



HAL
open science

Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post - Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)

Valérie Robin Azevedo, Dorothée Delacroix

► To cite this version:

Valérie Robin Azevedo, Dorothée Delacroix. Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post - Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Nuevo mundo Mundos Nuevos, 2017, 10.4000/nuevomundo.71688 . hal-02885554

HAL Id: hal-02885554

<https://hal.science/hal-02885554v1>

Submitted on 30 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post - Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)

Catégorisation ethnique, conflit armé interne et réparations symboliques dans le Pérou post - Commission de la Vérité et Réconciliation (CVR)

Ethnic categorization, internal armed conflict and symbolic reparations in Peru post - Truth and Reconciliation Commission (TRC)

Valérie Robin Azevedo y Dorothee Delacroix



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71688>

ISSN: 1626-0252

Editor

Mondes Américains

Este documento es traído a usted por École des hautes études en sciences sociales (EHESS)



Referencia electrónica

Valérie Robin Azevedo y Dorothee Delacroix, « Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post - Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 11 diciembre 2017, consultado el 18 diciembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71688>

Este documento fue generado automáticamente el 18 diciembre 2017.



Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post - Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)

Catégorisation ethnique, conflit armé interne et réparations symboliques dans le Pérou post - Commission de la Vérité et Réconciliation (CVR)

Ethnic categorization, internal armed conflict and symbolic reparations in Peru post - Truth and Reconciliation Commission (TRC)

Valérie Robin Azevedo y Dorothée Delacroix

Por sus lecturas y sugerencias pertinentes, quisiéramos agradecer aquí a Berta Ares, Ricardo Caro, Clara Dutorme, Anaïs García, Enrique Herrera, Jean-Pierre Lavaud, José Ragas y Marie Salaiïn

- 1 El Perú del siglo XXI presenta una situación nacional singular respecto a la cuestión indígena que lo distingue de los demás países latinoamericanos, especialmente de sus vecinos andinos, Ecuador y Bolivia, donde la etnicidad se ha vuelto, en los últimos 25 años, un elemento clave de la agenda política tanto de los Estados – como se ve en sus últimas Constituciones – como de los movimientos sociales organizados en base a categorías de identificaciones indígenas explícitas. Tal fenómeno no se ha dado en el Perú con esta magnitud o solo de manera marginal. Ni los gobiernos de turno ni los colectivos de la sociedad civil han impuesto la etnicidad de los ciudadanos como elemento central de la vida política de este país.
- 2 Sin embargo, cabe matizar este retrato para no caer en el criticado enfoque “andino-centrado” del Perú que las ciencias sociales habrían en parte reproducido en sus análisis sobre los movimientos sociales en el Perú.¹ Aunque nuestro propósito se centrará en los Andes, no dejamos de advertir las movilizaciones sociales en clave étnica que han emergido, especialmente en la selva – siendo el “Baguazo” (2009) el evento más

emblemático de los últimos años –, respaldados por colectivos que se califican de indígenas, tal como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), creada en 1980.² En la Amazonía el uso de etnónimos es común y no resulta problemática la etiqueta indígena, como sí ocurre en la sierra.³ También podemos señalar el incremento progresivo de voces oriundas de los Andes que, desde el Congreso de la República, se reivindican como indígenas, tal es el caso de Hilaria Supa del Cuzco (2006-2011) o, desde 2016, el de Tania Pariona de Ayacucho. Pero sería exagerado afirmar que la cuestión indígena ha tenido un papel o un impacto sobresaliente en el Perú de los últimos años.⁴ Lo que sí ocurrió fue que, a la hora de implementar la Ley de consulta previa, el Gobierno del presidente Humala, junto con algunos sectores empresariales, usaron el argumento de la casi ausencia de auto-identificación como “indígenas” de los actores sociales de la sierra para negar a varias comunidades el derecho a rechazar la instalación de proyectos mineros en sus tierras comunales⁵.

- 3 A grandes rasgos, en los Andes sur peruanos – escenario objeto de nuestro interés en este trabajo – la población prefiere usar categorías de auto-identificación como “campesinos” o “comuneros” de tal lugar, resistiéndose a la apelación de “indígena” o al término “quechua”, que para muchos se refiere al idioma usado, no a una supuesta “identidad”.⁶ Esta situación tiene que ver evidentemente con una historia nacional sobre la que no podremos extendernos. Dos elementos de explicación permiten, sin embargo, entender esta singularidad. El primero se relaciona con el éxito que tuvo el cambio de denominación de “indio” e “indígena” a “campesino”, impuesto por la dictadura militar del General Velasco Alvarado (1968-1975) y del que se apropiaron los propios interesados. En un intento de superar las divisiones étnico-raciales de la sociedad peruana, estos actores descartaron desde ese entonces la etiqueta de “indio” o “indígena”, a menudo estrechamente asociada a la explotación de la época de las haciendas.⁷
- 4 Otro elemento que ayuda a entender la falta de movilización en torno a la cuestión indígena es el conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980 y 2000⁸, años en los que surgieron los masivos movimientos sociales étnicos en varios países latinoamericanos. Precisamente, tras este conflicto entre el Estado peruano y los grupos subversivos del PCP-Sendero Luminoso (PCP-SL) y el MRTA se creó la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en el 2001, aprovechando la transición política provocada por la huida del presidente Fujimori a Japón. En este contexto de democratización del país, calificado como “postconflicto” en el marco de aplicación de un modelo internacional de justicia transicional, volvió a plantearse la problemática indígena en relación con la violencia política. La CVR recomendó que dentro de las políticas de reparaciones simbólicas implementadas por el Estado se promoviera la construcción de memoriales que rindieran homenaje a las víctimas de la violencia. Basándose mayormente en esta recomendación, asociaciones de defensa de derechos humanos presionaron para la creación de tales lugares, como ocurrió con el memorial *El Ojo que Lloro* en Lima, y organizaron ceremonias conmemorativas que realzaban la etnicidad de las víctimas, aludiendo específicamente a elementos emblemáticos de la “cosmovisión” andina.
- 5 Este artículo aborda el estudio del papel de la CVR en el “regreso de lo indígena”⁹ en el escenario público peruano del siglo XXI. También propone analizar su influencia en las políticas de reparación y sus repercusiones en las formas de identificación de las poblaciones andinas. En la primera parte veremos cómo se posicionó la CVR peruana respecto a la cuestión indígena en su análisis de las causas y magnitud del conflicto

armado, así como en el retrato de las principales víctimas como “indígenas”, para entender de qué modo esta cuestión influyó en las recomendaciones sobre reparación a las víctimas de su *Informe final*. En una segunda parte, averiguaremos cómo los organismos de defensa de derechos humanos intentaron plasmar su preocupación por las víctimas “indígenas” en la implementación de una monumentalidad pública, mediante las celebraciones conmemorativas llevadas a cabo en *El Ojo que Lloro* de Lima. Finalmente, nos centraremos en la réplica andina del monumento epónimo de la comunidad campesina de Llinque (Apurímac) para analizar si los principales afectados por la guerra se sienten, o no, en sintonía con el discurso de etnización de las víctimas y, en su caso, a qué modos alternativos de identificación prefieren acudir en el contexto post-CVR.

La dimensión étnica en el análisis del conflicto armado y en las propuestas de reparaciones de la CVR

El PCP-Sendero Luminoso: un partido ciego ante la cuestión indígena

- 6 En su capítulo consagrado a la violencia y desigualdad racial y étnica¹⁰, el *Informe final* de la CVR precisa que el conflicto armado interno no fue un conflicto étnico o racial debido a que ninguno de los actores armados involucrados, ya fuera el Estado o el PCP-SL, asumió ideologías o demandas étnicas específicas.¹¹ Efectivamente, Sendero Luminoso, auto-identificado como el único y legítimo partido comunista del Perú, reivindicó para sí un marxismo, leninismo, maoísmo - “pensamiento guía Gonzalo”, identificado con la doctrina de su fundador y líder Abimael Guzmán, apodado Presidente Gonzalo. Aunque el clasismo fue un rasgo común en la izquierda peruana de la época, en el caso de Sendero Luminoso derivó en un reduccionismo enajenante que desechó cualquier valorización de “lo andino” o de “lo indígena”, visto como una “manipulación burguesa”. Por ejemplo, el 9 de junio de 1988, en su periódico de propaganda *El Diario*, hablaban de la importancia de “luchar contra el nacionalismo mágico-quejumbroso cuyos troncos folklorizados los hemos tenido en el nacionalismo chauvinista”, [...] y de “la indiofilia zorra inequívoca” de los antropólogos.¹²
- 7 El propio Osmán Morote, miembro del comité central del PCP-SL, antropólogo e hijo del famoso folklorista Efraín Morote Best, exigía tomar distancia de lo que calificaba de “indigenismo llorón”. En su tesis de 1969 sobre las comunidades de las alturas de Huanta (Ayacucho), Morote consideraba que “las inmensas masas [campesinas] de nuestra patria [...] [están] hundidas en profunda ignorancia; el analfabetismo y las supersticiones más burdas adormecen sus cerebros aumentando su opresión [del latifundista]”¹³. Esta postura que solo ve en el mundo andino “tradicional” huellas de arcaísmos es reveladora del desprecio que Sendero Luminoso mostró hacia la cultura andina, con la cual jamás buscó identificarse. Otros documentos del partido afirman que Abimael Guzmán, que solo hablaba castellano, había ordenado que éste y no el quechua fuera utilizado como idioma de instrucción en sus “escuelas populares”. El adoctrinamiento de las “masas” debía hacerse estrictamente en castellano.¹⁴
- 8 El PCP-SL fue, sin lugar a dudas, un partido muy peculiar en relación a otras guerrillas de Latinoamérica que pusieron la cuestión indígena en el centro de su agenda política. Así, el guatemalteco Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) subrayó dos principales

contradicciones internas del país: una clasista y otra étnico-nacional. El caso emblemático de Rigoberta Menchú, premio Nobel de la Paz, es una clara muestra de esta doble preocupación por la dimensión clasista e indígena de las guerrillas guatemaltecas. En Bolivia, el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) se reivindicó como indigenista; entre sus miembros destacan Felipe Quispe, fundador del partido indianista radical Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), y Álvaro García Linera, actual Vicepresidente de Bolivia, principal ideólogo de la etnización del discurso de Evo Morales y de la implementación de un estado multinacional.¹⁵

De las discriminaciones étnico-raciales a la indigenización de las víctimas

- 9 No obstante lo anterior, la CVR consideró que “el conjunto del proceso de violencia tuvo un importante componente étnico y racial [...] aunque no de manera explícita”.¹⁶ Subrayó así el peso del racismo de origen colonial y de las discriminaciones en el comportamiento y las percepciones de los diferentes actores armados, especialmente con las poblaciones andinas, cuyos cuerpos y vidas valían menos que las de los demás peruanos y, por ende, eran considerados como desechables. La CVR resaltó que el ejercicio de la violencia física cometido en las localidades rurales de la sierra – principal escenario del conflicto armado – casi siempre estuvo acompañado de una violencia simbólica, que sostuvo ideológicamente los masivos atropellos perpetrados. Mediante el uso de insultos focalizados en la etnicidad o en la “raza” de las personas, se justificaron arbitrariedades, asesinatos, torturas y violaciones sexuales.
- 10 La CVR afirma haber encontrado un “potencial genocida en proclamas del PCP-SL” que se conjugó con “concepciones racistas y de superioridad sobre pueblos indígenas”.¹⁷ Más aún, indica que Sendero Luminoso desplegó “una desbordante violencia terrorista contra los pueblos quechua y asháninka”.¹⁸ Asimismo, precisa que, en muchos lugares, los abusos cometidos por las fuerzas del orden y las fuerzas armadas estuvieron cargados de un profundo desprecio étnico-racial. El uso injurioso de la palabra “indio” casi siempre estuvo presente al violentar a las personas. Sobran los ejemplos en los que los civiles fueron tachados y humillados por los miembros de las fuerzas armadas con expresiones tales como “indio terruco de mierda”¹⁹ o “chuto²⁰ terruco”. El vínculo explícito entre la condición de terrorista y la de “indio” y/o “serrano” explica la asociación común difundida entre muchos soldados: “zona roja, zona india”²¹, la que facilitó ciertamente las matanzas masivas perpetradas en los Andes.
- 11 Otro elemento importante resaltado es que “la tragedia que sufrieron las poblaciones del Perú rural, andino y selvático, quechua y asháninka, campesino, pobre y poco educado, no fue sentida ni asumida como propia por el resto del país”.²² Salomón Lerner, presidente de la CVR, recalcó este punto durante la entrega pública del *Informe final* al Presidente de la República, Alejandro Toledo, el 28 de agosto del 2003. Esta situación, denunció Lerner, delata el velado racismo y las actitudes de desprecio subsistentes en la sociedad nacional a casi dos siglos de la Independencia del Perú. Si hasta la fecha se pensaba que entre 25 y 30 mil personas habían fallecido, la CVR avanzó la estimación de casi 70 mil muertos y desaparecidos que pasaron simplemente desapercibidos para la mayoría de los peruanos.
- 12 Una de las más significativas conclusiones de la Comisión fue que el proceso de violencia puso de manifiesto la gravedad de “las desigualdades de índole étnico-cultural” y las “fracturas étnicas” que prevalecen en el Perú. Precisó que, del total de las víctimas

reportadas, el 79% vivían en zonas rurales y el 75% tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno, dato que contrasta con el hecho de que la población que comparte esta característica constituye solo el 16% de los peruanos.²³ Y en el departamento de Ayacucho, el más azotado en cuanto a pérdidas humanas, el porcentaje de víctimas quechuahablantes fue bastante mayor que en el resto del país: el 97% del total.²⁴ De esas cifras sobresale una evidencia, aunque no siempre expresamente formulada, sobre el retrato tipo de la víctima del conflicto armado peruano: una víctima indígena, a menudo presentada como “quechua” para la sierra y “ashaninka” para la selva central.²⁵

- 13 En este sentido, la referencia al idioma nativo en el *Informe final* es clave para certificar la identidad indígena de las víctimas. Este punto es importante por lo menos en dos niveles. Primero, porque en el contexto de la sierra peruana observamos un rechazo, entre los quechuahablantes, a su identificación como indígenas y la preferencia por otros modos de presentación de sí mismos, sobre los cuales volveremos en la tercera parte. Segundo, no nos importa tanto destacar aquí la perspectiva esencialista que transmite la CVR sobre la etnicidad – obsoleta desde el punto de vista de las ciencias sociales, que ya no reducen la “identidad” a elementos objetivos como el idioma, aunque sea una visión común entre quienes buscan implementar políticas multiculturales. Nos interesa más bien resaltar que esta definición del grupo étnico en base a una lengua específica, distinta del idioma dominante castellano, permite edificar una categoría objetiva de hetero-designación sin importar lo que opinan los propios interesados acerca de esa etiqueta que se les asigna, prolongando así la idea de una alteridad fundamental en el seno de la sociedad nacional. De esta manera se evita la complejidad que hubieran encontrado al escoger criterios subjetivos como la autodefinición de los actores sociales, a menudo imperantes en las recientes encuestas estadísticas sobre cuantificación de poblaciones indígenas.
- 14 También es interesante notar que la CVR apenas se detuvo sobre la identidad étnica de los actores armados y perpetradores del conflicto, salvo una corta, pero significativa, mención en su acápite sobre los senderistas en las cárceles y, luego, una más breve mención a los militares. A partir de una “base de datos” elaborada con la información consignada en los testimonios de cientos de presos por terrorismo, la CVR buscó identificar su perfil étnico utilizando dos variables: idioma materno y lugar de nacimiento, “que permiten establecer de manera más clara la procedencia étnica”. El informe resalta que “sólo” el 26% de los senderistas son quechuahablantes. Resulta sumamente interesante ver que, en este caso, no se relaciona el idioma con la identidad indígena; en efecto, en ningún momento se establece, por ejemplo, que una cuarta parte de los senderistas fuera indígena. Más bien se afirma que Sendero Luminoso “no tuvo una militancia de origen predominantemente indígena” puesto que sus seguidores eran, en su mayoría, “jóvenes mestizos, provincianos y con altos niveles educativos, recientemente descampesinizados y desindianizados”²⁶; interpretación que sugirió el antropólogo Carlos Iván Degregori, que también fue comisionado de la CVR.
- 15 Nos interesa destacar aquí una idea que atraviesa el *Informe final* en varias de sus partes: la de desvincular a Sendero Luminoso del “mundo indígena”, puesto que se lo considera el causante y principal perpetrador del conflicto armado y que la amalgama entre campesinos y senderistas implicó matanzas indiscriminadas por parte de las fuerzas armadas. Cuando el 20% de los senderistas declaró ser ayacuchano de origen campesino, se precisaba además su evidente “procedencia rural más que origen indígena”.²⁷ Como insiste la nota a pie de página que cierra el capítulo del *Informe final* sobre “Violencia y

desigualdad étnica y racial”, puede que los senderistas sean “hijos de indígenas que no necesariamente han dejado de hablar el quechua, pero que debido a su experiencia urbana no se consideran ‘indios’”. Cabría mencionar que no son los únicos en no reconocerse como “indios” en la sierra. Pero sobre todo notemos que el marcador étnico válido ahora es la auto-identificación de esos actores sociales, marcador que fue negado a los demás “indígenas” a los que alude la CVR. Más allá de las referencias confusas y hasta contradictorias en la manera de intentar identificar, o no, a un “indígena”, llama la atención que, en el caso de los senderistas, el idioma materno no pueda ser relevante para considerarlos como tales. ¿Será tal vez porque parece insostenible que un senderista, un “terrorista”, sea indígena?²⁸

- 16 Si nos detenemos en el perfil étnico de los oficiales militares usando los dos criterios de referencia de la CVR, al menos uno de ellos podría destacarse como indígena puesto que es oriundo de Ayacucho y habla quechua: el General Huamán Centeno, jefe del Comando Político-Militar de Ayacucho en 1984, uno de los años del conflicto armado con el mayor índice de muertos y desaparecidos. Pero éste tampoco es declarado indígena, sino más bien comparado con el personaje de Don Bruno de la novela de Arguedas *Todas las sangres*, es decir, con el comportamiento paternalista de un gamonal que, pese a su cercanía lingüística y cultural con los “indígenas”, no deja de ser un “mestizo” abusivo. El retrato arquetípico de la víctima del conflicto armado que la CVR buscó hacer emblemática no solo es una víctima indígena, sino una víctima indígena e inocente.²⁹ En este cuadro se oponen de forma tajante los civiles y los actores armados, lo que coincide con la narrativa que coloca a las víctimas “entre dos fuegos” beligerantes, el de los senderistas y el de las fuerzas armadas; excluyendo de forma implícita de la categoría de víctima a los reclutados a la fuerza.³⁰
- 17 También se emplean variables para definir el perfil étnico que pueden ser contradictorias (criterios objetivos versus criterios subjetivos) o las mismas variables objetivas (criterio lingüístico y procedencia), pero con una interpretación opuesta para identificar y cuantificar el perfil étnico de las víctimas y el de los actores armados. Estos ejemplos demuestran las dificultades de la CVR para definir al “indígena” y circunscribirlo con criterios tales como lugar de nacimiento e idioma materno, obviando – por ejemplo – las relaciones de poder en las que se inscriben las clasificaciones étnicas. En un ensayo sobre los problemas planteados en la elaboración de los censos étnico-raciales, Lavaud y Lestage³¹ demostraron que el uso de marcadores objetivos, como el idioma o el lugar de nacimiento, plantean el riesgo de pasar de los datos de hecho a la etiquetación étnica. Además, estas estadísticas terminan por construir categorías étnicas *a posteriori*, mostrando así su naturaleza más política que científica. Asimismo, Sulmont – en un artículo muy sugerente, subtítulo irónicamente: “dime cuántos quieres encontrar y te diré qué preguntar”³² –, anota que las estadísticas étnico-raciales pueden esencializar diferencias sociales que son producto de relaciones de poder, dando así la impresión de una sociedad fragmentada y con divisiones insuperables. Sulmont subraya así mismo “el hecho de que la politización de los problemas étnicos y raciales de una sociedad es un arma de doble filo”. Por una parte, la implementación de estadísticas étnico-raciales busca reducir las desigualdades y obtener el reconocimiento de toda la población como ciudadanos plenos. Pero, por otra, puede contribuir al fortalecimiento de fronteras étnicas rígidas entre los individuos.
- 18 Retomando las reflexiones de Brubaker³³ sobre los procesos de categorización y de Sulmont³⁴ sobre los censos étnico-raciales en el Perú, planteamos que la CVR se volvió un

poderoso “categorizador” o creador de categorías, que buscó reforzar un sistema clasificatorio étnico mediante la valorización de la categoría “indígena” y la implementación de políticas de reparación focalizadas en la etnicidad de las víctimas. De esta manera, la CVR intentó dar a la categoría indígena, históricamente denigrada y fuente de discriminación, una nueva legitimidad y proponer así un uso distinto para representar la realidad social nacional, enmarcar demandas políticas u organizar la acción colectiva.

La influencia del modelo guatemalteco de comisión de la verdad

- 19 Esta preocupación por la cuestión indígena relativa al conflicto armado interno no nació con la experiencia peruana de la CVR. Tuvo un precedente de referencia en Latinoamérica. En efecto, aunque se habló mucho de la influencia de la Comisión de la Verdad sudafricana en la conformación de la CVR peruana – con el modelo de las audiencias públicas, por ejemplo –, poco se ha insistido en la influencia de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico guatemalteco (CEH, 1999), específicamente su énfasis en la identidad étnica de las víctimas del conflicto armado interno y las prácticas históricas de injusticia, discriminación y racismo³⁵. La CEH concluyó que el 83 % de los más de 200.000 muertos y desaparecidos del conflicto armado interno pertenecían a la población maya³⁶ y que los agentes del Estado de Guatemala ejecutaron “actos de genocidio” en contra de grupos del “pueblo maya”.³⁷ Según Simon, una vez caracterizado el comportamiento de “genocidio”, la CEH reconstruyó al maya como persona de la sociedad guatemalteca, cuando el indígena había sido históricamente excluido del concepto mismo de persona.³⁸ Pero el papel de la CEH fue más allá.
- 20 Según Amselle, la singularidad del genocidio no se restringe al proyecto de destrucción sistemática de un grupo; también tiene como efecto, solo en apariencia paradójico, el crear al grupo como tal. Amselle recuerda que para Raphael Lemkin el genocidio define los contornos del grupo exterminado sin importar las características objetivas de dicho grupo, porque lo que conduce la acción destructiva de los verdugos es ante todo la intención de destruir al grupo.³⁹ Para poder hacerlo se necesita un trabajo previo de identificación y categorización del grupo, por lo cual – arguye Amselle – el genocidio es un fenómeno de destrucción-construcción. De esta manera podríamos decir que la calificación por la CEH del genocidio perpetrado contra los indígenas participa de su reconocimiento social y nacional, pero también en parte de su etnogénesis como “mayas”. En Guatemala, el retrato emblemático de la víctima del conflicto armado como “víctima indígena maya” no solo implicó que los programas de resarcimiento y las políticas de reparaciones simbólicas – en el contexto postconflicto – se focalizaran en la etnicidad de las víctimas. Incluyó también la implementación de “talleres de cultura maya” para (re)valorizar la identidad maya, actividad que más tarde tendrá su equivalente andino. Pero sobre todo dio origen al conocido proceso de “mayanización” de las poblaciones indígenas, estudiado por Vanthuyne, entre otros.⁴⁰

Reparaciones y etnicidad

- 21 Tanto en Guatemala como en Perú, la elaboración del perfil étnico de las víctimas se realizó en base a su idioma materno y a su procedencia geográfica. La CVR peruana pasa

así de la categoría lingüística “quechuhablante” a “quechua”, como etnónimo, hasta la categoría genérica de “indígena”. Sin embargo, la comisión subraya que:

“Aunque en el territorio nacional coexisten más de 55 grupos étnicos [nuevamente tal aserción se basa en los idiomas nativos censados en el Perú], y alrededor de un quinto de la población habla un idioma indígena, *todavía* es débil la reivindicación explícita de las identidades étnicas originarias. Quienes hablan un idioma indígena, muchas veces prefieren ocultar sus orígenes étnicos, los cuales resultan invisibilizados en el ámbito público⁴¹” (El énfasis es nuestro).

- 22 Con este diagnóstico la CVR expresa su profundo pesar ante una situación considerada problemática y que reflejaría la persistencia del racismo de origen colonial. El rechazo de las poblaciones andinas a identificarse con la categoría de indígena – la situación es distinta en la selva peruana – significaría la interiorización de un complejo de inferioridad y la débil aceptación de su propia “identidad”, individual y colectiva. Tal fenómeno debería ser revertido y la vergüenza sentida acerca de la indigeneidad debería tornarse en fuente de orgullo.
- 23 Más allá de establecer un balance global, con el recuento de las víctimas y las responsabilidades de los perpetradores, la misión de la CVR propuso una serie de recomendaciones al Estado que incluían políticas de reparación destinadas a las víctimas y/o a sus familiares. En 2005, el Estado presentó un Plan Integral de Reparaciones (PIR), que combinó formas individuales y colectivas de resarcimiento, tanto materiales como simbólicas, y que deberían ser implementadas y financiadas por el propio Estado, con la colaboración de la cooperación internacional y la participación de asociaciones de la sociedad civil.
- 24 Para la CVR, la reparación es un elemento central e imprescindible del proceso más amplio de reconciliación nacional que anhela para el futuro del país. Por ello, es necesaria la adopción de una política de reparaciones estatales “más ajustada a la realidad nacional”, es decir que tome en cuenta “la dimensión étnico-cultural de las víctimas”⁴². La política de reparación “implica revertir el clima de indiferencia con actos de solidaridad” que contribuyan a la superación de hábitos discriminatorios y racistas.⁴³ Finalmente, la CVR considera que la posibilidad de reconciliación se ve condicionada al “replanteamiento de las relaciones entre el Estado y la sociedad en su conjunto” que debe ser guiado con “la edificación de un país que se reconozca positivamente como multiétnico, pluricultural y multilingüe”.⁴⁴
- 25 Frente a la inacción o incluso al rechazo del Estado peruano ante la divulgación de las conclusiones del *Informe final*, ONGs y colectivos de la sociedad civil empezaron a preocuparse por las reparaciones simbólicas, después de que la CVR culminara su labor en 2003. Buscaron entonces plasmar las recomendaciones de la CVR procediendo a la etnización de ciertos discursos y prácticas rituales en honor a las víctimas del conflicto armado. Quisiéramos ilustrar esta idea con el ejemplo del memorial *El Ojo que Lloro*, inaugurado en Lima con motivo del segundo aniversario de la entrega del *Informe final*, el 28 de agosto de 2005. Desde esa fecha, *El Ojo que Lloro* se convirtió en la década siguiente en uno de los pocos “lugares de memoria” de este periodo con cierta visibilidad mediática. Las actividades conmemorativas llevadas a cabo allí durante los primeros años permiten entender los desfases que existieron a veces entre los organismos de defensa de derechos humanos y los familiares de las víctimas, en cuanto se trata de resaltar su singularidad étnica y cultural.



Imagen 1 –El memorial *El Ojo que Lloro* en Lima, el 28 de agosto de 2011

Fotografía de Dorothée Delacroix

Inauguración de *El Ojo que Lloro* o la simbología andina resaltada

Lo incaico como ingrediente de las conmemoraciones

- 26 Durante los cuatro meses que precedieron a su inauguración se realizó la *Caminata por la Paz y la Solidaridad*, que atravesó el país utilizando la antigua red vial incaica del *Qhapaq ñan* (camino real). Esta caminata, de un recorrido de 2.350 km, fue organizada como una campaña de promoción de los derechos humanos y de sensibilización ante los resultados del *Informe final* de la CVR. Una de sus metas fue elaborar, en su recorrido por la sierra peruana, un *Gran Quipu de la Memoria* en el cual cada nudo representaba una vida perdida durante el conflicto armado interno.⁴⁵ La figura de los *chaskis*, mensajeros pedestres del imperio incaico, fue retomada para calificar a los voluntarios que cargaron los distintos quipus de una ciudad a otra y usada como logotipo de la actividad. Junto con colectivos de familiares de víctimas, los *chaskis* llegaron al *Ojo que Lloro* enarbolando la bandera del arco-iris, que supuestamente representa la bandera del imperio incaico (*wiphala*) y que hoy en día se cuenta entre los marcadores de etnicidad de una indianidad valorada.⁴⁶
- 27 Ahora bien, nos parece que esta referencia central al pasado prehispánico en las actividades en honor a las víctimas es de doble filo. Por una parte, la referencia a los Incas está estrechamente vinculada a la figura de la autoctonía y a los ancestros “nobles” movilizados en el nacionalismo peruano. De esta manera, se busca crear un colectivo y formas de identificación comunes a todos los peruanos. La meta es la de crear lazos que unan a todos los ciudadanos con este referente común, construyendo puentes entre todos ellos en base a estas raíces reivindicadas.⁴⁷ Pero, por otra parte, la filiación sugerida con el

imperio inca se establece sobre todo para referirse a la sociedad andina contemporánea, principal víctima del conflicto armado interno. Esta perspectiva parece problemática en la medida en que, si bien busca valorar “lo andino”, también procede a cosificar a estas poblaciones esencialmente asociadas a su herencia incaica y a la continuidad con un pasado glorioso, pero remoto y ajeno a la modernidad. El riesgo con este tipo de asociaciones es que refuerce la imagen de víctimas andinas profundamente distintas del resto de la población nacional. La genealogía simbólica trazada entre los Incas y las víctimas andinas consolida un poco más, y de manera tangible, la imagen de una alteridad interior más que la de un crisol.

Particularismo cultural y cosmovisión andina

- 28 Sin embargo, para los defensores de los derechos humanos – en su mayoría peruanos de clase media que no se identifican como indígenas –, el periodo post-conflicto implicó la necesidad de pensarse como nación sobre bases más integradoras, intentando plasmar las recomendaciones de la CVR. De ahí su afán de escenificar y dar visibilidad a la cultura de las víctimas en el espacio público, especialmente en el ámbito de las conmemoraciones. Así debe entenderse la presencia de los grupos musicales *Sikuris*, emblemáticos del altiplano de Puno, en las manifestaciones que acompañan a las celebraciones realizadas en *El Ojo que Lloro*. En agosto del 2009, por ejemplo, un grupo de *Sikuris*, adornados con plumas y bombos, bailaron alrededor del memorial durante la “actividad cívico-cultural”, como se suele llamar a estas performances. En otras ocasiones, grupos de *Sikuris* procedentes del barrio de Barranco aparecían vestidos con *ponchos* y *chullos* (gorro andino), llevando *quenás* y tambores. Esta escenificación de “lo andino” se hace eco de la representación arquetípica y del imaginario limeño sobre la figura de lo indígena. Por ende, refuerza y acentúa la idea de un particularismo indígena, considerado como “folklórico” frente a un Perú “moderno”.
- 29 El énfasis puesto en la “cultura” e “identidad” indígenas de las víctimas se manifiesta también en el discurso formulado sobre la piedra central de *El Ojo que Lloro*, de la cual brota agua a manera de lágrimas⁴⁸, y que encarna la figura de la *Pachamama*, la madre tierra. Por una parte, representa una alegoría de la Madre patria que llora a sus hijos muertos durante el conflicto armado. Por otra, representa un elemento clave de la “cosmovisión andina”, considerado como el núcleo de la identidad indígena. En su trabajo sobre diferentes memoriales en América Latina y España, Katherine Hite subraya: “el memorial peruano alude a una antigua civilización indígena, a una madre y diosa de la fertilidad que se duele de una gran pérdida”.⁴⁹ El uso de la *Pachamama* en el ámbito conmemorativo es, sin embargo, ajeno a su contexto originario en los Andes, donde actúa como una divinidad telúrica ambigua y ambivalente. Es fuente de fertilidad, pero también un ente voraz que puede causar calamidades y enfermedades. Asimismo, podemos resaltar de igual manera la reciente implementación de “pagos a la tierra”, una suerte de bricolaje de altares funerarios en memoria de los difuntos y de exigencia de justicia. De manera general, los ritos conmemorativos organizados en *El Ojo que Lloro* se inspiran en el modelo de la ritualidad agrícola andina, no en un ámbito propiciatorio sino en un afán de reclamación de justicia. Finalmente, estas actividades que ponen en valor la cultura andina son el resultado de un proceso de intelectualización de la cosmovisión elaborado desde los sectores limeños que no se consideran como indígenas, pero que sienten una deuda moral hacia las poblaciones afectadas, cuyo sufrimiento pasó desapercibido.⁵⁰

- 30 Recordemos que la referencia a la Pachamama y a las energías telúricas que evoca la autora del *Ojo que Lloro*⁵¹ no es nueva. Se inscribe en cierta continuidad histórica con el indigenismo telúrico de inicios del siglo XX. El trabajo de reapropiación de la cultura andina y de la Pachamama en el ámbito del memorial refleja la ambición anhelada por la CVR en cuanto a políticas de reparaciones simbólicas. Como ya mencionamos arriba, dado que las víctimas son mayoritariamente identificadas como indígenas, el rescate y la escenificación de elementos culturales andinos son considerados parte del proceso mismo de reconciliación con las principales víctimas de la guerra. El objetivo manifiesto es contrarrestar la invisibilización de su sufrimiento, que pasó desapercibido o, peor quizás, dejó indiferente al resto de sus paisanos. De allí la voluntad explícita de los defensores de los derechos humanos de dar a conocer formas culturales a menudo sentidas como ajenas en Lima, con el afán de suscitar la empatía con las víctimas mediante una imagen positiva de lo indígena. Como consecuencia, estas últimas son representadas esencialmente a través de su “espiritualidad” o “cosmología”, aunque éstas constituyen apenas una de las múltiples dimensiones de sus formas de vivir y de relacionarse con los demás.
- 31 Por otra parte, no todas las víctimas conmemoradas en *El Ojo que Lloro* son oriundas de la sierra. Las poblaciones de las ciudades, así como las de la selva, también resultaron afectadas por el conflicto armado interno. Pero la referencia a lo andino parece ser un elemento de autoctonía imprescindible para la memoria colectiva del conflicto, con el fin de “despertar” a la sociedad peruana sobre la situación vivida por los campesinos de la sierra. Sin embargo, el aspecto problemático relacionado con esta perspectiva, por muy loables que sean sus fines, es que cosifica y homogeniza una cultura andina mediante “percepciones visuales estereotipadas”,⁵² en las cuales quedan atrapadas las víctimas conmemoradas de las zonas rurales.
- 32 Este proceso de etnización de las víctimas también coincide con un proceso de despolitización del campesino andino, ya que éste casi nunca aparece como un actor que tuvo su propia agencia política antes, durante y después del conflicto armado.⁵³ Frente al protagonismo de las asociaciones de defensa de los derechos humanos, que tímida y puntualmente intentan sobrepasar ese enfoque étnico⁵⁴, conviene analizar también de qué manera se reapropian los principales afectados por la guerra de un espacio discursivo distinto a través de las conmemoraciones públicas de homenaje a las víctimas y cómo se presentan e identifican a sí mismos ante el resto de la comunidad nacional.



Imagen 2 – Ceremonia de aniversario del *Ojo que Lloro* en Llinque, el 4 de julio de 2011

FOTOGRAFÍA DE DOROTHÉE DELACROIX

¿Más lejos del indio, más cerca del peruano?

- 33 El 3 de julio de 2008 fue inaugurada una réplica del *El Ojo que Lloro* en la comunidad campesina de Llinque, en Apurímac, zona particularmente afectada por el conflicto armado. De forma parecida al memorial ubicado en Lima, éste se compone de una piedra central rodeada de veintidós cantos rodados, donde aparecen los nombres de las víctimas del pueblo. Sin embargo, en este caso, la piedra central no alude a la Pachamama, sino a las rocas de las cuevas a las que los campesinos escapaban y donde dormían con frecuencia durante el conflicto. También guarda relación con la piedra de la lapidación, método usado por Sendero Luminoso durante sus tristemente famosos “juicios populares”. En ambos casos, el monumento sirve de soporte para evocar los momentos vividos en carne propia. Mientras en Lima la “cultura andina” es positivamente reconocida, en Llinque se valora, más bien, el recuerdo de la experiencia de la violencia.
- 34 En realidad, los llinqueños se inspiran en el memorial más emblemático del país, influenciados por la imagen de poder asociada a la capital, así como por el valor que atribuyen al memorial las ONGs defensoras de los derechos humanos. De esta manera, los comuneros intentan no quedar desconectados de los retos actuales que movilizan al país relacionados con el tema de la memoria. Actúan más bien como verdaderos “emprendedores de memoria”. Sin embargo, no retoman la simbología asociada al *Ojo que Lloro* de Lima. La escenificación de la memoria en Llinque está estrechamente vinculada con el anhelo de ser reconocidos no solamente como víctimas, sino también como ciudadanos comunes y corrientes. Por ello, las actividades conmemorativas movilizan elementos de identificación con la comunidad nacional peruana y no con la “cultura andina” o la indigeneidad, como ocurre en *El Ojo que Lloro* de Lima. Esta referencia

sistemática a la nación se materializa, entre otros elementos, en el izamiento de la bandera peruana, el canto del himno nacional y la colocación de una cinta con los colores patrios alrededor del monumento.

- 35 Ese tipo de prácticas cobra aún más importancia si se considera la historia local del conflicto armado. De manera muy similar a lo ocurrido en otras zonas andinas, los llinqueños fueron sistemáticamente acusados de colusión con Sendero Luminoso. Las fuerzas armadas, al hacer una lectura simplista acerca de quienes formaban parte de este grupo, terminaron asociando de manera indiscriminada al campesinado andino con el senderista, reduciendo así a miles de peruanos a la figura del terrorista antinacional. Este proceso, que podríamos calificar de “desperuanización”, se sumó al estigma histórico vigente sobre el “serrano”. En el caso de Llinque, el hecho de que se trate de una comunidad de altura y alejada de su propia capital distrital reforzó la imagen de una “zona roja” poblada de terroristas. Ahora bien, en 2008, el proyecto del monumento de Llinque se inscribió en el afán de deshacerse de la imagen estereotipada de “indios rojos” para aparecer, ante todo, como “peruanos legítimos”.

“[...] A nosotros nos inculpan como terrucos. [...] Es falso. Eso es de los militares que nos dicen [...] “zona roja, zona india”. Por eso, por este monumento nosotros nos sentimos como Llinque, como peruanos y limpios. [...] Hemos llorado por culpa del terrorismo [y] eso ha sido el motivo del monumento. [...] Esa piedra [es] como si me estaría limpiando eso que me han inculpado.”

Lino, Llinque, 18 de julio de 2009.

- 36 En la presentación de los llinqueños el énfasis está puesto en su pertenencia a la comunidad nacional. Sus conmemoraciones se asemejan a actos cívicos en los que se insiste en el hecho de que ellos no son terroristas. Hoy en día, la etiqueta de “peruano legítimo” es valorada como construcción de una identidad colectiva positiva dentro de la comunidad campesina. Además, es útil esgrimirla ante representantes de la comunidad nacional para ser reconocidos y realmente incluidos como ciudadanos de pleno derecho en los proyectos de refundación nacional que plantean los procesos de justicia transicional. De ahí la preocupación de los comuneros de Llinque por aparecer como “peruanos y legítimos” y no ser identificados como “indios” o “indígenas”, dado que esas categorías clasificatorias de hetero-designación no solamente cargan con un estigma histórico, sino también con el más reciente de terrorista. En los Andes, ese posicionamiento de los habitantes rompe con la visión andinista y arcaizante elaborada en Lima, con la cual los comuneros no se sienten cómodos, pero sobre todo no se identifican. En el contexto de las políticas de reparación, sus esfuerzos por obtener su inclusión en la Nación, tanto simbólica como económica y política, se basan en esta imagen de ellos mismos como peruanos patriotas. Estos esfuerzos son un elemento clave y común en las zonas asoladas por la violencia política en los años ochenta y noventa.
- 37 Sin embargo, los defensores de los derechos humanos siguen focalizándose en el particularismo cultural de las víctimas del conflicto armado oriundas de comunidades campesinas. En su compromiso con ellas, los empleados de las ONGs que intervienen en las zonas rurales andinas organizan “talleres de capacitación en derechos humanos”, al mismo tiempo que buscan proteger la “autenticidad” de las personas que capacitan. Por ello, insisten siempre en la importancia de conservar las costumbres “de los abuelos”, un quechua “puro” y las formas de organización social de “sus antepasados”. Esta pretensión se manifiesta en una relación profundamente ambigua y paternalista. Por una parte, dicha relación conlleva una forma de solidaridad por parte de los militantes, que se comprometen mucho más allá de sus prerrogativas estrictamente profesionales. Pero, por

otra parte, implica una manera tácita de atribuirles una incapacidad o falta de entendimiento, razón por la cual necesitan ser guiados, eventualmente a la fuerza, pero siempre por su bien. Así se expresaba el empleado de una ONG que trabajaba en Llinque:

“Ayer han venido a mi casa [autoridades locales de Llinque] a pedir sugerencias. Les he jalado las orejas. Les he hecho una evaluación, en la pizarra que tengo en la sala, sobre el tema de memoria. Les dije: “¿hacemos un tallercito sobre memoria?”. [Les pregunté:] “¿Qué fue antes?” Hablé de la Reforma agraria. [Les di] un guion. Hablé de los abuelos que hacían pago a la tierra, les hice recordar las cosas buenas de los antepasados [y dije] “¿por qué no pueden rescatar esas costumbres? ¿estos principios de organización comunal? Eso fue alterado por el conflicto. Antes había minka, había ayni. Todas formas de trabajo, de solidaridad, ¿por qué las han dejado?”

Abancay, 19 de junio de 2012

- 38 Si bien las relaciones entre los comuneros y los trabajadores de las ONGs se caracterizan a menudo por formas de amistad, éstas permanecen asimétricas, jerarquizadas y, en algunos casos, autoritarias. Concretamente, se acaba reproduciendo formas de dominación, supuestamente en beneficio del dominado. Después de sufrir humillaciones e insultos racistas, el campesinado andino tiene que enfrentarse, en el contexto post-CVR, a los efectos de un proceso de revalorización cultural que no siempre escapa a viejos modales paternalistas, como ocurre con el afán de “purificación” del idioma quechua aquí destacado:

“Mientras Lucia Miranda preparaba el almuerzo para los empleados de una ONG de defensa de derechos humanos, Víctor [que trabajaba entonces para esta organización] esperaba en la mesa de la cocina. En quechua [que no es su idioma materno] le preguntó a Lucia: “*Imatam ruwachkanki?*” [¿Qué estás haciendo?]. Le contestó entonces Lucia: “*Trabajachkani*” [Estoy trabajando]. Con un tono didáctico, Víctor le dijo entonces: “¿Por qué no estás hablando bien el quechua? ¿Tendrías que decir *llamkachkani* y no *trabachkani*! ¿Por qué tienen que usar palabras en castellano? ¿Quieren perder su quechua o qué?”

Apuntes del trabajo de campo, Llinque, 3 de julio de 2011

- 39 Más allá de lo anecdótico del episodio, vemos cómo se reproduce la voluntad de preservar un quechua “arqueológico”, es decir, sin préstamos del castellano y que preserve su especificidad de origen prehispánico. Un equivalente de esta actitud condescendiente hacia el modo de hablar de los campesinos cuzqueños modernos, considerado como poco “auténtico”, se encuentra, por dar solo un ejemplo emblemático, en el trabajo de la Academia de la Lengua Quechua del Cuzco que analizó César Itier.⁵⁵ En el caso de las víctimas con quienes trabajan las ONGs de defensa de los derechos humanos en las comunidades campesinas de la sierra, se busca fortalecer una identidad indígena haciendo especial hincapié en sus especificidades culturales, que deberían preservarse orgullosamente, mientras que las acciones políticas actuales de estas poblaciones no son realmente tomadas en consideración. Tomemos como único ejemplo el énfasis puesto por los llinqueños en las víctimas que eran líderes de la comunidad y sus reivindicaciones para que se grabaran sus nombres en el monumento *El Ojo que Lloro*. Eso permitiría resaltar la lucha social y legal por la recuperación de las tierras comunales y contra los abusos de los gamonales, buscando exaltar una manera propia de incluirse en la historia nacional como actores políticos activos.⁵⁶
- 40 Otro ejemplo de las fracturas internas de la sociedad peruana que el proceso de reparaciones no logra superar se puso de manifiesto en la inauguración del auditorio del “Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión social” (LUM) en Lima. En este museo de la memoria, fuente de numerosas polémicas⁵⁷, se presentó en 2014 una obra teatral

llamada “saywa⁵⁸ de la memoria”. A pesar del éxito que tuvo entre el público, Sébastien Jallade resaltó que esta actuación puso de relieve “dos espacios claramente separados, dos proposiciones, dos puestas en escena radicalmente diferentes: de un lado el ‘mundo andino’, tradicional, el de las víctimas y de las saywas; del otro, en el auditorio, el mundo supuestamente moderno, ‘occidental’, el de las financieras internacionales, de los embajadores y responsables de toda calaña. De hecho, al no permitir a las víctimas o sus representantes más reconocidos participar plenamente de la parte más tecnócrata del evento, ¿no acabamos reproduciendo inconscientemente dos mundos en parte racializados?”⁵⁹ En este contexto estructurado en base a divisiones étnico-raciales, incluso dentro de los propios organismos que proponen reflexionar sobre el conflicto armado, el lema de “la memoria sana”, ¿no sonaría, a lo mejor, muy normativo, sino meramente ficcional?

Conclusión

- 41 El trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación peruana (CVR) y la entrega de su *Informe final* en 2003 marcó un hito en la historia nacional contemporánea –; que se considere positivo o no su accionar no importa. Aquí hemos intentado demostrar el papel clave que tuvo la CVR en “el regreso de lo indígena”, como categoría nuevamente en uso en el escenario del espacio público peruano del siglo XXI, analizando su influencia en las políticas de reparaciones y sus repercusiones en las formas de identificación de las poblaciones andinas. Planteamos por ello que la CVR se volvió un poderoso “categorizador” que reforzó un sistema clasificatorio étnico mediante la valorización de la categoría indígena. El análisis del contenido del *Informe final* y de las actividades realizadas en el memorial *El Ojo que Llora* de Lima ha puesto de relieve el proceso de etnización de la categoría de víctima, como inocente e indígena. La escenificación de esta figura positiva de “lo indígena” buscó contrarrestar el estigma asociado al “indio”, considerado como terrorista durante la guerra. Sin embargo, esta postura no deja de transmitir cierto esencialismo sobre la “otredad” interior. En su afán de visibilizar y valorar elementos culturales “andinos”, ¿los activistas de derechos humanos no corren el riesgo de reproducir el exotismo asociado a las poblaciones más afectadas por la guerra que ellos mismos denuncian en su lucha contra el racismo? Del mismo modo, vincular las comunidades campesinas contemporáneas con el pasado prehispánico reduce la posibilidad de reconocer plenamente a esta población rural del país como actores dinámicos, con su propia subjetividad política. Dirigir el foco hacia la réplica del memorial limeño en una comunidad campesina andina nos ha permitido vislumbrar también cómo se redefinen las relaciones entre centro y periferia, mediante la construcción local de la memoria colectiva del conflicto armado interno.
- 42 En definitiva, ¿debemos apenarnos de la ausencia de reivindicaciones étnicas en la sierra del Perú, como deploran la CVR y muchos otros actores e instituciones? Quizá resultaría más pertinente tomar en cuenta, y tratar de entender, las dinámicas socioculturales que buscan, en el contexto postconflicto, enmarcarse en formas de identificación ciudadanas y de pertenencia nacional más que en el encasillamiento étnico que los distinguiría, una vez más, del resto de sus conciudadanos peruanos. En este sentido, Sulmont subraya que “por el momento, las expresiones políticas que ha experimentado la sociedad peruana de sectores que podrían identificarse como pueblos indígenas apuntan más bien hacia la dirección de la reivindicación de una ciudadanía más inclusiva y moderna, aunque

lamentablemente con escasa acogida desde los principales centros de poder nacional”.⁶⁰ Además, ¿el enfoque sobre la diversidad cultural y la valoración de lo indígena no conlleva el riesgo de evacuar la resolución prioritaria de la situación objetiva de esas víctimas respecto a la pobreza y la exclusión endémicas que el conflicto armado incrementó⁶¹? En el marco de una ardua lucha política por la implementación pendiente de una integración cabal del conjunto de sus ciudadanos, ¿no debería este reconocimiento empezar con un verdadero dialogo que incluya a los principales afectados del conflicto armado?

NOTAS

1. Véase los artículos de Greene, Shane “Getting over the Andes: The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire”, *Journal of Latin American Studies*, 38/2, 2006, p. 327-354, y “Entre lo indio, lo negro, y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12/2, 2007, p. 441-474. Greene critica a los académicos que han subestimado o negado la presencia de movimientos indígenas en el Perú por su focalización sobre la región andina, procediendo a invisibilizar la dinámica movilización étnica amazónica. El autor vincula esta postura con el imaginario postcolonial de la nación que él resume en la expresión “espacio inca” (*Inca slot*). Greene asocia el estatus de “elite indígena” de los Andinos con la antigua fascinación hacia la figura del Inca. Esta habría contribuido a jerarquizar los distintos grupos étnicos del país y explica el lugar subalterno de otros actores definidos como no Andinos/no Incas, entre los cuales los indígenas amazónicos y los Afro-Peruanos. Ver también García, María Elena y Lucero, José Antonio, “Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo en el Perú contemporáneo”, en De la Cadena, Marisol (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje, y nación en América Latina*, Envisión, Popayán, 2007, p. 327-355. García y Lucero también impugnan los estudios que subrayan la “ausencia” de movimientos indígenas en el Perú. Sin embargo, nuestro propósito aquí es otro. No argüimos acerca de la (in)existencia de movimientos sociales organizados por la defensa de derechos colectivos, pero sí consideramos que en la sierra – el caso de la selva amazónica es distinto –, éstos se han articulado muy poco en base a categorías étnicas de auto-definición. Además, los autores aluden a “los Quechuas” o a los “pueblos indígenas” como una evidencia que merecería ser interrogada viendo las diversas y contradictorias formas de auto-identificación de los actores mismos que a veces sencillamente rechazan tal hetero-designación en la sierra peruana.

2. Sobre este tema ver, por ejemplo, Enriquez Narda (ed.) *Conflicto social en los Andes. Protestas en Perú y Bolivia*, PUCP, Lima, 2014, p. 65-134; y Surrallés Alexandre, Espinosa Oscar y Jabin David (eds.) *Apus, caciques y presidentes, Estado y política indígena en los países andinos*, IFEA/IWGIA/PUCP, Lima, 2016.

3. Ver, por ejemplo, el estudio de Romio Silvia “Minera Afrodita en Alto Amazonas. Territorio fronterizo en la lucha socio-ambiental de la selva peruana” en Hoetmer R. et al. (eds.) *Minería y movimientos sociales en el Perú: instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, del agua y del territorio*, PDTG, Lima, 2013. En su análisis de la lucha de los Awajún y Wampís en el Alto Amazonas contra una empresa minera instalada en su territorio comunitario, Romio considera

que la tensión creada por las dinámicas conflictivas entre Estado y población nativa constituyó un escenario que dio precisamente lugar a un espacio de creación de nuevas identidades etnopolíticas.

4. Incluso en el ámbito de las movilizaciones anti-mineras, y a diferencia de lo mencionado en la nota anterior respecto de la Amazonía, la etnización del discurso reivindicativo no ha sido sencilla en los Andes hasta ahora. Mencionemos el caso de la famosa CONACAMI (Confederación de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería), actor sociopolítico importante en la década del 2000, quien, basándose en formas de auto-identificación como indígenas, ha reivindicado el derecho a la consulta y a la autodeterminación de las poblaciones afectadas por la minería en la sierra peruana. No obstante, no podemos eludir que el componente explícitamente indígena en su estrategia de acción política ha generado tensiones en la organización misma. Como subrayó Rutgers Boelens: “que una importante parte de su base no comparta esta visión [sobre el discurso étnico], implicó también un cambio en las maneras que usó la CONACAMI para presentar el problema de la extracción minera y del medioambiente en el Perú.” (*nuestra traducción*). Boelens Rutgers *et alii* (eds.) *Out of the Mainstream. Water Rights, Politics and Identity*, Earthscan, London, 2010, p. 316.

5. Para más detalle sobre los problemas planteados por la implementación de la Ley de consulta previa en el Perú y el rol del Estado en definir legalmente quién es o no indígena, ver Rousseau Stéphanie “La ley de consulta previa y las paradojas de la indigeneidad”. *Revista Argumentos*, año 6, n° 5. Noviembre 2012. http://www.revistargumentos.org.pe/ley_de_consulta_previa.html, consultado el 10 de setiembre 2016.

6. Ponemos el término identidad entre comillas, atentas a las reservas de Rogers Brubaker y a su propuesta de ir “más allá de la identidad” (*beyond identity*), para evitar usar esta categoría práctica como categoría analítica. En la medida de lo posible, hemos usado otros conceptos que nos parecían más heurísticos, como auto-identificación o hetero-designación, menos ambiguos y desprovistos de las connotaciones reificantes que puede conllevar el concepto de “identidad”. Ver Brubaker Rogers “Au-delà de l'identité”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, 2001, p. 66-85 y Brubaker Rogers and Cooper Frederick, “Beyond "Identity"”, *Theory and Society*, 29/1, 2000, p. 1-47.

7. La reforma agraria de Velasco y el desmantelamiento de la gran propiedad, pese a los límites de su aplicación y del modelo estatal autoritario implementado, representó una revolución social que permitió acabar con todas las formas de servidumbre en las haciendas rurales. Ver Mayer Enrique, *Cuentos feos de la reforma agraria peruana*, IEP/Cepes, Lima, 2009, p. 30.

8. Ver Degregori Carlos Iván, *Qué difícil es ser Dios. El partido comunista del Perú Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*, IEP, Lima, 2011; Manrique Nelson, *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2002; Poole Deborah y Rénique Gerardo, *Peru: Time of fear*, Latin American Bureau, Londres, 1992.

9. Ver Robin Azevedo Valérie y Salazar-Soler Carmen (eds.) *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, CBC/IFEA, Lima, 2009.

10. Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe Final*, Tomo VIII, “Los factores que hicieron posible la violencia”, cap. 2.2. “Violencia y desigualdad racial y étnica”, Lima, 2003, p. 101-162. <http://cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20VIII/SEGUNDA%20PARTE/Impacto%20diferenciado%20de%20la%20violencia/2.2.%20DISCRIMINACION%20ETNICA.pdf>

11. En el ámbito de este artículo nos centraremos en el PCP-SL y no trataremos del MRTA porque nuestro estudio se circunscribe a la sierra peruana sur, donde el último grupo tuvo poca presencia.

12. Degregori Carlos Iván, *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento de sendero luminoso. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*, IEP, Lima, 1990, p. 20-60.

13. Morote Barrionuevo Osmán, citado por Sandoval Pablo, “Antropología y antropólogos en el Perú: discursos y prácticas en la representación del indio, 1940-1990”, in Degregori C.I., Rendón

P., Sandoval P., (eds.) *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II*, Lima, IEP, 2012, p. 113-114.

14. Poole Deborah, "Peasant Culture and Political Violence in the Peruvian Andes: Sendero Luminoso and the State", in Poole D. (ed.) *Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, Westview Press, Boulder, 1994, p. 274.

15. Ver Alvizuri Verushka *La construcción de la aymaridad: una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, El país, Santa Cruz, 2009.

16. CVR, *Informe Final*, "Violencia y desigualdad racial y étnica", *Op. cit.*, p.101.

17. CVR, *Informe Final*, Lima, 2003, Tomo VIII, 3^{era} parte, "Conclusiones generales", p. 318. <http://cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20VIII/CONCLUSIONES%20GENERALES.pdf>

18. *Ibid*, p. 325.

19. "Terruco" es un neologismo peruano empleado como sustituto coloquial de "terrorista". Para más detalles sobre esta categoría como insulto y "arma de combate" durante el conflicto armado interno, ver Carlos Aguirre, "Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana", *Histórica XXXV*, N°.1, 2011, p. 103-139.

20. Literalmente hocico del animal en quechua; es un insulto a menudo usado para referirse a la gente que vive en las alturas de la cordillera.

21. Entrevista de Dorothée Delacroix con Lino [seudónimo], Llinque, el 18 de julio de 2009.

22. CVR, *Informe Final*, "Conclusiones generales", *Op. cit.*, punto 9.

23. *Ibid*.

24. CVR, *Informe Final*, "Violencia y desigualdad étnica y racial", *Op. cit.*, p.137.

25. Sobre la cuestión ashaninka, ver Rojas Zolezzi Enrique *Cuando los guerreros hablan. Los indígenas campa ashaninka y nomatsiguenga y la guerra contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru de la selva central peruana*. Ed. Horizonte, Lima, 2016.

26. CVR, *Informe Final*, "Violencia y discriminación étnica y racial", *Op. cit.*, p. 142-148.

27. *Ibid.*, p. 147.

28. Sobre este tema, ver el interesante análisis de Silvia Rodríguez Maeso sobre la figura del "indio subversivo" – en las narrativas presentes en los informes de las Comisiones de la Verdad guatemalteca y peruana –, basada en las representaciones ideológicas ambivalentes sobre las poblaciones campesinas indígenas. Por una parte, son consideradas ignorantes, sin agencia política y por lo tanto alejadas de los subversivos; por otra, se piensa que, sumidas en la pobreza y resentidas por su condición, podrían sucumbir a las promesas de los subversivos. Rodríguez Maeso, Silvia "Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana: En torno a la figura del 'indio subversivo'", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 88, 2010, p. 23-55.

29. Sobre los usos del concepto de inocencia, ver Marie Manrique "Generando la inocencia: creación, uso e implicaciones de la identidad de "inocente" en los periodos de conflicto y posconflicto en el Perú", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 43 (1), 2014, p. 53-73. Y sobre la representación del indígena como víctima inocente y ajena a lo político, ver también Rodríguez Maeso, *Op. cit.*

30. La presentación de los civiles, especialmente los del campo, "atrapados entre dos fuegos", borra la complejidad de la situación vivida, con sus zonas grises tan características de las situaciones de violencia política analizadas por Stathis Kalyvas en *La lógica de la violencia en la Guerra Civil* (Akal, Madrid, 2010 [2006]). A raíz del trabajo de la CVR, varios estudios han roto con la idea de que los habitantes de la sierra no tuvieron agencia política durante el conflicto armado. Ver, entre otros, Caro Cárdenas Ricardo, *Demonios encarnados. Izquierda, gremio y campesinado en los orígenes de la lucha armada en Huancavelica: 1963-1982*. Tesis de Magister en Historia, UNMSM, 2015; Del Pino Ponciano, *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*, La Siniestra ensayos, Lima, 2017.

31. Lavaud Jean-Pierre y Lestage Françoise, “Contar a los indígenas (Bolivia, México, Estados Unidos)”, en V. Robin Azevedo, y C. Salazar-Soler (eds.), *El regreso de lo indígena*, *Op. cit.*, p. 39-71.
32. Sulmont David, “Raza y etnicidad desde las encuestas sociales y de opinión: dime cuántos quieres encontrar y te diré qué preguntar...”, en *La discriminación social en el Perú: Investigación y reflexión*, Universidad del Pacífico, Lima, 2010.
33. Brubaker, *Ethnicity without Group*, 2004, citado en Sulmont.
34. Sulmont, *Op. cit.*
35. Rodríguez Maeso, *Op. cit.*
36. La CEH subrayó la alta sobre-representación de indígenas mayas entre las víctimas identificadas: 83.5% son mayas y el 16.5% ladinos cuando - según los censos oficiales - los indígenas representan solo el 43% de la población total. (CEH, 199, puntos 2894-2895, p. 1034-1035).
37. Simon Jan-Michael, “La Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Verdad y Justicia en Guatemala”, en “*Estado de Derecho y Delincuencia de Estado en América Latina. Procesos de Transformación Comparados*”, Instituto Brasileiro de Ciências Criminais e Instituto Max Planck, Sao Paolo, 2002, p. 13-18.
38. *Ibid*, p. 30.
39. Amselle Jean-Loup, *Branchements, Anthropologie de l’universalité des cultures*, Champs Flammarion, 2001, p. 211-212.
40. Ver Vanthuynne Karine, *La présence d’un passé de violence. Mémoires et identités autochtones dans le Guatemala de l’après-génocide*, Laval, PUL, 2014.
41. CVR, *Informe Final*, “Violencia y desigualdad racial y étnica”, *op.cit.*, p.101.
42. CVR, *Informe Final*, T. IX, Recomendaciones de la CVR, hacia un compromiso nacional por la reconciliación, cap. 2.2. “Programa integral de reparaciones”, p. 145.
43. CVR, *Informe Final*, “Conclusiones generales”, *Op. cit.* punto 166.
44. CVR, *Informe Final*, “Conclusiones generales”, *Op. cit.* punto 171.
45. Para más detalles sobre la reutilización contemporánea del *quipu* prehispánico, ver Jallade Sébastien, “La réinvention des routes incas ; représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011)”, *Droits et cultures*, 62, 2011, p. 119-137.
46. En su trabajo sobre la construcción histórica de la aymaridad, Alvizuri (*Op. cit.*) analiza la fabricación de los “emblemas indios”, entre los cuales se encuentra la *wiphala*.
47. Cecilia Méndez mostró la ambigüedad de la utilización del referente incaico en el nacionalismo peruano desde el siglo XIX. La recuperación de los Incas por parte de los criollos como antepasados míticos de la nación excluye, de hecho, a los indios de carne y hueso. Méndez Cecilia, “Incas sí, Indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú”, *Documento de trabajo*, 56, Lima, IEP, 1993.
48. La piedra central es oriunda de la bahía de Independencia, a 250 km al Sur de Lima en la Reserva nacional de Paracas. pero la escultora Lika Mutal consideraba que era parte del “linaje” telúrico del Ausangate, lugar emblemático del santuario de Quyllu rit’i, visto como “sobrevivencia prehispánica” por algunos antropólogos e indigenistas. Ver al respecto Delacroix Dorothée, *De pierres et de larmes. Mémorialisation et discours victimaire dans le Pérou d’après-guerre*, Institut Universitaire Varenne, LGDJ-Lextenso, Nanterre, 2016, p. 88-90.
49. Hite Katherine, *Política y arte de la conmemoración. Memoriales en América latina y España*. Mandragora, 2013, p. 68.
50. Para más detalles sobre la postura de los activistas de derechos humanos hacia el campesinado andino, ver Delacroix Dorothée, *Op. cit.*, y Nathalie Koc-Menard, *Social mediation and social analysis: the discourse of marginality in a theater of war*, PhD of Philosophy (Anthropology), University of Michigan, 2011.

51. Lika Mutal (1939-2016), escultora holandesa vivió más de treinta años en Perú. Para un acercamiento a su visión animista de las piedras, ver, entre otros, Mutal Lika, “La conscience de l’espace : De l’espace rêvé, des pierres sacrées, du munay”, *Revue du GERFLINT*, 2, 2007.
52. Ver el análisis de la muestra fotográfica de *Yuyanapaq* que acompañó visualmente el trabajo de difusión de la CVR de Deborah Poole e Isaías Rojas Pérez, “Memorias de la reconciliación: fotografía y memoria en el Perú de la posguerra”, *e-misérica*, 7/2, 2005, <http://hemi.nyu.edu/hemi/en/e-misERICA-72>, última consulta el 2 de setiembre del 2016.
53. Para un análisis crítico, y a su vez polémico, de la insuficiente consideración científica de la participación política del campesino andino en la guerra, ver Starn Orin: “Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru”, *Cultural Anthropology*, vol 6, n°1, 1991. Entre los numerosos trabajos que lograron restituir la agencia política de la población andina, solo mencionaremos él de Ponciano Del Pino, *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*, La Siniestra ensayos, Lima, 2017 y el número del *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 43 (2), “Los claroscuros del conflicto armado y sus representaciones”, 2014.
54. Cabe mencionar, en el marco del doceavo aniversario del *Informe final* de la CVR, la iniciativa desarrollada en *El Ojo que Llora* de Lima en 2015 para subrayar en el espacio público el papel político de las poblaciones rurales a través de la conmemoración de sus autoridades locales, asesinadas durante el conflicto armado.
55. Ver Itier César “Una percepción folclorizada y arcaizante del quechua: el Diccionario quechua-español-quechua de la Academia Mayor de la Lengua Quechua”, en *El regreso de lo indígena*, *Op. cit.*, p. 261-281.
56. Para más detalles de los discursos formulados sobre los líderes locales de Llinque, presentados como héroes de la recuperación de las tierras, y la transmisión a las generaciones futuras de una memoria valorizada en torno a esta épica, ver Delacroix Dorothée, *Op. cit.*, p. 140-141.
57. El presidente Alan García rechazó inicialmente la donación del gobierno alemán en 2008, pero luego la aceptó el 27 de marzo de 2009, anunciando la construcción de un museo de la memoria en Lima. Varios integrantes de la comisión encargada del proyecto renunciaron. El LUM fue finalmente inaugurado el 17 de diciembre de 2015
58. La *saywa* es un montículo de piedras levantado en la sierra rural para orientar a los caminantes y pastores. También sirve de ofrenda a las divinidades tutelares y materializa un elemento fronterizo entre dos distritos.
59. Jallade Sébastien « Mémoires du conflit armé et institutionnalisation de la médiation au Pérou. Réflexions à partir des expériences des lieux de mémoire locaux à Ayacucho et Apurímac », *Droit et Cultures*, 70, 2, 2015, p. 177-178.
60. *Op. cit.*
61. Sobre la ilusión de la diversidad, específicamente el enfoque sobre la diferencia cultural, ver la crítica de Walter Ben Michaels. Según el autor, la retórica sobre la diversidad ha logrado desplazar la cuestión de la lucha contra las injusticias socioeconómicas, desviando la reflexión y el trabajo necesario pendiente sobre la reducción de las desigualdades de clase, Ben Michaels Walter *The Trouble with Diversity. How we learned to Love Diversity and Ignore Inequality*, Metropolitan Books, New-York, 2006.

RESÚMENES

Este artículo aborda el papel clave de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) peruana en el regreso de la categoría “indígena”, nuevamente en uso en el escenario público nacional del siglo XXI. Analizamos su influencia en las políticas de reparaciones y sus repercusiones en las formas de identificación de las poblaciones andinas. El análisis del contenido del *Informe final* de la CVR y de las actividades realizadas en el memorial *El Ojo que Lloro* de Lima pone de relieve el proceso de etnización de la categoría de víctima, como inocente e indígena. La escenificación de esta figura positiva de lo indígena buscó contrarrestar el estigma asociado al “indio”, considerado como terrorista durante la guerra. Sin embargo, esta postura no deja de transmitir cierto esencialismo sobre la “otredad” interior. En su afán de visibilizar y valorar elementos culturales “andinos”, ¿los activistas de derechos humanos no corren el riesgo de reproducir el exotismo asociado a las poblaciones más afectadas por la guerra que ellos mismos denuncian en su lucha contra el racismo? Del mismo modo, vincular las comunidades campesinas contemporáneas con el pasado prehispánico reduce la posibilidad de reconocer plenamente a esta población rural del país como actores dinámicos, con su propia subjetividad política. Dirigir el foco hacia la réplica del memorial limeño en una comunidad campesina andina nos permite vislumbrar también cómo se redefinen las relaciones entre centro y periferia, mediante la construcción local de la memoria colectiva del conflicto armado interno.

Cet article interroge le rôle clé de la Commission de la Vérité et Réconciliation (CVR) péruvienne dans le retour de la catégorie « indigène », dont l'usage s'est redéployé dans l'espace public national du XXI^e siècle. Nous analysons son influence de la CVR dans les politiques de réparation et leurs répercussions dans les formes d'identification des populations andines. L'analyse du contenu de son *Rapport final* et des activités réalisées dans le mémorial *El Ojo que Lloro* de Lima met en évidence le processus d'ethnisation de la catégorie de victime, comme innocente et indigène. La mise en scène de cette figure positive de l'indigène visait à s'opposer au stigmatisme associé à « l'Indien », considéré comme terroriste durant le conflit armé. Cependant, cette posture n'est pas sans charrier un certain essentialisme sur l'altérité intérieure à la société nationale. Dans leur volonté de rendre visible et de valoriser certains éléments andins, les activistes des droits humains ne courent-ils pas le risque de reproduire l'exotisme associé aux populations les plus touchées par la guerre ? Celle qu'ils dénoncent dans leur lutte contre le racisme ? De même, relier les communautés paysannes contemporaines au passé préhispanique réduit la possibilité de reconnaissance pleine de cette population rurale comme acteurs dynamiques, avec leur propre subjectivité politique. Se centrer sur la réplique du mémorial de Lima dans un village andin permet aussi d'éclairer les redéfinitions des relations entre centre et périphérie, via la construction locale de la mémoire collective du conflit armé interne.

This article questions the key role of the Peruvian Truth and Reconciliation Commission (CVR) in the return of the "indigenous" category, again in use in the national public arena of the 21st century. We analyze its influence on the reparations policies and their repercussions on the forms of identification of the Andean populations. The analysis of the content of the final report of the CVR and the activities carried out in the memorial *El Ojo que Lloro* in Lima highlights the process of ethnicizing the category of victim, as innocent and indigenous. The staging of this

positive figure of the Indian sought to counteract the stigma associated with the "Indian", considered a terrorist during the war. However, this position does not fail to convey some essentialism about the inner otherness. In their eagerness to visualize and value Andean cultural elements, don't human rights activists run the risk of reproducing the exoticism associated with the populations most affected by the war; stigma they denounce in their fight against racism? Similarly, linking contemporary peasant communities with pre-Hispanic past reduces the possibility of fully recognizing this rural population as dynamic actors with their own political subjectivity. Directing the focus to the replica of the Lima memorial in an Andean peasant community allows us to also glimpse how the relations between center and periphery are redefined, through local construction of the collective memory of the internal armed conflict.

ÍNDICE

Palabras claves: Perú, conflicto armado interno, comisión de la verdad, racismo, reparaciones, víctima, indígena, etnicidad

Mots-clés: Pérou, conflit armé interne, commission de la vérité, racisme, réparations, victime, indigène, ethnicité

Keywords: Perú, armed conflict, Truth Commission, racism, reparations, victim, indigenous, ethnicity

AUTORES

VALÉRIE ROBIN AZEVEDO

Université Paris Descartes – CANTHEL
valerie.robin-azevedo@parisdescartes.fr

DOROTHÉE DELACROIX

Casa de Velásquez
dorothee.delacroix@casadevelazquez.org