta palabra se definen todos aquellos casos en los que algún espíritu posee o molesta a una determinada persona. En estas circunstancias, el *pongo* recurría a algunos *remedios* especiales. Viviana Huamaní Martínez así describe algunos de estos remedios:

“Antes se curaban con curanderos. Curaban a base de hierbas, miraban la coca para presagiar y ver cuál era la medicina a aplicar. Por ejemplo para el susto curaban con mariposa, luego lo pasaban por un pan, azúcar, caramelo, incienso, plumas de cóndor y otros; con esas cosas se curaba del susto. O le pasábamos con huevo y, con un vasito bonito de cristal, en agüita, ahí se podía observar fácilmente si había algo y luego lo llevas a un lugar por donde nunca vas, nunca a un lugar por donde caminas, solo con eso curaba a mis hijos, por antes no habían más cosas²⁸”.

Intentar devolver una, aunque parcial y desenfocada, percepción de la cosmovisión andina no es una tarea fácil por el simple motivo de que está compuesta por una miríada de pequeños rituales, costumbres y supersticiones cotidianas que terminan insertándose en los rituales más importantes, que son puestos en escena solamente durante determinadas circunstancias. El trasfondo de este universo cultural está compuesto por los *apus* y la *pachamama*, que probablemente representan los elementos más importantes del sentimiento religioso andino: una cosmovisión animista en la cual las personas viven en una relación simbiótica y empática con el territorio que les rodea.

Uno de estos rituales, en el sentido fuerte del término, es sin duda representado por el *harawi*, la fiesta de la siembra. Con este ritual, las mujeres de la comunidad, cantan y danzan distribuyendo flores en honor del maíz, con la esperanza que “el maíz se

27 Entrevista a Grimaldo Marca, víctima del conflicto, Pichihua, 2012.

28 Entrevista a Viviana Huamaní Martínez, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

alegre y crezca mucho mejor²⁹”. El maíz representa uno de los elementos recurrentes y más importantes del universo religioso precolombino y, también en este caso, el trasfondo cultural animista –que carga de vida y sacralidad a todas las infinitas manifestaciones de la naturaleza– es evidente. El mismo *hatun pukllay*, el carnaval andino, debe ser interpretado como un intento de reincorporarse simbólicamente a la *pachamama*. De acuerdo con los testimonios, durante este evento la gente solía vestirse con pieles de animales y adornar su cuerpo con plantas enredaderas. De esta manera intentaban acercarse simbólicamente a un inasible estado de naturaleza, en el intento de reunirse, de conectarse con la *pachamama*, madre naturaleza, la que alegóricamente encarna lo sagrado, lo divino que se esconde en todo lo que nos rodea.

Precisamente esta es la esencia, el tema recurrente de todos los rituales del mundo andino. La unión con la naturaleza y con todo lo que la compone, en una visión del mundo esencialmente animista y panteísta, donde la hierofanía más importante, la *pachamama*, es también la que nos engloba, a la cual todo y todos pertenecemos. Cada cosa es hija de la *pachamama* y cada expresión de la naturaleza es dotada de vida y tiene la misma importancia en el universo cultural quechua. En la cosmovisión andina el ser humano y la naturaleza hacen parte de una sola entidad. Los seres humanos, las plantas, los animales, las montañas y en general cualquier expresión del universo está dotada de vida. Todo existe como expresión de un *todo* y es percibido como una parte, un “momento” de la *pachamama*.

Con los fenómenos de violencia masiva que se manifestaron, durante los años del conflicto armado interno peruano, en contra de los sectores más vulnerables de la sociedad se produjo, entre otras consecuencias, la interrupción de aquel sistema de transmisión oral del conocimiento que, a través de los siglos, había permitido la sobrevivencia de esta multitud de pequeñas creencias cotidianas que participaban en la conformación de la cosmovisión andina. La causa latente de la violencia masiva que se manifestó en Perú se puede encontrar en aquella condición de *apartheid* y *violencia simbólica* que, como hemos brevemente analizado a lo largo del texto, ahonda sus raíces en el discriminatorio imaginario colectivo colonial y que tuvo un papel determinante en el surgimiento y desarrollo de la violencia generalizada en contra de las poblaciones históricamente más marginadas y excluidas del país. Todos estos factores desembocaron en la fragmentación del tejido social de la población indígena quechua peruana, dejando una profunda cicatriz en la memoria colectiva del país.

29 Entrevista a Julia Chávez Acuña, víctima del conflicto, Llinque, 2012.

“Cada persona tenía su apu a donde ofrendar... cuando pasaba el cóndor decían que el apu Tayta está pasando, era como si un cerro estuviera pasando³⁰”.

Referencias

- Bacci, M. L. (2005). *Conquista. La distruzione degli indios americani*. Bologna: Il Mulino.
- Bacci, M. L. (2007). *Eldorado nel pantano. Oro, schiavi e anime tra le Ande e L'Amazonia*, Bologna: Il Mulino.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1992). *Symbolic violence. En An Invitation to Reflective Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2004). Symbolic Violence. En Scheper-Hughes, N. y Bourgois P. (2004). *Violence in war and peace*. Singapore: Blackwell Publishing, p. 272-275.
- Bourgois, P. (1995). *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: University Press.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Hatun Willakuy. Version abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.
- Cuturi, F. (2004). *Adattarsi, modellare e convertire*. En *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*. Roma: Meltemi.
- De Certau, M. (2005). *La scrittura dell'altro*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Degregori, C. I. (2010). *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- Degregori, C. I. (2000). *Qué difícil es ser Dios*. Lima: IEP.
- Diamond, J. (2006). *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Eco, U. (2001). *Il cimitero di Praga*. Milano: Bompiani.

30 Entrevista a Viviana Huamaní Martínez, víctima del conflicto, Quilcaccasa, 2012.

- Farinelli, F. (2003). *Geografia. Un introduzione ai modelli del mondo*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Foucault, M. (1977). *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Foucault, M. (2004). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Galeano, E. (2007). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Greenblatt, S. (1994). *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*. Bologna: Il Mulino.
- Hemming, J. (1992). *La fine degli Incas*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Marchetti, G. (1980). *Cultura indigena e integrazione nazionale. La "Storia antica del Messico" di F. J. Clavijero*. Abano Terme: Piovan Editore.
- Marleau Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.
- Matelart, A. (2003). *Storia dell'utopia planetaria. Dalla città profetica alla società globale*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Portocarrero, G. (2002). *Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial.
- Ralegh, W. (1982). *La ricerca dell'eldorado. Con la relazione del secondo viaggio in Guiana di Laurence*. Editado por: Franco y Flavia Marengo. Milano: Il Saggiatore.
- Scheper-Hughes, N. y Bourgois, P. (2004). *Violence in war and peace. An anthology*. Singapore: Blackwell publishing.
- Scheper-Hughes, N. (2005). *Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio*. En Dei, F. (2005). *Antropologia della violenza*. Meltemi: Roma.
- Scheper-Hughes, N. Bourgois P. (2004). *Introduction: Making sense of violence*. En Scheper-Hughes, N. y Bourgois, P. (2004). *Violence in war and peace. An anthology*. Singapore: Blackwell publishing.
- Stern, S. J. (1999). *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima, IEP.

Taussig, M. (1984). *Cultura del terrore, spazio della morte*. En Dei, F. (2005). *Antropologia della violenza*. Roma: Meltemi Editore

Wittgenstein, L. (1997). *Ocasiones filosóficas*. Madrid: Cátedra.