

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

Poder, Cultura y Violencia en Los Andes.

Rodrigo Montoya Rojas.

Cita:

Rodrigo Montoya Rojas (2007). *Poder, Cultura y Violencia en Los Andes. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/4>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/vNW>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

CONFERENCIA

*Poder, Cultura y Violencia en Los Andes**

Rodrigo Montoya Rojas**



Presento en esta ponencia una reflexión sobre la relación entre culturas y violencia a partir de mi experiencia como antropólogo peruano siguiendo paso a paso la suerte de los pueblos andinos y amazónicos en el gravísimo conflicto armado que el Perú vivió entre 1980 y 2000 y de mi interés en la violencia que Perú reproduce como un elemento estructural desde 1532. En otro texto, (Montoya, 2001) ofrecí una primera aproximación sobre la relación entre cultura y poder, con una idea principal: en Perú los pueblos indígenas no han tenido ni tienen participación alguna en el poder de la sociedad. Con el concepto de cultura como sinónimo de bellas artes que la clase política y los intelectuales responsables de la llamada política cultural usan, el tema del poder que debiera corresponder a los pueblos indígenas carece de todo interés. En el discurso sobre la riqueza cultural del Perú -presentada como diversidad, pluri o multiculturalidad- desde el Banco Mundial, el presidente Toledo, su esposa y primera dama Elian Karp y los funcionarios encargados de la llamada política cultural, los pueblos indígenas son considerados como parte de una tarjeta postal que se ofrece a los turistas, piezas de museo, o portadores de saberes artísticos, de algo que se denomina «folklore». Nada más. Mujeres y hombres indígenas votan en elecciones periódicas, pero no son considerados como ciudadanos; es decir, no serían personas con derechos que el resto de la sociedad debe respetar y tomar en cuenta. En última instancia, la llamada democracia peruana no tiene ciudadanos, salvo algunas excepciones de personas que tenemos el privilegio de pensar en nuestros derechos y

de defenderlos. Los pueblos indígenas y las clases populares del campo y de las ciudades son parte de esa mayoría silenciosa de 27 millones de peruanas y peruanos cuyos derechos aparecen sólo en papeles y discursos. Han sido ellos y ellas las principales víctimas del reciente nuevo ciclo de violencia política. El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) ofrece un dato estadístico que prueba lo que acabo de decir sobre nuestra democracia sin ciudadanos: tres cuartas partes de los 69,280 víctimas de la violencia política entre 1980 y 2000, han sido indígenas quechuas y asháninkas de los Andes y de la Amazonía. Hasta hoy, junio de 2006, ningún presidente de la República y ningún un alto oficial de las Fuerzas Armadas han sido condenados por violar los derechos humanos de esas personas. Tampoco han aceptado tener responsabilidad alguna. Todos se declaran inocentes. Ha habido y hay en Perú una facilidad asombrosa para matar indígenas y no ser castigados por hacerlo. Esa impunidad es un problema grave y profundo de la sociedad, una herida que se agrava, un rencor que crece y se multiplica.

La pregunta principal para esta reflexión es ¿qué relación existe entre culturas y violencia? Responderla supone un trabajo muy grande que desborda mis posibilidades. Intentaré una primera aproximación, mostrar algunos de esos vínculos y me atreveré a hablar y pensar en voz alta sobre los modos de vivir, sufrir, pensar, tolerar y aceptar la violencia, y sobre los mecanismos de consuelo y esperanza a los que apelan las víctimas. Las culturas tienen una relación compleja y contradic-

* El texto fue presentado por Rodrigo Montoya Rojas como Key Note Speaker, orador encargado de la ponencia principal, en la Conferencia «Poder, Cultura y Violencia en los Andes», organizada por el Center for Iberian and Latin American Studies de la University of California, San Diego, en Mayo de 2006. Fue publicado en inglés como capítulo 1 del libro POWER, CULTURE AND VIOLENCE IN THE ANDES, editado por Christine Hunefeldt y Misha Kokotovich, publicado por SUSSEX Academic Press, Brighton, Pórtland, en 2009. La publicación de esta versión en castellano está debidamente autorizada por la Editora SUSSEX Academic Press, Brighton, Pórtland.

** Profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Visiting professor University of California-San Diego. Junio, 2006.

toria con la violencia. La controlan, rechazan, toleran, fomentan, justifican y hasta proponen el olvido para evitar responsabilidades.

Cuatro son los bloques en los que podría resumirse la complejidad de los muchos sentidos del concepto cultura en el habla general del castellano. El primero, gira alrededor de la oposición «culto» - «inculto» derivada de la escolarización o no escolarización de las personas. El segundo, corresponde a la vasta noción de conocimiento. La información que tenemos o no tenemos sobre la política, indicaría cuán pobre o rica es nuestra «cultura política», por ejemplo. En el tercero, cultura es sinónimo de bellas artes y se confunde con lo que suele llamarse página cultural de un periódico o revista, en la que se ofrecen listas de películas, piezas de teatro, libros de literatura, exposiciones de pintura y otras que se inauguran, conciertos de música llamada clásica que como tal excluye la música indígena, y últimamente, registros de restaurantes y recetas para el buen comer. En el cuarto, aparece la noción antropológica de cultura, entendida como modo de vivir, sentir, pensar, plantear y resolver problemas, amar, emocionarse, gozar, sufrir e imaginar el mundo poblado de miles de Dioses y espíritus. Esta noción se ha enriquecido en el último tercio del siglo XX con una sorpresiva contribución de los movimientos políticos indígenas: una cultura es un pueblo indígena con derechos que defender. Ya no se trata simplemente de las llamadas culturas primitivas o tradicionales que antropólogos y antropólogas solían describir en sus clásicos trabajos de campo, sino un conjunto de pueblos en efervescencia política para definir sus raíces e identidades, redescubrir sus memorias colectivas y pensar por primera vez en la historia en proyectos políticos para cambiar su propia realidad. Es este el universo del concepto de cultura con el que pienso el tema de esta ponencia.

I. Sobre la complejidad de las relaciones entre cultura y violencia

No es frecuente en la literatura antropológica encontrar mucha información sobre violencia indígena. Allí donde los bosques o selvas tropicales son abundantes, las sociedades humanas llamadas tribus no se enfrentaban ni enfrentan entre sí para arrebatarse a los vecinos un río, una quebrada o la mitad de un bosque. Sólo cuando la tierra fue convertida en mercancía fue también jeto de disputa y, por eso, de guerra. La violencia ritual y ceremonial entre los pueblos indígenas se producían y producen aún por los raptos de mujeres. Para

evitar el conflicto por las mujeres lo ideal sería que al interior de los pueblos haya un equilibrio demográfico de algo parecido a un 50% de hombres y un 50% de mujeres. Como en la realidad ese 50-50% es casi inalcanzable, una solución al problema era raptar a las mujeres, desencadenar una furia simbólica, un enfrentamiento ritual con algunas víctimas reales y un entendimiento luego de pagar la dote que sirva para borrar la afrenta¹. Allí donde no había un poder establecido, fundado en el abuso de unos hombres sobre otros, el concepto occidental de lucha por el poder tiene escaso o nulo sentido. Rivalidades entre pueblos por concepciones etnocéntricas de sobre valoración de unos y sub valoración de otros han sido y son frecuentes, con enfrentamientos que igualmente tienen un valor más simbólico que real. En otros pueblos se ejercía y ejerce aún algún tipo de violencia cuando la muerte de una persona es atribuida al daño producido por personas consideradas enemigas o rivales. La apariencia de una especie de cadena daño-vinganza-más venganza, permitiría pensar en una violencia estructural permanente; sin embargo, en la realidad, los castigos son también más simbólicos que reales. Cuenta más la función teatral del enfrentamiento que la venganza en sí

En las provincias altas del Cusco (Canas-Canchis), cada año se celebra el ritual del llamado «Chiaraje» en el cual los varones de comunidades consideradas rivales se enfrentan ritualmente con hondas y piedras. Los vencedores pueden raptar solteras que pertenecen a las comunidades vencidas y esos raptos no generan venganza alguna. Los muertos, heridos y raptos del Chiaraje, son considerados «naturales» porque en los días del enfrentamiento ritual las reglas que existen en las comunidades y en el país para sancionar los delitos y las muertes de personas no se cumplen. Hay un acuerdo explícito entre las comunidades para no hacer ningún reclamo. Sólo queda la firme voluntad de cobrar la revancha de lo ocurrido en el chiaraje del año siguiente. Un antiguo rito de pasaje de jóvenes guerreros de otros tiempos habría sido transformado en un enfrentamiento simbólico que serviría para saber si el año agrícola será bueno o malo en función de las víctimas que produce. En otras palabras, los Apus y la Pacha Mama, padre y madre de los miembros de los ayllus, reclamarían cada año algunas vidas para ser suficientemente generosos con el agua y la reproducción del ganado. Por mi trabajo de investigación sobre las luchas por la tierra en el campo peruano del siglo XX (Montoya 1989), he observado atentamente las condiciones en las cuales se ejerce lo que puede llamarse una violencia cam-

pesina en las comunidades y/o antiguos ayllus. Reproduzco aquí dos párrafos de mi réplica a la Comisión Vargas Llosa que en 1983 liberó de toda responsabilidad a las Fuerzas Armadas en el caso del asesinato de siete periodistas que fueron a Uchuraccay a investigar si era verdad que los campesinos habían matado a varios senderistas:

«1º. ¿Por qué esta tradición de violencia de los iquichanos se detiene un siglo entre 1883 y 1983? y 2º. ¿Cómo es posible explicar que una tradición militar feroz, detenida durante un siglo, reaparece en un pueblo analfabeto que no pudo escribir sus propias hazañas? La tradición oral podría ser, naturalmente, la única pista, pero ya sabemos que ésta tiene límites muy precisos. Se puede guardar el recuerdo vivo de los héroes durante siglos, pero las técnicas militares se conservan cuando se usan, y si cuatro generaciones no lucharon contra nadie en el último siglo, valdría la pena que la comisión y sus asesores expliquen este prodigio de haberlas conservado. Por otro lado, es muy importante volver los ojos sobre otra tradición de violencia andina que sí existió a lo largo de este siglo y que se ejerce contra abigeos, gamonales y autoridades abusivas, aunque estas luchas interesan muy poco o nada a los antropólogos dualistas súper especializados en sólo la «sociedad andina». La propia comisión nos da información sobre los abigeos muertos en Carhuarán en 1975 (Informe, p. 146). Pero esta violencia en nada se parece a la ejercida contra los periodistas de Uchuraccay. A la luz de todo lo que he estudiado de los movimientos y luchas campesinas en este siglo es posible señalar que la violencia campesina –andina ha sido ejercida cuando se reúnen cuatro condiciones muy precisas: a. Contra enemigos conocidos perfectamente a través de los abusos. El malentendido y el desencuentro, carecen de todo sentido y de la más mínima seriedad. b. Como consecuencia de una situación extrema de explotación y abusos (todos los gamonales son abusivos pero sólo los más abusivos fueron ajusticiados en condiciones particulares). c. Luego de haber recurrido una y muchas veces a la justicia oficial del país y de haber constatado que ésta es la aliada mayor de sus enemigos; y, d. Luego de un acuerdo colectivo, una especie de fuente ovejuna, todos a una. Lo ocurrido en Uchuraccay nada tiene que ver con

la tradición actual andina de violencia en el Perú. Aquí es pertinente recordar que en ninguna de las fuentes documentales, y en ninguno de los testimonios sobre luchas campesinas y la violencia campesina, así como en mi socialización andina he visto elemento alguno sobre ese rasgo cultural de enterrar desnudos a los muertos por partes y en tumbas superficiales, atribuido a los campesinos de Uchuraccay» (Montoya, 2006a: 251-252).

Conflicto entre tánatos y eros en la propuesta de Freud

Si observamos la casuística de violencia en las sociedades estudiadas por la Antropología, es fácil deducir lo pobre que es si se le compara con la violencia de las sociedades llamadas desarrolladas que en el siglo XX han producido dos guerras llamadas mundiales y centenares de millones de muertos. La violencia producida en las guerras de clases y entre países por el control de recursos y el dominio político de áreas geográficas, es incomparablemente superior y peor a la violencia de las pequeñas sociedades. En este punto preciso, es pertinente tener en cuenta las ideas principales de Sigmund Freud sobre el problema. El sabio fundador del psicoanálisis, pensó el problema a partir de la información que tuvo sobre las sociedades llamadas primitivas y de su experiencia directa en la primera guerra mundial y su intuición sobre «el malestar en la cultura» cuando observó, a fines de los años veinte, que el fantasma de una nueva guerra en Europa aparecía en el horizonte con Adolfo Hitler convertido en un líder alemán de masas.

¿Tenemos en la especie humana una aparente facilidad de matar? Leyendo a Freud, la respuesta parece afirmativa. Su tesis sobre la condición del «hombre como lobo del hombre», aparece del siguiente modo:

«... el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor que sólo osaría defenderse si se le ataca sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. Homo homini

lupus. El hombre es un lobo para el hombre» (Freud, 1974: 3046).

La cultura sería un instrumento para regular, controlar, bloquear e impedir los instintos:

«La cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales... esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos» (Freud, 1974: 3038)

«La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser es defendernos contra la naturaleza» (Freud, 1988:152)

«Hombres indefensos ante la naturaleza, como los niños indefensos sin el apoyo de los padres» (Freud, 1988: 154)

«La inteligencia es el único medio que poseemos para dominar nuestros instintos» (Freud, 19: 185)

«No hace falta decir que una cultura que deja insatisfecho a un núcleo tan considerable de sus partidarios y los incita a la rebelión, no puede durar mucho tiempo, ni tampoco lo merece» (Freud, 1988: 149)

«... dejemos que el amor... como uno de los fundamentos de la cultura...» (Freud, 1974: 3036)

«el amor sexual (genital) ofrece al hombre las más intensas vivencias placenteras, estableciendo en suma el prototipo de toda felicidad...» (Freud, 1974: 3040)

«Aquel impulso amoroso que instituyó la familia sigue ejerciendo su influencia en la cultura» (Freud, 1974: 3040)

El amor «fue en su origen un amor plenamente sexual y sigue siéndolo en el inconsciente humano» (Freud, 1974: 3041)

Como en el poema de Sélér sobre la necesidad y el amor: «hambre y amor hacen girar el mundo» (Freud, 1974: 3049)

«La cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales... esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos» (Freud, 1974: 3038).

La cultura es posible cuando un derecho de la comunidad se impone sobre los individuos

«... los hijos al triunfar sobre el padre habían descubierto que una asociación puede ser más poderosa que un individuo aislado. La fase totémica de la cultura se basa en las restricciones que los hermanos hubieron de imponerse mutuamente para poder consolidar este nuevo sistema. Los preceptos del tabú constituyen así el primer 'De-

recho', la primera 'ley'. La vida de los hombres en común adquirió pues, doble fundamento: por un lado, la obligación del trabajo impuesto por las necesidades exteriores; por otro, el poderío del amor que impedía al hombre prescindir de su objeto sexual, la mujer, y a ésta de esa parte separada de su seno que es su hijo. De tal manera Eros y Ananké (amor y necesidad) se convirtieron en los padres de la cultura humana, cuyo primer resultado fue el de facilitar la vida en común a mayor número de seres» (Freud, 1974: 3039).

El malestar de la cultura consistiría en:

«¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla?... la agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar del que procede; es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de súper yo se opone a la parte restante y asumiendo la función de 'conciencia' (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo súper yo y el yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior como una guarnición militar en la ciudad conquistada» (Freud, 1974: 3053).

Finalmente, Freud señala un desafío de primer orden: «A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si y hasta qué punto el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. En este sentido la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y de su angustia. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas 'potencias celestes', el eterno Eros despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Más, ¿quién podría augurar el desenlace final?» (Freud, 1974: 3067).

Sin ninguna certeza Freud esperaba que el conflicto de fondo sea ganado por Eros -el amor vida- contra Tánatos agresividad y muerte-. Se puede no aceptar muchas de las ideas de Freud pero su propuesta sobre la agresividad en la especie humana es demasiado importante como para no tenerla en cuenta. Si entendí bien a Freud, él pensó la agresividad humana como una potencialidad que cada uno de los individuos portamos en nuestro ser. Todos somos potencialmente agresivos, todos podemos matar para defendernos, pero no todos lo hacemos. En determinadas circunstancias unas personas o individuos despliegan y realizan esa tendencia instintiva de matar y otras podemos pasar por el mundo sin matar a nadie. Freud puso su mayor atención en la función de control que le atribuyó a la cultura frente a los instintos y no quiso o no tuvo tiempo de pensar que las culturas pueden también, como lo mostraré en esta ponencia, fomentar la violencia y multiplicarla con armas de extraordinaria capacidad destructiva. Los seres humanos ya tenemos las armas que pueden destruir la vida en el planeta y nuestra propia especie. Hay demasiadas bombas atómicas en muchas manos como recursos últimos en las guerras de unos Estados contra otros.

Si nuestros instintos nos orientan a desear a nuestras madres y hermanas o a nuestros padres y hermanos, las sociedades humanas tuvieron la sabiduría de inventar el incesto o prohibición fundamental con dos sentencias muy simples: a los hombres nos dicen los sabios que defienden nuestra especie: «con las mujeres sí, con las mamás y las hermanas, no»; y a las mujeres les dicen: «con los hombres sí, con los papás y los hermanos, no». Las montañas etnográficas del incesto en prácticamente todas las sociedades del mundo, le dan razón a Freud. Los pueblos del mundo no se pusieron previamente de acuerdo para prohibir el incesto. Por alguna razón muy profunda convergen en ese punto. Si no hubiera la prohibición del incesto y si no fuera sustantivamente seguida y aceptada, tal vez la suerte de la humanidad podría haber sido otra².

II. Desde las culturas: Fomento y justificación de la violencia

La antropología nos ha enseñado que los primeros oficios que aparecieron en las sociedades humanas fueron los de rezar y, tal vez, de mandar y matar. Se trataba de pequeños saberes ejercidos a tiempo parcial porque lo esencial de los días se consagraba a encontrar alimentos para vivir. Cuando aparecieron los pri-

meros excedentes en la agricultura habría sido posible que esos pequeños especialistas pasasen a tiempo completo. Los primeros guerreros tenían piedras, algunos palos. Los últimos -en Irak, por ejemplo- disponen de rayos láser, de anteojos que sirven para ver de noche, de satélites que ubican a los enemigos desde los cielos, de psiquiatras y psicólogos que les instruyen para torturar y destruir las personalidades de sus enemigos. La tecnología que se usa para matar es objeto de investigación científica de primer orden.

Con las revoluciones tecnológicas habidas entre los siglos XVIII y XX la industria de la guerra se ha convertido en una locomotora de las economías y los mercados de armas son altamente rentables. Paralizar la industria de guerra significaría bloquear las posibilidades de reproducción de las propias economías de los países altamente industrializados y, al mismo tiempo, exportadores de armas. Las armas pasan, las guerras son constantes y los campos de batalla son laboratorios fantásticos de experimentación.

En nuestro tiempo, el oficio de matar se ha convertido en una carrera eminentemente profesional, en una fuente de poder en un área específica de la economía con tanto o más peso que la educación o la salud. Los norteamericanos en tres años de guerra en Irak han gastado ya cuatrocientos mil millones de dólares, mucho más que en toda la guerra de Vietnam. ¿Cuántos problemas del mundo podrían haber sido resueltos con ese dinero? Habría sido posible resolver, por ejemplo, el problema de los 30 millones de pobres que la sociedad norteamericana tendría ahora. ¿Por qué los gastos militares parecen sagrados, indispensables e inevitables?, ¿No serían los militares una especie de Estado dentro de los Estados Nacionales, si se toma en cuenta sus espacios propios, sus presupuestos secretos, y sus cortes de justicia exclusivas, por ejemplo?. Hay millones de personas que pagan para disfrutar viendo un desfile de armas nuevas y aviones que pasan como centellas. A nadie se le ocurre preguntar ¿Son indispensables los militares? porque parece que forman parte del aire que respiramos.

Tenemos suficientes evidencias para afirmar que la *Homo Sapiens* es la única especie animal en la que se organiza la violencia, fría y calculadamente. Sólo los chimpancés, tienen elementos embrionarios de esta organización (Winston, 2002). En las otras especies, la violencia es consecuencia directa de reacciones instintivas para ganar un combate entre varios machos por alcanzar a una hembra, defender un territorio, o proteger a otros miembros de las manadas. Por razones

eminentemente culturales, en algunas de las grandes civilizaciones y de las sociedades modernas de gran desarrollo tecnológico, los seres humanos van mucho más allá de las simples reacciones instintivas de agresividad y violencia y crean complejos sistemas para organizar la violencia: los ejércitos constituyen el ejemplo más claro. Paralelamente a los ejércitos, estas civilizaciones y sociedades modernas han producido y producen intelectuales que reflexionan sobre la violencia, la promueven y justifican y; desde una orilla contraria, la cuestionamos y rechazamos. Desde la autoridad de su sabiduría, filósofos griegos y teólogos cristianos católicos han elaborado argumentos para presentar las diferencias humanas como obras de los Dioses y justificar el dominio de unos hombres sobre otros y, peor aun, para proponer que es justo matar a quienes no serían «como nosotros». Presento en esta sección los ejemplos de un teólogo católico, el contrato social del «uso legítimo» de la violencia como privilegio del Estado nación y el desafío por parte de organizaciones de la izquierda occidental de alcanzar el poder a través de la lucha armada, al margen y en contra del contrato social establecido, como tres ejemplos posibles.

Supuestas «servidumbre natural» y «esclavitud natural» «de los hombres»

Cito unos textos del libro «Tratado sobre las justas causas en la guerra contra los Indios», escrito por el cura católico Juan Ginés de Sepúlveda, (1941/1555) en latín, traducido al castellano y publicado en Madrid en 1555. Siguiendo el ejemplo pedagógico de Platón para exponer ideas, Ginés de Sepúlveda escribió un diálogo, llamándose «a sí mismo Demócrates» y tratando de convencer a «Leopoldo», un ficticio joven alemán equivocado por creer en las ideas de Lutero. Entusiasmado por la capacidad de convencimiento de Demócrates-Jinés de Sepúlveda, el joven alemán concluye:

«Nada tengo ya que replicar ¡oh Demócrates! sobre la justicia de esta guerra y conquista que me has probado con fuertes razones sacadas de lo íntimo de la filosofía y de la teología y derivadas de la misma naturaleza de las cosas y de la eterna ley de Dios. Te confieso que después de haber oído tu disertación he salido de todas las dudas y escrúpulos en que estaba. Reduciendo, pues, a breve suma la doctrina que has expuesto, cuatro son las causas en que fundas la justicia de la guerra hecha por los españoles á los bárbaros.

La primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosas justas, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la has confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles...» (p. 153)³.

La segunda causa es «el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza para que sigan dando culto a los demonios en vez de dárselo a Dios» (155)⁴

La tercera causa justa es «salvar de graves injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros, [los habitantes de América] inmolaban todos los años» (p. 155).

La guerra debería ser, según Ginés de Sepúlveda, el castigo para quienes sacrifican seres humanos a los ídolos del demonio.

Finalmente, concluye Leopoldo el resumen de Demócrates:

«En cuarto lugar probaste con adecuadas razones que la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica... se ha desterrado de los pueblos bárbaros todo temor de sus príncipes y sacerdotes para que puedan libre e impunemente recibir la religión cristiana, desterrados en lo posible todos los obstáculos y especialmente el culto de los ídolos, renovando la piadosa y justísima ley del Emperador Constantino contra los paganos y la idolatría, todo lo cual has probado con autoridad de San Agustín y de San Cipriano y es evidente que nada de esto hubiera podido hacerse sino sometiendo a los bárbaros con guerra o pacificándolos de cualquier otro modo» (p. 155).

Es pertinente agregar dos citas más. Para que los llamados bárbaros se aparten de sus Dioses recomienda usar cualquier medio, incluso las amenazas y el terror:

«...Yo no solo digo que debemos conquistar a los bárbaros para que oigan a nuestros predicadores, sino también que conviene añadir á la doc-

trina y á las amonestaciones las amenazas y el terror para que se aparten de las torpezas y del culto a los ídolos; y tengo sobre esto la autoridad de San Agustín...» (p. 147).

Sometiéndose a los vencedores, los llamados indios recibirían las virtudes de los Españoles y de la «verdadera religión»:

«¿Qué cosa pudo suceder á estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometido al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?... Por muchas causas, pues, muy graves, están obligados estos bárbaros á recibir el imperio de los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y la plata. Y si rehúsan nuestro imperio podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley de naturaleza...» (p. 133).

La tesis que defiende sobre Jinés de Sepúlveda es que él es uno de los fundadores de la derecha en el Perú (Montoya, 2005). Sus ideas fueron decisivas porque fueron asumidas, reproducidas y expandidas por el clero oficial y por el Virrey Toledo. No se trataba de ideas contenidas sólo en las páginas de un libro sino de ideas con pies y alas, llevadas a todas partes desde el poder y en beneficio del poder. Jinés de Sepúlveda fue el preceptor de Felipe II, recomendó a este para que nombrase a Francisco de Toledo como Virrey y pusiese en práctica sus ideas. Por encargo del Virrey Toledo, Pedro Sarmiento de Gamboa, el marino «Cosmógrafo general de los reinos del Perú», escribió su «Historia de los Incas» para probar que los Inkas eran tiranos y, por lo tanto la legitimidad de su conquista estaba asegurada. Por el mismo encargo, el cura García Toledo -dominicano como Bartolomé de las Casas- escribió «El Parecer de Yucay», un texto teológico para probar que el inca era el más tirano del mundo.

¿De dónde tomó Jinés de Sepúlveda las ideas para sostener su tesis de la «servidumbre natural de los indios»? De los griegos, particularmente de Aristóteles, quien argumentó en favor de la supuesta «esclavitud natural de los hombres». «De esclavos a siervos», fue la propuesta pobremente innovadora de Gines de Se-

púlveda. En ambas tesis se concentran dos de los grandes argumentos de las clases dominantes para justificar su dominio. El supuesto amor cristiano por el prójimo tiene poco o nada que ver con esta tesis.

La condición de «natural» atribuida a la esclavitud y a la servidumbre, no tiene fundamento serio alguno. Es simplemente una expresión que proviene de la ficción que atribuye a su Dios la creación del mundo y de los hombres. Sabemos que lo que se llama natural es también fruto del trabajo humano en decenas de miles de años para formar lo que llamamos paisaje.

Me atrevo a suponer que las ideas de tan ilustre cura forman parte del inconsciente colectivo de las clases dominantes y sirvieron como cemento cultural e ideológico para construir el imperio colonial español y la colonialidad del poder en Perú⁵. Quienes están convencidos en Perú que los indios están más cerca de los animales que de los seres humanos, reproducen el pensamiento de Ginés de Sepúlveda aunque nunca lo hayan leído ni sepan de su existencia. Los textos citados no tienen ambigüedad alguna: para cristianizar era indispensable conquistar, someter, amenazar, apelar al terror y matar⁶. El historiador David Cook (1981) sostiene que hubo 9 millones de personas en el imperio de los Incas en 1520. Un siglo después, en 1620, esa población se habría reducido a un millón. Se trata efectivamente de una catástrofe demográfica. Sólo quedó menos de la décima parte de habitantes. ¿Cuántos murieron por las enfermedades nuevas como la gripe y el sarampión, cuántos por los arcabuces, lanzas y cuchillos de los españoles siguiendo el pensamiento luminoso de Ginés de Sepúlveda, cuántos de pena y tristeza por ver que «el mundo se había puesto al revés», como escribió Guamán Poma de Ayala? (1980) Nunca podremos saberlo, pero la matanza de los llamados indios fue un hecho histórico innegable.

Sobre el uso legítimo de la violencia

A partir de un contrato social, las clases dominantes propusieron el uso legítimo de la violencia para defender sus intereses y los de los Estados y sociedades en general. En el sistema político democrático fruto del ideal de modernidad y de la revolución francesa, se reserva un espacio particular para las Fuerzas Armadas y Policiales. A partir de la práctica de muchos pequeños ejércitos para proteger a los reinos medievales, los Estados Nacionales establecieron en sus Constituciones que las Fuerzas Armadas y Policiales, son encargadas de hacer uso legítimo de la violencia para defender el con-

trato social u orden establecido. Ningún civil puede asumir esa tarea y si lo hiciera sería castigado.

Uno de los supuestos principales de este uso legítimo de la violencia establece que las guerras externas e internas son justas y necesarias para defender los intereses de los Estados, las naciones y las grandes empresas. Son justas y necesarias para quienes las ganan. En consecuencia, el oficio de matar cuenta con un respaldo institucional. Los límites del derecho de matar son parte de un debate abierto. En ningún texto constitucional de país alguno se autoriza a los militares a violar los derechos humanos. Por el contrario, son abundantes las disposiciones legales que establecen el respeto de los heridos y vencidos, pero también las guerras cambian con el tiempo y las disposiciones sobre guerras convencionales entre naciones cuentan poco o nada en las llamadas guerras internas contra enemigos que son ciudadanos del mismo país. Las guerras y los derechos humanos son parte de una contradicción estructural profunda. Hay serias razones para suponer que todas las guerras son sucias y que las guerras limpias aparecen sólo en las buenas intenciones. Es pertinente recordar aquí, que la Declaración de defensa de los derechos humanos por parte de las Naciones Unidas es muy reciente, 1946, inmediatamente después de la segunda guerra. Con la revolución francesa aparecieron los derechos políticos del hombre y del ciudadano (un ciudadano, un voto, elegir y ser elegido, representar al pueblo soberano. Más tarde, en el último tercio del siglo XX apareció un nuevo bloque de derechos indígenas, (territorio, lengua, cultura, identidad, autodeterminación, auto gobierno, etc.) no considerados en las prácticas de defensa de los derechos políticos o humanos⁷.

El uso de la violencia como recurso para tomar el poder o para no perderlo

En el contexto de la modernidad política europea algunos partidos de lo que se llama izquierda decidieron apelar a la violencia como forma de conseguir el poder para hacer una «revolución», sin respetar el acuerdo de los Estados y desafiando a sus fuerzas armadas y policiales. A través de insurrecciones, guerrillas y nuevos ejércitos en el siglo XX se produjeron las revoluciones de octubre (Rusia, 1917) China (1949), Cuba (1959), Argelia (1962), Viet Nam (1975) y Nicaragua (1979). Los casos de la guerra civil española (1936-1939) y del golpe militar en Chile (1973) son ejemplos de levantamientos de las Fuerzas Armadas no para

defender el orden constitucional sino para impedir que fuerzas de izquierda, legítimamente vencedoras de procesos democráticos, realicen cambios profundos en la realidad. Los generales Franco, en España, y Pinochet, en Chile, violaron los órdenes constitucionales de sus países para cerrar el paso a la república española instaurada por fuerzas socialistas y a los socialistas chilenos comandados por Salvador Allende.

Tratando de seguir los ejemplos de las revoluciones victoriosas de izquierda en el mundo, en Perú las direcciones de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, tomaron la decisión de apelar a la violencia para desafiar al Estado y a las fuerzas armadas y policiales. Se trató de una decisión política fríamente calculada y adoptada.

III. Violencia vivida, sufrida, dolor, consuelo y esperanza (aproximación sobre el periodo de violencia peruana entre 1980 y 2000)

Entre 1980 y 2000, Perú vivió el drama de una guerra interior que produjo una herida abierta. ¿Cuánto tardará en cerrar? El 17 de mayo de 1980, Sendero Luminoso quemó las ánforas en Chuschi, un pueblo de Ayacucho, y dio inicio a una lucha armada que fue una sorpresa para el país. Las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) fueron rápidamente vencidas entre 1963 y 1965. El ejército extrajo la lección política de esa victoria: sin una reforma agraria en serio los movimientos guerrilleros volverían a aparecer. Con ese argumento de fondo, el General Velasco Alvarado dio el golpe militar de 1968 y destapó una olla de presión que el general Morales Bermúdez, desde 1975 hasta 1980, no pudo tapar. Dejando sin piso a la izquierda luego de haber tomado sus banderas, el general Velasco prometió una revolución a la que llamó nacionalista, libertaria, cristiana, antiimperialista y socialista. Gobernó en nombre del pueblo sin que éste tuviera ningún puesto de dirección de esa supuesta revolución. Cuando los militares regresaban a sus cuarteles, luego de haber logrado sólo una parte de lo que querían, y cuando se reiniciaba un nuevo ciclo de elecciones democráticas, Sendero Luminoso respondió con una tesis maoísta ya conocida: «salvo el poder todo es ilusión». Su dirección política, formada principalmente por pro-

fesores universitarios de Ayacucho, optó por irse al campo y organizar allí unas columnas armadas a partir de estudiantes universitarios salidos de las capas altas de provincias andinas y de comunidades campesinas. Comenzó así «una guerra popular», «del campo a la ciudad». En condiciones de total clandestinidad las columnas móviles atacaban, de disolvían, volvían a formarse y atacaban en otros lugares. El gobierno de Belaúnde creyó que los senderistas eran abigeos a los que la Guardia Civil destruiría en poco tiempo. La Guardia Civil desconcertada no sabía qué hacer y optó por cerrar sus comisarías en los distritos para refugiarse en las provincias. El campo ayacuchano del norte y centro del departamento quedó libre para que los senderistas organicen las bases de su propio poder. Desconocieron a las comunidades campesinas a las que consideraban como «parte del Estado semi feudal del país», y en cada comunidad donde se instalaron impusieron comités de dirección formados por sus cuadros militares, sobre todo jóvenes de ambos sexos. Tres años después, las Fuerzas Armadas recibieron el encargo de responder a Sendero Luminoso y destruirlo. Sendero Luminoso obligó a los campesinos a no vender sus productos en las ferias, mató a campesinos en nombre de su revolución campesina, y a su paso por muchas comunidades andinas y asháninkas, e incluso colegios de Huamanga, tomaron a jóvenes de 15 a 18 años como rehenes y se los llevaron por la fuerza para convertirlos en senderistas. A diferencia de los maoístas de China, los senderistas estaban convencidos que no necesitaban alianzas políticas para tomar el poder y gobernar. No reconocieron a ninguna otra organización de izquierda. Dividieron el mundo en dos campos: con ellos o contra ellos. Nunca en la historia de la izquierda en el mundo había ocurrido algo parecido. Las Fuerzas armadas respondieron con el mismo principio, con ellas o contra ellas.

Durante veinte años la guerra no tuvo testigos, periodistas, cruz roja, ni heridos.

Las zonas de guerra eran territorio vedado. En esas condiciones la violación generalizada de derechos humanos resultó simplemente inevitable. Las columnas del Ejército no tenían cocineros ni reservas propias de alimentos. A donde llegaban conseguían alimentos por la fuerza, matando cerdos, corderos, cuyes o gallinas de las mujeres que quedaban en las aldeas⁸. Se tiene información también de pagos de alimentos y «expropiaciones» por parte de los senderistas. La población indígena y campesina se encontró rápidamente entre dos fuegos. El Ejército mataba a campesinos que ha-

bían dado de comer a los senderistas y los senderistas mataban a campesinos que habían dado de comer a los soldados. Importaba poco o nada que en ambos casos los campesinos lo hicieran obligados por la amenaza de matarlos. Las columnas senderistas entraban a los pueblos con listas de enemigos a quienes debían «ajusticiar», luego de un juicio sumario en la plaza de armas del lugar. En las listas figuraban comerciantes ricos, gamonales medianos y pequeños, profesores y autoridades corruptas. Mataron también a muchos campesinos por haber sido nombrados como gobernadores o tenientes gobernadores acusándolos de estar al servicio del estado opresor. La población indígena y campesina primero de Ayacucho y luego de gran parte de los Andes y de la Amazonía central no tenía recuerdo alguno de ese grado de violencia. Lo ocurrido con el Ejército de Liberación Nacional y el MIR en las selvas de Ayacucho entre 1963 y 65 parecía simplemente insignificante. Miles de personas fueron desaparecidas sin que hasta ahora se sepa cómo y dónde los mataron o donde los enterraron. Sobre el número de desaparecidos creo pertinente citar aquí mi observación crítica al Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación:

«Es lamentable que la CVR no haya tenido con el número de desaparecidos el mismo interés que tuvo con el número total de víctimas. Ocurre exactamente lo mismo con los responsables de esas desapariciones. La falta de tiempo no parece ser una razón suficiente. Para intentar llegar a una cifra global de desaparecidos y establecer proporciones de los responsables, voy a seguir el mismo razonamiento de la CVR en su proyección estadística. El número de víctimas de la guerra según los registros previos a la CVR fue de 24 692 y el número de víctimas calculado por la CVR es de 69,280. La proporción de aumento entre ambas cifras es de 2,8. Por otro lado, el número de denuncias registradas sobre desaparecidos antes de la CVR fue de 7,713 y de acuerdo a la CVR, se verificaron 2,144 desapariciones y no tuvieron tiempo de analizar las 5,569 restantes. Del total verificado, al Estado (Fuerzas armadas, policiales, ronderos paramilitares y comités de autodefensa) le corresponderían 936 desapariciones, (43.65%), a los grupos subversivos 730, (33.97%), y 478 habrían quedado indeterminadas, (22.38%). Si multiplicamos el número de 7,713 denuncias sobre desaparecidos por 2,8, que es la proporción de aumento del número

de víctimas propuesta por la CVR tendremos un total de 21,596 desapariciones. Si mantenemos la tasa de responsabilidad de las desapariciones propuesta por la CVR en sus 2,144 desapariciones verificadas, al Estado le corresponderían 9,427 que representarían el 43.65%; a los grupos subversivos 7,336 (33.97%) y las desapariciones sin autor conocido serían de 4,833, (22.38%).

La cifra de 21,596 personas desaparecidas, debe ser agregada a las grandes cifras citadas por la CVR y, con mismo énfasis e interés señalar que al Estado le corresponde la mayor responsabilidad con los 9,427 casos que representarían el 43.65%. Establecidas estas cifras, es pertinente desprender dos conclusiones fundamentales. Una, las personas desaparecidas, fueron previamente detenidas, interrogadas, golpeadas, torturadas, liquidadas, quemadas y o enterradas en algún lugar. No hubo, en consecuencia, respeto alguno de sus derechos elementales: integridad física, defenderse en un juicio justo, vivir, ser devueltos a sus familiares para un entierro familiar y humano. Se trata de un festín de derechos en nombre de la defensa de la democracia y del país. Dos, ¿Tiene sentido alguno que las fuerzas armadas sostengan que los casos de violaciones de derechos de las personas por parte del Estado (Fuerzas armadas, policiales, ronderos paramilitares y comités de autodefensa) sean sólo casos excepcionales atribuidos a ciertos individuos? ¿Qué constitución del estado peruano autoriza a las fueras armadas a hacer desaparecer a ciudadanos peruanos o a violar a mujeres, madres de familia o adolescentes para una supuesta defensa de la democracia? ¿De qué democracia se habla? Con prudencia la CVR afirma en su conclusión 55 que esas violaciones de derechos humanos «constituyen crímenes de lesa humanidad así como transgresiones de normas del Derecho Internacional Humanitario». Esta conclusión ha sido frontalmente rechazada por las fuerzas armadas y por gran parte de la clase política» (Montoya 2006 c: 276-277).

Desde los senderistas

Con la llegada de los senderistas los pueblos andinos y amazónicos tuvieron dos grandes sorpresas: la primera fue de verse envueltos en una violencia que no

partió de ellos y ellas sino de los senderistas y de las Fuerzas Armadas. Luego, se sumó el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, (MRTA) con una significación bastante menor que la de Sendero Luminoso. De la pequeña violencia ejercida por comuneros contra algunos abigeos, hacendados o autoridades políticas luego de grandes abusos y de haber fracasado en su deseo de conseguir justicia oficial, a la matanza general hay una distancia enorme. Ninguno de los dos bandos fue éticamente superior al otro en la confrontación, compitieron no para saber quién era mejor que quién sino quién era peor. Un ataque de un bando era respondido por el otro con más violencia, con más horror. La segunda sorpresa fue ver que entre los senderistas había jóvenes de la propia comunidad, hijos, hermanos, sobrinos de comuneros. Tampoco estaban en condiciones de entender que los hijos de la comunidad aceptasen que los cargos comunales ya no tenían valor alguno y que los nuevos jefes de los «comités revolucionarios» fueran personas ajenas a la comunidad y que no conocían nada. Los campesinos e indígenas quechuas y amazónicos valoran la educación como un recurso fundamental para defenderse, estaban aún en la fase de desear urgentemente la educación sin preguntarse si lo que los hijos aprenden en las escuelas y colegios sirve o no a las comunidades y si el esfuerzo que se hace para educarlos vale o no la pena. Desde esa posición de admiración-adoración por el mito de la escuela para abrir los ojos y pasar del mundo de la oscuridad al mundo de la luz, los padres no podían entender a sus hijos convertidos en senderistas dispuestos a pasar por encima de las autoridades comunales y a matar, simplemente a matar, a personas desconocidas que llegan en las fuerzas armadas y policiales. Atribuían esa profunda y lamentable dificultad a la escuela y al colegio. El progreso y la solución de los problemas que esperaban de la educación para sus pueblos aparecía en abierta contradicción con la violencia y el dolor producidos por la confrontación militar. Sospecho que la experiencia de la guerra ha ofrecido a padres de familia indígenas y campesinos elementos de juicio para poner en duda la educación que sus hijos reciben. Este es un tema importante para futuras investigaciones.

Encontrándose entre dos fuegos los indígenas quechuas y amazónicos tuvieron varias opciones. La primera, probablemente más importante, fue huir. No contamos con datos exactos sobre el número de desplazados, pero tal vez la cifra oscile entre quinientas mil y un millón de personas. Los comuneros, campesinos e

indígenas que apoyaron inicialmente a Sendero trataron de abandonar sus filas y muchos de ellos pagaron con sus vidas aquel atrevimiento⁹. Otros, decidieron enfrentar a SL a través de las rondas campesinas que rápidamente fueron controladas por las fuerzas armadas convirtiéndolas en pequeños núcleos de «para militares». Los «altumisayuq» o «yachaq», sabios y sacerdotes andinos, encargados entre otras cosas de guardar la memoria de su cultura, no estaban en condiciones de aconsejar nada porque tampoco ellos entendían lo que ocurría. En situaciones así, su única posibilidad era refugiarse en la neutralidad, un concepto común a numerosas culturas en situaciones parecidas. Ocurrió lo mismo en Nicaragua, con los Miskitos, indígenas de la Costa Atlántica, entre los fuegos de los sandinistas, de un lado, y los paramilitares sostenidos por los norteamericanos, de otro. Pero la neutralidad es, en última instancia, insostenible dentro de las comunidades y se convierte en una especie de preparación de la huida. Los «yachaq» o sabios admiten que la huida era el único camino que les quedaba.

Desde las comunidades quechuas y asháninkas

Si hacemos el esfuerzo de situarnos hipotéticamente dentro de la cultura andina quechua y dentro de la cultura asháninka de la Amazonía, la violencia impuesta desde fuera de las comunidades y aldeas es simplemente incomprensible. Los abusos que sufrieron a lo largo de su historia y que están presentes en sus memorias colectivas e individuales son de una magnitud pequeña, salvo la confrontación con los españoles entre 1532 y 1600 y entre 1780 y 1781 con la primera revolución nacional indígena dirigida por Túpac Amaru II. Entre los quechuas que reproducen los pilares básicos de su cultura, la muerte es un elemento natural que no genera miedo como entre los católicos por la amenaza constante de aquel «juicio final» y el premio en el cielo y el castigo en el infierno¹⁰. Es posible que ahora por influencia de los evangélicos, los quechuas puedan pensar que lo ocurrido entre 1980 y 2000 hay sido un «castigo de Dios».

Ser víctimas de los fuegos militares-policiales y senderistas, generó un doble sufrimiento; de un lado, la pérdida de padres, hermanos, hijos, otros familiares, amigos; de otro, no estar en condiciones de explicar lo que sucedía y, en consecuencia, no saber cómo resolver el problema. Cuando se tiene información de lo que pasa y se sabe cual es la solución se tiene seguridad. ¿Cuán

preparados estaban los quechuas y asháninkas para entender los conflictos entre SL y el Estado llamado «semi feudal», expuestos en términos chinos y usando el lenguaje simbólico de colgar perros en los postes acusando a los «traidores peruanos» como seguidores de Ten Siao Ping? ¿Estaban los asháninkas y quechuas preparados para entender la contradicción entre «democracia» y «terrorismo», planteada por los oficiales de las fuerzas armadas y policiales? ¿Qué democracia conocieron los militares y los campesinos e indígenas? La propuesta de llevarles la democracia e imponerla por la fuerza a los llamados indios considerados como burros e ignorantes no tiene nada de democrático, es simplemente un abuso más, un atentado a sus derechos. Se trata de categorías simplemente incomprensibles.

Más allá de las categorías abstractas e incomprensibles, los senderistas tuvieron habilidad para captar a los jóvenes estudiantes, campesinos indígenas con un discurso y una práctica sí entendibles. A un estudiante de economía de la Universidad de Ayacucho que habla mejor el quechua que el castellano le decían algo así como «cuando termines de estudiar de qué te van a servir los estudios. Nunca te darán trabajo en el Banco de Reserva porque eres un indio o un cholo y porque esos puestos están reservados para los «q'alas» (blancos, enemigos). Si tomas un fusil y te vienes con nosotros puedes disponer de tu futuro y ayudar a tu pueblo». No fue nada difícil recordarle a los jóvenes estudiantes el sufrimiento de sus padres en la haciendas de los gamonales. El sutil y astuto manejo de mecanismos de revancha que anidan en los espíritus de las personas, fue seguramente una característica de los senderistas en los primeros seis u ocho años de su llamada guerra popular. Lo mismo puede decirse de su concepción de la vida de las personas. En condiciones de pobreza y de pobreza extrema, la vida se pierde en cualquier momento porque no se tienen los servicios buenos de salud y los recursos para pagarlos. Los pobres del campo andino y amazónico se mueren por una gripe mal curada que se vuelve neumonía o por un cólico intestinal convertido en peritonitis. Lo mismo ocurre en los conos de Lima aunque, felizmente, con frecuencia menor. Si los pobres pueden perder la vida en cualquier momento y no tienen capacidad alguna de cuidarla como es debido, la conclusión derivada de estas carencias es muy simple: «la vida del pobre (del indio, del cholo, del negro, del sambo) no vale nada». Desde una vertiente occidental moderna, los senderistas formados como bolcheviques duros y ortodoxos es-

taban dispuestos a entregar sus vidas a la causa de la revolución del mismo modo que los creyentes católicos o islámicos más firmes están dispuestos a sacrificarse por sus Dioses entregándoles sus vidas estrellando aviones en las torres gemelas de Nueva York o haciendo volar en pedazos un ómnibus que pasa por un mercado en una calle de Tel Aviv. La cuota de sangre ofrecida por los senderistas a su «presidente Gonzalo» (Como si fuera Jesucristo o Alá) el tiene ese doble componente. La firma de una carta de sujeción al «presidente Gonzalo» por parte de una o un militante «bolchevique» significa la entrega de su vida como una «cuota de sangre» para formar los «ríos de sangre» que su revolución necesita para llegar a la victoria. Correspondería al «Dios Gonzalo» decidir dónde y cuando perdería su vida la o el sacrificado militante y seguidor¹¹. Si no se valora la vida de uno mismo, cómo valorar la vida de los otros. Peor aún, desde la lógica implacable de la lucha de clases llevada hasta su mayor extremo, la vida del enemigo no vale nada. Con el mismo razonamiento, las fuerzas armadas y policiales afirman: «el mejor enemigo es el enemigo muerto». La confrontación que Perú conoció en esos veinte años fue, simplemente, un gigantesco baño de sangre. Uno más, aunque más pequeño que el producido por la reacción española contra la primera revolución nacional indígena de Tupac Amaru II, en 1780, con sus probables cien mil muertos, y más pequeño aún que el colapso demográfico que la sociedad Inca conoció entre 1520 y 1620 al perder ocho de sus nueve millones de habitantes (Cook David, 1981).

Desde de las Fuerzas Armadas y policiales

El punto de partida de la lógica militar para justificar su participación en la guerra interior peruana es su convicción de la legitimidad de su acción. Por mandato constitucional las Fuerzas Armadas defienden el territorio de la nación de sus enemigos que son de dos tipos: unos, externos, naciones principalmente vecinas, y otros, internos, que amenazarían la seguridad nacional. Los problemas comienzan con la división de peruanos entre amigos y enemigos. Rápidamente, sin análisis serio previo, las Fuerzas Armadas calificaron a los pueblos indígenas y campesinos dentro del bloque de enemigos internos, definidos con una categoría nueva: «terroristas»¹². El razonamiento parece muy sencillo: «Todo indio es potencialmente un senderista, terrorista, luego es nuestro enemigo».

Un segundo elemento de su razonamiento es otra convicción profunda: «el mejor enemigo es el enemigo muerto», de donde se desprende: «los matamos a ellos o ellos nos matan a nosotros». El tercero es el estereotipo de desconfianza, temor y miedo de las personas a quienes ellos llaman «indios»: «los indios no hablan, no sabemos lo que están pensando, seguramente en la primera oportunidad que tengan trataran de hacernos daño». Recordemos lo que dijo el teniente Hurtado luego de matar con su columna a sesenta personas, entre ellos muchos niños y ancianos. «Esos niños podrían ser senderistas después». No se trataba de un combate, eran personas que estaban en su aldea, simplemente eso. El teniente fue ascendido porque según sus jefes hizo bien su trabajo y cumplió con su deber. El cuarto podría ser resumido del modo siguiente: «como los indios son nuestros enemigos y es lícito matarlos, podemos hacer lo que queremos con ellos». En el Informe final de la Comisión de la Verdad hay una casuística extraordinaria sobre violaciones de mujeres y de hombres, de torturas, de asesinatos nitidamente premeditados. El libro de Ricardo Uceda (2004) contiene una información debidamente documentada sobre la maquinaria del ejército para torturar, violar y asesinar a los senderistas y a las personas supuestamente senderistas. En ninguna Constitución, reglamento o norma se establece que los militares deben violar mujeres para cumplir con su deber; tampoco que deben matar a personas inocentes, ancianos y niños, pero lo han hecho con una facilidad y tranquilidad asombrosas. La falta de escrúpulo alguno debe ser analizada como expresión de una concepción profunda sobre el carácter no humano de los enemigos o, por lo menos, de la no consideración del otro o de los otros como prójimos. El asombro es aún mayor si se toma en cuenta que los oficiales de las fuerzas armadas y policiales son en su gran mayoría creyentes católicos, y su vida institucional militar está llena de ceremonias religiosas. Si las ideas religiosas sobre la hermandad entre los hijos de Dios no cuentan para nada es que debe haber una certeza sobre la supuesta inferioridad de las víctimas. Mi reflexión sobre la propuesta de Juan Ginés de Sepúlveda, examinada en la parte III de esta ponencia, para matar a los indios por parecerse a los animales, por no obedecer a las personas sabias e inteligentes que los dominan, por ser tiranos, sodomitas, por creer en Dioses que serían demonios y por hacer sacrificios humanos, tiene aún más sentido después de examinar las bases del razonamiento

De las Fuerzas Armadas y Policiales. Estas convicciones del catolicismo oficial del siglo XVI, pasaron de generación en generación y podrían seguir reproduciéndose aún dentro de las instituciones militares.

El quinto elemento se desprende del sentimiento de venganza que está presente en los casos conocidos de violaciones de derechos humanos: como estos indios senderistas terroristas han matado a mi amigo el oficial fulano de tal o al suboficial mengano tal, ahora van a pagar las consecuencias. En otras palabras, se trata de aplicar una pena de muerte que no existe en la legislación peruana, como una acción de justicia por propia mano sin consideración alguna de los derechos de las personas.

Antes de cerrar esta sección agregaré dos observaciones: una: los soldados de las Fuerzas Armadas son en su mayoría de origen andino y amazónico. La llamada ley del Servicio Militar Obligatorio era sólo para ellos y para los jóvenes de las capas populares urbanas y no para el resto de las capas medias y altas del país. Hay una pregunta importante cuya respuesta no conocemos: ¿A través de qué mecanismos consiguen los oficiales de las Fuerzas Armadas ganar la complicidad de sus soldados en esta política de violación sistemática de derechos humanos de los pueblos indígenas y campesinos del país? No conocemos casos de soldados que se hayan negado a participar de esas violaciones de derechos humanos contra sus propios hermanos o si existieron efectivamente hay una política de silencio para no informar nada. La obediencia debida, podría ser un elemento de respuesta pero me parece insuficiente. La segunda observación es dejar planteada una pregunta: ¿una política de violación sistemática de derechos humanos como la que aparece descrita descarnadamente en el Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación contó con la unanimidad de los oficiales de las Fuerzas Armadas? ¿No hubo voces discrepantes, no hubo algún oficial capaz de oponerse a esas violaciones? Sólo conocemos los casos de algunos oficiales aislados que no estuvieron de acuerdo con el asesinato de nueve alumnos y un profesor de la Cantuta, con la masacre de los Barrios altos, ambas en 1993, y con la participación directa del alto mando del ejército en el narcotráfico. El general Robles y sus hijos también oficiales del ejército tuvieron que salir al exilio para evitar la persecución de sus propios «camaradas de armas» luego de sus denuncias y su destitución del Ejército. ¿Sólo ellos?

Finalmente, cuando los oficiales de las Fuerzas Armadas han sido acusados de violar los derechos huma-

nos en la confrontación con SL y el MRTA, han respondido con total unanimidad diciendo que obedecieron los encargos que les dieron los presidentes Belaúnde, García y Fujimori, que hicieron su trabajo con sacrificio y patriotismo, que en vez de ser acusados debían ser premiados, que no se arrepienten de nada y que si hubo algunas violaciones individuales de derechos humanos deben ser considerados como casos excepcionales que no comprometen a sus Institutos Armados. En su opinión, los únicos culpables de la violencia en esos veinte años fueron los senderistas y los emerretistas.

Desde el poder y los partidos políticos con responsabilidad de gobierno

Los ex presidentes Belaúnde, García, Fujimori, coincidieron también en declararse inocentes de toda responsabilidad en la muerte de 69,284 peruanas y peruanos. Ninguno admitió haber dado órdenes para matar a nadie y menos para violar los derechos humanos. Según ellos las Fuerzas Armadas y policiales cumplieron con su deber. Alan García Pérez va más lejos porque afirma que los peruanos y peruanas deberíamos agradecerles por el servicio que hicieron para defender la democracia y por que escogió como candidato a la primera vicepresidencia de su campana electoral al contralmirante Sampietri, comprometido en la muerte de los presos en el frontón, en julio de 1986, tanto para tratar de ganar la simpatía de las Fuerzas Armadas como para protegerse también él por su responsabilidad en el asesinato de cerca de 300 presos en el Frontón y otras cárceles de Lima. La pregunta central sobre este punto es la siguiente: ¿Quién dio la orden para matar a los presos? Ningún oficial de las Fuerzas Armadas puede haber tomado una decisión como esa sin una orden desde lo más alto del Comando Conjunto de la Fuerza Armada. El presidente de la República y jefe supremo de las Fuerzas Armadas era Alan García. Si él no tuvo la iniciativa, por lo menos tuvo que aceptar una propuesta del alto comando militar. La verticalidad del mando y la responsabilidad del jefe superior como principios de la Fuerza Armada son un argumento suficientemente sólido para no aceptar la tesis de una decisión que algún oficial habría tomado por su cuenta. Cuando los oficiales de las Fuerzas Armadas declaran que siguieron las órdenes recibidas, se amparan en la obediencia debida como valor propio de su formación militar. Cuando no dicen quienes les dieron esas órdenes y se niegan a decir nada más, no acusan a nadie. Cuando los ex presidentes afirman que los

militares cumplieron con su deber de defender la democracia del país los liberan de responsabilidad y, al mismo tiempo, se sitúan al margen del problema como si ellos no hubieran tenido nada que ver con las decisiones de los altos mandos para hacer lo que hicieron. La Comisión de la Verdad y Reconciliación al examinar el caso de la muerte de los presos en las cárceles de Lima, presenta claramente la grave responsabilidad del ex presidente Alan García Pérez y se limita sólo a señalar su «responsabilidad política» sin incluir su nombre entre los casos de militares y políticos que debieran ser juzgados por el poder judicial. Si así hubiera sido, Alan García no habría podido postular para ser presidente otra vez. Ese, me parece un grave error de la Comisión de la Verdad y Reconciliación¹³.

Merece un comentario particular la responsabilidad del ex-presidente Fujimori en la violación de los derechos humanos durante los diez años de su gobierno. Él y el ex capitán Montesinos, su más cercano colaborador, tuvieron el control pleno de las Fuerzas Armadas. La Coordinadora de las Asociaciones de Defensa de Derechos en el Perú, ha mostrado todas las evidencias de esos dos hombres en los asesinatos de nueve alumnos y un profesor de la Universidad de Educación La Cantuta y en la masacre de quince personas en Barrios Altos. Alberto Fujimori y el general Hermosa, jefe del ejército durante ocho años, dijeron que cada uno era el responsable del operativo militar para la liberación de los rehenes en la casa del Embajador de Japón. Allí, un sociólogo japonés miembro del servicio diplomático que estuvo entre los rehenes, denunció que vio vivas a una o dos personas del grupo del MRTA cuando terminó el ataque. Según el informe oficial, todos los emerretistas habrían muerto en combate. El video de Fujimori paseando feliz y orgulloso entre los cadáveres de los emerretistas dio la vuelta por el mundo.

Desde la Iglesia Católica: Perdón sin justicia, perdón y reconciliación

En la puerta del arzobispado de Ayacucho en los años ochenta, se puso un aviso que decía «No se reciben denuncias sobre desaparecidos». El arzobispo era entonces Juan Luis Cipriani, actual primado de la Iglesia Católica del Perú, del Opus Dei, fue también un aliado y hombre de confianza de Fujimori y Montesinos. Tiene dos frases célebres más que ilustran la naturaleza de su pensamiento: «los derechos humanos son una cojudez», y, «Los homosexuales no forman parte de

los planes de Dios». Desde la alta cúpula de la iglesia, se hizo poco o nada en favor de las víctimas de la violencia. En las parroquias de base hubo sacerdotes comprometidos con ayudar a las víctimas prácticamente a escondidas de la alta jerarquía.

En los últimos días de su mandato, el presidente Paniagua, en el régimen de transición entre los gobiernos de Fujimori, fugado a Japón y Toledo, elegido en 2001, tuvo el acierto de formar una Comisión de la Verdad. Antes de ponerla en marcha, Toledo, en setiembre de 2001, le cambió el nombre para llamarla Comisión de la Verdad y Reconciliación y nombró a tres nuevos miembros: dos obispos de la iglesia católica y un general de la Aviación. En ambos casos oyó los consejos de las cúpulas de las Fuerzas Armadas y de la Iglesia Católica. A las tareas de buscar la verdad, de hacer lo posible para que se juzgue a los responsables, el presidente Toledo agregó una más, la reconciliación como fruto del perdón, propuesta por el cardenal Cipriani.

Desde la tradición del perdón de los pecados, el bloque oficial de la Iglesia Católica propone la reconciliación como sinónimo de olvido a partir del simple perdón, renunciando a la justicia y, en última instancia, a la verdad. La reconciliación es un punto de llegada, el final de un proceso en el que la búsqueda de la verdad, conduce a la justicia, la justicia a la reparación, la reparación al perdón y el perdón a la reconciliación. Se produce una reconciliación de dos partes en conflicto (grupos sociales o individuos) luego de que ambas asumen su responsabilidad. La búsqueda de la verdad conduce a establecer la responsabilidad de cada una las partes, Los tribunales de justicia deciden qué sanciones corresponden a los responsables y qué reparación compensa lo sufrido por las víctimas. Cuando los familiares de las víctimas alcanzan la justicia al ver condenados a quienes violaron los derechos humanos, violando, torturando, matando, cierran los procesos de sus duelos. Entonces, pueden perdonar y ese perdón reconcilia a las partes. Sin verdad no hay justicia, sin justicia no hay reparación, sin reparación no hay perdón y reconciliación.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación hizo mucho por buscar la verdad y ofreció un Informe Final que es un documento valioso para entender lo que pasó en Perú es esos veinte años de violencia. No hizo todo lo que habría podido hacer para que el Poder judicial abra procesos contra los responsables de la violencia política que siguen libres, inmunes e impunes. En la práctica, eximió de culpa a Alan García. La búsqueda de la

reconciliación y el perdón se hizo sacrificando lo que debió hacerse para asegurar que a la verdad le siguiese la justicia.

En los momentos en que más falta hacía los sacerdotes de la Teología de la Liberación, estos bajaron el tono de su voz hasta casi perderla. No hubo ninguno que jugase el rol de Bartolomé de las Casas en tiempos parecidos. Por su lado, los evangélicos se defendieron de los ataques de Sendero Luminoso declarándole una especie de guerra santa, enfrentándolos con armas en las manos. Las otras sectas religiosas como la Iglesia Universal o Dios es amor, por ejemplo, aprovecharon bien del momento para ofrecer consuelo y esperanza en los conos de Lima, en ciudades de provincias y en muchas comunidades de los Andes, la Costa y la Amazonía. En tiempos de dolor, de muerte, miles de personas necesitan explicaciones, consuelo y esperanza.

Al final del recorrido

Al final de esta aproximación para tratar de entender la relación entre culturas y violencia, debo subrayar que desde la perspectiva teórica el problema de la violencia en sus dimensiones biológica y cultural es de una enorme complejidad y que desde la perspectiva estrictamente humana de lo que he contado en esta ponencia sobre la violencia peruana queda una sensación de impunidad y desamparo. De un lado, no se castiga prácticamente a nadie de los responsables de las violaciones de derechos humanos. Ninguno de los generales y altos oficiales ha sido condenado por esos delitos. Del otro, los senderistas y emerretistas están muertos o en las cárceles, otros son aun buscados. Algunos han salido de las prisiones luego de cumplir quince años de reclusión.

En los predios de arriba, -clase política, medios de comunicación, cócteles con intelectuales del mundo oficial- parece que en Perú no habrían problemas, que la economía estaría muy bien sin precisar para quienes sí y para quienes no-, que mal que bien la democracia peruana se consolidaría poco a poco, sin precisar nunca de qué democracia se está hablando-, y que lo mejor para Perú sería no mirar atrás, porque ya estaríamos «hartos del pasado» y porque las heridas ya se habrían cerrado.

La soledad de los indígenas y campesinos, de los pobres de los conos de Lima y de ciudades en la Costa, los Andes y la Amazonía, aparece con todo su peso. En la democracia sin ciudadanos que hay en Perú, los

derechos son privilegios de pocas gentes. «No nos quieren, no nos respetan, no valemos nada, o valemos muy poco», «no hay justicia», como decía el estribillo constante de Guamán Poma de Ayala, «no hay ley», en el sentido preciso de orden de convivencia pacífica entre las personas, «la vida de un indio, de un indígena no vale nada», «¿hasta cuando vamos a aguantar?», son frases que se oyen en conversaciones en quechua, aymara, o asháninka, donde la intimidad por eso de la amistad deja que se expresen sentimientos profundos como si fueran confidencias que tenemos el deber de guardar. Entre tanto, hay en el país una capacidad extraordinaria para resistir a la muerte, al dolor, a la pobreza, al racismo, a la exclusión. La esperanza aparece siempre al lado de esa resistencia, felizmente.

Notas

¹ La leyenda romana del llamado «raptó de las sabinas» expresa claramente este fenómeno simbólico.

² El reconocimiento social del incesto en algunos casos excepcionales, existe. Por una convención cultural y social los incas debían casarse con sus hermanas. La reproducción de la especie humana en buenas condiciones es posible entre otros factores también por la prohibición del incesto. La evidencia tardía de la ciencia médica ya era conocida antes en muchísimos pues los del mundo.

³ En otra parte, sostiene: «Porque escrito está en el libro de los Proverbios: 'el que es necio servirá al sabio'» (p. 85). «Los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras» (p. 83). «Esto dice Aristóteles y con él conviene San Agustín en su carta a Vicencio» (p. 87).

⁴ «A éstos bárbaros contaminados con torpezas nefandas y con el impío culto de los dioses, no sólo es lícito someterlos a nuestra dominación para traerlos a la salud espiritual y a la verdadera religión por medio de la predicación evangélica, sino que se les puede castigar con guerra todavía más severa» (117).

⁵ Sobre este punto ver el texto de Aníbal Quijano (2005).

⁶ Jinés de Sepúlveda propuso humanizar y cristianizar a los llamados indios. Con la misma lógica colonial se ha propuesto civilizarlos, modernizarlos, y -últimamente- globalizarlos.

⁷ Sobre estos bloques de derechos civiles, humanos e indígenas, ver mi trabajo Multiculturalidad y política (Montoya, 1998) y la ponencia La muerte y los derechos humanos (Montoya, 2006).

⁸ Cuando entraban a las casas de los campesinos buscando a los llamados terroristas, se llevaban los radios y los objetos de valor que encontraban. Una canción ayacuchana de fines de los años ochenta dice lo si-

guiente: «me roban mi radio/ me dicen concha tu madre/ y luego me dicen viva la patria».

⁹ Cuando Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso, conocido como el «presidente Gonzalo» cayó preso y firmó un acuerdo de paz con el gobierno de Fujimori y Montesinos, las posibilidades de huir de los senderistas reclutados a la fuerza, aumentaron notablemente porque el control casi desapareció. Se ha hablado y escrito mucho sobre la derrota de Sendero Luminoso. El Ejército reclama el honor de la victoria, la Guardia Civil capturó a Abimael Guzmán, se negó a entregarlo al ejército y reclama para sí el honor de su victoria. Analistas ayacuchanos atribuyen a las rondas campesinas y a los evangélicos un papel fundamental en la victoria (Coronel y Del Pino 199.) Todos esos han sido factores que debemos tener en cuenta, pero en mi opinión ha sido el propio Sendero Luminoso el responsable principal de su derrota. Mientras Abimael Guzmán dirigía clandestinamente a Sendero toda idea de un entendimiento con el gobierno carecía de sentido. Cuando cayó preso, consideró que las circunstancias políticas habían cambiado, que había necesidad de firmar un pacto de paz. Este podría ser, tal vez, el primer ejemplo en el mundo de un dirigente que por caer preso ordena a sus huestes parar la guerra y firmar la paz. Este hecho fue decisivo para que una parte seguramente importante y mayoritaria de Sendero tuviese la ocasión de abandonar la guerra. Los dirigentes cercanos a Guzmán y muchos de los presos optaron por seguir su consejo. Finalmente, unos pocos jefes regionales o locales creyeron que la guerra debía continuar y consideraron a Guzmán como un traidor.

¹⁰ Sobre la cultura quechua en 1987 ver mi trabajo *La cultura quechua hoy* (Montoya, 1987).

¹¹ Sobre la ecuación «presidente Gonzalo» = Dios, ver Degregori, 1989 y sobre *La cuota de sangre* el libro de Gorriti.

¹² Daríamos un paso adelante teóricamente si considerásemos como terroristas a las personas que atacan para hacer daño a civiles inocentes, independientemente del bando en el que se encuentren.

¹³ En mi artículo «No Sr. Presidente» (Alan García) escribí el 3 de julio de 1986, pocos días después de la matanza de los penales: «Sí sabemos Sr. Presidente que fue usted quien dio la orden. El responsable es usted. Probablemente no pensó que su orden sería cumplida con tanta ferocidad pero de poco sirve saber si todos los presos murieron víctimas de la ferocidad o del bien matar de los victimarios. Están simplemente muertos» (Montoya 2006d: 436).

Referencias bibliográficas

- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, CVR, 2003. *Informe Final*. Lima.
- COOK David Noble, 1981. *Demographic collapse, Indian Peru 1520-1620*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DEGREGORI Carlos Ivan, 1989. *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Senderos Luminoso*. El zorro de Abajo Ediciones. Lima.
- FREUD Sigmund, 1988. «El porvenir de una ilusión», En, *Psicología de las masas, más allá del principio de placer y El porvenir de la una ilusión*. Alianza Editorial, el Libro de Bolsillo, Madrid.
- FREUD Sigmund, 1974. *El mal estar en la cultura*, escrito en 1929, publicado por primera vez en 1930. Ver el tomo VIII de la *Obras completas*, Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.
- GINES DE SEPÚLVEDA Juan, 1941 [1550-1780]. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica de México.
- GUAMAL POMA DE AYALA Felipe, 1980. *El Primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno, Traducción y análisis textual del quechua por Jorge Urioste. Siglo XXI. Nuestra América. México. 3 vols. (También se ha citado la edición del Institut d'Ethnologie de Paris, de 1968).
- GORRITI ELLEMOGEN Gustavo, 1991. *Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Editorial Apoyo. Lima.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 2006. «A morte e os direitos humanos» conferencia de apertura del seminario *A morte e os direitos humanos en debate*. Universidad de Sao Paulo. Departamento de Historia y Centro Cultural del Banco do Brasil.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 2006a. *Elogio de la Antropología*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Nacional de Cultura, Lima. Cusco.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 2006b. «Crítica al informe de la comisión oficial (Vargas Llosa) sobre la muerte de ocho periodistas en Uchuraccay. (1983)» En, Rodrigo Montoya Rojas *Elogio de la Antropología*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Nacional de Cultura, Lima. Cusco.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 2006c. «Un doloroso espejo del Perú: apoyo y crítica al Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2004)». En, Rodrigo Montoya Rojas, *Elogio de la Antropología*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Nacional de Cultura, Lima. Cusco.

- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 2006d. «No señor presidente (Alan garcía) (sobre la masacre en los penales)», en *Elogio de la Antropología*, Parte En el andar de los días. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Nacional de Cultura, Lima. Cusco.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 2005. *De la Utopía andina al socialismo mágico: Historia, Antropología y Política en Perú*. Instituto Nacional de Cultura. Cusco.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 1998. *Multiculturalidad y Política: Derechos Humanos, Ciudadanos e Indígenas*, (Casa Sur), Lima.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 1992. *Al Borde del Naufragio*, SUR (Casa de estudios del socialismo) Lima. Otra edición en Talasa Madrid, 1992.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 1989. *Lucha por la Tierra, Reformas Agrarias y Capitalismo en el Perú del Siglo XX*, (Mosca Azul Editores), Lima.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 1987. *La Cultura Quechua Hoy* (Hueso Húmero Ediciones), Lima. Quijano Aníbal.
- MONTOYA ROJAS Rodrigo, 2005. «The challenge of «indigenous movement» in Latin America». *Revue Socialism and Democracy*, Vol 19, N 3 pp. 55-78.
- UCEDA Ricardo, 2004. *Muerte en el Pentagonito: Los cementerios secretos del ejército peruano*. Editorial Planeta, Bogotá
- WINSTON Robert, 2002. *Human Instinct*, Bantam Press, London.