



idehpucp

INSTITUTO DE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

MEMORIA

REVISTA SOBRE CULTURA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

N.º 6, 2009

MEMORIA

REVISTA SOBRE CULTURA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

N.º 6, 2009

MEMORIA

REVISTA SOBRE CULTURA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS
N.º 6, 2009

Editora Responsable

Iris Jave

Comité Editorial

Walter Albán Peralta, Rolando Ames, Javier Ciurlizza, Carlos Iván Degregori,
Miguel Giusti, Iris Jave, Salomón Lerner Febres, Félix Reátegui, Elizabeth Salmón

Cuidado de la edición

Rocío Reátegui

Diseño de cubierta e interiores

Renzo Espinel y Luis de la Lama

Impresión

Lettera Gráfica S.A.C.

Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos es una publicación cuatrimestral del IDEHPUCP.

El IDEHPUCP, creado en el 2004, es el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Asamblea de Miembros

Miembros Plenos

Salomón Lerner Febres, Walter Albán Peralta, Rolando Ames, Enrique Bernales,
Javier Ciurlizza, Carlos Iván Degregori, Miguel Giusti, Pepi Patrón, Gonzalo
Portocarrero, Félix Reátegui, Catalina Romero, Marcial Rubio, Elizabeth Salmón,
Máximo Vega Centeno

Miembros Colaboradores

Gonzalo Gamio, Iris Jave, Iván Meini, Iván Montoya

© Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad
Católica del Perú, 2009

Calle Tomás Ramsey 925, Lima 17 - Perú

Teléfonos: (51 1) 626-2000, anexos 7500 y 7501; 462-0538 y 261-5859

Fax: 626-2904

memoria@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/idehpucp

Derechos reservados. Prohibida la reproducción de esta revista por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2007-06413
ISSN 1995-1582

Impreso en el Perú - Printed in Peru

5	PRESENTACIÓN
	ENSAYOS Y ANÁLISIS
9	Repensando la interculturalidad desde los sucesos de Bagua JUAN ANSIÓN
21	Los desafíos de las políticas y las culturas: ¿interculturalismo o multiculturalismo? FIDEL TUBINO
	OBSERVATORIO INTERNACIONAL
31	Nepal en transición: un breve recuento del conflicto nepalés, su proceso de paz y perspectivas para su futuro CARLA FAJARDO
	PORTAFOLIO GRÁFICO
44	Los rostros de la sentencia MARINA GARCÍA BURGOS
	REPORTAJE EN PROFUNDIDAD
53	Educación intercultural bilingüe: más que enseñar una lengua MARÍA ELENA CASTILLO
	INTERSECCIONES
61	Ciudadanos con nombre propio ELISABETH ACHA
71	Si quieres conocer la realidad, empieza por la literatura SANTIAGO PEDRAGLIO
	MEMORIA CVR
81	Avances y retrocesos IRIS JAVE Y JOSÉ ALEJANDRO GODOY
	RESEÑAS Y CRÍTICAS
89	Miguel Gutiérrez. <i>Confesiones de Tamara Fiol</i> JAVIER ÁGRED A
93	COLABORADORES

Presentación

El trágico saldo de 24 policías y 5 civiles muertos en Bagua — además de un desaparecido— han logrado interpelar a toda la sociedad peruana; a las autoridades y a los ciudadanos; a las instituciones del Estado y a las organizaciones sociales, a los medios de comunicación; a las iglesias; a las universidades. Pareciera que la reacción de la sociedad, de las autoridades, solo es racional y responsable ante hechos feroces de violencia, o mejor, ante situaciones de emergencia que terminan convirtiéndose en conflictos.

Y no aprendemos, en lo que va del año han muerto 52 personas, entre civiles, policías y militares, a causa de ataques de Sendero Luminoso en la zona conocida como el Valle del Río Apurímac y Ene (VRAE). Una región nuevamente desatendida por la incapacidad del Estado y la indiferencia de las instituciones sociales, donde los programas y los planes de gobierno terminan ocupando grandes titulares, mientras que los pobladores de la región enfrentan la zozobra y el miedo. Es imposible no dejar de traer como referencia la actuación que cumplieron las instituciones que tuvieron responsabilidad durante el conflicto armado interno. Y tampoco se pueden olvidar las grandes distancias que entonces dividían a los peruanos, y no se pueden olvidar porque hasta ahora siguen vigentes. Como si una esquizofrenia social se acomodara lentamente entre nosotros: las situaciones de conflicto que vienen ocurriendo en diversas zonas del interior del país, parecen evidenciar una serie de cuestiones irresueltas en torno a nuestra identidad como nación, pero que habiendo sido postergadas en su momento, vuelven a aflorar a la superficie para reclamar acciones inmediatas y —recordarnos de paso— que las causas estructurales que las originan aún se mantienen.

La sexta edición de *Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos* ofrece algunas reflexiones que permiten extraer lecciones de situaciones como las acaecidas en Bagua. El enfoque de interculturalidad, ausente en diversas políticas de Estado, cobra vital importancia hoy en medio del crecimiento económico que el país ostenta. En ese marco, Juan Ansión ofrece un análisis — desde la antropología política— acerca de la relación que se establece entre los diversos grupos sociales que conviven en el país, la distancia entre el Estado y los pueblos indígenas, no solo desde el Gobierno central sino desde los espacios regionales y locales, así como las posibilidades y dificultades del tipo de cultura política que se genera en nuestro medio.

Desde la filosofía, Fidel Tubino aborda las nociones y los enfoques de la interculturalidad en América Latina. El acostumbrado modo en que actuaron muchas de las culturas dominantes en la región, imponiéndose una sobre la otra, tarde o temprano evidencian fracturas que hasta el día de hoy mantiene a los Estados y a las sociedades en constante conflicto. En palabras del autor, «la injusticia cultu-

ral» es «la otra cara de la injusticia económica y social», y es en este sentido en que se deberá generar la inclusión.

En la sección «Observatorio internacional», Carla Fajardo, socióloga peruana afincada en Nepal, ofrece un artículo sobre el proceso de transición que hoy vive ese país. Las promesas incumplidas de parte del Gobierno, con mayoría maoísta, para establecer comisiones que permitan esclarecer la magnitud de los hechos parecen demostrar la fragilidad del camino hacia la consolidación de la democracia.

El «Portafolio gráfico» presenta un ensayo con los rostros captados por la fotógrafa Marina García Burgos durante el día de la sentencia en el histórico juicio al ex presidente Alberto Fujimori.

En la sección «Reportaje en profundidad», María Elena Castillo aborda el papel que desempeña la educación intercultural bilingüe en la educación pública nacional. La ausencia de definiciones en este campo por parte de las políticas educativas implementadas por el Estado se manifiesta en la falta de docentes capacitados para brindar una educación intercultural que vaya más allá de la transmisión del conocimiento en la lengua de origen.

Por su parte, Elizabeth Acha presenta un original trabajo acerca de cómo se asume la interculturalidad y que significaría asumirla en la vida cotidiana, cómo se incorpora al sistema político, a las relaciones sociales, etcétera.

Santiago Pedraglio aborda las relaciones entre la literatura y la política en relación con la violencia, explora las relaciones de humanidad y las visiones de la violencia en la literatura y la política. A partir de una mirada a la literatura reciente que tiene como contexto el conflicto armado interno, el autor demuestra cómo «lo inverosímil tiene la capacidad de encerrar extraordinarias verdades», aquellas que los políticos parecieran negarse a ver.

En la sección «Memoria CVR», se da cuenta del proceso público que dio a luz al museo de la memoria, luego de la negativa del Gobierno peruano, sobre la base de una gran demanda ciudadana, que se expresa no solo a través de los medios de comunicación sino con acciones y lugares que buscan motivar la conmemoración de las víctimas de la violencia. En Ayacucho, por ejemplo, ya sea por iniciativa de Gobiernos locales o de los propios familiares y víctimas, se registran diversos sitios de memoria como el Museo de la Asociación Nacional de Familiares Detenidos, Secuestrados y Desaparecidos del Perú, que guarda numerosos objetos personales de las víctimas; en Huanta, el municipio ha cedido un lugar que busca rendir un homenaje a las víctimas y, en Putis, más recientemente, el entierro de los restos de las 92 personas asesinadas en 1985, se ha convertido en un gran espacio de reparación para las víctimas.

La Comisión de Alto Nivel para la creación de un lugar nacional de la memoria tiene un enorme desafío por delante: incorporar estas iniciativas locales y regionales, así como las diversas expresiones artísticas del mundo de la plástica y el arte popular; hacer de este proceso de inclusión y diálogo un gran espacio de memoria.

Finalmente, en la sección «Reseñas y críticas», incluimos el comentario de Javier Ágreda sobre la última novela de Miguel Gutiérrez, *Las confesiones de Tamara Fiol*.

Ensayos y análisis

REPENSANDO LA INTERCULTURALIDAD DESDE LOS SUCESOS DE BAGUA*

JUAN ANSIÓN

Hacía tiempo que los pueblos amazónicos intentaban hacer sentir su voz ante la sociedad nacional y el Estado. Durante el último año, se habían ido colocando en el escenario nacional desde su lucha contra decretos legislativos que ponían en peligro su relación con el bosque amazónico, hasta el desenlace trágico, con policías y pobladores muertos en una desastrosa intervención de la policía para despejar una carretera en Bagua.

El balance de los hechos aún no está claro. Los awajún-wampís sostuvieron desde un inicio que había más muertos que los reconocidos oficialmente. Esperemos que algún día se aclare lo que realmente pasó y cuáles fueron las responsabilidades. Lo cierto es que el operativo estuvo muy mal llevado y que a la fecha aún no aparece el cuerpo de un mayor de la policía. ¿Todo se debió a una mezcla de incompetencia con un cúmulo de descoordinaciones entre las entidades responsables? ¿Cuánto influyó la exasperación de los responsables políticos y su voluntad de imponer el «principio de autoridad» y la «mano dura» sin importar las víctimas? Más allá de la necesaria investiga-

ción que deberá responder a estas y otras preguntas, me interesa en este pequeño ensayo reflexionar desde estos sucesos sobre el gran reto de la convivencia en paz entre peruanos de tan diversos orígenes y culturas.

Durante unos días, se hicieron presentes en la escena pública del Perú unos peruanos diferentes, que reclaman su derecho a ser reconocidos como tales, dentro un Estado democrático y de derecho. Más que la calidad misma del debate, lo que aquí interesa es que pueblos generalmente ignorados se hayan hecho visibles. Tal vez, por primera vez, se ha reconocido masivamente a un interlocutor colectivo que tiene derecho a expresarse y a intervenir en la vida nacional. Y es importante anotar que, lejos de sufrir el rechazo o de aparecer como «salvajes», los pueblos amazónicos en lucha gozaron más bien en esos días de una corriente de simpatía nacional poco vista antes. Apareció entonces un genuino interés por acercarse a aquel otro mundo étnico tan poco conocido por la mayor parte de los peruanos.

* El presente artículo contiene algunos fragmentos revisados de dos textos anteriores del autor. Constituye, sin embargo, una versión nueva sobre el tema, inspirada en los sucesos de Bagua. Véase ANSIÓN, Juan. «La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía». En Juan Ansión y Fidel Tubino (eds.). *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*. Lima y Temuco: Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad de la Frontera, 2007, pp. 37-62. Véase también ANSIÓN, Juan. «Educación superior e interculturalidad en el Perú. Apuntes preliminares». Santiago de Chile: Fundación EQUITAS, 2008. Disponible en <http://www.isees.org/e107_plugins/content/content.php?content.51>.

Esta suerte de despertar al reconocimiento de otro mundo —simultáneamente tan cercano y tan lejano— recuerda aquel otro despertar producido hace algunos años, en medio de la violencia política, cuando el mundo urbano limeño finalmente se percató de que allá, en la sierra, había un mundo sufriente que era parte del mismo mundo que el suyo. El atentado de la calle Tarata en Miraflores fue, quizá, uno de los momentos cruciales de ese proceso, especialmente, al producirse poco después una marcha de solidaridad entre vecinos de Miraflores y de Villa El Salvador.

Desde esta conciencia creciente de la necesidad de reconocernos entre diferentes, es importante debatir acerca de la manera de construir convivencia ciudadana y paz en un país tan diverso como el Perú. Ya no funciona el modelo de un Estado culturalmente homogeneizador heredado del Estado-nación europeo. En el siglo XXI, necesitamos un Estado atento a la pluralidad de las realidades étnicas, culturales y sociales, que no solo permita o tolere esta diversidad, sino que se construya sobre la base del diálogo entre los diferentes.

Para proponer políticas adecuadas a esta pluralidad, no son suficientes las propuestas vinculadas a un multiculturalismo de tipo liberal, tal como se concibe en el mundo anglosajón. En América Latina, preferimos ahora hablar de interculturalidad para recalcar que no solo existe diversidad sino también relación entre los diversos.¹

1. CONFUSIONES EN TORNO A LA INTERCULTURALIDAD

Para empezar, despejemos algunas dudas en torno al concepto. El término «interculturalidad» se generó en los programas de educación bilingüe (castellano - idioma originario) luego de la toma de conciencia de sus promotores de que toda educación bilingüe encerraba implícitamente también la transmisión de valores culturales vinculados a la segunda lengua aprendida. Se empezó a insistir entonces en la necesidad de trabajar sobre estas relaciones interculturales en el proceso educativo. De ahí la terminología de educación intercultural bilingüe. En la actualidad, luego de que la interculturalidad haya sido incorporada a la Ley General de Educación como uno de los principios básicos de la educación, se supone que la educación en el Perú es intercultural para todos. Sabemos que estamos aún lejos de lograr este objetivo.

Pocos saben cómo desarrollar una educación intercultural. Más aún, existe mucha confusión en el empleo del término. En algunos casos, se habla de interculturalidad en el sentido de identidad. Ser intercultural sería, en ese caso, identificarse con la propia cultura ancestral, en contraposición con la cultura hegemónica que se impone mediante la escuela y los medios de comunicación social.² Para otros, por lo contrario, la interculturalidad forma parte de una política deliberada del Estado

1 Véase TUBINO, Fidel. «No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina». *Cuadernos interculturales*, año 6, n.º 10, 2008, pp. 170-180. Valparaíso.

2 Esta interpretación, que es frecuente en el Perú, puede parecer curiosa porque parece contradecir el término mismo. Se explica, sin embargo, porque al hablar de la interculturalidad se está hablando necesariamente de la importancia de la propia cultura, y ese es el aspecto del asunto que se retiene.

para incorporar a la cultura hegemónica a los miembros de los grupos culturalmente dominados: se trataría, para ellos, de una política que produce en el campo de la cultura en general una asimilación similar a la que sucede con la lengua en los procesos de castellanización.

Entre estas dos interpretaciones contrapuestas caben muchas otras, y, sobre todo, reina mucha confusión. Por lo pronto, se puede decir que dos interpretaciones tan contradictorias de un mismo término, y tan alejadas de una manera más productiva de entender la interculturalidad, nos hacen ver de entrada que la discusión no es fácil, pues cada cual se acerca al tema desde su propio ángulo, con mucha carga afectiva, porque estamos tocando aquí un asunto a la vez muy importante y muy sensible que ha generado muchos sufrimientos: la relación con la propia cultura y con las demás culturas, en especial, con la cultura hegemónica en un contexto de dominación.

Por ello puede ser útil retomar la cuestión desde el principio e intentar sentar las bases para una mayor comprensión de un concepto que remite a una realidad compleja.

2. UNA INTERCULTURALIDAD DE HECHO

Para empezar, es bueno diferenciar la interculturalidad entendida como situación de hecho, es decir, las relaciones «realmente existentes» entre grupos provenientes de ámbitos culturales diferentes, de la interculturalidad entendida como proyecto (lo que, tal vez, debería llamarse, más propiamente, el «interculturalismo»). En el primer caso, nos referimos a una realidad socioan-

tropológica; mientras que, en el segundo, se trata de un proyecto ético, político y educativo.

La interculturalidad como situación de hecho podría definirse en primera instancia como una relación entre culturas, pero esta manera de hablar no es la más apropiada dado que las culturas no son sujetos actuantes, sino maneras de ser de las personas y de los grupos. Definamos entonces mejor la interculturalidad como una relación entre *personas* y entre *grupos humanos* que, proviniedo de tradiciones culturales diferentes, se encuentran compartiendo espacios sociales comunes y que, por esa situación, se influyen mutuamente. De ese modo, alejamos el riesgo de la esencialización de la cultura. El encuentro entre culturas no se asemeja al encuentro entre entes corpóreos en el sentido en que lo podrían dar a entender las ambiguas nociones de «mestizaje cultural» o de «hibridación cultural».

En América Latina, se ha hablado mucho de mestizaje cultural para dar cuenta de la compleja realidad del encuentro entre grupos humanos con historias culturales diferentes, pero esta imagen, si bien tiene la ventaja de aludir a la doble fuente cultural que nutre a las personas, tiene muchas desventajas. Como metáfora, alude a la realidad con una imagen poderosa, pero conlleva el peligro de la confusión entre la imagen y la realidad misma. Por ello, el llamado «mestizaje cultural» es entendido frecuentemente como una realidad del mismo tipo que la biológica y la cultura es tratada de un modo similar a un organismo biológico, como si tuviera la misma autonomía y el mismo espacio propio, claramente definibles, de un cuerpo físico. Y tiene la enorme desventaja de inducirnos a confundir la cultura con un órgano biológi-

co, lo que conduce fácilmente a percibir la cultura como una «esencia»,³ dándonos la equivocada sensación de conocer un fenómeno muy complejo y muy diferente del encuentro entre organismos físicos. La noción ha sido, por lo demás, frecuentemente utilizada para ocultar las relaciones conflictivas propias del encuentro, asociándose a otra metáfora prestada de la biología, la «simbiosis» como un producto armonioso de la mezcla. Para evitar esta connotación negativa del término «mestizaje», se ha ido desarrollando posteriormente la metáfora alternativa de «hibridación cultural». Pero este término cae bajo la misma crítica que el anterior y es aún más desacertado si se toma en consideración que un híbrido no se reproduce.

Así, el término que mejor da cuenta de la relación compleja entre gente proveniente de ámbitos culturales diferentes nos parece ser, por el momento, el de «interculturalidad». Pero aquí también tenemos que andar con mucho cuidado. El hecho de que la interculturalidad se entienda comúnmente en el sentido de algo deseable, como un proyecto, es completamente válido, pero también puede ser una trampa si no nos detenemos a mirar la realidad empírica tal como se da (es decir la interculturalidad de hecho). Una mirada exclusivamente centrada en el futuro, en efecto, podría conducirnos hacia una visión moralizante de las cosas que nos haría soñar en una sociedad ideal sin darnos los instrumentos que nece-

sitamos para mejorar la que tenemos hoy en día; en una visión de relaciones soñadas tan perfectas y armoniosas que no percibe las relaciones interculturales ya existentes en nuestro mundo. Dicho de otro modo, para generar un proyecto intercultural sobre bases sólidas, debemos tomar como punto de partida la interculturalidad de hecho, la que existe en nuestra realidad, aun cuando esta sea el producto de relaciones violentas e injustas.

La cultura es un proceso histórico dinámico, que hace que un grupo humano vaya construyendo y reconstruyendo su manera de apropiarse el mundo y de transformarlo, produciendo modos de ser y significados en respuesta a los múltiples retos en los que se encuentra. Ahora bien, ningún grupo está solo en el mundo. En la historia se han ido produciendo constantes encuentros e influencias mutuas entre grupos con historias y culturas diferentes. Estos encuentros generalmente no son fáciles: la historia humana está llena de sonidos de batallas, de risas de vencedores y gritos trágicos de vencidos. Así, los encuentros suelen ser también desencuentros. Esta constatación es primera. Por eso, no debe confundirse la interculturalidad como encuentro armonioso —pues todo encuentro entre diferentes es conflictivo en proporciones mayores o menores—, ni obviar el hecho de que el conflicto muchas veces ha sido violento y ha producido situaciones injustas, de opresión y explotación.⁴

3 Esta crítica se inspira en el agudo artículo de Fuenzalida sobre el tema. FUENZALIDA, Fernando. «La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días». *Anthropologica*, año x, n.º 10, 1992, pp. 7-25. Lima.

4 En la relación intercultural deseable el conflicto no desaparece, sino que se procesa de otro modo. En particular, se busca crear condiciones para el reconocimiento mutuo y para la creación de relaciones más equitativas entre los grupos.

El concepto de interculturalidad entendido en su sentido descriptivo, como realidad de hecho, nos ayuda así a ver que, independientemente del carácter conflictivo, violento e injusto de la relación, cuando se encuentran grupos de orígenes culturales distintos *se produce aprendizaje* —y aprendizaje de ambas partes—. Las tecnologías se difunden y se mejoran (y la tecnologías bélicas no están entre las menores), las ideas y los relatos circulan y se vuelven a tejer, y hasta las visiones del mundo de unos y otros se influyen y se transforman.

Si lo pensamos bien, cualquier cultura es el producto de un largo proceso de incorporación de influencias externas, proceso en el que de vez en cuando se inventa algo realmente nuevo. Por ello, en el conocimiento de una cultura determinada, de sus modos de hacer las cosas, resulta de particular importancia fijarnos en el *modo de incorporar influencias externas*.

Hablar de interculturalidad como realidad fáctica es centrarnos, en primer lugar, en los modos en que se producen estas incorporaciones mutuas, pero hay algo más. Si reconocemos que cualquier cultura es el producto, entre otras cosas, de una larga historia de intercambios, el concepto de interculturalidad llegaría prácticamente a identificarse con el de cultura y, por tanto, se volvería inútil y redundante. Por ello, proponemos reservarlo para señalar situaciones de influencias mutuas particulares: aquellas en las que grupos culturalmente diferentes se ven obligados por las circunstancias a *convivir, a compartir espacios geográficos y sociales comunes*

de modo cotidiano, permanente, duradero, intensivo. Esta situación se ha dado, por ejemplo, en la España de moros, cristianos y judíos y se dio, de modo mucho más general, en las sociedades del Mediterráneo. También se daba en los andes prehispánicos y siguió dándose, en un contexto ciertamente muy distinto, luego de la invasión española. Basta mirar los grandes cambios actuales producidos por las migraciones internacionales masivas para constatar que el mundo se está volviendo, en ese sentido, cada vez más intercultural.

Una situación de interculturalidad es siempre compleja y la manera como se tratan los conflictos puede ser muy diversa. No corresponde precisamente a una situación de tranquilidad y completa armonía, sino más bien a una vida en medio de muchas tensiones e injusticias que, sin embargo, también abre muchas posibilidades de enriquecimiento mutuo, aun cuando este no sea fácilmente asumido y reconocido. En una situación así, en efecto, el aprendizaje no es solo de quienes se encuentran en la situación más desventajosa o en situación de subordinación, sino también de quienes comparten la cultura de prestigio. Pensemos, por ejemplo, cuántos niños latinoamericanos fueron criados desde el pecho por una madre sustituta indígena o afrodescendiente. ¿Acaso no han sido influenciados por la cultura de la mujer en brazos de la cual se criaron? Sin embargo, esta parte de la herencia cultural latinoamericana no es fácilmente reconocida y esta represión inconsciente es, sin duda, una fuente de discriminación y de racismo en el subcontinente.

3. CONSTRUIR UN PROYECTO INTERCULTURAL

Al descubrir las relaciones e influencias mutuas existentes en nuestra historia, tomamos conciencia de que llevamos la diversidad dentro de nosotros mismos, aun cuando frecuentemente rechazamos una parte de nuestra herencia. En este descubrimiento, tenemos un buen punto de partida para un proyecto intercultural.

Entendida como un proyecto que se levanta sobre una base histórica existente, la interculturalidad se convierte en la construcción de la convivencia en paz, incluyendo, en muchos casos, la elaboración de la reconciliación de cada cual con sus múltiples raíces. Como proyecto, busca convertir en ventaja los productos de los encuentros históricos, por más desastrosos que puedan haber sido para los pueblos, como es el caso de los pueblos indígenas de América. La diversidad ha sido ocasión de maltrato, de construcción de sociedades verticales y autoritarias, pero encierra también mucha riqueza potencial. En un mundo globalizado en el que se ha ido afirmando como universal una sola vertiente cultural, y en momentos en que esta orientación única aparece cada vez más como un *impasse* para la humanidad, el trabajo intercultural se hace cada vez más necesario y se convierte en una importante fuerza de cambio para hacer viable el mundo del futuro.

Un proyecto de convivencia en paz no se construye fácilmente y no significa evitar los conflictos. Muy por el contrario, es bueno que salgan a la luz los problemas que impiden un acercamiento al *otro*. Muchos intereses y prejuicios se oponen al tratamiento sano de las diferencias y a la búsqueda

del mutuo aprendizaje y enriquecimiento. Combatir estos prejuicios y vencer los intereses creados es una lucha de largo aliento, ciertamente difícil, pero que también va teniendo cada vez más adeptos.

Un proyecto intercultural lucha por el respeto de las diferentes culturas, y muy especialmente se enfrenta a todas las formas de desprecio y marginación presentes en la vida cotidiana y muchas veces también en las instituciones. Este es un combate ciudadano, un combate por hacer respetar los derechos de las culturas diversas a desarrollarse no solamente dentro de las familias o de las comunidades, sino también en los espacios públicos. Aquí se ubica la lucha contra todas las formas de racismo, la lucha por el reconocimiento institucional concreto de las diversas culturas (por ejemplo, el uso de las lenguas originarias en la administración del Estado, en particular, en el Poder Judicial); y, en general, todas las políticas de acción afirmativa que tienden a dar mayores ventajas a los socialmente más desaventajados.

Un primer punto de un proyecto intercultural, entonces, es trabajar por la creación de condiciones de mayor equidad para los grupos subordinados. Esto significa promover concretamente el respeto por el *otro* cultural, especialmente, por aquel que ha sido despreciado. Pero no basta con un respeto que solo signifique el derecho declarado a existir. Semejante «respeto» sería muy limitado y con razón algunos podrían considerarlo engañoso. Estamos hablando de un respeto que signifique *tomar en serio* las diferentes culturas dando la oportunidad a quienes las practican de desarrollarlas *en interacción* con otras culturas. Y para

que eso sea posible es importante que esas culturas tengan un *estatus público*.

Igualmente importante es que el Estado y las organizaciones de la sociedad civil conjuguen esfuerzos para que todos los ciudadanos vayan desarrollando el hábito de interesarse por aprender del *otro* cultural, del que es diferente. Esto significa ir en contra de la tendencia generalizada de considerar ignorante al que no maneja los conocimientos de la cultura hegemónica, para reconocer que hay formas diversas de conocer, de relacionarse con el mundo, y que todos tenemos mucho que aprender de esas diferentes formas. Por ello, un proyecto intercultural no puede confundirse con un proyecto para indígenas: si no es un proyecto *para todos* no tiene sentido.

En algunos casos, el tratamiento diferenciado debe ir más allá de las políticas de acción afirmativa (que no dejan de ser medidas transitorias mientras se establezca un equilibrio que ya no las justifique). Es el caso, en particular, de los miembros de grupos indígenas que fueron históricamente despojados de sus tierras. Y es, en general, el caso de todos los grupos que reivindican niveles de autonomía regional o local. Está planteado el tema de la autonomía política dentro de un Estado plural, multicultural. La forma concreta de esa autonomía puede ser muy variable, pero el principio apunta a la creación de bases institucionales para un pleno desarrollo cultural (y, para evitar cualquier interpretación culturalista, recordemos que el desarrollo cultural supone condiciones sociales, económicas y políticas). El Estado-nación,

como Estado con una sola cultura y una sola lengua, ya no es la referencia. La discusión actual gira en torno al modo de construir un Estado capaz de facilitar la convivencia entre grupos étnicos o culturales diferentes, a la vez autónomos e involucrados en constantes intercambios y aprendizajes mutuos entre sí. Una democracia de ese tipo supone, ciertamente, profundos cambios políticos y culturales.

4. HACIA UNA CIUDADANÍA INTERCULTURAL

Un proyecto intercultural pensado en serio no puede limitarse a ser un proyecto educativo, por más importante que este sea. Requiere, en efecto, un contexto institucional más amplio que favorezca el de una ciudadanía fundada en el respeto de la pluralidad y en la construcción de relaciones de convivencia e intercambio entre personas y grupos reconocidos y asumidos en su diversidad. Esto supone asimilar, para aprender de ellas y superarlas, las lecciones de una modernidad demasiado etnocéntrica y estrecha, que construyó una ciudadanía fundada en derechos iguales para todos, pero también en la necesidad de la creación de ciudadanos culturalmente homogéneos ante el Estado-nación.

El proyecto moderno creó la ficción de una comunidad política (el Estado) culturalmente homogénea, de modo que, en la práctica, la «igualdad» se entendió como «identidad». El sociólogo francés Alain Touraine⁵ resumió el proyecto moderno

5 Véase TOURAINE, Alain. *¿Qué es la democracia?* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995. Íd. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.

como la articulación de dos ejes: uno centrado en el desarrollo de la *razón* y el del individuo construido como *sujeto*. Este doble desarrollo constituyó un potencial enorme de transformación social, pero en la actualidad se están viendo claramente sus límites en tanto ambos ejes están divorciados: la razón se ha vuelto independiente de lo que requieren los sujetos para volverse el mero instrumento de objetivos técnicos, mientras el sujeto se ha encerrado dentro de sí mismo, como si fuera una entidad totalmente autónoma independiente de su entorno social. De ese divorcio surgieron las peores aberraciones de la historia reciente como, por ejemplo, la eliminación sistemática de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial: una tecnología sofisticada puesta al servicio de un genocidio.

Entre estos dos ejes, Touraine planteó reintroducir uno tercero, la comunidad, como elemento que introdujera la necesidad de considerar una intermediación entre el individuo y la sociedad. La razón no se construye solo en relación con los derechos de los sujetos en la sociedad, sino en relación con sujetos que viven en comunidades diversas, las cuales también tienen derechos como tales.

Tal como lo hemos visto, en la concepción moderna del Estado, se ha puesto por delante la igualdad fundamental, en cuanto a derechos y deberes, que existe entre todos los miembros de un mismo país. El énfasis está puesto en el reconocimiento de cada individuo como persona que goza de libertad y de autonomía. A diferencia de lo que sucede en la sociedad tradicional, el individuo puede ac-

tuar como mejor le parezca, sin estar constreñido por sus vínculos familiares o comunitarios.

Y esta libertad del individuo se manifiesta en su posibilidad de expresarse no solo en privado sino también, y fundamentalmente, en los espacios públicos. En términos de derechos humanos, esto corresponde a los derechos civiles y políticos.

Sin embargo, en la actualidad hay muchas críticas a la manera como se entiende la ciudadanía. Los ciudadanos son formalmente iguales en derechos, pero esto no significa que todos tengan realmente las mismas oportunidades ni que todos sean idénticos. Se requiere volver a pensar la ciudadanía tomando en cuenta lo siguiente:

- El que la ley reconozca a todos los mismos derechos no significa que en la realidad todos tengan las mismas oportunidades para que estos se cumplan. Se requiere compensar las desigualdades de hecho que no permiten a todos estar en pie de igualdad.
- Debe tomarse muy en serio el hecho de que los seres humanos tenemos historias culturales y, por ende, sensibilidades distintas. Y estas historias culturales y sensibilidades se expresan en vínculos sociales, comunitarios.⁶

Para lograr la igualdad real en derechos, se habla actualmente de la necesidad de desarrollar políticas de «discriminación positiva», mejor llamadas de «acción afirmativa», como políticas compensatorias que favorezcan a quienes están

6 El reconocimiento de la existencia de vínculos comunitarios deriva de la observación sociológica y no significa la adhesión a una filosofía comunitarista. El debate sobre el tema intenta, en la actualidad, salir de una estrecha polémica entre liberalismo y comunitarismo.

en posición desventajosa en la sociedad actual, en razón de su pertenencia étnica, cultural, de género o de cualquier otra naturaleza. Esto se da, por ejemplo, cuando en las instituciones se busca establecer cupos mínimos en cargos de dirección para mujeres, o para determinados grupos étnicos. En general, las llamadas «políticas sociales» también se pueden ubicar en esta línea, ya que buscan atender las necesidades de los sectores sociales más pobres en términos de alimentación, salud, educación, para compensar en algo las desigualdades realmente existentes. En términos de derechos humanos, se habla en este sentido de los derechos sociales.

Estas políticas compensatorias son indispensables, pero son a la vez en la práctica muy insuficientes para lograr un acceso pleno de todos a los derechos ciudadanos. Por ejemplo, en los países latinoamericanos, la educación está muy lejos de cumplir su promesa democratizadora de cerrar las brechas sociales y de permitir a los sectores menos favorecidos acceder en las mejores condiciones a una educación de calidad.

Los límites de estas políticas en su aplicación real nos indican que, cuando hablamos de ampliar el concepto de ciudadanía, no basta pensar en desarrollar formas de compensación de los más desfavorecidos. Las políticas de compensación son necesarias, pero encuentran claros límites, no solo en las reticencias naturales de los privilegiados de la sociedad, sino también en el hecho de que estas políticas son generalmente pensadas en tér-

minos de los criterios culturales de los beneficiados de hoy. Es decir, quienes tienen la hegemonía cultural establecen con buena voluntad maneras de incluir a los desfavorecidos: incluirlos en el sistema educativo, en el sistema de salud, en el sistema político, etcétera. Pero la contraparte es que a los invitados a la inclusión se les pide «adaptarse», es decir, modificar sus hábitos, sus modos de ser culturales, para incorporarse en los beneficios de la escuela, de la medicina moderna o de la democracia ciudadana nacional. Las instituciones nacidas dentro del Estado-nación ofrecen sus servicios a todos, pero no están fácilmente dispuestas a ser reformuladas con la inclusión de nuevos contingentes culturales.

Miremos por ejemplo lo que sucede con el sistema educativo. Se ha masificado la asistencia a la escuela. Pero la escuela de hoy está en crisis en todas partes. Sigue pidiendo al niño que se adapte a ella y se resiste a adaptarse a la diversidad cultural de los niños que llegan a ella. En el caso de la salud sucede algo similar: las prácticas tradicionales son generalmente ignoradas, los pacientes tienen que acomodarse a los métodos que acomodan más al personal de salud, como es el caso, por ejemplo, en la posición de la mujer en el parto.⁷

La ampliación de la idea de ciudadanía tiene entonces que ir más allá del esfuerzo por compensar a los más desfavorecidos. Si se toma en cuenta la realidad multicultural e intercultural, debe enfrentarse el hecho de que, más allá de la brecha entre pobres y no pobres, están también las dife-

7 En este tema, se debe reconocer positivamente la introducción del llamado «parto vertical» como una de las alternativas ofrecidas en los servicios estatales de salud.

rencias entre visiones del mundo y sensibilidades distintas. Hace falta construir una ciudadanía que reconozca esta realidad plural. Por ejemplo, debe reconocerse que el quechua y el aimara son hablados por una gran parte de la población andina, o que también existen muchos idiomas originarios hablados por pueblos amazónicos.

Debe reconocerse que la gente tiene el derecho, por ejemplo, a ser atendida en las oficinas del Estado en su propio idioma; en primer lugar, como una forma de establecer una verdadera igualdad en el acceso a estos servicios, pero también; en segundo lugar, porque las comunidades étnicas y culturales tienen el derecho de desarrollarse desde su propia historia y su propia lengua. Y porque el florecimiento de una diversidad cultural reconocida públicamente por todos representa a la larga un gran beneficio para todos. Es decir: así se benefician los grupos históricamente menospreciados y marginados, pero también se beneficia el conjunto de la sociedad, dado que se mantienen vivos y se desarrollan vertientes culturales que, por sus diferencias, representan aportes a la cultura humana en general. En términos de derechos humanos, esta perspectiva más amplia de la ciudadanía corresponde al desarrollo de los derechos culturales.

Así, construir ciudadanía intercultural en una realidad multicultural supone favorecer la participación de las diversas culturas en los espacios públicos. Esto supone, por ejemplo, llegar efectivamente a utilizar el idioma originario en el Poder Judicial y en la escuela. O reconocer y desarrollar la medicina del pueblo originario dentro del sistema de salud. Es también un derecho que se presenten en los medios de comunicación las dife-

rentes caras culturales del país (incluyendo la presencia en la televisión de locutores y reporteros representativos de los diversos rasgos fenotípicos o «raciales»).

5. ALGUNAS LECCIONES DE ESTOS TIEMPOS

¿Qué lecciones podemos sacar de los recientes sucesos de Bagua? ¿Qué pistas de trabajo nos ofrecen para ir construyendo un país donde grupos humanos diversos puedan convivir en paz construyendo conjuntamente su desarrollo?

El marco general de las presentes reflexiones es una crítica al modelo económico y sus correlatos de corrupción. La perspectiva intercultural, en efecto, se viene construyendo en clara contraposición al dogma neoliberal y su imposición de un pensamiento único. La cultura es parte integrante del desarrollo concebido como ampliación de capacidades. Este es el sentido de las modestas pistas señaladas aquí.

En nuestro balance provisional, una primera idea es que en el Perú, la discriminación étnica y cultural —que tiene claras raíces coloniales— está vinculada en buena medida al no reconocimiento del otro como verdadero ciudadano. En el caso de la relación con el mundo andino, existe generalmente una profunda ambigüedad proveniente del hecho de que la gran mayoría de peruanos han recibido por algún lado (o por múltiples lados) una influencia andina que no reconocen fácilmente. La discriminación, en esos casos, provendría de estas influencias culturales no asumidas, o incluso rechazadas, inhibidas, que se desprecian

entonces al verse objetivadas en personas que las representan. Por eso, una gran pista por trabajar es la del reconocimiento en uno mismo de las múltiples influencias culturales heredadas. Para quienes, en el Perú, se creen «libres» de estas influencias, que piensen en la chica que los crió o en la empleada del hogar que codean diariamente. Por eso, entre los mundos «criollo» y «andino», existe en el Perú una verdadera interculturalidad de hecho, en el sentido de una convivencia cotidiana e influencias mutuas, incluso desde la cultura de más prestigio hacia la otra. El problema es que las influencias culturales que provienen de las culturas discriminadas no son fácilmente reconocidas.

La relación con el mundo amazónico tal vez debería pensarse de modo distinto. Por las razones históricas conocidas, los pueblos amazónicos se mantuvieron mucho más separados y, por ende, me atrevo a pensar que las influencias culturales mutuas fueron mucho menores. Esto se observó, por ejemplo, en estos días por televisión, cuando visitantes a las comunidades afectadas por los últimos sucesos mostraban su desconcierto ante manifestaciones corporales de las señoras que no sabían cómo interpretar. «No se asusten les decían los intérpretes —, esa es su manera de demostrar afecto». Un hecho tan sencillo nos muestra cuán poco nos conocemos, incluso en los niveles elementales del lenguaje gestual. Así, al existir un menor desarrollo histórico de relaciones interculturales entre muchos pueblos amazónicos y el resto de la población peruana, un proyecto intercultural tendría otras características: siempre habrá que vencer prejuicios y estereotipos, pero las resistencias no serían tanto por la existencia oculta

en uno mismo de rasgos amazónicos, sino tal vez por la imagen formada desde hace mucho de que ellos representan el mundo «salvaje» (con todas las ambigüedades que tenemos frente a lo salvaje, a la vez bueno y malo, asociado con la naturaleza primigenia y terriblemente amenazador).

Una segunda idea por trabajar es que lo moderno no se identifica con lo occidental. Si existe una modernidad japonesa o china, ¿por qué no podría haberla andina o amazónica? Naturalmente, este tema es muy complejo, pero es tiempo de abordarlo seriamente. El respeto por los pueblos andinos y amazónicos implica trabajar con seriedad y en conjunto con ellos sobre sus formas de conocimiento. Buena falta nos hace en momentos en que las sociedades humanas necesitan volver a establecer una relación distinta con la naturaleza. No hay duda, en ese sentido, de que la antigua sabiduría de los pueblos amazónicos y andinos constituye un recurso cultural muy importante para todos nosotros. De hecho, la simpatía por el movimiento amazónico, en el país y también fuera de él, ha tenido mucho que ver con la intuición que tenemos de que ellos saben cómo manejar y preservar un bosque que se viene depredando. En la perspectiva de los nuevos acuerdos sobre el ambiente que se vienen trabajando a nivel internacional con miras a la reunión de Copenhague en diciembre, los pueblos amazónicos empiezan a aparecer como muy civilizados. La realidad planetaria nos une y esto cambia los términos de las relaciones.



LOS DESAFÍOS DE LAS POLÍTICAS Y LAS CULTURAS: ¿INTERCULTURALISMO O MULTICULTURALISMO?

FIDEL TUBINO

En el Perú, el mestizaje no ha logrado suprimir las fracturas identitarias con las que nacimos como nación. Con frecuencia es utilizado como ideología del Estado nacional contra todo tipo de exigencia de reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística en la vida pública de la nación. Incluso los sectores más «progresistas» prefieren ignorar que el mestizaje no resuelve las ancestrales injusticias culturales que atraviesan nuestra historia. El mestizaje es fusión compleja, asimétrica, expresión de una historia de encuentros y desencuentros que no han logrado superar aún las brechas que separan a la cultura societal hegemónica de las culturas injustamente subalternizadas. Es en este sentido que Jorge Basadre, eminente historiador peruano de la época republicana, decía que en el Perú «aún no se ha resuelto fundamentalmente el problema creado por la conquista española cuando se superpuso el grupo conquistador [y quienes siguieron a los conquistadores] a la masa indígena. Esa especie de dualismo no se ha roto definitivamente a pesar de la existencia de un vasto mestizaje».¹

Desde que en la Colonia se crearon las dos repúblicas, la república de indios y la república de españoles, se estableció una brecha que no ha

logrado superarse. Esta escisión se mantiene en el presente pero con otros actores. La república de españoles fue sustituida por «la república de los criollos» o de los ciudadanos reales y «la república de indios» por la de los excluidos de la ciudadanía. Las relaciones de menosprecio sistemático, estigmatización social y violencia cultural se mantienen sobre la base de esta dicotomía.

La injusticia cultural parece ser el sino del presente. Pero la injusticia cultural no es sino la otra cara de la injusticia económica y social. Las políticas de reconocimiento —sean multiculturalistas o interculturalistas— son insuficientes, requieren articularse con políticas redistributivas que las complementen.

Pero para ello es necesario construir Estados democráticos que sean capaces de descolonizar las esferas públicas de la cultura hegemónica y de la lógica del mercado para construir espacios públicos cuyos procedimientos y agenda sean re-pacados por la inclusión activa de la diversidad. Estados que sean capaces de abrirse a la diversidad con la finalidad de radicalizar la democracia y hacerla coherente con los principios que la legitiman y la sustentan.

1 MACERA, Pablo. *Conversaciones con Basadre*. Lima: Mosca Azul Editores, 1979, p. 129.

1. EL MULTICULTURALISMO ANGLOSAJÓN Y EL INTERCULTURALISMO LATINOAMERICANO

Quiero empezar estableciendo una clara diferencia entre el multiculturalismo anglosajón y el interculturalismo latinoamericano. Se trata de políticas distintas de equidad de oportunidades.

Ambos se refieren, no a situaciones de hecho, sino a proyectos societales ético-políticos distintos y condicionados por sus contextos de aparición. El multiculturalismo anglosajón surgió en la India y se empezó a aplicar en los años setenta por el partido demócrata en los Estados Unidos. Se trata de las políticas de «acción afirmativa». El interculturalismo surge en los países latinoamericanos del hemisferio sur de alta densidad indígena y es esencialmente transformativo. Se propone un cambio del modelo de Estado y del modelo económico vigente que hagan posible el respeto incondicional de los derechos de los pueblos indígenas.

El interculturalismo latinoamericano se diferencia del multiculturalismo anglosajón básicamente por dos razones: primero, porque apunta no solo a incluir las diferencias en los espacios públicos sino a interculturalizar estos espacios. Es decir, a redefinir no solo los procedimientos y las reglas de juego que los norman, sino a cambiar la cultura común que está en la base de la comunicación entre diferentes. Segundo, porque el interculturalismo latinoamericano es consciente de que la injusticia cultural es la otra cara de la injusticia distributiva. Por ello apuesta por soluciones que articulen políticas de reconocimiento con políticas de redistribución y de participación ciudadana.

Las políticas del multiculturalismo anglosajón son políticas de tolerancia. Las políticas interculturales son políticas de convivencia, de integración diferenciada.

Las políticas multiculturales evitan la violencia cultural manifiesta, mientras que las políticas interculturales tratan de suprimir la violencia latente. Las políticas multiculturales no erradican ni los estereotipos negativos ni las estructuras simbólicas de la sociedad sobre las que se construyen la discriminación y el racismo. Dicho de otro modo, van a los efectos, no a las causas. Las políticas interculturales son de largo plazo, buscan erradicar las causas de la discriminación y la estigmatización cultural porque impiden el ejercicio de los derechos fundamentales. Las primeras son afirmativas y, en principio, de corto plazo. Las segundas son intencionalmente transformativas y por lo mismo necesariamente de largo plazo.

Por ello no son necesariamente excluyentes, pueden ser, en el buen sentido, complementarias.

Las políticas interculturales procuran generar espacios de diálogo intercultural allí donde no existe. Buscan desmontar los espacios públicos discriminatorios para convertirlos en espacios de reconocimiento. Recordemos que la ciudadanía, es decir el ejercicio de los derechos, se juega básicamente en los espacios públicos. Por ello, la tarea más importante de la ciudadanía intercultural es crear espacios públicos que incluyan la actuación política de la diversidad.

El diálogo intercultural en la vida pública es la «fusión de horizontes» (Gadamer) hecha acontecimiento. No busca el consenso sino fecundar y ampliar los horizontes de comprensión de los in-

terlocutores a partir del encuentro. El disenso reconocido es también una manera de estar juntos.

El multiculturalismo anglosajón por su propio principio —la tolerancia— genera sociedades paralelas. Las políticas multiculturales se focalizan en los grupos discriminados. El interculturalismo latinoamericano es consciente de la importancia que han cobrado los procesos migratorios tanto al interior como al exterior de los Estados nacionales y de los problemas que ello genera cuando se intentan crear autonomías político-culturales geográficamente demarcadas. Por ello percibe como inaplicables las recetas del multiculturalismo anglosajón en contextos latinoamericanos. Por otro lado, es consciente también de que una sociedad escindida en islas étnicas conlleva de manera latente el germen de la violencia cultural.

2. MULTICULTURALISMO COMUNITARISTA Y MULTICULTURALISMO LIBERAL

En América Latina —dadas las tradiciones comunitaristas de nuestros pueblos originarios— el multiculturalismo liberal no ha tenido la acogida que ha tenido en otras latitudes. La idea liberal de que los derechos fundamentales son los derechos individuales y que los derechos colectivos son instrumentales no cuenta con un *éthos* preexistente de acogida. En nuestro continente es el

comunitarismo —con su incidencia en el valor no instrumental de los derechos colectivos— el que tiene potencialmente mayor legitimidad cultural. Después de todo, desde la cosmovisión comunitarista indígena, el yo es una prolongación del «nosotros».² En quechua por ejemplo hay dos «nosotros»: *ñuqayku* y *ñuqanchik*. El primero se refiere al «nosotros» que se afirma frente a los otros, que coloca a la diversidad afuera, es el «nosotros» excluyente de la alteridad. Pero hay en quechua un segundo sentido del «nosotros», *ñuqanchik*, que es el nosotros incluyente de la alteridad y por lo mismo de la diversidad. Por otro lado, «la primera persona del singular, *ñuqa*, tiene la misma raíz que la del plural».³ En realidad, la relación entre el yo y el nosotros es intrínseca. No se puede concebir a uno sin el otro. Decir que no hay conciencia del yo sin conciencia del nosotros es decir, en otras palabras, que la identidad individual es una extensión de la identidad comunitaria. Algo semejante afirma Carlos Lenkersdorf al referirse al lugar central que ocupa el «nosotros» en la cosmovisión de los tojolabales en México. «[...] A diferencia del modo cartesiano, el NOSOTROS no corresponde al yo que se encierra en sí mismo, que se aísla de todo lo demás, para obtener una seguridad firme e indubitante de algo que exista y que, precisamente, es el yo pensante».⁴ Captar de manera clara y distinta este enfoque alternativo no parece viable. Tal vez lo más adecuado sea limitarnos a una intelec-

2 Véase ib., p. 35.

3 ANSIÓN, Juan. «La interculturalidad y los desafíos de una nueva ciudadanía». En Juan Ansión y Fidel Tubino (eds.). *Educación en ciudadanía intercultural: experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*. Lima y Temuco: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad de la Frontera, 2007, p. 49.

4 LENKERSDORF, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. México D. F.: Miguel Ángel Portilla, 2002, p. 30.

ción parcial y difusa del asunto. «El nosotros es una realidad desconocida con extensión cósmica que, inesperadamente, reduce la importancia que nos gusta asignarnos a cada uno de nosotros. El NOSOTROS, en cuanto conjunto organísmico, establece relaciones internas y externas que el pensamiento acostumbrado no se imagina».⁵

Todo parece indicar que las políticas comunitaristas encuentran en la concepción indígena del «nosotros» el referente de base que demandan.

Sin embargo, multiculturalismo y comunitarismo no son lo mismo. El comunitarismo es una de sus posibles versiones. «Existen —nos dice en este sentido Amartya Sen— dos aproximaciones fundamentalmente distintas al multiculturalismo, una de las cuales se concentra en la promoción de la diversidad como valor en sí, la otra aproximación se concentra sobre la libertad de razonamiento y de decisión, y celebra la diversidad cultural en la medida en que es libremente escogida (en cuanto sea posible) por la persona involucrada».⁶

El multiculturalismo comunitarista hace de la diversidad cultural un valor en sí y de su respeto un fin último. El relativismo cultural es epistemológicamente el sustento de este tipo de multiculturalismo. Por el contrario, el multiculturalismo liberal hace del reconocimiento a la diversidad cultural un medio y de la libertad cultural un fin.

¿Y, qué se entiende por «libertad cultural»? La libertad cultural presupone, en primer lugar, que

la identidad de un individuo no es única sino que es múltiple y que dicha multiplicidad depende de la diversidad de contextos de pertenencia de este. En segundo lugar, que nadie está determinado de manera a priori a permanecer en el marco de su cultura de pertenencia origen porque la cultura no es destino. Las personas tenemos el derecho a «cuestionar la aprobación automática de las tradiciones pasadas, cuando las personas encuentran una razón para cambiar de forma de vida».⁷ En otras palabras, que nuestra pertenencia cultural sea nuestro punto de partida no significa que debe ser necesariamente nuestro punto de llegada. Pero para que la elección cultural sea verdaderamente libre deben generarse las condiciones que la hacen posible. Así, por ejemplo, es muy común tener que escoger entre una lengua que posee funciones públicas solo a nivel local y otra que tiene funciones públicas a nivel local y a nivel nacional. En este caso, no existen las condiciones para ejercer la «libertad cultural».

El multiculturalismo liberal es consciente de que el ejercicio de la libertad cultural requiere de la implementación de políticas de protección externa entre las culturas, siempre y cuando esto no implique legalizar las restricciones a la autonomía individual por razones culturales.

Sin embargo «[...] muchos teóricos comunitaristas —afirma Sen— tienden a sostener que una identidad comunitaria definitiva es simplemente una cuestión de toma de conciencia de sí, que no

5 Ib., p. 34.

6 Ib., p. 151.

7 SEN, Amartya. *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007, p. 158.

tiene nada que ver con elección». Resulta, sin embargo, difícil creer que una persona no tenga en verdad ninguna posibilidad de elección en torno al peso relativo que atribuye a sus varios grupos de pertenencia, y que deba simplemente «descubrir la propia identidad, como si fuese un fenómeno puramente natural».⁸ En otras palabras, desde el multiculturalismo comunitarista, la identidad personal se funda en la pertenencia comunitaria y es algo dado que se descubre, no algo que se elige. De esto se infiere que no es ni puede ser posible la libertad cultural en contextos comunitaristas. Y que frente a las restricciones internas a la autonomía individual que suelen existir en las culturas tradicionales, el individuo no tiene espacio para adoptar una actitud crítica y, menos, para rebelarse.

El multiculturalismo liberal no se limita a las acciones afirmativas del multiculturalismo norteamericano. Contiene una propuesta alternativa de ciudadanía —las ciudadanías diferenciadas—, una crítica al modelo de Estado-nación homogeneizante vigente y una propuesta flexible de Estado multicultural.

En términos de ciudadanía, la esencia de la propuesta del liberalismo cultural consiste en proponer derechos colectivos de representación, lingüísticos y poliétnicos para generar protecciones externas entre las culturas y permitir de esta manera que las personas pertenecientes a las culturas subordinadas puedan ejercer sus derechos fundamentales, tal como son concebidos por la tradición ilustrada en su versión liberal.

Sin embargo, el multiculturalismo liberal no es consciente del carácter etnocéntrico de la interpretación ilustrada de los derechos humanos y menos de sus consecuencias programáticas. Este es su límite. Por ello el multiculturalismo liberal nunca se ha propuesto revisar la concepción clásica de los derechos humanos, menos interculturalizarla.

Kymlicka, que es el principal representante del multiculturalismo liberal, es muy consciente de que las políticas multiculturales, para que sean significativas y no aleatorias, presuponen e implican un cambio de modelo de Estado nacional. Tenemos, para ello, que ir hacia la construcción de auténticos Estados multiculturales.

No hay uno sino muchos modelos de Estados multiculturales, pues deben ser ante todo contextualmente pertinentes. A pesar de las inevitables diferencias, cabe establecer tres características fundamentales sobre las que deben apoyarse estos nuevos modelos de Estado. «[...] La primera, y más importante, es que un Estado multicultural implica el repudio a la vieja idea de que el Estado es posesión de un solo grupo nacional. La segunda, como consecuencia, implica que un Estado multicultural repudia las políticas de “construcción nacional” que asimilan o excluyen a los miembros de minorías o grupos no dominantes. [...] La tercera, un Estado multicultural reconoce la injusticia histórica que se hizo a las minorías o grupos no dominantes por las viejas políticas de asimilación y exclusión, y manifiesta su deseo de

8 SEN, Amartya. *Identità e violenza*. Roma y Bari: Laterza, 2006, p. 7.

ofrecer algún tipo de remedio o rectificación frente a éstas».⁹

En otras palabras, debe haber una clara conciencia de lo que presupone e implica el modelo de Estado-nación republicano vigente. Presupone una nacionalidad dominante que homogeneiza a las otras nacionalidades sobre la base de su propia lengua y cultura.

La homogeneización es una necesidad de los procesos de modernización social. La integración política y económica de un Estado requiere, por ejemplo, de una lengua franca que permita la comunicación entre sus miembros. Pero que exista una lengua franca no conlleva necesariamente a que deban desaparecer de la esfera pública las múltiples lenguas existentes. El bilingüismo, creo, es perfectamente compatible con la integración económica y política de los Estados nacionales. Sin embargo, como bien dice al respecto Luis Villoro «la homogeneización de la sociedad nunca consistió, de hecho, en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que lo sintetizara, sino en la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás».¹⁰ Por ello, en segundo lugar, las políticas asimilacionistas pueden y deben ser reemplazadas por políticas de reconocimiento de las diferencias. Y en tercer lugar, *last but not least*, debe haber a nivel público un claro reconocimiento de la injusticia social y cultural que atraviesa nuestras historias

nacionales hasta el presente. Esto último es un proceso largo y complejo.

En mi país, fue la publicación del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación el que planteó este reto a la sociedad, y las resistencias a admitir la fisura identitaria que no ha sido borrada por el mestizaje se hicieron patentes. Sin embargo, la recuperación de las memorias disidentes es la base del proceso que nos conducirá de una convivencia basada en la exclusión y el menosprecio a una convivencia basada en la inclusión diferenciada, el reconocimiento y el diálogo intercultural.

En el marco de un Estado-nación basado en el modelo republicano decimonónico, las políticas interculturales o multiculturales solo pueden ser marginales y carentes de relevancia macrosocial. Se requiere inventar —de acuerdo con cada contexto— Estados nacionales plurales, multiculturales o plurinacionales, para que estas políticas pasen a ser relevantes. «El Estado no tiene que ser culturalmente neutral o indiferente, sino equitativo, dotando a todas las voces de la cultura de la posibilidad de participar en el diálogo común».¹¹

3. EL INTERCULTURALISMO FUNCIONAL Y EL INTERCULTURALISMO CRÍTICO

El interculturalismo latinoamericano tiene sus orígenes en Sudamérica y surge ligado directa-

9 KYMLICKA, Will. «Estados multiculturales y ciudadanos interculturales». En *Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Actas del v Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. Lima: Cooperación Técnica Alemana (GTZ), Ministerio de Educación y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 50.

10 VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México D. F.: Paidós y Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 28.

11 BHIKHU, Parekh. *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Istmo, 2000, p. 330.

mente a la educación bilingüe de los pueblos indígenas. El interculturalismo europeo tiene otra génesis y surge ligado directamente al problema de la integración de los migrantes del norte de África. En este párrafo me limitaré a presentar y analizar el primero.

Sin embargo, lo que salta a la vista es la diversidad de sentidos que ha adquirido la interculturalidad en las últimas décadas. En un estudio realizado hace cuatro años, pudimos constatar tres sentidos claramente diferenciados. Cuando la interculturalidad es estudiada por los científicos sociales, lo que hacen es describir y explicar los diversos modos como se producen las relaciones entre las culturas. A esto se le denomina la «interculturalidad de hecho». Los filósofos y los educadores se refieren a la interculturalidad como una utopía o un deber ser, basado en el diálogo y el reconocimiento de la diversidad. A esto se le denomina la «interculturalidad normativa». Y, finalmente, los líderes de los movimientos indígenas, cuando hacen mención de la interculturalidad se refieren a la revalorización intracultural de las identidades étnicas.

Sin embargo, a nivel del interculturalismo, es decir, de la interculturalidad normativa, es útil y posible diferenciar entre un interculturalismo funcional y un interculturalismo crítico.

3.1. EL INTERCULTURALISMO FUNCIONAL

Se trata de aquel interculturalismo que ha sido asimilado como parte del discurso oficial de los

Estados nacionales. Postula el diálogo intercultural como utopía sin tomar en cuenta las relaciones de poder y dominio que hay entre los pueblos y las culturas, que se expresan en la asimetría, la diglosia, la incomunicación y el conflicto. Para que el diálogo sea un acontecimiento y no solo una utopía es importante empezar por crear las condiciones que lo hacen posible. Al no tomar en cuenta esto, el interculturalismo funcional propone un diálogo descontextualizado que funciona como sustituto del reconocimiento de la realidad.

Por otro lado, al no tener conciencia de que la injusticia distributiva es la otra cara de la injusticia cultural, no toma en cuenta el estado de pobreza extrema en que se encuentran sumidos los ciudadanos y las ciudadanas que pertenecen a las culturas subalternas de la sociedad. Sustituye de esta manera el discurso sobre la pobreza por el discurso sobre la cultura ignorando la importancia que tienen —para comprender las relaciones interculturales— la injusticia distributiva, las desigualdades económicas, las relaciones de poder intra e interculturales y «los desniveles culturales internos existentes en lo que concierne a los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos de nuestra misma sociedad».¹²

Cuando el discurso sobre la interculturalidad sirve —directa o indirectamente— para invisibilizar las condiciones de pobreza de nuestros pueblos indígenas, las crecientes asimetrías sociales, los grandes desniveles culturales y todos aquellos problemas que se derivan de una estructura económica y social que excluye sistemáticamente a

12 CIRESE, Alberto. *Cultura hegemónica e cultura subalterne*. Palermo: Palumbo Editores, 1972, p. 10.

los sectores subalternizados de nuestras sociedades, entonces es posible decir que se está usando un concepto funcional de interculturalidad. El interculturalismo funcional en lugar de cuestionar el Estado-nación homogeneizante y sistema poscolonial vigente facilita su reproducción. En síntesis, se trata de un discurso y una praxis de la interculturalidad que es funcional al Estado nacional y al modelo económico vigente.

En este discurso, «la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política».¹³

3.2. EL INTERCULTURALISMO CRÍTICO

Las diferencias entre el interculturalismo funcional y el interculturalismo crítico son sustantivas. Mientras que el interculturalismo funcional busca promover el diálogo intercultural sin tocar las causas de la injusticia cultural, el interculturalismo crítico busca suprimirlas. «[...] No hay por ello que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etcétera que condicionan actualmente el intercam-

bio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería solo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo».¹⁴ Para hacer real el diálogo hay que empezar por visibilizar las causas del no-diálogo.

En otras palabras, hay que empezar por identificar y tomar conciencia de las causas contextuales de su inoperancia. Hay que empezar por recuperar la memoria de los excluidos, por visibilizar los conflictos interculturales del presente como expresión de una violencia estructural más profunda, gestada a lo largo de una historia de desencuentros y postergaciones injustas. Esto no quiere decir, sin embargo, que sea imposible dialogar en medio del conflicto y la asimetría. Se puede conversar en condiciones adversas. No hay que esperar generar las condiciones ideales del diálogo para intentarlo.

El diálogo intercultural en condiciones adversas es la manera a través de la cual se puede evidenciar el carácter discriminatorio y excluyente de las esferas públicas de nuestras democracias representativas. El ejercicio de la ciudadanía se realiza en los espacios públicos. Por ello, la inclusión diferenciada de la diversidad y la interculturalización de la vida pública es una tarea impostergable en nuestra aún frágil democracia. Este es el punto de partida de la reconciliación que el Perú demanda.

13 FRASER, Nancy. *Iustitia Interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997, p. 17.

14 FORNET, Raúl. *Interculturalidad y globalización*. San José de Costa Rica: DEI, 2000, p. 12.

Observatorio internacional

NEPAL EN TRANSICIÓN: UN BREVE RECUENTO DEL CONFLICTO NEPALÉS, SU PROCESO DE PAZ Y PERSPECTIVAS PARA SU FUTURO

CARLA FAJARDO

Durante la década de 1996 al 2006, Nepal experimentó uno de los períodos más violentos de su historia reciente. El conflicto interno entre el Gobierno de Nepal (la monarquía) y el Partido Comunista de Nepal-Maoísta (PCN-M) dejó como saldo alrededor de trece mil personas muertas; mientras que otras mil, se estima, fueron desaparecidas.

En abril de 2006, como resultado de multitudinarias movilizaciones y presión por parte de la sociedad civil, la monarquía nepalesa abdicó sus poderes, dando paso a un proceso de negociación entre los distintos actores políticos del país que terminaría en un acuerdo de paz entre lo que entonces se conocía como La Alianza de los Siete Partidos (SPA, por sus siglas en inglés) y el grupo insurgente maoísta. El acuerdo de paz fue un paso adelante para formalizar la entrada de los maoístas a la esfera política oficial.

En abril de 2008, las elecciones para establecer una asamblea constituyente dieron como principal ganador al PCN-M, y en agosto de 2008, después de muchas discusiones y acuerdos entre los distintos partidos, se conforma un gobierno de coalición liderado por el PCN-M.

A pesar de los grandes logros del proceso de paz, Nepal se enfrenta hoy a un número importante de desafíos y obstáculos. Las distintas pos-

turas y desacuerdos entre los principales partidos políticos, y los pocos avances en la implementación del contenido de los acuerdos de paz ponen en peligro la transición que actualmente vive el país.

1. HISTORIA DEL CONFLICTO

Hasta finales del siglo XVIII, Nepal existía como un grupo de pequeños reinos y principados esparcidos y enfrentados entre sí. El país fue finalmente unificado por Prithvi Narayan Shah, gobernador del principado de Gorkha. Conflictos internos entre distintas facciones de la monarquía debilitaron a la familia real, y eventualmente en 1846 la dinastía Rana toma el poder por un período de ciento cuatro años. Los Rana gobernaron Nepal con una política caracterizada por altos niveles de represión y aislamiento del país de influencias exteriores.

La autocracia Rana empieza a ser cuestionada por un grupo de nepaleses educados en la India, quienes tras la independencia hindú de Gran Bretaña empiezan a cuestionar la legitimidad de los Ranas. Revueltas y alzamientos en el país dan paso a un período de apertura política donde el nuevo

rey en coalición con el recién nacido Congreso nepalés establece una forma de gobierno más representativa. En 1959, el rey Mahendra convoca a las primeras elecciones democráticas y se publica la primera Constitución de Nepal. B. P. Koirala del Congreso nepalés es elegido primer ministro. A pesar de una apertura hacia una monarquía democrática, el rey retuvo importantes poderes como la capacidad de disolver el parlamento y el gabinete.

En 1962, aduciendo el fracaso de la democracia en el país, el rey Mahendra perpetra un golpe de Estado, disuelve el gabinete y el parlamento declarando un sistema sin partidos *panchaayat*.¹ Líderes de los distintos partidos políticos son arrestados y perseguidos. La era *panchaayat* estuvo signada por la supresión de los derechos democráticos de las mayorías en manos de una élite minoritaria dirigida principalmente desde Katmandú. El poder centralizado en el valle de Katmandú, y un sistema basado en la exclusión de las mayorías en su derecho a participar en la vida política del país, contribuyeron a una situación de descontento generalizado que fue creciendo con el tiempo.

Presionado por el descontento popular y continuas demostraciones estudiantiles contra el Gobierno, el rey Birendra llama a un referéndum nacional para decidir el destino del sistema *panchaayat*. Por un margen de cuatro puntos, el referéndum dio como ganador a la continuación del

panchaayat. A pesar de ello, la represión y violaciones de derechos humanos aumentaron considerablemente, unificando a los distintos partidos políticos (los de izquierda unificados bajo el Frente de Izquierda Unida con el Congreso nepalés) en un movimiento único de restauración de la democracia. Este movimiento será conocido luego como *Jana Andolan 1* (Levantamiento Popular 1). El levantamiento popular dio paso a la legalización de los partidos políticos en la década de los noventa, así como al retorno del sistema multipartidario.

Como resultado del *Jana Andolan 1*, en 1990 Nepal se convierte en una monarquía constitucional. En 1991 se celebran las primeras elecciones democráticas del país, dando como principales ganadores al Congreso nepalés y al Partido Comunista de Nepal. Sin embargo, la transición democrática de los noventa enfrentó varios desafíos. Por un lado, la monarquía y el Ejército retuvieron una considerable cuota de poder. Especialmente a través del artículo 127 de la Constitución de 1990, el cual otorgó al rey el poder de actuar en caso de necesitar «resolver diferencias»;² por otro lado, los partidos políticos no lograron establecer acuerdos ni resolver sus diferencias, perdiendo rápidamente legitimidad entre la población.

A inicios de los noventa, el Partido Comunista de Nepal experimentó una serie de divisiones, en función de sus relaciones y posiciones frente al comunismo chino y ruso, así como en función de determinados protagonismos y liderazgos loca-

1 La palabra *panchaayat* en nepalés significa literalmente «consejo». El sistema se basa en una estructura vertical que va desde los consejos locales/comunales hasta llegar a la figura del rey. Bajo este sistema, el rey se establece como la autoridad absoluta del Gobierno y de las estructuras del Estado.
2 «Nepali Voices: Victims' Perceptions of Justice, Truth, Reparations, Reconciliation, and the Transition in Nepal». ICTJ/Advocacy Forum, March, 2008, p.14. El artículo 127 justificó el «golpe de Estado real» del 2005.

les. Estas divisiones trajeron consigo lo que luego se conocería como el PCN-M, quienes el 13 de abril de 1996 dan inicio a la lucha armada en Nepal, atacando seis oficinas gubernamentales y estaciones de policía en el oeste del país.

2. EL INICIO DEL CONFLICTO

La estructura social nepalesa basada en diferencias de clase, pertenencia geográfica, grupos étnicos, de género y de casta contribuyó a que la insurgencia maoísta movilizara y ganara adeptos rápidamente. «Bajo el sistema de castas, justificaciones religiosas y culturales son usadas para identificar a las personas de acuerdo con su nacimiento en un grupo social específico».³ Bajo este sistema, diversos grupos étnicos y sociales han sido históricamente discriminados de sus derechos más básicos.⁴ «Hasta un perro puede entrar a tu casa pero un dalit (intocable) no».⁵ Diferencias en acceso a las esferas de poder se encuentran asimismo marcadas por pertenencias regionales que originan sentimientos de desconfianza y resentimiento entre distintos grupos. (Diferencias entre los pueblos del *terai* (los llanos) y los pueblos de las alturas, así como diferencias étnicas hacia *tharus*, *janjatis*, etcétera).

Minorías tradicionalmente discriminadas y poblaciones pertenecientes a castas inferiores (especialmente los dalits) sintieron que la insurgencia podía ser la respuesta para terminar con su situación de desigualdad y opresión. Los maoístas lograron catalizar las aspiraciones de distintos sectores históricamente oprimidos que vieron una oportunidad de cambio en la insurgencia. El discurso de igualdad de derechos entre distintos grupos marginados tuvo particular resonancia entre las mujeres. A pesar de que muchas mujeres fueron forzadas a unirse a la causa maoísta, para muchas mujeres incorporarse a la insurgencia significó romper con las estructuras patriarcales impuestas contra ellas. Bajo la religión hinduista, las mujeres son por definición inferiores a los hombres, las diferencias se establecen desde el hogar, donde las hijas son discriminadas a favor de los hijos en ámbitos tan diversos como acceso a la educación, toma de decisiones, acceso a las propiedades familiares, etcétera. Es significativo por tanto notar que el 40% de las huestes maoístas estuvieron conformadas por mujeres.

Se calcula que durante el período del conflicto murieron alrededor de trece mil personas (aproximadamente ocho mil víctimas de las Fuerzas Armadas, y la mayoría población civil), mientras que otras mil se estima que fueron desaparecidas.⁶

3 PASIPANODYA, Tafadzwa. «A Deeper Justice: Economic and Social Justice as Transitional Justice in Nepal». *The International Journal of Transitional Justice*, vol. 2, 2008, pp. 378-397, doi: 10.1093/ijtj/ijn032. La traducción es nuestra.

4 En Nepal, el sistema de castas reconoce cuatro grupos principales (en jerarquía de superior a inferior): brahman, chettri, vaishya y sudras. La casta de los dalits, «intocables», se encuentra dentro del grupo de los Sudras. Ciertos grupos indígenas como los janjati no son considerados en ninguna casta, sin embargo, han sido tradicionalmente discriminados por no formar parte del sistema religioso hinduista.

5 Mandira Sharma, activista de derechos humanos explicando la situación de los dalits en la película *Sari Soldiers*.

6 No existen estadísticas oficiales sobre el número de muertos y desaparecidos durante el conflicto. Se estima que el número es alrededor de trece mil muertos y mil desaparecidos, sin embargo, estos números no han sido confirmados a través de ningún registro sistemático del número de víctimas del conflicto nepalés.

Como un reflejo de las diferencias de casta, económicas, étnicas, de clase y región geográfica, la mayoría de las víctimas proviene de zonas rurales con alta presencia de grupos históricamente marginalizados y empobrecidos. Los pobladores de estas zonas sufrieron violaciones por ambas partes del conflicto.

Se presume que durante el conflicto «17.963 personas fueron desaparecidas, bajo la modalidad de arrestos secretos o detenciones secretas, generalmente acompañadas de torturas. La mayoría de estas desapariciones fueron resueltas con la liberación o reaparición del detenido/secuestrado». ⁷ Sin embargo, se calcula que alrededor de mil casos continúan sin solución. Es interesante notar que la mayoría de casos de desaparición registrados muestran un número altamente significativo de tharus (grupo étnico minoritario originarios de la zona del *terai*). ⁸

3. UNA DIGRESIÓN: LA RELACIÓN ENTRE LA INSURGENCIA MAOÍSTA NEPALESA Y SENDERO LUMINOSO

En los medios intelectuales y políticos nepaleses, Sendero Luminoso es conocido; en algunos casos, a nivel referencial; en otros, con mayor profundi-

dad. Algunos artículos en los medios locales mencionan similitudes entre la insurgencia maoísta nepalesa y Sendero Luminoso. ⁹ Estas similitudes se dan no solo a nivel del proceso político (al menos en sus inicios), sino también a nivel de las estructuras sociales, políticas y similitudes en la composición geográfica de ambos países.

A nivel de estructuras sociales, existe una interesante similitud entre la discriminación existente entre los pueblos de la costa hacia los pueblos de la sierra en Perú, con la discriminación existente entre los pueblos de las alturas (*pahadis*) hacia los pueblos de los llanos (*terai/madeshi*). El poder político y económico en ambos países se encuentra fuertemente centralizado en las capitales (Katmandú / Lima), generando una presencia mínima del Estado en zonas rurales. Estos elementos están relacionados con la incapacidad y poca voluntad política de los Gobiernos en ambos países de incorporar las demandas y necesidades de poblaciones marginadas.

Al igual que en Perú, la ausencia del Estado en las zonas rurales y el descontento o la poca conexión entre el Estado y los habitantes de estas zonas jugó en favor de los maoístas. Las Fuerzas Armadas y la Policía estaban compuestas en su mayoría por personal proveniente de las castas más altas y de pobladores de las alturas (*pahadis*).

7 FULLARD, Madeleine. «Disappearances in Nepal». ICTJ Nepal, junio de 2008. La traducción es nuestra.

8 Los tharu han sido históricamente discriminados y condenados a un sistema de «enganche» en manos de grandes terratenientes. Durante la época del conflicto en Nepal, los tharus estaban librando su propia batalla de liberación. En muchos casos, la agenda de este grupo coincidió con la agenda de la lucha armada maoísta. Esta situación originó que en gran medida, los tharus estuvieran en el centro de un fuego cruzado entre la lucha contra la insurgencia maoísta y la represión ejercida por parte de los grandes terratenientes que tenían a las Fuerzas Armadas de su lado. (Para más información, véase ICTJ. «Estudio de caso de los tharu. Prabindra Shaky». En preparación).

9 Véase, por ejemplo: Maoist Insurgency and India, Prasaj Raj. Kathmandu Post. En distintas conversaciones informales, algunos nepaleses recordaron que ciertos medios en los noventa llamaban a Abimael Guzmán «Doctor Shampoo» por su capacidad de lavar el cerebro a la gente.

A pesar de la ausencia de estadísticas oficiales sobre el número de muertos durante el conflicto, varios estudios reconocen un incremento considerable de violaciones de derechos humanos cuando las Fuerzas Armadas reales fueron enviadas a las zonas del conflicto.

En un interesante artículo (y quizá sea hasta la fecha la publicación comparativa más completa sobre los casos de Perú y Nepal) cuya publicación precede a la insurgencia maoísta en Nepal, Andrew Nickson ya encontraba ciertos ecos del proceso peruano en Nepal.¹⁰ Durante los noventa, Nepal vivió un proceso de apertura democrática similar al regreso a la democracia del Perú de los ochenta; en ambos casos, indicios sobre las actividades y objetivos de grupos izquierdistas radicales no fueron tomados seriamente. En octubre de 1990, una pinta de 50 metros apareció en las afueras del lujoso Hotel Himalaya en Patan. El texto, el cual guardaba muchas similitudes con el aparecido en Perú en 1978,¹¹ leía: «Abajo con el feudalismo local, el expansionismo indio, el expansionismo estadounidense, el imperialismo social ruso, el revisionismo chino y todos los tipos de reaccionismo. Como su contraparte peruana catorce años antes, su aparición fue tratada con una mezcla de desprecio y burla entre los analistas políticos locales».¹² En un contexto de apertura democrática, donde los partidos políticos en ambos países pue-

den nuevamente participar en la vida política nacional, posiciones de este tipo fueron subestimadas y consideradas epigonales.

De manera similar al caso peruano, el Partido Comunista Nepalés vivió una serie de divisiones entre distintas tendencias al interior del partido. A pesar de que en ambos casos la apertura democrática inicialmente unificó a los distintos partidos de izquierda, y a pesar del apoyo popular obtenido por estos grupos en las elecciones de cada país, diferencias ideológicas y políticas internas terminaron por dividir al partido en distintos grupos. «En los meses siguientes a la promulgación de la nueva Constitución, dentro del Frente Unido de Izquierda (ULF) aparecen diferencias sobre la ineficiencia del Gobierno para lidiar con reformas sociales y económicas urgentes, así como para juzgar a figuras del sistema panchayat involucradas en corrupción y violaciones de derechos humanos. En diciembre de 1990, el Partido Comunista de Nepal-Cuarta Convención y el partido de los campesinos y trabajadores nepaleses rompe con el ULF para formar un Movimiento Democrático de Unidad Nacional, que cambiaría su nombre a Sanyutkha Jana Morcha (Frente Unido Popular, FUP) [...]».¹³ En marzo de 1991, el FUP se divide a su vez en dos facciones: Masal y Mashal.

Aunque el proceso de divisiones es algo confuso, «cada facción expresó su apoyo continuo a

10 Véase NICKSON, Andrew. «Democratization and the Grow of Communism in Nepal: A Peruvian Scenario in the Making?». *Journal of Commonwealth and Comparative Policies*, vol. 30, n.º 3, 1992.

11 El autor se refiere a la pinta aparecida en el zanjón en abril de 1978, donde se denunciaba al «Imperialismo estadounidense, imperialismo social soviético y revisionismo chino [...] Sendero Luminoso, socialismo peruano bajo José Carlos Mariátegui». Para mayores detalles, véase NICKSON, Andrew. «Democratization and the Grow of Communism in Nepal: A Peruvian Scenario in the Making?». La traducción es nuestra.

12 Ib.

13 Ib.

Sendero Luminoso».¹⁴ Esta información si bien no confirma nexos concretos entre militantes de Sendero y los comunistas nepaleses, sí deja en claro el conocimiento de los comunistas en Nepal sobre la lucha armada de Sendero Luminoso en el Perú.¹⁵ Igual que Abimael Guzmán, el ideólogo de la guerra popular nepalesa, Pushpa Kamal Dahal, *Prachanda* («el fiero») desarrolla una versión propia del comunismo en Nepal basándose en el contexto específico del país, esta interpretación es conocida como «El Sendero de Prachanda» —*Prachanda's Path*— en clara alegoría a Sendero Luminoso (*Shining Path*) y al pensamiento Gonzalo. Al igual que Guzmán, Prachanda proviene de un sector educado de la sociedad nepalesa, así como de la casta Brahman, la casta más alta en la jerarquía del sistema de castas.

Otras informaciones/rumores dan cuenta de cuadros comunistas enviados a Perú para ser formados al interior de Sendero Luminoso; sin embargo, en el distinto material bibliográfico revisado y en indagaciones sobre el tema, no se pudo encontrar ninguna referencia o información concreta sobre este punto.

4. DE LAS CONVERSACIONES DE PAZ DEL 2001 AL JANA ANDOLAN II

En el 2001, ambos lados del conflicto acuerdan un cese al fuego e inician un proceso de conversaciones. Desacuerdos en las demandas de parte de los maoístas para elegir una asamblea constituyente y dar fin a la monarquía, condujeron al fracaso de las conversaciones. Hacia finales del 2002, el Gobierno nepalés declara al país en estado de emergencia. Otras medidas tomadas para combatir la insurgencia incluyeron la unificación de la Policía y el Ejército en una sola unidad conocida como «El Comando Unificado», bajo esta estrategia la Policía se subordina al Ejército. Al mismo tiempo, el Ejército Real (ER) es enviado a las zonas del conflicto. Poco después del envío del ER a combatir la insurgencia y de la creación del comando unificado, el número de muertos y de violaciones de derechos humanos se intensifica. Amnistía Internacional en su informe de diciembre de 2002 reportó lo siguiente:

La población de Nepal ha experimentado niveles de violencia política sin precedentes. Para octubre de 2002, según información

¹⁴ Ib.

¹⁵ La declaración de uno de las facciones comunistas en Nepal (Masal) durante los llamados a boicotear las elecciones de 1991, muestra cómo Masal considera a Sendero Luminoso a la vanguardia de los movimientos revolucionarios del momento: «la mayoría de los ex partidos comunistas del mundo han seguido los pasos de los soviéticos y del revisionismo chino y han abandonado el sendero revolucionario del marxismo-leninismo. Como consecuencia, la revolución marxista leninista se han debilitado. En muchos países, solo existe nominalmente. [...] Sin embargo, en nuestra opinión, el comunismo no puede desaparecer del mundo hasta que la opresión de clase y la lucha de clase continúen. [...] El movimiento revolucionario en Perú, que está a la vanguardia en la lucha contra el imperialismo estadounidense, el imperialismo social soviético y el revisionismo chino, auguran un futuro brillante y esperanzador para la revolución socialista mundial» NICKSON, Andrew. «Democratization and the Grow of Communism in Nepal: A Peruvian Scenario in the Making?». Asimismo, después de la captura de Guzmán en 1992, diversos grupos de la izquierda política nepalesa salieron a las calles a protestar por la encarcelación de Guzmán y a demandar su liberación (entrevista personal con Narayan Manandhar).

publicada por el Ministro de Relaciones Interiores y el Ejército Real nepalés, el número de personas muertas en el conflicto desde noviembre de 2001 alcanzó la suma de 4.366. Esta suma contrasta con los 2.700 muertos de los cinco años anteriores. De acuerdo con las mismas fuentes, 4.050 de los 4.366 muertos eran maoístas.¹⁶

En el 2003, la insurgencia maoísta y el Gobierno nepalés acuerdan un cese al fuego y resumen las conversaciones de paz iniciadas dos años antes. Sin embargo, «diferencias entre los negociadores y los maoístas, especialmente sobre la posibilidad de llamar a una asamblea constituyente para elaborar una nueva Constitución, originó la salida de los maoístas del proceso de negociación. Más de quinientas personas murieron en las semanas que siguieron a la ruptura de las conversaciones de paz».¹⁷ Siguiendo un proceso similar a la ruptura de las negociaciones del 2001, las violaciones de derechos humanos se incrementaron notablemente después del fracaso de las negociaciones del 2003.

Aduciendo falta de capacidad y el fracaso de los partidos políticos en el poder de hacer frente a la insurgencia maoísta, en febrero de 2005, apelando al artículo 127 de la Constitución, el rey Gyanendra disuelve el parlamento y el Ejecutivo, asumiendo el poder absoluto del país. Miembros

del Gobierno y de los principales partidos políticos son puestos bajo arresto. Se declara estado de emergencia en todo el país y a través de un edicto real, en nombre de la seguridad y estabilidad nacionales, se limitan libertades civiles y políticas de la población.

La crisis creada por el edicto real, acercó a los maoístas con los principales partidos políticos (SPA). Ambos grupos en coordinación con miembros de la sociedad civil (defensores de derechos humanos, organizaciones no gubernamentales, federaciones de estudiantes, etcétera) formaron una plataforma conjunta de acción que dio lugar a un movimiento de gran escala conocido como el Jana Andolan II (Levantamiento Popular II). En abril de 2006, durante diecinueve días, millones de ciudadanos nepaleses salieron a las calles demandando la salida del rey. Las protestas presionaron al rey a reinstalar el parlamento y crearon las condiciones que darían lugar al acuerdo de paz de noviembre de 2006.

Al éxito del Jana Andolan II, le siguió la formación de un gobierno de transición formado por la SPA y los maoístas. G. P. Koirala del Congreso nepalés es elegido primer ministro. En espera de elecciones generales, el gobierno de transición elabora una Constitución interina, procede rápidamente a limitar al rey en sus facultades y poderes políticos, despoja al rey de su autoridad sobre el Ejército y declara a Nepal república secular.¹⁸

16 AMNESTY INTERNATIONAL. *Nepal: A Deepening Human Rights Crisis*, 19 de diciembre de 2002, ASA 31/072/2002. La traducción es nuestra.

17 INTERNATIONAL CRISIS GROUP. «Nepal: Back to the Gun». *Asia Briefing Paper*, 22 de octubre de 2003. La traducción es nuestra.

18 Antes de esta decisión, Nepal era el único reino hinduista del mundo vigente.

El 22 de noviembre de 2006, la SPA y los maoístas firman un histórico acuerdo de paz que pone fin a los diez años de conflicto interno en el país. El acuerdo de paz formalizó la entrada de los maoístas a la esfera política oficial y estableció el marco para la formación de un gobierno de unidad nacional.

5. EL PROCESO DE PAZ: DEL ACUERDO DE PAZ A LA FORMACIÓN DE LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE

Las negociaciones que dieron lugar al acuerdo de paz de noviembre de 2006, empezaron tiempo antes. En junio de 2006, el SPA y los maoístas firmaron lo que se conoce como El Acuerdo de los 8 Puntos. Este acuerdo marca las bases para las negociaciones que seguirían. A través de este arreglo, ambos grupos acuerdan convocar a una misión de Naciones Unidas (UNMIN) para monitorear la desmovilización de los combatientes maoístas y las Fuerzas Armadas nepalesas.¹⁹ Este acuerdo no menciona, sin embargo, ninguna medida específica para dar cuenta de los graves casos de violaciones de los derechos humanos ocurridos durante el conflicto. El principal objetivo detrás de este acuerdo era asegurar el camino para el proceso de formación de la asamblea constituyente.

En noviembre de 2006, se firma finalmente un acuerdo de paz definitivo, conocido como El Acuerdo de Paz Integral. A través de este acuerdo, se

define la fecha de elecciones para la asamblea constituyente (originalmente junio de 2007) a través de un mecanismo electoral mixto de 205 curules por votación simple y 204 curules a través de una representación proporcional. El destino del rey y del sistema monárquico en Nepal será decidido en la primera sesión de la constituyente.

El CPA incluye medidas orientadas a solucionar la situación política de los maoístas, entre ellas, la liberación de todos los presos políticos de centros de detención y cárceles en todo el país, así como el retiro de todos los cargos y acusaciones por razones políticas a los miembros del PCN-M.

En cuanto a medidas específicas relacionadas con temas de justicia, verdad y reparaciones, el Acuerdo de Paz Integral prevé la formación de una comisión de investigación para conocer el paradero de las personas desaparecidas durante el conflicto, acelerar el proceso de devolución de tierras y propiedades expropiadas por los maoístas durante el conflicto, la formación de una comisión de la verdad y reconciliación, la formación de una comisión de paz y rehabilitación encargada de desarrollar medidas de reparación y rehabilitación para las víctimas, incluyendo la situación de los desplazados internos así como la creación de una comisión de alto nivel para desarrollar recomendaciones en torno al tema de la reforma del Estado.

En relación con el tema de la discriminación de castas, grupos minoritarios y la discriminación de género, «El Acuerdo General de Paz de

19 En enero de 2007, El Consejo de Seguridad de Naciones Unidas aprueba la misión en Nepal con el mandato de monitorear la desmovilización de ambos Ejércitos y de sus armamentos, el cumplimiento del cese al fuego y de proporcionar apoyo técnico para asegurar elecciones justas y libres.

noviembre de 2006 compromete a todas las partes del conflicto interno con un espectro de derechos civiles, políticos y económicos que incluye poner fin a la discriminación». ²⁰ Sin embargo, este compromiso no se tradujo posteriormente en acciones concretas para mejorar la situación de grupos étnicos y minorías históricamente discriminadas de las esferas de poder y toma de decisiones.

En enero de 2007, en la zona sur del país (*terai*), grupos madhesi demandan la creación de un Estado autónomo propio, y una reforma del sistema electoral donde se refleje la realidad demográfica de Nepal. Los madeshi constituyen alrededor de un tercio de la población nepalesa. Para este grupo, el acuerdo de paz no refleja su contribución en el Jana Andolan II. Su frustración con el proceso de paz origina el inicio de su propio *madeshi andolan* (levantamiento madeshi). La lenta reacción de parte del Gobierno para incorporar las demandas de los madeshi estanca el proceso de paz, y genera un retraso en las elecciones programadas para junio de 2007. Si bien el levantamiento madeshi tiene un origen político, la poca y torpe reacción del Gobierno refleja históricas relaciones de discriminación y exclusión entre las élites nepalesas de las zonas de altura (*pahadis*) y los pobladores de las zonas de los llanos (*madeshi*). ²¹ El levantamiento de los madeshis pone en el centro

de las discusiones temas como la creación de un sistema federal en el país, mecanismos de inclusión de diversos grupos en las estructuras del Estado y define la revisión del sistema proporcional en el proceso electoral para la constituyente. ²²

Las constantes discusiones entre los distintos partidos políticos, el fracaso en crear mecanismos para incorporar las demandas de distintos grupos históricamente marginados y la incapacidad de los maoístas de conducir un proceso transparente y participativo, erosionó la confianza de la población en el proceso. La fragilidad de acuerdos originó que las elecciones para la asamblea constituyente fuesen aplazadas hasta en dos ocasiones, poniendo en tela de juicio la viabilidad de la transición.

Presionados por la comunidad internacional y por las demandas de los actores locales, las elecciones son finalmente conducidas en abril de 2008. En un sorpresivo resultado, los maoístas logran obtener 220 curules convirtiéndose en el partido con mayor representación en el asamblea constituyente (120 por votación simple y 110 por distribución proporcional). Otros partidos tradicionales como el Congreso nepalés lograron 110 curules y el Partido Comunista de Nepal-Marxistas Leninistas Unidos logró 103 curules. Un mes después de las elecciones, y durante la pri-

20 AMNISTÍA INTERNACIONAL. «Nepal: el Estado continúa sin cumplir con sus obligaciones». En <<http://www.amnesty.org.ar/actua/firma-acciones/nepal>>.

21 Durante los veintisiete días que duró el Madeshi Andolan, 27 maoístas murieron en la masacre de Rautahat (*terai*), todas las víctimas fueron pahadis. Según un estudio de IDEA sobre la situación de la democracia en Nepal, «La gente de origen pahadi (alturas) y la gente de origen madeshi (llanos/*terai*) están divididas en lo que concierne a la agenda de cómo reestructurar el Estado. La gente de las alturas parece preferir el *status quo* en relación con políticas de lenguajes y de la naturaleza del Gobierno, mientras que los madeshis demandan una política bi/multilingüe y un Estado federal». IDEA, enero de 2008.

22 La división final de curules para la constituyente se definió como sigue: 240 curules por elección simple, 335 curules por distribución proporcional y 26 curules nominadas por el primer ministro. En total, la asamblea constituyente quedó conformada por 601 curules.

mera sesión de la constituyente, se acuerda disolver el sistema monárquico y declarar la República Federal de Nepal (Naya Nepal). Después de largas discusiones para elegir al primer ministro, donde los maoístas amenazaron con abandonar su participación en el Gobierno, en agosto de 2008, Pushpa Kamal Dahal, *Prachanda*, es elegido primer ministro de Nepal.

6. PROMESAS INCUMPLIDAS

Poco después de la firma del acuerdo de paz, los problemas internos ocasionados por la situación de violencia en el *terai*, así como la postergación de las elecciones originaron que la implementación de los compromisos adquiridos en el acuerdo de paz pasaran a segundo plano.

Sin embargo, luego de iniciadas las sesiones en la asamblea constituyente/parlamento y la formación del Gobierno, poco se ha avanzado en la implementación de los acuerdos. La asamblea constituyente/parlamento no ha sido capaz de solucionar las demandas de los pobladores del *terai* ni de establecer un proceso que asegure la implementación de los acuerdos. Por su lado, el Gobierno, más preocupado en establecerse en el poder y en lidiar con demandas internas de su partido, no ha tomado una posición enérgica respecto a la implementación de los acuerdos.

La mayoría de las comisiones y compromisos acordados en el Acuerdo de Paz Integral todavía no han sido implementados. Las declaraciones del Gobierno por demostrar su compromiso con los acuerdos de paz han caído en saco roto. En junio de 2008, el Gobierno ofreció implementar cuatro comisiones (Comisión de la Verdad y Reconciliación, Desapariciones, Paz y Rehabilitación, Reestructuración del Estado) en un lapso de treinta días. Hasta la fecha ninguna comisión ha sido creada. Esta situación ha generado un nivel de desconfianza generalizado entre la población nepalesa.

En general, los contados esfuerzos por iniciar la implementación de ciertos acuerdos han estado marcados por una falta de transparencia y de comunicación por parte del Gobierno. En el caso de la implementación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, en julio de 2007, el Gobierno publicó un primer borrador de proyecto de ley que incluía una cláusula de amnistía para responsables de violaciones de derechos humanos, así como una cláusula que condicionaba cualquier provisión de reparaciones a las víctimas a un proceso previo de reconciliación con sus perpetradores. El proyecto de ley originó una fuerte respuesta por parte de la sociedad civil, obligando al Gobierno a dar marcha atrás en sus planes.²³

Otras iniciativas relacionadas con el acuerdo de paz, incluyen la formación de una Comisión de Desapariciones. A la fecha, el Gobierno ha promul-

23 En la actualidad, el proyecto de ley para crear la Comisión de la Verdad y Reconciliación se encuentra en su tercer borrador. El Gobierno accedió a iniciar un proceso de consultas populares para incorporar las opiniones de las víctimas en lo que será el mandato de la comisión. Sin embargo, no hay mayores muestras de que la información recogida durante las consultas, así como los comentarios a la ley enviados por distintos grupos y organizaciones no gubernamentales que trabajan en el país hayan sido incorporados sustantivamente en las subsecuentes versiones de la ley.

gado un decreto de ley extraordinario que crea la Comisión de Desapariciones. Sin embargo, dado que el decreto de ley fue publicado cuando el parlamento no estaba en sesión, existen altas probabilidades de que cuando este resume sus actividades, la ley sea observada. Distintos grupos de la sociedad civil han manifestado su preocupación por la poca transparencia demostrada en el proceso.

En relación con el tema de reparaciones, el Gobierno ha desarrollado lineamientos para la provisión de reparaciones a las víctimas del conflicto. Sin embargo, estos lineamientos son bastante limitados en la definición de quién es considerado víctima. Las políticas de «alivio»²⁴ están mayormente enfocadas en proveer compensación económica para las víctimas. Si bien estas medidas reconocen la necesidad de proporcionar apoyo a las necesidades económicas más inmediatas de las víctimas, las medidas no están enmarcadas dentro de una visión de reparaciones donde hay un reconocimiento explícito al sufrimiento de las víctimas, así como un reconocimiento de la responsabilidad del Estado y/o los maoístas en el origen de esta situación.

Uno de los temas más controversiales del acuerdo de paz es la reintegración del Ejército nepalés y del Ejército maoísta en una sola entidad. Además de problemas técnicos y de procedimiento, la integración de los dos Ejércitos es un tema altamente político. Hay dos posiciones altamente encontradas respecto a este tema, una que niega posibilidad alguna a los maoístas de incorporarse al Ejército nacional, y otra que cree que todos los

maoístas deben formar parte del Ejército nepalés. El Ejército se ha mostrado renuente a aceptar la posibilidad de incluir a mandos maoístas dentro de sus filas. Mientras que los combatientes maoístas continúan viviendo en cantones y respondiendo al partido como única autoridad. En octubre de 2008, el Gobierno anunció la formación de un comité para lidiar con el tema de la integración de los Ejércitos. De acuerdo con las declaraciones del primer ministro, el comité resolvería el tema en un período de seis meses. Desacuerdos entre los partidos sobre la membresía y participación de los partidos políticos en el comité, así como claras diferencias sobre cómo resolver este proceso han generado un estancamiento y discusiones que todavía continúan. Mientras tanto, en una decisión que viola los compromisos del acuerdo de paz, ambos Ejércitos han empezado a reclutar nuevos miembros. Esta situación complica más el ya complejo panorama de la integración de los Ejércitos.

Uno de los principales problemas del acuerdo de paz es la falta de claridad respecto a la implementación de los compromisos. Los distintos partidos políticos tienen visiones encontradas respecto a cómo proceder en temas relacionados con la reintegración de las Fuerzas Armadas y el Ejército maoísta, el retorno de propiedades expropiadas durante el conflicto, etcétera. «La debilidad fundamental del acuerdo político ha sido expuesta. El consenso detrás del acuerdo de los 12 puntos y del API estuvo fundado más en la convergencia de intereses temporales que en una profunda vi-

24 El Gobierno llama a las medidas proporcionadas a las víctimas del conflicto «medidas de alivio» (*relief measures*), aduciendo que un programa de reparaciones será implementado en el futuro.

sión compartida para cambiar el país [Nepal]».²⁵ Esta situación se torna más complicada debido a la carencia de información específica relativa al cumplimiento de los distintos compromisos incluidos en el acuerdo. Durante las negociaciones se privilegiaron acuerdos que permitieran avanzar el proceso de paz, dejando de lado los detalles técnicos y de procedimiento para una discusión futura. Si bien esta decisión se entiende en un contexto de tratar de asegurar un resultado positivo de las negociaciones, en el largo plazo ha originando problemas de operativización cuya solución todavía no es aparente.

7. PERSPECTIVAS PARA EL FUTURO

Nepal enfrenta en la actualidad un desafío claro. Si el Gobierno y los partidos políticos en la constituyente no toman medidas claras y definitivas sobre la dirección del proceso de paz, las posibilidades de retornar a una situación de violencia son todavía plausibles. Las últimas semanas han estado plagadas de demostraciones y llamados a paros liderados por la comunidad tharu y musulmana, ambos grupos (al igual que los madeshi antes de las elecciones) demandan una autonomía separada de los madeshis (al menos en el caso de los tharus) y cambios en la legislación que reconozcan y distinguen a estos grupos de otras co-

munidades. Este tipo de demandas basadas en identidades étnicas/religiosas muestran la necesidad del Gobierno de emprender un proceso que incluya seriamente las demandas de los distintos grupos que componen el país.

Al mismo tiempo, el Gobierno necesita desarrollar un proceso consistente en términos de justicia, verdad, reparaciones y reformas del Estado. Si bien es claro que las características del proceso de paz nepalés limitan cualquier posibilidad de justicia penal en el país,²⁶ el Gobierno y los partidos involucrados en la vida política del país no pueden soslayar la necesidad de establecer ciertos niveles de responsabilidad y responder a las demandas de justicia de la población. Los niveles de frustración y resentimiento son cada vez más visibles entre las víctimas del conflicto y la población en general. Si el Gobierno no toma una actitud seria respecto a los compromisos establecidos en el acuerdo de paz —formando comisiones independientes y con mandatos pertinentes, implementando un proceso de integración de las Fuerzas Armadas aceptable y duradera, desarrollando un sistema de reparaciones inclusivo y justo para las víctimas, etcétera— pone en peligro la todavía frágil transición nepalesa.



²⁵ INTERNATIONAL CRISIS GROUP. «Nepal Faltering Peace Process», 19 de febrero de 2009. La traducción es nuestra.

²⁶ A diferencia del caso peruano donde Sendero Luminoso sufrió una derrota militar, en Nepal no hay un ganador o perdedor claro, lo cual origina que los avances en el proceso de paz se den a través de alianzas y negociaciones entre los distintos grupos en el poder. En la actualidad, los partidos políticos que estuvieron en el poder durante el conflicto, como los maoístas, son parte de la vida política formal del país, este hecho previene cualquier iniciativa seria en el área de justicia penal para violadores de derechos humanos.

Portafolio gráfico



LOS ROSTROS DE LA SENTENCIA

MARINA GARCÍA BURGOS

Sentencia de la Sala Penal Especial registrada en el expediente AV 19-2001 (acumulado), del 7 de abril de 2009. Casos Barrios Altos, La Cantuta y Sótanos SIE.

Tras un total de 160 audiencias, que se realizaron en quince meses de juicio, Fujimori fue acusado de ser el autor intelectual de la muerte de 25 personas, entre ellas un menor de edad, en los casos Barrios Altos (1991) y La Cantuta (1992), así como de los plagios y torturas al periodista Gustavo Gorritti y al empresario Samuel Dyer, durante el autogolpe de Estado del 5 de abril de 1992.

El día anterior a la sentencia a Fujimori, manifesté a una amiga periodista mi deseo de ir a hacer fotos de algo relacionado con el juicio. En los últimos meses, me había dedicado a abordar temas sociales y de derechos humanos y me interesaba sobremanera recoger algo de material gráfico.

El 7 de abril llegué antes de las 7:00 a.m. a la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH) preguntando por el doctor Ronald Gamarra. Este aceptó que los acompañara en el autobús que trasladaría a los familiares de las víctimas hasta la Dirección de Operaciones Especiales (DIROES); no obstante, me advirtió que, mientras durara la sentencia, tendría que esperar afuera pues no estaba acreditada.

Esos cuarenta minutos en el autobús, en los que participaba de ese momento de tensión, se tradujeron en retratos que hablan por sí solos: caras de do-

lor, frustración, agotamiento, tal vez, de esperanza.

Llegando a la DIROES, los acreditados debían presentarse en una oficina para recoger un pase. Se formaron largas colas y yo me incluí en una. Cuando me tocó el turno, la encargada de la lista me buscó insistentemente, no me encontró. Le dije que era fotógrafa *free lance* y me derivó a otra señorita encargada de prensa. Ella tampoco me encontró en su lista, pero igual me dio un pase. Sin duda, era mi día de suerte.

Ya dentro de la sala habilitada para la prensa, medios y observadores, un policía comenzó a llamar a los periodistas que podían acceder a la sala principal (los demás seguirían el juicio a través de pantallas de televisión). Pasados unos minutos y, sin explicación aparente, hizo pasar a los que aún quedábamos en la cola.

Allí estaba yo, en la sala principal, nuevamente con los familiares de las víctimas pero ahora, además, con los familiares del inculpado.

La entrada de Fujimori en la sala marcó el inicio de la maratón fotográfica.

Leída la sentencia, los rostros hasta ahora inexpresivos, tuvieron un súbito cambio: emoción, llanto, frustración, alivio. Imágenes que se repitieron en el trayecto de regreso a la CNDDHH pero que, a diferencia del viaje de ida, mostró rostros, de alguna manera, reconfortados.

Un viaje sin retorno en la historia del Perú. Un país donde, a veces, la justicia prevalece.



Carmen Barrientos, hermana
de Roberto Barrientos
Velásquez. Caso El Santa

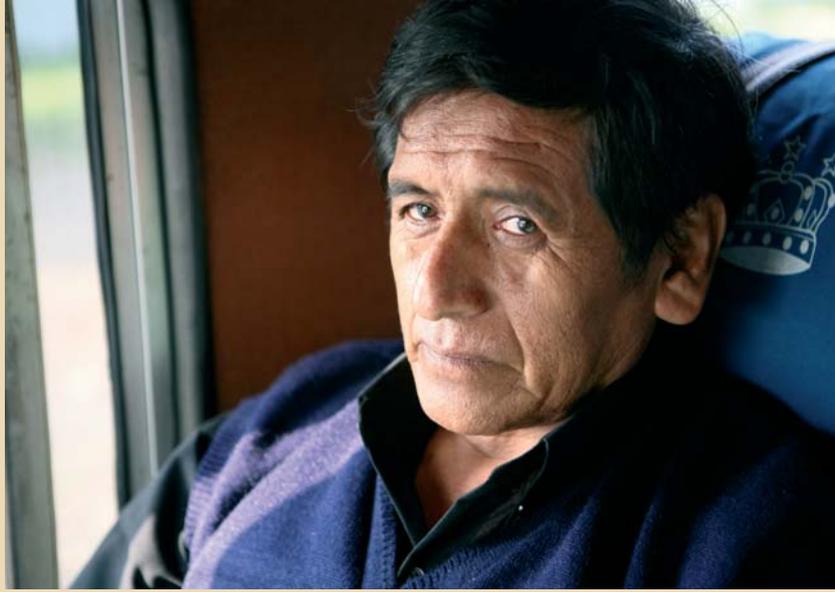


Raida Córdor, madre de Armando
Amaro. Caso La Cantuta



Felipa Churo Chullo, madre de Benedicta Yanque. Caso Barrios Altos

Felipe León,
sobreviviente.
Caso Barrios
Altos



Pilar Fierro,
madre de
Dora
Oyague.
Caso La
Cantuta



Rosa Rojas,
viuda de
Manuel Ríos y
madre de
Javier de 8
años. Caso
Barrios Altos





Gloria Cano, de la Asociación Pro Derechos Humanos; Ronald Gamarra, de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos; y Carlos Rivera, del Instituto de Defensa Legal. Abogados de la parte civil



Dina Pablo, tía de Heráclides Pablo.
Caso La Cantuta



Alberto Fujimori, ex presidente del Perú



Kenji Fujimori, hijo del ex presidente Alberto Fujimori



Carmen Amaro
Cónдор, hermana
de Armando
Amaro. Caso La
Cantuta



Gloria Cano,
abogada de
APRODEH. Caso
La Cantuta



Gisela Ortiz,
hermana de
Enrique Ortiz.
Caso La Cantuta

Rosa Rojas, madre de niño asesinado. Caso Barrios Altos



Reportaje en profundidad

EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE: MÁS QUE ENSEÑAR UNA LENGUA

MARÍA ELENA CASTILLO

Russel Roque Cumapa tiene 25 años. Nació en la comunidad shipiba de Santa Clara, a una hora del distrito de Yarinacocha, en Pucallpa. Allí estudió la primaria en una escuela multigrado, y para culminar la secundaria caminaba media hora cada día, de ida y vuelta, hasta la comunidad de San Francisco.

Recuerda que en Santa Clara apenas había dos aulas para todos los niños, y que cuando llegó al quinto grado la comunidad construyó una maloca para los dos últimos grados de primaria.

Su profesor era bilingüe pero impartía sus clases principalmente en castellano. «Cuando no comprendías recién te explicaba en shipibo. Enseñaban en castellano para que no tuvieras dificultades si ibas a estudiar la secundaria, porque allí casi todos los profesores eran hispanohablantes, o sea mestizos», explica.

Al igual que sus compañeros, en la escuela Russel prácticamente solo aprendió a hablar castellano. Los contenidos educativos que recibió fueron mínimos, pero como su profesor era shipibo solía transmitirles algunos conocimientos tradicionales y contarles relatos de la zona en su lengua nativa, para que comprendan mejor.

Estudió la secundaria con un sistema totalmente occidental, en un aula por grado, solamente en castellano y con un currículo que no preveía absolutamente nada de su cultura. «Fue difícil

porque a veces no entendíamos bien. Pero decían que era la única forma de ser alguien», recalca el joven.

1. LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE: UN NUEVO CONCEPTO DE EDUCACIÓN

Hace veinte años, cuando Russel comenzó a ir a la escuela ya se aplicaba la educación bilingüe — que empezó a ser valorada con la reforma educativa de los años setenta, durante el gobierno del general Juan Velasco —, pero no se tomaba en cuenta el factor intercultural. En la década de los ochenta, el interés del Gobierno decayó y fueron las organizaciones no gubernamentales (ONG) las que continuaron impulsando algunos proyectos aislados.

La oficial de educación de Ibis Perú, Elena Burga, refiere que recién en los últimos diez años se ha logrado incluir la interculturalidad en los contenidos curriculares de las escuelas, lo que es un gran paso. «Antes se hablaba de la educación bilingüe como un tema vinculado exclusivamente a la lengua, pero los contenidos eran totalmente occidentales. Poco a poco se está cambiando ese concepto».

Explica que más allá de la enseñanza educativa en la lengua materna, la educación intercultural bilingüe (EIB) promueve la valoración y recuperación de las culturas de los pueblos indígenas — tanto del Ande como de la Amazonía —

resaltando y respetando su cosmovisión, sus costumbres ancestrales y su diversidad.

«Los avances y aportes más significativos en el campo de la interculturalidad provienen más de la Amazonía que de la zona andina, porque ellos le han dado mayor peso a la cultura y no a la lengua, tal vez por la diversidad de pueblos que existe», recalca, destacando el terco trabajo de la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSESP) para impulsar la EIB, que desde 1998 financia la preparación de profesores a través del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP) en coordinación con el Instituto Superior Pedagógico de Loreto.

2. LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE: UNA EXTRAÑA POLÍTICA DE ESTADO

Aunque oficialmente el Gobierno asegura que la EIB es una política de Estado, en la práctica se ha desarrollado principalmente por el trabajo de las ONG y de las propias organizaciones indígenas. La coordinadora nacional de la oficina de Ibis Perú, Elvira Raffo, sostiene que una de las principales debilidades del Estado peruano es la poca promoción gubernamental para que se preparen maestros para este tipo de enseñanza.

«No se puede formar un maestro pensando solo en el lenguaje, también debe ser capacitado pedagógicamente para que puedan aplicar el tema de la interculturalidad, pero lamentablemente el Gobierno no prioriza este aspecto», asevera.

Precisa que, más bien, el Estado ha dado normas que ponen en peligro la EIB, al punto que, des-

de hace tres años, no ha ingresado ningún alumno a los centros pedagógicos que brindan esta formación, ya que ninguno ha logrado alcanzar la nota mínima de 14 en el examen que toma el Ministerio de Educación, el cual es tomado en la costa, sierra y selva, sin hacer ninguna distinción.

El coordinador de AIDSESP en el FORMABIAP, Never Tuesta, es mucho más crítico. Advierte que esta disposición es un duro golpe a la EIB, y que si no se modifica el déficit de maestros adecuadamente preparados será pronto alarmante.

«Nosotros no estamos en contra de la evaluación, pero no puede hacerse con los mismos parámetros que para las ciudades, se tienen que tomar en cuenta las particularidades de los pueblos indígenas. Por eso insistimos en que debe haber exámenes diferenciados», enfatiza el profesor de la etnia awajún.

Mientras que el responsable de la oficina de planificación del FORMABIAP, Dubner Medina, destaca que incluso la consultoría solicitada por el ministerio para analizar el tema concluyó que las disposiciones tomadas son excluyentes y amenazan la EIB.

«Es irreal pedir que los jóvenes que quieren ser maestros bilingües rindan como los chicos de las ciudades porque la mayor parte han tenido una educación muy limitada. Tampoco puede formárseles en un ciclo preparatorio corto. Esta norma solo retrocede en lo avanzado», asegura, precisando que en los últimos veinte años FORMABIAP ha formado alrededor de cuatrocientos maestros, la mayor parte de los cuales está enseñando en las diversas comunidades de la Amazonía peruana.

3. POCA COBERTURA PARA LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

A pesar de todo lo que se ha logrado, la EIB aún está muy lejos de alcanzar los índices de cobertura que tiene la educación básica regular. Según un informe de Ibis, el acceso de la población indígena es mínimo. Pese a que la ley señala que debe ejecutarse en todos los niveles de educación básica, las cifras demuestran que la oferta del Estado es reducida: solo el 1,5% de población rural accede a la EIB en el nivel inicial, mientras que el 11% lo hace en la primaria.

Tampoco hay muchos centros para formar maestros para este sistema educativo, ya que solo en trece institutos superiores pedagógicos forman docentes en EIB, ocho de ellos ubicados en la zona andina, cuatro en la selva y uno en la costa. Además, hay dos universidades que incluyen un programa para esta especialidad.

«Aún así no es suficiente. Todavía hay comunidades donde no hay profesores bilingües formados», revela la oficial de educación de Ibis. Las comunidades ashuar de la zona del río Corrientes, donde esta ONG desarrolla un proyecto de EIB, son el mejor ejemplo.

«Nuestro proyecto incluye, además de la capacitación de los maestros sin título que actualmente enseñan en la zona, la formación de quince jóvenes en EIB, con el fin de incorporarlos cuando culminen sus estudios, pero esa parte está paralizada mientras se mantenga la exigencia de la nota 14», lamenta.

Cuenta que se intentó hacer una especie de ciclo preparatorio de dos meses para los jóvenes a

través del FORMABIAP, pero que apenas alcanzaron la nota 11. «Es que no es suficiente. El nivel que se exige en los exámenes es muy alto para la educación básica que estos chicos han recibido», manifiesta.

Aun así el proyecto en la zona del río Corrientes sigue viento en popa. Se ha repartido material en ashuar, se han realizado tres talleres para los maestros de catorce comunidades nativas y se ha incentivado a los padres de familia. En los dos años que tiene este trabajo, se han logrado importantes resultados: la asistencia tanto de maestros como niños es del cien por ciento y sus aprendizajes han mejorado.

4. LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN ZONAS URBANAS

Aunque se piense que la EIB se aplica solo en comunidades rurales, se están desarrollando algunas experiencias en zonas urbanas, donde hay población desplazada o migrantes económicos de determinados pueblos indígenas. Una de ellas es impulsada por Ibis en el distrito Jesús Nazareno, en Huamanga (Ayacucho) desde octubre pasado.

«Se está trabajando en cinco colegios, donde los jóvenes, en su mayoría quechuahablantes como lengua originaria, reciben una educación básica regular, solo en castellano y sin poner énfasis en la cultura e identidad de sus pueblos. El proyecto se centra en este aspecto porque es difícil que los maestros y los estudiantes quieran que las clases sean en quechua», cuenta Elena Burga.

Explica que, en la zona urbana del Ande, el rechazo hacia la lengua quechua es muy fuerte pero sí

se valoran las tradiciones, conocimientos y costumbres, aspectos que también forman parte de la EIB. El diagnóstico sociocultural y sociolingüístico realizado entre los alumnos de esos colegios reveló que la mejor estrategia para aplicar el EIB era a través de su cultura. Ahora ya hay algunos maestros y alumnos que coordinan para llevar algunas clases en quechua, a fin de no perder la lengua. «En este caso lo importante es que se va generando un espacio para revalorar el quechua como parte de su cultura, y que dejen de tener vergüenza por ello», dice.

Otra experiencia en la zona urbana es el centro de inicial y primaria que desde hace algunos años está instalado en el Campo Ferial Cantagallo, donde viven alrededor de setenta familias shi-pibas, y que a pesar de todas sus limitaciones intenta brindar una educación bilingüe a los niños del lugar que asisten a sus aulas.

En este caso, los padres de familia también están divididos, pues si bien consideran que su lengua es importante, también quieren que sus hijos adquieran la mejor educación posible y muchos los envían a otros colegios, totalmente occidentalizados, como el caso de la señora Morelia Huayta Vásquez, que tiene dos hijos en edad escolar. El que está en primaria no asiste a la escuela de Cantagallo. Mientras que Jessica Silvano Inuma manda a su niño de 6 años a cursar el primer grado de primaria en la escuela de la comunidad. Ella está de acuerdo con las escuelas bilingües porque conservan las tradiciones y el idioma, pero considera que tienen bajo nivel pedagógico. Esa es su única objeción.

5. INTERCULTURALIDAD PARA TODOS

El gran desafío es apuntar hacia una EIB para todos. La coordinadora del programa educativo con inclusión del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Leslie Villalobos, apunta a un desafío mucho mayor, a tener una educación intercultural a nivel nacional, en vista de que somos un país multicultural.

«En la opinión generalizada de la gente se tiende a decir que la EIB es para pueblos indígenas y comunidades campesinas, pero nuestra propuesta es que sea para el país entero. La idea es que no se trabaje la interculturalidad solo con los discriminados, sino también con los discriminadores», propone.

Indica que actualmente el diseño curricular nacional incorpora un enfoque intercultural pero que en la práctica esto no se cumple, pues los contenidos están más vinculados a la cultura costeña y andina mas no a la amazónica.

«El enfoque tiene que ser cruzado en todas las materias, pero se puede partir reconstruyendo la historia del país incluyendo a todos los actores, porque la mayoría de los textos cuentan la historia desde los incas o de la costa, pero esa no es toda la realidad del país. Hay que recordar que en la época prehispánica ya se mantenían relaciones interculturales con los pueblos amazónicos», recomienda.

La consultora del CAAAP, Flor Cárdenas, advierte que al no trabajar la interculturalidad en todas las escuelas, los niños y jóvenes no son conscien-

tes de la diversidad que hay en el Perú, e incluso en Lima.

«Es importante para que aquí también entiendan que somos un país multicultural. Solo así tendremos generaciones más tolerantes con la diversidad que existe y se reducirán los conflictos, porque se podrán construir sociedades más justas y equitativas, erradicando la discriminación,

la exclusión, la dominación de una cultura sobre otra», afirma.

Russel concuerda con ella.



Intersecciones

CIUDADANOS CON NOMBRE PROPIO

ELISABETH ACHA

A partir de una determinada experiencia de trabajo de campo en la selva central, nace el presente artículo, el cual trata del derecho a poseer un nombre propio y la libertad para elegir un apelativo que nos identifique como ciudadanos con derechos y responsabilidades.¹

A partir de estas ideas, intentamos una reflexión del concepto de ciudadanía en un contexto multicultural en la selva central, una zona del país afectada por el conflicto armado interno que —de acuerdo con lo referido por nuestros informantes— se desarrolló con particular intensidad entre 1989 y 1997.²

Los asháninkas son el pueblo indígena³ más grande, complejo y heterogéneo de la selva central. Se encuentran ubicados, principalmente, en

las provincias de Oxapama (departamento de Pasco), Chanchamayo, Satipo (departamento de Junín) y Ucayali.

La violencia para los asháninkas de la selva central —ejercida principalmente por migrantes a la zona, remanentes de grupos subversivos, traficantes de droga y madera, así como por el propio Estado— ha sido y sigue siendo un hecho presente en sus vidas.

Los asháninkas no han sido plenamente reconocidos como ciudadanos. A pesar de esta situación, de la pérdida progresiva de su territorio y de la acelerada depredación de los bosques en la Amazonía, estas cuestiones no se han convertido en preocupaciones que formen parte de la agenda nacional en el Perú.

1 Agradecemos a todas aquellas personas y organizaciones que hicieron posible este artículo. Estas reflexiones derivan en especial del estudio «Justicia y memoria en un contexto de post-violencia: perspectivas, prácticas y procesos de verdad, justicia y reconciliación en comunidades ashaninka» correspondiente a la beca de investigación 4027 otorgada por la Dirección de Investigación Académica (DAI) de la PUCP. El trabajo de campo se realizó entre julio y diciembre de 2008. Por motivos de seguridad, hemos cambiado tanto los nombres de los informantes así como las menciones al lugar de la entrevista.

2 El conflicto armado interno fue el episodio más intenso, extenso y prolongado de toda la historia de la República del Perú, especialmente en áreas de crecientes expectativas de progreso y modernización social y económica que nunca fueron cumplidas. Durante el conflicto armado interno, alrededor de cuarenta comunidades indígenas fueron devastadas, seis mil asháninkas fueron asesinados, cinco mil fueron esclavizados por el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) por cerca de diez años, así como diez mil tuvieron que migrar a otros territorios. Véanse COMISIÓN DE EMERGENCIA ASHANINKA. *Voz indígena asháninka. Un pueblo en emergencia se levanta*. Lima: Racimos de Ungurahui, oficina Regional de AIDSESP, 1995, p. 2. COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Informe Final*. Lima: CVR, 2003, vol. V, p. 232.

3 De acuerdo con el artículo primero del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), pueblos indígenas son todos aquellos que han ocupado sus territorios desde antes de que se formen los Estados en los que viven. Se identifican porque tienen una cultura, un idioma, diversas costumbres, formas de organizarse y mantienen una especial relación con la tierra y los recursos naturales. Igualmente, este artículo enfatiza que un criterio importante y decisivo para saber si un pueblo o comunidad es indígena es que ellos mismos se reconozcan como tales.

1. UNA CONVERSACIÓN AL BORDE DEL CAMINO

Tratar a las personas con respeto es estar preparado para escucharlas.

IRIS MARION YOUNG. *Justice and The Politics of Difference*.

Viernes 12 de diciembre de 2008

Me dirijo a la bodega y allí encuentro a José, jefe de la comunidad, que luego me llevará a visitar a María, una de las últimas fundadoras «antiguas» del lugar. Tomamos un «moto taxi» conducido por Gregorio, *Cuto* («nosotros le decimos Cuto»), quien migró a la zona de la región andina a inicios de los años ochenta, huyendo de la helada, pues «cuando llega la helada no hay nada de comer».

La vivienda de la señora María, tía de José, está ubicada al borde de la carretera. María es delgada y menuda. Ella sobrevivió el ataque de los «emerretistas» que dispararon contra el local de la iglesia sin motivo aparente alguno.⁴ Como consecuencia de ese episodio, perdió los dos dedos del pie izquierdo. Me rodean Isaías y Doris, sus hijos, a los que se suma Yolanda, una de las sobrinas de María.⁵

Doris: Ah, o sea que primeramente quiere su nombre — me pregunta Doris.

Doris: *Pibairo, okobakotziimiro pibairo* Doris le pregunta a su madre María.

(Tu nombre. Te está pidiendo tu nombre)

María: *María*.

Elisabeth: *Nobairo Elisabeth*.

María: *Nobairo naaro María*.

(María. Mi nombre mío es María)

Isaías: Completo pe — demanda Isaías a María.

Doris: *Pashinerona maaroni*.

(Es otro, todos)

Isaías: Tu apellido.

María: *Karagua*.

Isaías: *Karagua*.

Elisabeth: ¿Qué significa en idioma asháninka?

Todos: Ja, ja. (Risas)

María: *Ashaninka karagua*. — En tono de cuestionamiento y burla.

(Nosotros los paisanos karagua)

Todos: Ja, ja. (Risas)

Isaías: Es un gusto.

Doris: *Karavatyonki*.

(Rana delgada)

María: *Ankatavaitashitavakia*.

(Vamos a decir en broma)

Isaías: Es que los apellidos de nosotros...

Doris: Si pe lo que le conviene, ja, ja. (Risas)

Isaías: Mayormente el gusto — prosigue Isaías —. Más antes pues no hay estudio...

Doris: Lo que le convenía. (Risas)

José: Lo que le agrada.

Isaías: Más antes, los nombres salen cuando llega el sol. Más que nada el mes,

4 Juvenal explica que vestían pantalón color verde y poseían cinco fusiles soviéticos AKM y un FAL (fusil automático ligero). El que comandaba tenía además una granada en la mano.

5 Agradecemos a Enrique Casanto, profesor de lengua asháninka del Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada (CILA) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, por ayudarnos a traducir esta conversación.

- cuando sale enero, febrero. A veces sale tiempo de achote, ponen pe nombre de achote, a veces nombre de paloma.
- Doris: Cualquier cosa. (Risas)
- Elisabeth: ¿Al nacer?
- María: *Aakotziri pava teerika cashiri.*
(Ponemos nombre de sol o sino de luna)
- Isaías: Kentori.
(Agosto)
- María: *Agosto ankatakotabakeri kentori ishitobi opoñaa setiembre kentori.*
(Vamos a decir de la cigarra, sale en el mes de agosto y septiembre)
Ohhhh!
(Canto de cigarra)
Ari iñaapaakeri.
(Allí lo vio)
- Elisabeth: ¿Se puede cambiar de nombre?
- Isaías: Claro pe. Anteriormente sí. No había, no es como actualmente. Ahora no se puede ya.
- Doris: Ya estamos civilizados, ya no puede cambiar. Lo que se quedó, ya se quedó ahí.
- Elisabeth: ¿Antes de qué dependía el cambio?
- Doris: Del agrado, si no le gustaba, lo cambiaba. Claro si no le conviene ya lo cambiaba.
- Isaías: Yo tengo, por ejemplo mi abuelo, es hermano con Mishari. Mi abuelo es Camañari,⁶ pero el otro su apellido es
- Mishari y son hermanos pero el apellido es diferente. Así ha pasado.
- José: Una vez escuché: ¿Por qué le dicen Mishari? En idioma le dicen *mesha*. Mishari porque es tiempo de *mesha*. Es palo, grueso palo. *Sha!* Se descascara.
- Doris: Calato, ¿cómo le llaman? *Capirona, lupuna* eso.
- María: *Ikantaitaziro capirona.*
(Se lo llama *capirona*)
Akantziro añaaneki *mesha*.
(Le decimos en nuestro idioma *mesha*)
Opaitaja iroñaaka *capirona*.
(Ahora se lo llama *capirona*)
Aririka ankaimeri ankanteri pinpokanake *mesha*.
(Cuando lo llamamos, le decimos: ven *mesha*)
Ariipijaini ibairo.
(¡Qué vale ese nombre!)
- Isaías: Yo, por ejemplo, me llamo Isaías Shoop, *shoop* es un gusano que come umiro. *Shoop* le dicen en idioma.
- María: *Iriripairani ipaita Isaías.*
(Su padre le llamó Isaías)
Ikantaitziri shoop.
(Le dicen gusano)
Obarori tzirotzi.
(Que come chonta virgen)
- Jefe: Ellos ya no han podido cambiar su apellido, ya tienen el mismo apellido. Más ordenado, ya.

6 *Camañari* es la derivación castellanizada de *camaniari*, esta palabra alude a una persona que tiembla por escalofríos o epilepsia.

Isaías: No se puede cambiar. Ya está inscrito. Yo quería cambiar mi nombre bonito «Zeballos», pero no se puede. Ahora si le cambeo, qué padre voy a ser.

Jefe: Ya están registrado, ellos han nacido con partida. Ya está en Reniec, ya no se puede.

Isaías: Mi partida (de nacimiento) es lo que habla.

María explica que su padre la llamaba *Jayé* (hormiga que realiza el sonido de *shaku, shaku*), mientras que a él lo conocían por *Camaniari*, a consecuencia de que siendo ella niña lo mordió en el pie, como explica María a continuación:

María: *Naaka ipaitana apaayini.*
(Me llamó mi padre)
Ipaipatakena Jayé, jayé tema yatsikiri iroojatzi.
(Me ha puesto por nombre hormiga porque le mordió, es por eso)

Ikatsiitanakeri puñiro tem yatsikakerina.
(Le enfermó no vez que lo mordió)

Itzikira katririnkatanake.
(En su pie le dio fiebre)

Ikatzinkaakitanake opatsakiro.
(Y empezó a temblar — a tener escalofríos — es por eso)

Gerald Weiss⁷ señala que, tradicionalmente, los asháninkas se dirigen mutuamente mediante términos de parentesco, de tal manera que los nombres propios — que suelen ser sobrenombres adquiridos en la niñez — pasan a un segundo plano.

Tal como lo sugiere la conversación anteriormente citada, los nombres son resultado de significados que se construyen en determinadas circunstancias de la vida, y así como estas cambian, los nombres también pueden cambiar.

Enrique Casanto afirma que los nombres tradicionales asháninkas aluden, generalmente, a seres vivientes de la naturaleza, animales, plantas, árboles o flores, así como él mismo lo muestra a continuación:⁸

7 Véase WEISS, Gerald. «Los campá ribereños». En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.). *Guía etnográfica de la alta Amazonía*. Vol. v: Campa ribereños asháninka. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute e Instituto de Estudios Andinos, 2005, p. 31.

8 Entrevista con Enrique Casanto realizada el 16 de mayo de 2007 en el local del CILA.

Nombre en idioma asháninka Sexo femenino	Significado en castellano
<i>Kempitzi o kempíti</i>	Carachama (tipo de pez)
<i>Tyoontziiko</i>	Caracol
<i>Tsirapa</i>	Palmera
<i>Ñaashirioki</i>	Flor
Nombre en idioma asháninka Sexo masculino	Significado en castellano
<i>Kasanto</i>	Tipo de orquídea
<i>Yompiri</i>	Chicharra
<i>Ompikiri</i>	Fruto
<i>Ovayruro</i>	Tipo de ave
<i>Shenkari</i>	Oscuro

2. ESTADO, JUSTICIA Y CIUDADANÍA DIFERENCIADA

Incertidumbre, desconfianza y temor a ser sujetos de abusos por parte del propio Estado son sentimientos que permean la vida diaria de los peruanos, especialmente, de aquellos que viven en zonas rurales del Ande y la Amazonia, donde la promesa de justicia toma la forma de procedimientos y trámites legales interminables que no arriban a ningún lado.⁹

Una lidereza asháninka importante se pregunta al respecto: ¿qué hago yo con papel?, ¿acaso las comunidades comen papel?

Los peruanos son tratados por igual, de tal manera que el cumplimiento de la norma conlleva un carácter arbitrario y existe una conocida inclinación de parte de los ciudadanos y autoridades de situarse por encima de la ley en el Perú.

El clientelismo, también conocido como particularismo o favoritismo,¹⁰ es una institución que aún permea la interacción social en el espacio público promoviendo, entre otros asuntos, la intimidación entre personas y las relaciones que favorecen sentimientos apropiados para la familia y un trato preferencial sobre uno igualitario e impersonal emanado de las leyes escritas.¹¹

9 Véase POOLE, Deborah. «Between Threat and Guarantee. Justice and Community in the Margins of the Peruvian State». En Veena Das y Deborah Poole (eds.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004, p. 17.
 10 Véanse O'DONNELL, Guillermo. «Ilusiones sobre la consolidación». En *Nueva Sociedad*, n.º 44, 1996, pp. 70-89; DAMATTA, Roberto. *Carnivals, Rogues and Heroes. An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Traducción de John Drury. Notre Dame y Londres: University of Notre Dame Press, 1991.
 11 Véanse COTLER, Julio. *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005; NUGENT, Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992; FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1988, cap. 8: «República sin ciudadanos», pp. 257-285.

De acuerdo con el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, nosotros los peruanos debemos construir un nuevo pacto fundacional entre la sociedad y el Estado, así como fortalecer nuestra conciencia acerca de nuestras características de país multiétnico, multicultural y multilingüe.¹² Eso significaría encontrar el adecuado balance entre proteger los derechos universales de las personas y al mismo tiempo reconocer las necesidades particulares de los miembros de grupos culturales específicos,¹³ lo cual, al parecer, se contradice con lo anteriormente expresado. ¿En qué quedamos entonces?

3. DERECHOS Y SENTIDO DE JUSTICIA

Siguiendo a Jean-François Lyotard, el llamado a ser justo se sitúa siempre en una situación social y política que precede y excede al investigador. La reflexión normativa se deriva, principalmente, de la acción de escuchar y no tanto de la acción de observar.¹⁴

Young¹⁵ parte de criticar las teorías contemporáneas de justicia que están dominadas por un paradigma de la distribución, que enfocan la mi-

rada en la posesión de materiales y posiciones sociales, y conciben los derechos como cosas y posesiones que se pueden distribuir.

¿Qué son los derechos?

Los derechos son fundamentalmente relaciones, reglas y normas institucionalmente definidas sobre lo que pueden y no pueden hacer las personas. En suma, los derechos se refieren a interacciones sociales que permiten, posibilitan o restringen acciones.¹⁶

Promover justicia en democracia significa posibilitar que todos puedan atender sus necesidades y ejercitar la libertad, de tal manera que podamos desarrollar y ejercitar nuestras capacidades plenamente, expresar y comunicar nuestra experiencia y participar en la determinación de las condiciones de nuestras acciones.¹⁷

La justicia no solamente se refiere a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y ejercicio de capacidades individuales y colectivas de comunicación y cooperación.¹⁸

De acuerdo con este marco, impedir que los asháninkas puedan ser portadores de nombres asháninkas es signo de un colonialismo del poder, agresión y violencia.¹⁹

12 Véase COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Informe Final*, vol. VIII, p. 384.

13 Véase GUTMANN, Amy. «Introduction». En Charles Taylor. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 8.

14 Véase YOUNG, Iris Marion. *Justice and The Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 5.

15 Véase *ib.*, p. 8.

16 Véase *ib.*, p. 25.

17 Véase *ib.*, pp. 34 y 37.

18 Véase *ib.*, p. 39. Por contexto institucional, Young se refiere — en términos generales — al modo de producción que incluye las prácticas, normas y leyes que las guían, el lenguaje y los símbolos que mediatizan las relaciones sociales en instituciones del Estado, la familia, sociedad civil y el lugar de trabajo. Véase *ib.*, p. 22.

19 Véase QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En Ramón Pajuelo (comp.). *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004, pp. 228- 281.

El Estado peruano no brinda la oportunidad a través de medios y canales adecuados y justos de que comunidades como la asháninka puedan expresar plenamente su autoconcepción e identidad, diferente de concepciones occidentales.

4. INTERCULTURALIDAD, ESTADO Y RESISTENCIAS AL CAMBIO

No es fácil hacer un «alto a la acción» a fin de reflexionar sobre el camino andado antes de decidir hacia dónde seguir andando. Mucho menos fácil es repensar lo que uno ha venido haciendo de modo que visualicemos nuevos caminos, cuando lo más sencillo es seguir andando por los caminos que uno conoce.²⁰

Durante mis visitas realizadas a la selva central entre julio y diciembre de 2008, escucho una historia que se reitera: la inscripción de nombres en los registros públicos se torna una ruta tortuosa y una odisea porque, en primer lugar, los registradores maltratan abierta y públicamente a nativos de pueblos indígenas. He podido escuchar múltiples testimonios donde es la autoridad pública la que decide ponerle un nombre determinado al niño o a la niña, al no tolerar y no entender el idioma de los pueblos indígenas y escuchar un nombre que les resulta extraño a sus oídos. En otros casos, el registrador público solicita que la

persona deletee su nombre en un alfabeto que le es ajeno, produciéndose al final una situación confusa e incómoda.

Las autoridades públicas, consciente e inconscientemente, asumen una misión civilizatoria de enseñar a «nativos», «salvajes e ignorantes» los nombres que son aceptables y válidos. Estos episodios muestran un encuentro de los márgenes y periferias con el poder central que dicta lo permitido y aquello que se prohíbe. Aceptar y respetar un nombre asháninka se convierte para el Estado y la sociedad en su conjunto en una manera de trasgredir el orden aparentemente establecido. Interculturalidad no es convivir simplemente con el otro, sino incorporar sus prácticas al lado de las nuestras y reconocer que existen otras lógicas y formas de nombrar a los seres humanos. Tal como lo afirma De Sousa Santos, «[...] la solidaridad es una forma de conocimiento que es adquirida mediante el reconocimiento del otro, el otro puede ser conocido solo si se le acepta como un creador de conocimiento».²¹

Los pueblos indígenas habían mantenido hasta hace relativamente poco tiempo un cierto nivel de autosuficiencia económica independiente del mercado, de tal manera que su relación con la naturaleza estaba mayormente determinada por sus propias decisiones, actitudes y capacidades.²² De manera progresiva, los pueblos indígenas han debido ajustar sus particulares nociones de terri-

20 Véase el prólogo de Fernando Santos Granero aparecido en CHIRIF, Alberto y Pedro GARCÍA HIERRO. *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Chopenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGA), 2007, p. 12.

21 DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Conocer desde el sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Programa de Estudios sobre democracia y transformación global, 2006, p. 29.

22 Véase CHIRIF, Alberto y otros. *El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos indígenas en la cuenca amazónica*. Lima: Oxfam América. Coordinadora de las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica (COICA), 2007, p. 18.

torio a las específicas concepciones del derecho. Es más, la pérdida de control sobre su territorio hace que dependan cada vez más de la asistencia estatal, además de verse empujados a engrosar la categoría estadística de «pobres» y «pobres extremos». La consecuencia de ello ha sido su fragmentación y afectación a sus patrones tradicionales de uso de recursos del bosque.²³ En otras palabras, y en medio de una crisis medio ambiental, bien haríamos en aprender cómo los pueblos indígenas desarrollaron una forma de vida funcional para la conservación de la vida y los bosques. Y eso implica empezar a reconocer su identidad en sus propios términos.

En ese sentido, nos interesa hacer pública y visible una situación que Young calificaría de imperialismo cultural y pretender universalizar una cultura, valores, metas y logros de un grupo determinado.²⁴ Los nombres en idioma nativo para funcionarios del Estado peruano devienen en desviaciones, trasgresiones a lo normal y expresiones inferiores, de tal manera que en la conversación antes citada podemos notar cómo se filtra una actitud ambivalente entre divertida pero también autodiscriminadora, pues esos nombres «poco valen», «no son importantes», «qué valor pueden tener» frente a otros nombres y apellidos como «Zeballos» que son más «bonitos».

Como señala Young,²⁵ la opresión deviene en extendidas y profundas injusticias de parte de personas seguramente bien intencionadas en interacciones cotidianas, como también de los medios de comunicación, estereotipos que circulan en el espacio público y mecanismos de mercado que se manifiestan en procesos normales de la vida cotidiana. Sin embargo, advierte la autora, que el significado y operación del poder en la sociedad actual debe contemplarse más allá de la relación entre opresor/oprimido, de manera tal que devenimos en agentes de nuestra propia opresión.

La idea de «falso reconocimiento», trabajada por Charles Taylor en relación con la población afroamericana y afrocaribeña de los Estados Unidos y Gran Bretaña, nos es útil acá y se refiere precisamente a cómo la sociedad dominante logra proyectar una «imagen deprimente» de los grupos marginados, «donde su propia autodepredación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión».²⁶

La falta de reconocimiento no solo es una falta de respeto al otro, sino que produce en las personas discriminadas, un “odio mutilador” a sí mismas y un bajo nivel de autoestima que ayuda a aceptar la opresión y la discriminación de que son objeto.²⁷

23 Véase el prólogo de Fernando Santos Granero aparecido en CHIRIF, Alberto y Pedro GARCÍA HIERRO. *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*, p. 13.

24 Véase YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*, pp. 58-59.

25 Véase *ib.*, p. 41.

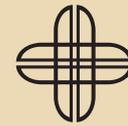
26 Charles Taylor, citado en LÓPEZ JIMÉNEZ, Sinesio. *Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas, 1997, p. 273.

27 LÓPEZ JIMÉNEZ, Sinesio. *Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*, p. 273.

Si ser ciudadano es poseer ciertas capacidades de actuar libremente sin que otros agentes impidan mi acción, siempre y cuando con ello no dañe a nadie, no poder ejercer esta capacidad es mutilar la dimensión del ser ciudadano pleno y la capacidad de libertad positiva, que se refiere a aquella que no se remite solamente a la ley escrita, sino que va más allá y abarca mi voluntad hacia un objetivo.²⁸

La práctica de la ciudadanía es valorada porque capacita a cada ciudadano a ejercer sus poderes de acción, a desarrollar sus capacidades de juicio y lograr por acción concertada eficacia política.²⁹ De allí se desprende que ser ciudadano

es algo que va más allá de la ley escrita, del papel mismo y se convierte en algo que se construye y aprende en el ejercicio de vivir en sociedad. ¿Qué aprendizaje puede resultar de impedir la plena expresión de otras lógicas de vida? ¿Cómo podemos cumplir con el mandato del pacto fundacional si recortamos la capacidad de otros grupos diferentes a los nuestros de tener un nombre propio?



28 Véase ib., p. 108.

29 Véase ib., p. 103.

SI QUIERES CONOCER LA REALIDAD, EMPIEZA POR LA LITERATURA

SANTIAGO PEDRAGLIO

Resulta peligroso empezar cualquier texto con una verdad de Perogrullo, pero en esta ocasión vale la pena correr el riesgo para tener el panorama claro desde el principio: no es lo mismo escribir (hablar, opinar y actividades por el estilo) como político que hacerlo como literato. Vale la pena subrayarlo para acercarnos a ver cómo reviven los años de violencia la llamada «clase política» y algunos escritores peruanos.

La política tiene sus reglas y la literatura las suyas. Esta nota intenta poner en evidencia, a partir de la lectura de algunos libros de aparición más o menos reciente, la capacidad que posee la literatura para desmalezar el terreno de la subjetividad y establecer allí un espacio de libertad que permita escudriñar en determinados asuntos hasta un punto aún vedado para el ámbito político oficial e incluso, por lo general, para los medios de comunicación. El ejercicio de la literatura puede llevar a un autor a indagar a fondo en determinados temas, situaciones o estados de ánimo, al punto de permitirle superar prejuicios e ir siempre un

paso más adelante que los políticos de cualquier signo, cuando se trata de conocer motivaciones y establecer razones.

Este artículo sobre el vínculo (o des-vínculo) entre política y literatura no pretende averiguar cómo se elabora la memoria del reciente conflicto militar interno en el Perú; menos aún pretende ser una crítica literaria. Es una sencilla reflexión a partir de textos literarios —novelas o cuentos— de tres autores,¹ elegidos un tanto al azar, que han escrito sobre la violencia política que desgarró al país en los últimos años, a partir de la cual celebro la existencia de una fructífera y plural producción literaria nacional relacionada con el tema.² Pero, sobre todo, pretende ser una invitación a la lectura.

Partamos de una premisa sencilla, aclarando antes que no hablo de la literatura que cumple funciones partidarias o de propaganda (que también la hay, de todo signo): la ficción permite revelar las intimidades de los personajes, sus entornos y sus mundos. La 'pureza', el esquematismo,

1 *Radio Ciudad Perdida y Guerra a la luz de las velas*, de Daniel Alarcón; *El camino de regreso, Un beso de invierno y Sur y Norte*, de José de Piérola; y *La hora azul*, de Alonso Cueto.

2 Cabe mencionar *Rosa Cuchillo*, de Óscar Colchado; *El cuento peruano en los años de violencia*, selección de Mark R. Cox; *Abril rojo*, de Santiago Roncagliolo; *Toda la sangre*, antología de cuentos preparada por Gustavo Faverón; *El fondo de las aguas*, de Peter Elmore; *Toque de queda*, de Raúl Tola; *Camino de Ayrabamba*, selección de cuentos escritos en el penal de Canto Grande; *El Chato y otros cuentos*, selección de relatos ganadores del concurso en homenaje a Hubert Lanssiers; *Confesiones de Tamara Fiol*, de Miguel Gutiérrez; *Tuca*, de Mapy Kruger Barton, entre otros.

el rechazo a tener algo en común con el otro —el enemigo— se supera, aunque no se evapore. El escritor puede hacer su trabajo sin temor a equivocarse sobre la «realidad». El creador es, en este plano, infinitamente más libre que el político. No tiene por qué decir ‘lo correcto’ para contentar a unos u otros, un álgido asunto sobre todo cuando se abordan temas que implican la activación de una extraordinaria sensibilidad social, ideológica o cultural. Puede ‘mentir’ sobre los hechos, pero va a decir, a través de estas mentiras —invenciones calculadas—, verdades más completas sobre lo que pasó, porque el uso creativo de estos recursos le permitirá adentrarse en sentimientos, dudas, secretos, conflictos, con mayor libertad de la que exige el discurso político.

No es necesario incluso que las historias sean verosímiles. Incluso lo inverosímil tiene la capacidad de encerrar extraordinarias verdades. El reto es crear una realidad literaria consistente, que permita acercarse, mediante los caminos de la ficción, a esa otra realidad vasta, compleja y muchas veces negada por los propios actores.

El discurso político es, por el contrario, el discurso de la ‘verdad’. No importa que se mienta ni que se cambie de opinión en veinticuatro horas: en cada momento, lo que dice el político ha de ser ‘lo verdadero’. Más aún, está obligado a mostrarse, a aprobarse como cierto. Esta no es una afirmación contra los políticos; es simplemente una regla de actuación. Los códigos discursivos de la política —y más aún de la lucha política— inducen a que el discurso sea lo menos ambivalente posible. Mejor dicho, que aparezca lo menos ambivalente, aunque sepamos que es esencialmente

dual, que puede tener varias lecturas, que hay un trasfondo en el que una parte puede ser cierta y la otra está puesta exclusivamente de dama de compañía.

El rechazo mayoritario de la llamada «clase política» al Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación indica la rigidez para entender los entretelones de la violencia; su desarrollo, la manera como gatilló comportamientos extremos desde los grupos subversivos y en algunas instituciones del Estado. Se dice que aceptar estas circunstancias es ser concesivo con la subversión y el terrorismo y que mancilla a las Fuerzas Armadas. Los dirigentes políticos de Sendero Luminoso, que hicieron uso sistemático del terrorismo, se han negado, desde sus trincheras, a valorar los dramas personales, los horrores de poblaciones bajo el justificativo negador de que son costos de la guerra.

El político debe confrontarse permanente con otros y su tarea es convencer a su clientela —la opinión pública— de que sus afirmaciones son ciertas, que son las que más se ajustan a la realidad. Para el político, la opinión pública es uno de los referentes principales, casi tanto como los poderes fácticos. Opina y gesticula en función de ella, se esfuerza por establecer una química especial. Es cierto que el público-lector es también pensado por el escritor, pero su vínculo es individual, no trata de convencerlo sino de establecer con él una conversación en el silencio de la lectura.

La literatura exige imaginación, rigor creativo, superación de temores y dogmas, y sobre todo creatividad. Sin duda, es un esfuerzo lleno de tensión. Será seguramente difícil alcanzar el ejerci-

cio libre de la creación artística si el escritor no tiene la capacidad de confrontarse a sí mismo, de luchar contra sus propios prejuicios. Es algo que ocurre también entre grandes escritores: cuando producen sus relatos pueden tener una ductilidad especial, una enorme capacidad para reconocer matices y una gran empatía para crear personajes diversos; pero cuando tienen que opinar políticamente se transforman en seres rígidos, dogmáticos. Este doble proceder no nace de la hipocresía; reside en el uso de lenguajes distintos, que reclaman diferentes actitudes y conductas.

Por eso, si se quiere conocer cómo fue la violencia política, en qué entramados se creó y se desarrolló, la ficción brinda un material más fino, filudo y ricamente contradictorio, que el discurso político. Por supuesto que cada escritor se acerca a su magma literario con sus propios fantasmas, dudas, certezas y prejuicios; pero si tienen un mínimo de lealtad con ellos mismos, su creación será siempre un esfuerzo de libertad.

1. SECRETOS Y DOBLECES AL DESCUBIERTO

En la novela de Alonso Cueto *La hora azul* (Anagrama y Peisa, Lima, 2005) se produce un acercamiento que se inicia como una misión encargada por su padre al personaje principal («¡Un encargo de su culpa, de su nostalgia, de sus remordimientos! Hay una mujer en Huanta. Hay una mujer, tienes que buscarla»). Esto se transforma en una irresistible atracción, como producto de su interés por entender a su padre y por conocer

a la mujer de la que él le habla. La atracción resulta dolorosa y llena de sentimientos de culpa, y el relato da fe de un encuentro, en medio del desgarramiento, de dos personas de mundos social y culturalmente muy distintos. La violencia, en este caso, tiene un efecto repentino, contradictorio y sorprendente: abre rendijas que incrementan la porosidad social.

Rey, el personaje principal de *Radio Ciudad Perdida* (Santillana, Lima, 2007), de Daniel Alarcón, es un hombre de izquierda radical que esconde a su mujer, exitosa locutora de una radio capitalina, su militancia en un movimiento subversivo; y que en el pueblo selvático al que se desplaza cada cierto tiempo para desarrollar su actividad política tiene otra familia, con la que vive un mundo culturalmente muy distinto al de la plomiza capital del país: «Su mente [se refiere a Norma, la locutora] repasó algunos eventos recurrentes en los últimos diez años, y luego eventos ocurridos en la década anterior, imágenes de Rey y sus diversos nombres, sus historias secretas, sus evasivas, sus desapariciones y sus disfraces» (p. 157). Este personaje expresa múltiples registros vía sus vínculos sociales y en su desgarrada estructura personal. Finalmente, cuando su mujer —personaje igualmente protagonista en la novela— conoce aquella «otra vida», la acepta y acoge.

Estos dos dramas son intuitivamente vividos como formas de reconciliación entre personajes que, consciente o inconscientemente, han sido actores o se han visto afectados, cada uno en su ubicación social y cultural, por la violencia que atravesó al país.

2. LAS HUMANAS DUDAS

En *El camino de regreso* (Norma, Lima, 2007), excelente novela de José de Piérola, el subversivo, se entiende que de Sendero Luminoso, es un personaje dogmático, un militante dispuesto a todo con el propósito de cumplir con las directivas de su partido. Sin embargo, este mismo senderista, que participa, según se insinúa claramente, en el atentado en la calle Tarata en Miraflores, y que mata indirectamente al padre del otro personaje central del relato, es consumido por sus dudas en momentos decisivos de su actividad. No puede asesinar fríamente, se paraliza en el instante decisivo.

La mala conciencia y la rabia lo remueven por lo que él percibe como una falta de coherencia; las dudas lo confrontan a sus convicciones políticas. Se desata dentro de él una batalla moral de fondo: quizá la moral del respeto al prójimo que su madre, también personaje de la novela, le inculcara cuando niño y que él la asumiera en su juventud. Este mismo personaje tampoco puede —o no sabe— definir el enfrentamiento final, que tiene lugar en un grifo, cerca de un kiosco en el que se lee «Coca-Cola», en una escena que recuerda aquellos enfrentamientos de película entre épicos personajes de un *western* o de un policial de alta tensión.

El personaje paralelo, amigo del «senderista», sufre cada paso que da para comprobar si su ex compañero de andadas juveniles ha sido el asesino de su padre. Las sucesivas etapas de duda y cuestionamiento, y los esfuerzos que hace para convencerse a sí mismo de lo correcto

de la decisión que está tratando de tomar, enriquecen al personaje, lo hacen profundamente humano.

En su relato «En el vientre de la noche», que aparece en *Sur y Norte*, José de Piérola presenta los prolegómenos de una ejecución extrajudicial en la que uno de los ejecutores, un soldado al mando de un capitán, duda sistemáticamente de darle muerte al hombre que tiene delante de él y al que se le ha ordenado cavar su propia fosa. El oficial encargado de la ejecución tiene un diálogo con su subordinado: «¡Qué mierda pasa Ubilluz! Nada mi capitán. Toda la noche lo he visto como nerviosón, ¡Tiene dudas! No, mi capitán, todo está claro. Mentiroso». A las efectivas dudas de Ubilluz, el capitán responde con una recomendación sobre cómo proceder en esos momentos: «Nunca, nunca se entabla conversación con el prisionero, ¿está claro?» (*Sur y Norte*, Norma, Lima, 2008, p. 23). El mensaje del oficial es claro: si hay que matar a alguien, no se lo puede tratar ni percibir como un ser humano. La narración, al humanizar al soldado, va a contracorriente del mensaje del oficial y muchas veces «oficial» (de izquierda o de derecha): para el lector, el diálogo humaniza a dos 'enemigos' confrontados ante la muerte.

3. LA COMUNIDAD ANTES QUE NADA

En *El camino de regreso* una escena presenta vivamente la diferente percepción de los urbanos, de los hombres y mujeres de la ciudad, que por lo general priorizan los derechos individuales, y la de los que habitantes de las comunidades rurales

andinas, que por lo menos idealmente, y siguiendo una antigua tradición, suelen considerar más bien que solo si la comunidad está mejor, el individuo también lo estará.

La abogada, integrante de una organización no gubernamental de derechos humanos que ha hecho un extraordinario esfuerzo para lograr la liberación de varios campesinos injustamente detenidos bajo la acusación de terrorismo, se topa con una gran sorpresa: el comunero-abogado —en quien la comunidad campesina ha invertido para que se transforme en un profesional del Derecho en el que puedan confiar—, le notifica que para él, y para los integrantes de su comunidad, lo más importante no es la libertad de los comuneros sino la preservación de la comunidad, la defensa de sus fueros y de su territorio: los comuneros estarán quizá cinco años presos, pero ellos viven una lucha de quinientos años que no pueden perder.

La escena recuerda también la estrategia de defensa y sobrevivencia que asumieron las comunidades campesinas durante el conflicto armado, aliándose en algunos casos con Sendero Luminoso y en otros con las Fuerzas Armadas —ambos ajenos a sus tradiciones culturales—, para finalmente convertirse en un sostén decisivo de la derrota política y militar de uno de los bandos: la subversión.

4. LA AMISTAD SURCANDO LA VIOLENCIA

A contracorriente del habitual estilo de información periodística o de un comentario político,

Daniel Alarcón presenta un diálogo entre dos amigos de la infancia, Fernando y José Carlos, que a la expectativa de ser objeto de un ataque por sorpresa de las Fuerzas Armadas, meditan sobre la muerte, repasan episodios de su vida, tienen tiempo para ironías y para sentirse ligados, solos, sin posibilidad de dar un paso atrás. En esos minutos de tensión, angustia, hartazgo y cansancio, solo les queda fumar unos cigarrillos de fabricación casera y comer unos pedazos de pan: «—Está más duro que la carne —dijo José Carlos—. Es peor que la comida de la cana. —Peor que la comida de tu vieja —añadió Fernando. Esperó a que en el rostro de su amigo se dibujara una sonrisa». (*Guerra a la luz de las velas*, Alfagura, Lima, 2006, p. 162).

5. «LA GUERRA CONTINÚA»

Un conflicto militar interno tiene múltiples e insondables efectos en las relaciones entre los seres humanos implicados en él. En los libros comentados, dos momentos me parecen particularmente dramáticos y que aparecen con inusitado vigor en los momentos en que se roza con el peligro de la muerte.

El soldado de *Un beso de invierno*, de José de Piérola (Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 2001), el mismo que asesina a uno de los amigos del grupo de excursionistas («Lo encontramos al alba, cuando el cielo violeta empezaba a clarear, llenando la meseta de la luminosidad sin sol que precede al día. Parecía dormido, sentado en el suelo, la espalda apoyada en una roca, la cabeza lige-

ramente inclinada, pero no dormía») se niega a aceptar que la guerra terminó. Demasiado esfuerzo, demasiado dolor, demasiada crispación, demasiado compromiso como para que todo acabe sin más. Los reflejos propios del conflicto militar siguen vivos «Estás atrasado, le dije, ya terminó todo: se acabó la guerra, se acabó la Zona de Emergencia, se acabó la Vanguardia Roja, todos están muertos. El soldado se agachó para gritarme: ¡Mientes! Su aliento caliente, acre, me salpicó saliva en la cara» (p. 159).

Seguro de que había dado muerte a su ex amigo y después subversivo, camarada Abel, Fernando, el personaje central de *El camino de regreso*, de José de Piérola le pregunta a su amiga Eva si encontraron el cadáver, se topa con una sorpresiva respuesta: el patrullero que lo encontró inconsciente, no había encontrado a nadie más. Examinaron los policías por los alrededores y solo se toparon con casquillos de bala. La sensación que deja el repaso del relato de este incidente es que por caminos difíciles de predecir el temor y la sorpresa se mantienen, porque los muertos, o los que estaban aparentemente muertos, pueden aún seguir viviendo, con todas las consecuencias que tal cosa acarrea.

Estas dos alusiones sugieren que las secuelas del conflicto militar interno son profundas y múltiples y han afectado a colectividades y a personas que siguen viviendo con los fantasmas del terror.

6. COLOFÓN

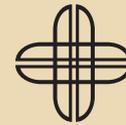
No es que la literatura suavice los horrores del conflicto militar interno; simplemente los humaniza. Protagonistas y observadores son seres humanos que se dejan guiar por pasiones o razones; personas capaces de matar, pero también de amar y dudar como cualquiera de nosotros. Lejos están de ser espantajos unilaterales.

El ejercicio de la libertad es decisivo para el (buen) escritor; y no es que este carezca de una ideología, explícita o subyacente, sino que está exento de la 'obligación' de responder a un partido político, a presiones gubernamentales o a las exigencias de ser útil para tal o cual fin, como sucede no solo con los políticos sino también, a veces, con los periodistas. Hay en ellos, más bien, entereza y lucidez suficientes para enfrentarse a sí mismos y asumir la única responsabilidad de refrendar su acto creador.

En los escritores que hemos presentado rápidamente existe una efectiva voluntad por conocer las varias dimensiones que tuvo el conflicto militar interno. Sus novelas o relatos expresan el esfuerzo por crear personajes y situaciones consistentes. Los escritores mencionados, y sobre todo De Piérola y Cueto, despliegan además un gran esfuerzo por recorrer los diferentes sectores sociales; por conocer cómo vivieron, se relacionaron, pugnaron, se amaron y discreparon, en un ambiente en que la violencia se filtraba inevitablemente en la vida cotidiana.

¿Es posible la «humanización» del quehacer político? ¿Es posible convertir la política, en el ámbito específico de su práctica, en un ejercicio de libertad? La respuesta no es fácil. En cualquier caso, en el Perú los desafíos son enormes. Solo me queda afirmar, en estas líneas finales, que la política, siendo un ámbito de conflicto y controversia, debería serlo también de tolerancia, de indagación en la complejidad, de reconocimiento de las

diversidades; y a partir de esto, ser capaz de impulsar un desarrollo que, como propone Amartya Sen, se convierta en un «proceso de expansión de las libertades humanas».



Memoria cvr

Balance de las acciones realizadas por el Estado a partir de las recomendaciones de la CVR entre abril y julio de 2009*

AVANCES Y RETROCESOS

IRIS JAVE Y JOSÉ ALEJANDRO GODOY

A continuación se presenta el sexto balance de las acciones realizadas por el Estado peruano entre abril y julio de 2009, relacionadas con las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Las acciones han sido ordenadas en seis ejes temáticos: instituciones de emergencia para la reconciliación, Plan Integral de Reparaciones, difusión del *Informe Final* de la CVR, judicialización, reformas institucionales y expresiones artísticas y culturales.

1. INSTITUCIONES DE EMERGENCIA PARA LA RECONCILIACIÓN

Las acciones vinculadas con la creación de una institucionalidad orientada hacia las tareas de reconciliación propuestas por la CVR se concentraron en la implementación de las distintas instancias y acciones del Consejo de Reparaciones, entidad encargada del Registro Único de Víctimas.

El Consejo ha tenido dificultades económicas para realizar su tarea durante el presente año. La Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) solicitó

la ampliación de recursos para las actividades de esta institución, gestión que fue denegada por el Ministerio de Economía y Finanzas, argumentando la falta de recaudación debido a la crisis económica internacional. Incluso recomendó a la PCM derivar otros recursos para financiar las acciones del Consejo. Aunque todavía no se ha pronunciado al respecto, se espera que el nuevo titular de la PCM continúe respaldando al Consejo de Reparaciones.

Sin embargo, estas dificultades económicas no han impedido que el Consejo de Reparaciones continúe con sus tareas. En Satipo y Huamanga, se ha proseguido con las labores de inscripción y, en Villa El Salvador, se ha suscrito un convenio de colaboración con la municipalidad para el mismo fin. A falta de recursos, se ha apelado a los medios que disponen de internet de manera libre: se han colocado dos vídeos en el portal *You Tube* —en castellano y quechua— que explican las labores del Consejo y el procedimiento para la inscripción en el Registro Único de Víctimas. Al cierre de esta edición, se han registrado 47.262 personas inscritas en el Libro de Víctimas Individuales y 5.269 inscritos en el Libro de Beneficiarios Colectivos.

* Un cuadro completo con las acciones realizadas en ese período se puede ver en <<http://www.pucp.edu.pe/idehpucp/index.php>>.

El número es notable si se tiene en cuenta el escaso acceso de las víctimas a las oficinas o instituciones del Estado, debido no solo a las distancias geográficas sino a la falta de información y/o de celeridad en los trámites. El hecho de obtener una acreditación como víctima es el primer paso de reconocimiento por parte del Estado a un ciudadano que ha sufrido la violencia y que, por tanto, tiene derecho a ser reparado. Aunque es un proceso largo y, a la vista, silencioso, constituye un paso fundamental para el ejercicio de los derechos de los peruanos más desprotegidos y vulnerables.

2. PLAN INTEGRAL DE REPARACIONES

La implementación del Programa de Reparaciones Colectivas es uno de los componentes del Plan Integral de Reparaciones donde más ha invertido el Estado, a través de diversas acciones, aunque todavía no se conoce un balance integral de su impacto en las comunidades afectadas por la violencia.

Durante el período observado, la Comisión Multisectorial de Alto Nivel (CMAN) aprobó la incorporación de 500 comunidades en el Programa de Reparaciones Colectivas, con énfasis especial en comunidades ubicadas en el valle de los ríos Apurímac y Ene (VRAE) y en el Alto Huallaga. Esta entidad también entregó 70 alpacas mejoradas genéticamente a la comunidad de Pallcca, ubicada en el distrito de Sacsamarca, provincia de Huancasancos (Ayacucho).

Además, se transfirieron cinco millones de soles para el Programa de Reparaciones Colectivas, a fin de beneficiar a 50 comunidades de Aya-

cucho, Huánuco, Huancavelica, Junín, Puno, San Martín y Ucayali.

3. DIFUSIÓN DEL INFORME FINAL

La Comisión de Alto Nivel creada por el Gobierno peruano para la formación del Museo de la Memoria sobre el conflicto armado interno vivido en nuestro país entre 1980 y 2000 se encuentra trabajando intensamente sobre el sentido, diseño y estructura de lo que será este nuevo espacio de memoria, que además de albergar la exposición *Yuyapanaq. Para recordar* —que actualmente se exhibe en el Museo de la Nación— contará con salas especializadas que incluyan otros actores del conflicto, arte y memoria así como un centro de información, salas de conferencias, etcétera.

Ha sido muy interesante el proceso público seguido alrededor de este nuevo proyecto, luego de la negativa del Gobierno peruano, expresada por sus más importantes autoridades, incluido el propio presidente de la República; la decisión de aprobar la formación del museo se hizo como una respuesta a la gran demanda ciudadana que se expresó no solo a través de los medios de comunicación sino con acciones y lugares que buscan motivar la conmemoración de las víctimas de la violencia. En Ayacucho, por ejemplo, ya sea por iniciativa de gobiernos locales o de los propios familiares y víctimas, se registran diversos sitios de memoria como el museo de ANFASEP (Asociación Nacional de Familiares Detenidos, Secuestrados y Desaparecidos del Perú), que guarda numerosos objetos personales de las víctimas, dibujos, fotos,

cartas, etcétera. Igualmente, en otras localidades de Ayacucho, como Lucanamarca donde Sendero Luminoso asesinó a 69 personas, entre adultos y niños, se ha construido un monumento de recordación para las víctimas en la plaza principal, y en Huanta, el municipio ha cedido un lugar que busca rendir un homenaje a las víctimas.

La Comisión de Alto Nivel aspira a incorporar estas iniciativas locales y regionales, así como las diversas expresiones artísticas del mundo de la plástica y el arte popular; el proceso de inclusión y diálogo para un gran espacio de memoria en el país recién se inicia.

4. JUSTICIA Y JUDICIALIZACIÓN

Luego de la sentencia expedida contra Alberto Fujimori por homicidio calificado y secuestro agravado, su defensa intentó recusar a los miembros de la Primera Sala Penal Transitoria de la Corte Suprema de Justicia, quien verá la apelación del caso. Sin embargo, la Corte Suprema decidió rechazar la recusación, debido a que no se encontró razón alguna que cuestionara la imparcialidad de los magistrados que resolverán el recurso de apelación.

La Corte Suprema también emitió dos sentencias en el caso La Cantuta. En la primera de ellas, se ratificó la declaración de culpabilidad de Julio Salazar Monroe, rebajando su pena de treinta y cinco a veinticinco años de prisión, al tiempo de confirmar las penas para los procesados Wilmer Yarlequé Ordinola, Orlando Vera Navarrete, Luis Alarcón Gonzales y Fernando Lecca Esquén. Por otro lado, se anuló la sentencia a Alberto Pinto

Cárdenas por este caso, debiéndose iniciar un nuevo juicio oral al ex jefe del Servicio de Inteligencia del Ejército.

Por otro lado, la justicia de los Estados Unidos aprobó la extradición de Telmo Hurtado, sindicado como el principal responsable de la masacre de Accomarca. Hasta el cierre de esta observación, no se había concretado su repatriación al país.

En lo que se refiere a otros procesos, en el caso El Frontón, la Oficina de Control de la Magistratura sancionó a los tres magistrados que declararon prescrito el caso para uno de los procesados, decisión que se había tomado en contraposición con lo dispuesto por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en dos de sus sentencias. Asimismo, los procesos de los casos Los Laureles y Destacamento Colina se encuentran en etapa de alegatos, previa a la emisión de sentencia.

Finalmente, en lo que se refiere a los trabajos de antropología forense, se han comenzado a identificar los restos de las víctimas en Pichari y Pucayacu.

5. REFORMAS INSTITUCIONALES

Dentro de sus recomendaciones, la CVR planteó una serie de reformas institucionales destinadas a crear las bases de un nuevo pacto social que impida que los hechos de violencia producidos se repitan. Estas recomendaciones se formularon para mejorar la presencia del Estado y la autoridad democrática, así como para complementar las reformas que deben hacerse en los campos de defensa y orden interno, sistema de justicia y sistema educativo.

En este caso, se han desarrollado cuestiones puntuales en tres de los campos mencionados por la CVR.

5.1. PRESENCIA DEL ESTADO Y AUTORIDAD DEMOCRÁTICA

Los lamentables sucesos de Bagua, que culminaron con la muerte de 35 personas, han producido una llamada de atención acerca de las medidas para el reconocimiento e integración de los pueblos indígenas y sus comunidades en el marco jurídico nacional y en las instituciones del Estado. En ese contexto, la Defensoría del Pueblo ha presentado a la PCM una propuesta de mecanismo de diálogo y consulta para contribuir al diálogo y recuperación de la confianza entre el Estado y los pueblos indígenas. En el Congreso, la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos ha anunciado un conjunto de iniciativas para integrar las demandas de diversos pueblos indígenas del interior del país. No se conoce aún qué acciones ha tomado el Ejecutivo para atender la problemática de los pueblos indígenas.

Pero ese no es el único reto, a raíz de los sucesos de Bagua, los medios de comunicación han empezado a visibilizar no solo las demandas y la problemática de los pueblos indígenas, sino a dar cuenta de su cultura y sus aspiraciones. Falta ahora que la sociedad en su conjunto incorpore y reconozca a los indígenas amazónicos, andinos y afroperuanos como ciudadanos con iguales derechos.

5.2. REFORMA DEL SISTEMA DE DEFENSA

En junio de 2009, se creó la Defensoría del Personal Militar, una oficina adscrita al despacho del ministro de Defensa que defiende los derechos de los militares en actividad y oriente sobre la prestación de servicios legales y el acceso a la información pública.

5.3. REFORMA DEL SISTEMA DE JUSTICIA

Continuó el debate sobre el mecanismo de evaluación de magistrados a implementarse vía la Ley de Carrera Judicial. Hasta el momento, no se ha tomado una decisión final sobre la materia.

6. EXPRESIONES ARTÍSTICAS Y CULTURALES

Durante este período, la única expresión cultural a través de iniciativas públicas continúa siendo la exposición *Yuyanapaq. Para recordar*, que permanecerá por cinco años en el Museo de la Nación, por iniciativa de la Defensoría del Pueblo.

En cuanto a las iniciativas privadas, se ha registrado una breve producción en el período observado. Tenemos la obra de teatro *Respira*, escrita por Eduardo Adrianzén, ganadora del Segundo Concurso de Dramaturgia Peruana organizado por la Asociación Peruano Británica, en la que, a partir del retrato de una familia de clase media a finales de los años setenta, se vislumbra cómo impactará en los jóvenes el conflicto armado interno; la publicación del libro

Tarata. Memoria del olvido, que ha editado el Grupo Planeta y Micromuseo, con apoyo del IDEHPUCP, sobre la base de la exposición de fotografías de Ana María McCarthy y la curaduría de Gustavo Buntinx; y el documental *Libérenlos ya*, de la cineasta peruana Judith Vélez, que aunque aborda el tema de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), su relación con el narcotráfico y

su expansión hacia el resto de América Latina, incorpora problemas fundamentales del impacto en las víctimas a causa de las violaciones de los derechos humanos.



Reseñas y críticas

MIGUEL GUTIÉRREZ. *Confesiones de Tamara Fiol*. Lima: Alfaguara, 2009, 437 pp.

El escritor Miguel Gutiérrez (Piura, 1940) inició en 1988, con la novela *Hombres de caminos*, una ambiciosa saga narrativa cuyo principal tema era la relación entre la violencia y la historia, pero siempre partiendo del contexto en el que pasó su infancia, las pequeñas ciudades de la costa norte del país. La mejor expresión de este ciclo creativo, que abarcó cinco novelas publicadas en igual número de años, fue *La violencia del tiempo* (1991), considerada por la crítica especializada la más importante de la literatura peruana de la última década del siglo xx.

Dieciséis años después, Gutiérrez vuelve a desarrollar el tema en otra amplia y polémica novela, *Confesiones de Tamara Fiol* (2009), aunque los acontecimientos políticos y la historia reciente de nuestro país lo obligan esta vez a ser más reflexivo y a establecer diferencias, desde el inicio, entre una violencia «buena» y otra «mala». El libro está básicamente constituido por las conversaciones que sostienen dos personajes: Tamara Fiol, una intelectual marxista y defensora de los derechos humanos, y Morgan S. Batres, un periodista norteamericano enviado a nuestro país a cubrir la violencia política de inicios de los años noventa. A ellos se suma después, en la segunda mitad de la novela, un tercer protagonista: el abogado Raúl Arancibia.

Tamara es la heredera de la más noble tradición política. Su abuelo, el milanés Ramiro Fiol, fue «un anarcosindicalista irreductible» que a inicios del siglo xx trabajó en la editorial que publicaba los textos fundamentales del anarquismo (Proudhon, Kropotkin, Malatesta), razón por la cual fue obligado a exiliarse en Latinoamérica. Al llegar al Perú, estableció amistad con Manuel González Prada (Fiol compuso «tipo a tipo el libro *Pájaros libres*»), José Carlos Mariátegui y los dirigentes sindicales Manuel y Delfín Lévano. La historia de Ramiro Fiol es desarrollada en la ficción en los capítulos II y IV de esta vasta novela (20 capítulos y 437 páginas).

Por su parte, Morgan Batres es un corresponsal de guerra que ha cubierto conflictos en «Centroamérica, Colombia y Las Malvinas [...] en Afganistán y en Rumanía, durante la caída de Cecescu». Pero, al parecer, su mayor logro es una extensa crónica titulada «Las mujeres de Sendero» realizada sobre la base de entrevistas a «senderistas presas en Cantogrande y otros penales». Testigo de los peores excesos de la violencia política (los que apenas son mencionados), Batres llega hasta Tamara no solo por tratarse de una «luchadora social» (como ella misma se define) con un pasado oscuro y lleno de secretos; también por su invalidez, producto de un misterioso accidente, y

por el asesinato de Raúl Arancibia, con quien Tamara mantuvo una relación amorosa.

Para convertirse en objeto del interés de Morgan, Tamara debe haber pasado del extremo positivo al negativo. Gutiérrez lo que hace en esta novela es explicar, paso a paso, ese tránsito; pero desde dos perspectivas diferentes. En los capítulos impares, desarrolla la historia personal de Tamara, desde la infancia hasta la adultez, mostrando claramente las desviaciones y errores cometidos. En los capítulos pares, por el contrario, se muestra algo así como la evolución de la política partidaria en nuestro país, a través de las historias de personajes pertenecientes a diversas generaciones y ordenados cronológicamente. Esa historia se inicia, como hemos visto, con el anarquista Ramiro Fiol (capítulos II y IV), y continúa con su hijo Pablo (capítulo VI), militante aprista muerto en 1990.

En cada una de las etapas de esta historia, Gutiérrez demuestra su oficio y versatilidad literaria, además de su reconocida capacidad para inventar historias secundarias y recrear las épocas y ambientes más diversos. En los capítulos dedicados a Ramiro Fiol hay un cierto aliento épico y «matinal» (apelando al término acuñado por J. C. Mariátegui), apropiado para destacar el idealismo, la solidaridad y heroísmo imperantes en esa brillante generación de luchadores sociales. En cambio, la historia de Pablo Fiol es contada de una manera fría y ambigua, acorde con los sucesos narrados: los entretelones de los asesinatos del presidente Sánchez Cerro (1933) y los esposos Miró Quesada (1935), ambos atribuidos al APRA.

Gutiérrez muestra objetivamente los mecanismos partidarios encargados de tomar ese tipo de decisiones y de llevarlas a cabo. El heroísmo y la solidaridad de la generación anterior han sido reemplazados por la estrategia y la disciplina partidaria; y la finalidad última de las acciones políticas ya no es más la lucha contra las desigualdades sociales sino los intereses del propio partido. Símbolos de estos cambios son las oscuras personas que cometieron esos asesinatos. El autor del primero de ellos es, en esta ficción, un joven y entusiasta discípulo de Ramiro Fiol, presentado más como una víctima que como un héroe. «En esos años se habían publicado las renuncias al APRA de escritores célebres o importantes como Ciro Alegría, Magda Portal y otros, entre las que destacaba el terrible libelo de Alberto Hidalgo [...]». A esas renuncias se suma entonces la de Pablo Fiol.

Por su parte, la evolución política de Tamara se inicia tempranamente, de niña, desfilando en mítines apristas. Pero cuando alguien le pregunta por su pasado en ese partido ella reacciona violentamente: «Dijo que nunca había sido aprista, que aquello de sus desfiles como chapista saludando el retrato de Haya de la Torre fueron cosas de niños, para ser aun más amada por su padre». Tamara se formó políticamente en la Universidad de San Marcos (donde estudió Química), primero como integrante de círculos de estudios marxistas, después como dirigente de la Federación de Estudiantes del Perú. Finalmente, se inscribió en la Juventud Comunista: «En los años de militancia en la juventud del PC yo me había alineado con la facción que cuestionaba la línea krusche-

vista impulsada por la dirección que presidía Jorge del Prado».

De esta ejemplar trayectoria política comienza a alejarla la decepción que sufre al enterarse de algunos actos «inmorales» (infidelidades conyugales) de su padre, Pablo Fiol. En sus años de estudiante, Tamara también formó parte de un grupo de jóvenes intelectuales, sexualmente liberadas, vinculadas a los artistas y escritores que se reunían en la Asociación Nacional de Escritores y Artistas (ANEA). Así llega a conocer a la pareja integrada por Queca Luzuriaga y Ángelo Satui, la «diva» y el «vampiro», con quienes entra de lleno en la agitada bohemia nocturna, característica de la Lima de aquellos años, haciendo cada noche «[...] un recorrido por los *night* clubes de la Plaza San Martín y La Colmena, o en los de otros barrios». El descenso moral se termina de describir en el capítulo VII, cuando Tamara llega a prostituirse.

Es en este punto en que Tamara conoce a Raúl Arancibia, abogado y político que se convierte en la figura dominante de la segunda mitad de la novela. Gutiérrez comienza a contar la historia personal de Arancibia en el capítulo VIII, integrándolo así a la «evolución histórica» de la política peruana que está desarrollando en los capítulos pares. Arancibia es presentado, por eso, como un prototipo de político de su generación; pero un prototipo negativo, pues reúne todos los vicios imaginables, tanto públicos como privados. Un político pragmático, cuyos cambios de partidos (primero fue aprista, después comunista y termina como aliado del fujimorismo) obedecen claramente a sus ambiciones personales.

Gutiérrez dedica una gran cantidad de páginas a narrar, etapa por etapa, la vida de Arancibia, empezando por su niñez más temprana (capítulos VIII, X y XII), pasada en un pequeño pueblo de Tumbes. A diferencia de Tamara, Arancibia no es heredero de ninguna tradición («el pasado familiar ocupaba un espacio casi inexistente en su memoria»), y la precariedad de su hogar lo hacía fantasear con ser «[...] un niño expósito al que alguien puso en una cesta untada con pez y envió río abajo». Su padre fue «[...] un sujeto despreciable, un farsante sin principios, tanto que no ocultaba que se casó con su mujer por el dinero [...]». Lo relativo a la trayectoria política de Arancibia se narra, también de manera detallada, en los capítulos XIV y XVI.

Son las páginas dedicadas a la infancia de Arancibia precisamente aquellas en las que la novela alcanza su mayor brillo literario. La narración se llena de personajes secundarios muy bien trazados y descripciones de las costumbres de los jóvenes en los pequeños pueblos del norte del Perú. Son elementos que remiten a lo mejor de la obra de Gutiérrez, desde *El viejo saurio se retira* (1969) hasta *El mundo sin Xóchitl* (2001). Pero el torrente narrativo de estos capítulos pares no encuentra un equivalente para los impares, dedicados a las conversaciones entre Morgan y Tamara, puntos débiles en la estructura dual de la novela. En líneas generales, capítulos breves como el IX y XIII, muestran que Gutiérrez ya ha agotado la historia de Tamara y solo está a la espera de contar los detalles relacionados con sus amores con Arancibia.

Finalmente, ambas historias confluyen en el capítulo xvii y subsiguientes. Tamara le cuenta a Morgan, en el primero de ellos, el viaje que hizo junto a Arancibia, cuando ambos ya han llegado bastante lejos en sus procesos de degradación personal. Tamara ya hablaba con «[...] el lenguaje indecoroso, irreverente, cínico que hacía escarnio de los buenos sentimientos y costumbres de la gente [...]», mientras que Arancibia se había propuesto «[...] ser más truculento, más indecente, más repulsivo, porque quería ir más allá de todos los límites que imponen las normas de convivencia humana». Por supuesto, el encuentro está lleno de situaciones violentas, de pleitos y vejaciones siempre enmarcadas por la relación erótica y el peculiar amor que une a la pareja.

Y en medio de los sórdidos diálogos de alcoba de esa pareja, vuelve a aparecer el tema principal de la novela, en un balance bastante fuera de contexto de la historia del partido comunista, desde la línea marxista-leninista que le imprimió Mariátegui hasta los intentos de convertirlo en una «organización revolucionaria para preparar la toma del poder». Arancibia, que en su militancia partidaria usaba el seudónimo de Abel, encabezó

una facción que resquebrajó la unidad del partido y que cometió traiciones y delaciones de todo tipo. «Es que hay un patrón en tu vida, desde tu infancia a la adultez», le dice Tamara a Arancibia, «[...] odias a quienes sientes superiores a ti, física y moralmente».

La solidaridad y el interés por la justicia social de los fundadores del Partido Comunista fueron postergados a un segundo plano por la siguiente generación, más pendiente de los intereses del propio partido. Lo que Gutiérrez afirma en esta novela (con pasajes brillantes pero también con evidentes descuidos formales y estructurales) es que con la siguiente generación, la de Tamara y Arancibia, el proceso llegó al límite, pues las decisiones partidarias, y políticas en general, comenzaron a depender de las más bajas pasiones personales, incluidos «el odio y la locura homicida». Es la explicación de Gutiérrez a los excesos a que llegó la violencia política en nuestro país, solo comparables, según se afirma en el epílogo de la novela, con el infierno que Morgan encontraría, poco después, en Sarajevo.

JAVIER ÁGREDA

COLABORADORES

ELIZABETH ACHA

Doctora en Sociología por la London School of Economics and Political Science y licenciada en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Trabajó en el equipo de investigaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Ha sido profesora visitante del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge en 1992; becaria de la Fundación Ford en el período 1992-1993; del British Academy Award en el 2006 y del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Johns Hopkins en la primavera del 2008.

JAVIER ÁGREDA

Egresado de Literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha cursado estudios de Ingeniería en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha trabajado como periodista cultural en diversos medios escritos de Lima. Desde 1995 escribe una columna de crítica literaria en el diario *La República*. Sus ensayos han sido publicados en las más importantes revistas literarias locales y en libros dedicados a estudiar las obras de Mario Vargas Losa, Edgardo Rivera Martínez y el Grupo Narración.

JUAN ANSIÓN

Doctor en Sociología por la Université Catholique de Louvain (Bélgica). Es profesor principal de la

especialidad de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus áreas de investigación y de enseñanza son la antropología política, la interculturalidad, la antropología de la escuela y el desarrollo humano. Participa en un equipo de apoyo a los proyectos Hatun Ñan de Cusco y Ayacucho.

MARÍA ELENA CASTILLO

Egresada de la Escuela de Periodismo Jaime Bausate y Mesa. Periodista profesional con veinte años de experiencia en periodismo político y en temas de derechos humanos. Como periodista del diario *La República* impulsó la defensa de los inocentes injustamente acusados por terrorismo, así como la investigación de diversos casos de violaciones de derechos humanos cometidos durante el conflicto armado interno del Perú. Trabajó en la Unidad de Investigaciones Especiales de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) que tuvo a su cargo los casos que fueron judicializados ante el Ministerio Público. Actualmente es redactora principal de la sección Política del diario *La República* y corresponsal de la agencia alemana Deutsche Welle.

CARLA FAJARDO

Licenciada en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tiene una maestría en Transformación de Conflictos. Ha trabajado en

programas de paz y reconciliación en el norte de Uganda y Burundi. En este último país, trabajó con la Red de Justicia Transicional de la Sociedad Civil, establecida en el 2006 para apoyar la transición y el proceso de justicia. Fue coordinadora de la Unidad de Reparaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú.

MARINA GARCÍA BURGOS

Dedicada a la fotografía hace más de quince años, con estudios en Nueva York y Londres. Se ha desempeñado principalmente como fotógrafa comercial, colaborando también en campañas contra la discriminación, el racismo y los derechos sociales y ambientales. Actualmente trabaja en un libro sobre la vida de los estibadores en los mercados de Lima.

JOSÉ ALEJANDRO GODOY

Bachiller en Derecho por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tiene un diplomado en Periodismo Político y Análisis Cultural por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Actualmente es investigador del proyecto «Justicia y derechos humanos en el Perú: asesoría, capacitación y seguimiento para una eficaz judicialización de las violaciones de derechos fundamentales» del IDEHPUCP.

IRIS JAVE

Comunicadora social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y egresada de la Maestría en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se ha desempeñado como

periodista en varios diarios y revistas de circulación nacional e internacional. Fue directora de comunicaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Se ha especializado en comunicación política y ha trabajado en varios organismos del Estado, organizaciones no gubernamentales y organismos de cooperación internacional. Actualmente dirige el área de Asuntos Públicos y Comunicaciones del IDEHPUCP.

SANTIAGO PEDRAGLIO

Sociólogo y analista político. Licenciado por La Sorbona de París (Francia). Ha realizado estudios en la Maestría de Sociología Política de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor en la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Lima y en el Diplomado de Gobernabilidad de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del Instituto Prensa y Sociedad (IPYS). Fue director del semanario *Amauta* y subdirector del semanario *Sí*. Es autor de varios libros y ensayos sobre seguridad y políticas anticorrupción.

FIDEL TUBINO

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Decano de la Facultad de Estudios Generales Letras y profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Ha sido coordinador del Doctorado en Filosofía de la PUCP. Miembro fundador de Foro Educativo y experto en educación intercultural.



Embajada de la
República Federal de Alemania
Lima

ISSN 1995-1582



9 771995 158007 06