UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE ARTES, CIÊNCIAS E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS

FLÁVIA EUGÊNIA GIMENEZ DE FÁVARI

A questão indígena na Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru

São Paulo

2018

A questão indígena na Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais.

Versão corrigida contendo as alterações solicitadas pela comissão julgadora em 28 de fevereiro de 2018. A versão original encontra-se em acervo reservado na Biblioteca da EACH/USP e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP (BDTD), de acordo com a Resolução CoPGr 6018, de 13 de outubro de 2011.

Área de concentração:

Estudos Culturais

Orientadora:

Profa. Dra. Vivian Grace Fernández-Dávila
Urquidí

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO

(Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades. Biblioteca)

Fávári, Flávia Eugênia Gimenez de
A *questão indígena* na Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru / Flávia Eugênia Gimenez de Fávári ; orientadora, Vivian Grace Fernández-Dávila Urquidi. – 2018
249 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo.
Versão corrigida

1. Sociologia - Peru. 2. Índios - Peru - Aspectos sociais e políticos. 3. Identidade cultural - Peru. 4. Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru. 5. Partido Comunista do Peru - Sendero Luminoso. I. Urquidi, Vivian Grace Fernández-Dávila, orient. II. Título

CDD 22.ed. – 301.0985

CRB-8 4936

Nome: FÁVARI, Flávia Eugênia Gimenez de

Título: *A questão indígena* na Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais.

Área de concentração:

Estudos Culturais

Aprovado em: 28 / 02 / 2018

Banca Examinadora

Prof. Dr.	Marcos Sorrilha Pinheiro	Instituição:	UNESP-Franca
Julgamento:	Aprovado	Assinatura:	_____
Prof. Dr.	Vanderlei Vazelesk Ribeiro	Instituição:	UNIRIO
Julgamento:	Aprovado	Assinatura:	_____
Prof. Dr.	Fabiola Escárzaga Nicté	Instituição:	UAM-Xochimilco
Julgamento:	Aprovado	Assinatura:	_____

Dedicado à vó Eva, quem nos presenteia com lições de sabedoria e força. Dona Eva, que nunca aprendeu a ler e a escrever, sempre me disse: “Fia, estuda! Estuda, seja uma mulher independente! Nunca dependa de ninguém, muito menos de marido! Estuda primeiro”. Decidi seguir o conselho sempre tão insistente.

*Dedicado à memória da vó Mariquinha, que criou nove filhos e filhas com tantas dificuldades. Sua história vive, vó. Agora tua força vira consciência de que, perante as violências de nossos próximos, nós já não nos calamos, não toleramos. Nós somos
fortaleza!*

Agradecimentos

Agradeço a todos e todas que são parte dessa dissertação. À minha família. Ao Peru, que tem me ensinado e oferecido tantas coisas bonitas!

De modo especial, à minha orientadora, Profa Dra. Vivian Urquidi, que tem sido uma maestra instigadora, profundamente admirada e em quem eu me espelho na construção de meu caminho intelectual e político.

À Escola de Artes Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP), aos(as) funcionários(as) e professores(as) da instituição.

Ao apoio acadêmico-financeiro recebido pelas fundações de fomento à pesquisa do Estado de São Paulo: da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), que me concedeu também a Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior (Bepe) de fevereiro a abril de 2017 para o Peru, fundamental para a pesquisa.

Ao apoio acadêmico e institucional recebido da Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP), instituição a qual fui afiliada durante estágio de pesquisa no Peru e onde pude também aprofundar a pesquisa bibliográfica e documental da investigação.

À Profa. Dra. Maria Eugenia Young Ulfe, que me acolheu generosamente como supervisora na PUCP e com quem pude compartilhar muitas inquietações a respeito da pesquisa. Ao Prof. Dr. Rodrigo Montoya Rojas, que não poupou esforços para auxiliar o meu trabalho de campo no Peru e para me conceder uma entrevista, mesmo debilitado fisicamente por um problema de saúde.

No Brasil, àqueles e àquelas que auxiliaram na construção das questões apresentadas nesse trabalho. Aos professores Carlos Henrique Barbosa Gonçalves, Vanderlei Vazelesk Ribeiro, Marcos Sorilha Pinheiro, Agustín Espinosa, Horácio Gutiérrez, Fabíola Escárzaga e Eduardo Natalino dos Santos. Aos integrantes do Grupo Realidade Latino Americana. Aos queridos da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG): Verônica Gomes, professor Rômulo Monte Alto, Ângelo Coimbra, Samanta Rodríguez e Analice Pereira.

No Peru, um agradecimento em especial a José Carlos Agüero, Javier Puente; Ricardo Caro Cárdenas; Ricardo Portocarrero e Renzo Aroni.

À ex-comissionada Sofía Macher e aos ex-comissionados Salomón Lerner; Rolando Ames Cobián e Alberto Morote Sánchez. À Félix Reátegui. Ao grandioso e histórico trabalho da qual foram integrantes elementares.

Às mulheres peruanas que passei a admirar por sua força e coragem: Hilaria Supa Huamán, Gisela Ortiz Perea, Adelina García Mendoza (Mamá Adelina) e Teodora Ayme Ayala. Ao Anfasep.

A todos(as) os(as) peruanos(as) que me concederam entrevistas, encontros e auxílios não menos valiosos. Ao Eleazar Chuchon Angulo. Ao Michel Azcueta; Roberto Berrocal Moscoso; Andrés Lunas Vargas; Jorge Rudi Prado Sumari; Aníbal Quijano; Rosa Cueto; Maria Angelica Pease; Oscar Espinosa de Rivero; Alberto Adriánzen; Hugo Blanco Galdós; Javier Torres; Isabel Coral; Rocío Santisteban; Ludwing Huber; Ricardo Alvarado; Silvio Rendón; Cecilia Rivera; Ponciano del Pino; Raúl Cisneros Cárdenas; Hugo Vallenás Málaga; Edison Percy Borda (Chakuq Kilincha); Jesus Cosamalón; Rosa Vera Solano; Gumercinda Reynaga Farfán; Blanca Zanabria Pantoja; Rene Apaico; Filomeno Peralta Izarra; Ulpiano Quispe; Enrique Moya; Jorge Carlos Loyaza; Juan Carlos Cárdenas; Lurgio Gavilán; Evaristo Quispe Ochatoma; Nelson Pereyra, Mariano Aronés; José Lopes Ramos; Carla Liliana Sagastegui; María Teresa Rodríguez; Rosa Alicia Noa; Cynthia del Castillo; Ruth Janet Nevado. Em Sacsamarca, à professora Olinda, às autoridades da comunidade - o prefeito distrital Bartomolé Fernandez, o secretário da diretiva da comunidade, Alcides Julián Pulido e o presidente, Alejandro Infante Cuba - e à toda comunidade, que me recebeu de braços abertos.

Aos companheiros e companheiras de pesquisa, encontros e cervejas. De um modo muito especial à querida Valéria Graziano. À Yllich Escamilla, Verônica Gomes, Eduardo Schwartzberg, Tatiana Shirley, Jimena, Julián, Franco, Claudinha, Waldo Lao, Lucas da Costa Maciel, Bruna Muriel e Talia Choque Chipana.

Aos meus pais, Maria Regina e Flávio, meus alicerces e amores incondicionais. Frutos de minha profunda admiração. Ao Nando, irmão, meu fiel companheiro-escudeiro e revisor milimétrico dos meus textos. Aos meus avós, José e Eva; Mariquinha e Trajano. À tia Leonor, a melhor tia do mundo. A toda a minha família.

Às amigas e amigos que me emocionam só de lembrar. À Marines Lyra Dezogo, minha primeira melhor amiga da vida e segunda mãe. Às gêmeas Mariana e Mariângela Previato. À Izabel Suzuko Dias, Sidney Seph, Joice Portes, Ethel Panitsa Beluzzi, Fernanda Akemi, Heloá Barroso Cintra, Gabriela Mathias. À Bruna Torraca, que partiu cedo. Às minhas budegas-irmãs: Tamilie Carvalho, Lígia Dominiquini, Fernanda Oliveira, Natália Bérghamo, Lilica Tibério. Aos grandes presentes que o Sesc Itaquera me deu e que coincidentemente (ou não) acabaram também sendo grandes parceiros e parceiras da vida acadêmica: Adriana Dantas, Cintia Masil, Ana Mirio e Maurício Rodrigues. À minha alma gêmea Bruna Kocsis. Aos

grandes e amados presentes que o Peru me deu: Renata Peres, Carlita, Madu, Anita, Mere, Clau. Ao Jan Van Der Weijst, que me acolheu em Ayacucho e foi sempre um anfitrião de ouro.

Ao Jim Arena Vegas, figura enigmática, porém nunca esquecida. Exímio contador de histórias, foi quem me deixou ainda mais fascinada pelo Peru, por Ayacucho e pelos causos alucinantes sobre o Sendero Luminoso.

RESUMO

FÁVARI, Flávia Eugênia Gimenez de. ***A questão indígena na Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru***. 2018. 249 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Versão corrigida.

Esse trabalho é uma análise do Relatório Final da Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru (CVR) e problematiza o tratamento dado pela Comissão na avaliação dos impactos da luta armada do Partido Comunista do Peru - Sendero Luminoso (PCP-SL) e da resposta do Estado peruano a ela. A referência territorial do nosso trabalho é a serra sul central andina, particularmente o departamento de Ayacucho. Essa é uma das regiões de maior população quéchua-falante do país, é o local onde o PCP-SL surgiu e concentrou suas ações, sobretudo nos primeiros seis anos da década de 1980, e onde o conflito deixou mais vítimas e teve uma dinâmica mais acentuada de violência. Por este motivo, o foco deste trabalho é a questão indígena a partir da pergunta: de que modo ela é apresentada no Relatório Final da CVR? Para interpretar o Relatório, realizamos uma análise do discurso a partir de uma contextualização histórica e comparada do documento, e pela seleção de uma série de categorias-chave relacionadas ao horizonte étnico-racial colonial da sociedade peruana: índio, indígena, camponês(a), mestiço(a), *misti* e *cholo(a)*. Como estratégias complementares para levantar e sintetizar outro tipo de dados e informações foram feitas duas viagens de campo ao Peru. A criação e o trabalho da Comissão têm uma importância histórica evidente no contexto latino-americano. Seu Relatório deve ser apreciado como ponto de partida importante para novas hipóteses, trabalhos de campo e na construção coletiva e popular de projetos de país que sejam plurais e democráticos. Quanto à *questão indígena*, o Relatório Final é produto de décadas de disputa de posições políticas e intelectuais, e como tal apresenta avanços, potencialidades, contradições e limites. A invisibilização dos povos indígenas andinos e o obscurecimento da questão remetem mais, portanto, a problemas próprios desses debates que antecedem à Comissão. A CVR localiza-se em um contexto de esgotamento dos discursos de mestiçagem como aposta das elites políticas e intelectuais para resolver a questão nacional pendente, mas situa-se em um momento que a valorização e o reconhecimento das diferenças como potencialidade na construção de um Estado popular e democrático é limitada.

Palavras-chave: Comissão da Verdade e Reconciliação. Peru. Sendero Luminoso. Questão indígena.

ABSTRACT

FÁVARI, Flávia Eugênia Gimenez de. **The *indigenous issue* in the Truth and Reconciliation Commission of Peru**. 2018. 249 f. Dissertation (Master in Philosophy) – Postgraduate Program in Cultural Studies, School of Arts, Sciences and Humanities, University of São Paulo, São Paulo, 2018. Corrected version.

This work aims to analyze the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Peru (CVR in Portuguese), and discusses the Commission's treatment of the impacts of the armed struggle of the Communist Party of Peru - Shining Path (Sendero Luminoso, PCP-SL) and the response of the Peruvian state for it. The territorial reference of our report is the southern Andean mountain range, particularly the department of Ayacucho. This region has one of the largest Quechua-speaking population in the country, it is where PCP-SL emerged and concentrated its actions, overall in the first six years of the 1980s, when the conflict left more victims and was more violent. For this reason, the focus of this work is the *indigenous issue* based on the question: how is it presented in the CVR Final Report? In order to interpret the Report, a discourse analysis was conducted on a historical and comparative contextualization of the document, and the selection of categories related to the ethnic-racial colonial horizon of Peruvian society: Indian, indigenous, peasant, mestizo, *misti* and *cholo*. Two field trips to Peru were made in order to complement strategies to collect and synthesize other data and information. The creation and work of the Commission have historic importance in the Latin American context. Its Report should be appreciated as an important starting point for new hypotheses, fieldwork and the collective and popular construction of plural and democratic country projects. As for the indigenous issue, the Final Report is the product of decades of dispute over political and intellectual positions, and as such, it presents advances, potentialities, contradictions and limits. The invisibility of the Andean indigenous people and the obscuring of the issue are, therefore, more akin to the problems inherent in these debates – which preceded the Commission. The CVR is in a context of the depletion of mestizaje discourses as a bet by the political and intellectual elites to solve the pending national question, but it is at a time when the valorization and recognition of differences as potentialities in the construction of a Popular and democratic state is limited.

Keywords: Truth and Reconciliation Commission. Peru. Shining Path. Indigenous issue.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 - Mapa Peru 1980-2000. Quantidade de mortos e desaparecidos de idioma materno quéchua reportados à CVR segundo província.....183
- Figura 2 – Gráfico Peru 1980-2000: Número de mortos e desaparecidos reportados à CVR segundo o ano de acontecimentos dos fatos.187

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Levantamento de palavras-chave no Relatório Final da CVR.....	202
Tabela 2 – Dados do Ministério da Saúde do Peru para o Programa Nacional de Planificação Familiar sobre o número de Ligaduras realizadas por departamento, região e sub região realizados pelo MINSA	227
Tabela 3 – Dados da Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru (CVR) sobre o número de mortos e desaparecidos no conflito armado interno reportados segundo departamento onde ocorreram os fatos.....	227

LISTA DE SIGLAS

	LÍNGUA DE ORIGEM	TRADUÇÃO
Aideseq	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana	Associação Interétnica de Desenvolvimento da Selva Peruana
Anfasep	Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú	Associação Nacional de Familiares de Sequestrados, Detidos e Desaparecidos do Peru
Amaef	Asociación de Mujeres Afectadas por las Esterilizaciones Forzadas	Associação de Mulheres Afetadas pelas Esterilizações Forçadas
Amhba	Asociación de Mujeres Trabajadoras Campesinas de la Provincia de Huancabamba	Associação de Mulheres Trabalhadoras Camponesas da Província de Huancabamba
Ampaef	Asociación de Mujeres Peruanas Afectadas por las Esterilizaciones Forzadas	Associação de Mulheres Peruanas Afetadas pelas Esterilizações Forçadas
Apra	Alianza Popular Revolucionaria Americana	Aliança Popular Revolucionária Americana
AQV	Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria	Anticoncepção Cirúrgica Voluntária
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento	
CAD	Comité de Autodefensa	Comitê de Autodefesa
CAI	<i>Conflicto Armado Interno</i>	Conflito armado interno
CAP	Cooperativa Agrária de Producción	Cooperativa Agrária de Produção
CCP	Confederación Campesina del Perú	Confederação Camponesa do Peru
Cedema	Centro de Documentación de los Movimientos Armados	Centro de Documentação dos Movimentos Armados
Cedemunep	Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana	Centro de Desenvolvimento da Mulher Negra Peruana
Cedet	Centro de Desarrollo Étnico	Centro de Desenvolvimento Étnico
CEH	Comisión para el Esclarecimiento Historico	Comissão para o Esclarecimento Histórico
CGTP	Confederación General de Trabajadores del Perú	Confederação Geral de Trabalhadores do Peru
Chirapaq	Centro de Culturas Indígenas del Perú	Centro de Culturas Indígenas do Peru
CIMCDH-DP	Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos	Centro de Informação para a Memória Coletiva e os Direitos Humanos
CNA	Confederación Nacional Agraria	Confederação Nacional Agrária

CNDDHH	Coordinadora Nacional de Derechos Humanos	Coordenadora Nacional de Direitos Humanos
CNV	Comissão Nacional da Verdade	
Conacami	Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería	Confederação Nacional de Comunidades do Peru Afetadas pela Mineração
Conap	Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú	Confederação de Nacionalidades Amazônicas do Peru
Conapa	Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos	Comissão Nacional de Povos Andinos, Amazônicos e Afroperuanos
Confiep	Confederación Nacional de Instituciones Empresariales Privadas	Confederação Nacional de Instituições Empresariais Privadas
CPDT	Comité de Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo	Comitê de Pró-Direito Indígena Tawantinsuyo
CTIEE	Comité Técnico Interinstitucional sobre Estadísticas de Etnicidad	Comitê Técnico Interinstitucional sobre Estatísticas de Etnicidade
CTIM	Centro Intelectual Mariátegui	Centro Intelectual Mariátegui
CVR	Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú	Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru
Dars	Dirección Académica de Responsabilidad Social	Direção Acadêmica de Responsabilidade Social
Indepa	Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Amazónicos y Afroperuanos	Instituto Nacional de Desenvolvimento dos Povos Indígenas, Amazônicos e Afroperuanos
Inei	Instituto Nacional de Estadística e Informática	Instituto Nacional de Estatística e Informática
ELN	Ejército de Liberación Nacional del Perú	Exército de Libertação Nacional do Peru
Enaho	Encuesta Nacional de Hogares	Pesquisa Nacional de Domicílios
FAO	Food and Agriculture Organization of United Nations	Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura
FAP	Fuerza Aérea del Perú	Força Aérea do Peru
Fapesp	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo	
Fedecma	Federación Departamental de Clubes de Madres de Ayacucho	Federação Departamental de Clubes de Mães de Ayacucho
Fencap	Federación Nacional de Campesinos del Perú	Federação Nacional de Camponeses do Peru

FER	Federación de Estudiantes del Perú	Federação de Estudantes do Peru
FMI	Fundo Monetário Internacional	
Fredemo	Frente Democrático	Frente Democrática
FTC	Federación de Trabajadores de Cuzco	Federação de Trabalhadores de Cusco
FUC	Federación Universitaria de Cuzco	Federação Universitária de Cusco
GAP	Grupo de Autoría Pública	Grupo de Autoria Pública
Grade	Grupo de Análisis para el Desarrollo	Grupo de Análise para o Desenvolvimento
GRFA	Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada	Governo Revolucionário da Força Armada
IEP	Instituto de Estudios Peruanos	Instituto de Estudos Peruanos
Ifea	Instituto Francês de Estudos Andinos	Instituto Francês de Estudos Andinos
III	Instituto Indigenista Interamericano	Instituto Indigenista Interamericano
IIP	Instituto Indigenista Peruano	Instituto Indigenista Peruano
IPSS	Instituto Peruano de Seguridad Social	Instituto Peruano de Segurança Social
IU	Izquierda Unida	Esquerda Unida
Lasa	Latin American Studies Association	Associação de Estudos Latino-Americanos
LUM	Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social	Lugar da Memória, da Tolerância e da Inclusão Social
MAM Fundacional	Movimiento Amplio de Mujeres	Movimento Amplo de Mulheres
Minsa	Ministerio de Salud del Perú	Ministério da Saúde
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria	Movimento da Esquerda Revolucionária
MIR-EM	Movimiento de Izquierda Revolucionaria - El Militante	Movimento da Esquerda Revolucionária – O Militante
MRTA	Movimiento Revolucionario Túpac Amaru	Movimento Revolucionário Túpac Amaru
NIF	Nucleo de Informe Final	Núcleo de Relatório Final
OEA	Organizações de Estados Americanos	
OIT	Organização Internacional do Trabalho	
Onamiap	Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú	Organização Nacional de Mulheres Indígenas Andinas e Amazônicas do Peru
Ondepjov	Organismo Nacional de Desarrollo de Pueblos Jóvenes	Organismo Nacional de Desenvolvimento de Pueblos Jóvenes

ONU	Organização das Nações Unidas	
PAP	Partido Aprista Peruano	Partido Aprista Peruano
PCP	Partido Comunista del Perú	Partido Comunista do Peru
PCP-BR BR PCP – Bandera Roja Bandera Roja	Partido Comunista del Perú – Bandera Roja	Partido Comunista do Peru – Bandera Roja
PCP-PR PR PCP – Patria Roja Patria Roja	Partido Comunista del Perú – Patria Roja	Partido Comunista do Peru – Patria Roja
PCP-SL SL PCP – Sendero Luminoso Sendero Luminoso	Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso	Partido Comunista do Peru – Sendero Luminoso
PCP – Unidad	Partido Comunista del Perú – Unidad	Partido Comunista do Peru – Unidad
PEA	População Economicamente Ativa	
PIR	Plan Integral de Reparaciones	Plano Integral de Reparações
PSR-ML	Partido Socialista Revolucionario – Marxista-Leninista	Partido Socialista Revolucionário – Marxista Leninista
PSRPF	Programa de Salud Reproductiva y Planificación Familiar	Programa de Saúde Reprodutiva e Planejamento Familiar
PUCP	Pontificia Universidad Católica del Perú	Pontifícia Universidade Católica do Peru
Reviesfo	Registro de Víctimas de Esterilizaciones Forzadas	Registro de Vítimas de Esterilizações Forçadas
RUV	Registo Único de Víctimas	Registro Único de Vitimas
SAI	Sociedade Agrícola de Interés Social	Sociedade Agrícola de Interesse Social
SIN	Servicio de Inteligencia Nacional	Serviço de Inteligência Nacional
Sinamos	Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social	Sistema Nacional de Apoio à Mobilização Social
SL	Sendero Luminoso	Sendero Luminoso
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais	
Unalm	Universidad Nacional Agraria La Molina	Universidade Nacional Agrária La Molina
Unesco	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
Unicef	United Nations Children's Fund	Fundo das Nações Unidas para a Infância

Unicamp	Universidade Estadual de Campinas	
Unifesp	Universidade Federal de São Paulo	
UNFPA	United Nations Population Fund	Fundo de População das Nações Unidas
UNMSM	Universidad Nacional Mayor de San Marcos	Universidade Nacional Maior de San Marcos
Unsaac	Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco	Universidade Nacional de San Antonio Abad de Cusco
UNSCH	Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga	Universidade Nacional de San Cristóbal de Huamanga
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca	Unidade Revolucionária Nacional Guatemalteca
Usaid	United States Agency for International Development	Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional
USP	Universidade de São Paulo	

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	29
1.1	<i>A QUESTÃO INDÍGENA</i> E OS PODERES COLONIAIS	33
1.1.1	<i>A questão indígena</i> e a colonialidade do poder.....	34
1.1.2	Colonialidade do saber e o eurocentrismo	35
1.1.3	A constituição do Estado-nação, democracia e cidadania na América Latina	37
1.1.4	O Estado-nação e o colonialismo interno.....	38
1.2	SOBRE A PESQUISA	40
1.3	A CVR E O PÓS-CONFLITO	44
2	<i>A QUESTÃO INDÍGENA</i> E AS CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NO PERU	47
2.1	AS IDENTIDADES E O CONTEXTO COLONIAL PERUANO	47
2.2	<i>A QUESTÃO INDÍGENA</i> E O PROBLEMA DA MISTIÇAGEM	49
2.2.1	Mestiçagem e a utopia do branqueamento no horizonte colonial peruano	50
2.3	OS POVOS INDÍGENAS NO PERU	52
2.3.1	Identidades étnicas, raça/etnia e os censos nacionais	53
<u>2.3.1.1</u>	<u>Os censos na história republicana do Peru</u>	54
2.3.2	Movimentos indígenas no Peru.....	59
3	<i>A QUESTÃO INDÍGENA</i> NO PERU	65
3.1	COSTA E SERRA, BRANCO E ÍNDIO: PERUANIZAR O PERU	67
3.1.1	González Prada, o “apóstolo do radicalismo”.....	70
3.2	O “VERDADEIRO PERU” E A ESQUERDA PERUANA	71
3.3	O PROBLEMA DO ÍNDIO EM MARIÁTEGUI	75
3.4	O INDIGENISMO DE ESTADO.....	77
3.4.1	Indigenismo de Leguía	77
3.4.2	A política integracionista de Estado.....	79
3.4.3	O indigenismo e a Antropologia	81

3.4.3.1	<u>Antropologia Aplicada</u>	81
3.5	O PROBLEMA DO <i>GAMONALISMO</i>	83
3.5.1	<i>Gamonalismo</i> e categorias raciais	85
3.5.1.1	<u>A “cultura da dominação” e o “triângulo sem base”</u>	85
3.5.1.2	<u>Índio, mestiço, branco</u>	89
3.6	O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO DO PERU E A DESESTRUTURAÇÃO DA SOCIEDADE RURAL TRADICIONAL	94
3.7	AS MOBILIZAÇÕES PELA TERRA NOS ANOS 1990.....	96
3.7.1	As mobilizações e as organizações políticas camponesas.....	98
3.7.2	<i>¡Tierra o muerte!:</i> Hugo Blanco e a luta pela terra em La Convención	98
3.8	O <i>CHOLO</i> E A <i>CHOLIFICACIÓN</i>	100
3.8.1	<i>Cholo</i> e agência política	104
3.8.2	Algumas considerações sobre o <i>cholo</i> e a <i>cholificación</i>	105
3.9	O GOVERNO MILITAR DE JUAN VELASCO ALVARADO	106
3.9.1	As políticas de Velasco Alvarado para a <i>questão indígena</i>	107
3.9.2	A reforma agrária	109
3.9.2.1	<u>Identidades por decreto</u>	111
3.9.3	A Reforma Educativa (1972) e a oficialização do quéchua	114
3.9.4	Considerações sobre a história da viagem para Sacsamarca.....	116
4	O CONFLITO ARMADO INTERNO	119
4.1	<i>POR EL SENDERO LUMINOSO DE MARIÁTEGUI:</i> O PCP-SL	121
4.2	AYACUCHO, <i>RINCÓN DE LOS MUERTOS</i> EM QUÉCHUA	123
4.2.1	A universidade e o surgimento do Sendero Luminoso	126
4.3	O PENSAMENTO DE MAO TSÉ TUNG E DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI SEGUNDO SENDERO LUMINOSO: CONSTRUINDO O “PENSAMENTO GONZALO”	129
4.3.1	Desindianizando o campesinato?	131

4.4	COMPOSIÇÃO SOCIAL DO PCP-SL: MOVIMENTO INDÍGENA, MESSIÂNICO OU MILENARISTA?	135
4.5	PERSPECTIVAS EM DEBATE: ALBERTO FLORES GALINDO E CARLOS IVÁN DEGREGORI	144
4.5.1	Modernidade popular, <i>cholificación</i> e o mito do progresso.....	146
4.5.2	Utopia andina e socialismo.....	149
5	O RELATÓRIO FINAL DA COMISSÃO DA VERDADE E RECONCILIAÇÃO DO PERU: UMA ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO DA <i>QUESTÃO INDÍGENA</i>	153
5.1	A CVR NO CASO PERUANO	154
5.2.1	Antecedentes que levaram à criação da CVR	157
5.2.2	Sobre a composição da equipe de Comissionados(as)	160
5.2.3	Interpretando e direcionando o mandato: entre a verdade jurídica e a verdade histórica.....	165
5.2.4	Sobre as fontes de informação da CVR	167
<u>5.2.4.1</u>	<u>Depoimentos [<i>testimonios</i>]</u>	168
<u>5.2.4.2</u>	<u>Estudos em profundidade</u>	174
<u>5.2.4.3</u>	<u>Audiências públicas</u>	176
5.2.5	Aspectos gerais do trabalho da CVR	177
5.3	O RELATÓRIO FINAL	179
5.3.1	Alguns apontamentos gerais da CVR	180
5.3.2	Explicações para o conflito: motivações, causas e desenrolar do processo de violência	190
5.3.3	As narrativas explicativas para o processo de violência e a desigualdade racial e étnica.....	193
5.3.4	CAI como conflito étnico?	205
5.3.5	O “índio subversivo”	210
5.3.6	Duas interpretações para o conflito armado interno.....	213
5.4	QUESTÕES EM ABERTO	217

5.4.1	E o terrorismo de Estado?	217
5.4.2	O caso das esterilizações forçadas e o mandato da CVR.....	221
<u>5.4.2.1</u>	<u>As disputas de interpretação do mandato da CVR.....</u>	225
<u>5.4.2.2</u>	<u>Esterilizações como genocídio?</u>	226
6	CONCLUSÃO	229
	REFERÊNCIAS.....	235

1 INTRODUÇÃO

O que os brasileiros sabem sobre o Peru? O que se conhece sobre o país para além de ser o destino internacional almejado para passar as férias e visitar as famosas ruínas incas de Machu Picchu? Do ponto de vista da produção de conhecimento científico, qual o lugar que a América Latina, e mais especificamente o Peru, ocupam no campo das Humanidades produzidas e discutidas no Brasil? Estas são algumas das perguntas que motivam o trabalho a seguir. Elas pretendem estimular o leitor para o exercício de mirar o Brasil enquanto América Latina e a questionar as razões pelas quais ainda está erguido o muro simbólico que o aparta dos demais países do continente.

Meu vínculo com o Peru começou pouco antes de 2012, ano em que fiz um intercâmbio acadêmico na Universidade Nacional Maior de San Marcos (UNMSM), em Lima. Eu viajei para o país pela curiosidade de vivenciar outra cultura, mas também porque estava instigada pelas pesquisas de iniciação científica que vinha realizando sob a orientação da professora doutora Rosana Aparecida Baeninger, sobre o fluxo migratório recente de peruanos para a cidade de São Paulo. Não me lembro ao certo em que momento entrei em contato com o tema do Partido Comunista do Peru - Sendero Luminoso (PCP-SL), com o qual nutro particular fascínio, mas já havia saído do Brasil tendo lido com muito interesse as pouquíssimas publicações em português sobre a guerrilha maoísta surgida no coração da Cordilheira dos Andes e sobre a guerra que começou em 1980 e deixou um rastro tão grande de violência no país.

Das experiências acumuladas no Peru desde 2012, gostaria de apresentar três eixos de questionamentos que transformaram as vivências que tive em objeto de estudo acadêmico e que me levaram a estudar a Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru (CVR) sob o viés da *questão indígena*.

Em primeiro lugar, fui me dando conta de quão recente é o conflito armado peruano e como ele ainda segue pulsante na memória coletiva de seus habitantes. Aos poucos, com o dia-a-dia no país, fui percebendo como esse é um tema vivo, paradoxalmente evitado e onipresente. A guerra está comumente no terreno ensurdecido do não dito, dezoito anos depois de oficialmente acabada.

Em 2015, conheci um pesquisador mexicano que também estava em Lima fazendo seu trabalho de campo em torno do tema da memória e do conflito. Estávamos em um ônibus

conversando acaloradamente sobre as nossas pesquisas, a caminho do Museo de la Nación – onde está exposta a mostra fotográfica da CVR *Yuyanapaq: Para Recordar*. Sem que me autopoliciasse, mencionei em voz alta a expressão “Sendero Luminoso”. Ele, pálido, se aproximou constrangido e me disse: “Flávia, fale mais baixo! Não converse sobre isso em voz alta em qualquer lugar! Tome mais cuidado!”.

Essa história me conectava à outra, ocorrida três anos antes, quando pedi ajuda na UNMSM por algum contato docente que me orientasse a respeito de bibliografia básica sobre o conflito armado e o Sendero Luminoso. Um professor me advertiu que naquela universidade não havia ninguém *sério* que estudasse esses assuntos e que talvez eu pudesse encontrar a poucos metros dali, na Católica [Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP)]. Eu me lembro de ter refletido por dias: “Mas por que razão em uma das universidades nacionais mais prestigiadas não há nenhum pesquisador ‘sério’ que estude uma questão tão importante do próprio país?”. Após algum tempo me dei conta que a explicação podia estar nos efeitos dos estigmas de “terrorista”, “vermelha”, “senderista” etc., que a Universidade possui até hoje por ter sido palco importante da guerra na capital nos anos 1980 e 1990 e porque foi um dos lugares onde o PCP-SL atuou e angariou novos militantes para sua luta armada – o SL é tido por diversos setores da sociedade e pela própria Comissão da Verdade como organização terrorista.

De volta ao Peru para novo trabalho de campo, em 2017, o contexto era de fortalecimento do fujimorismo. Não obstante os comprovados episódios de corrupção e violações aos direitos humanos, razões inclusive pelas quais foi preso em 2009, a popularidade do ex-presidente e ditador Alberto Fujimori (1990-2000) seguia alta¹. E prova disso é que nas eleições nacionais de 2016 o Partido Fuerza Popular garantiu maioria absoluta das cadeiras do Congresso, apesar de Keiko Fujimori ter sido derrotada na disputa presidencial.

Era abril, eu estava hospedada mais uma vez no bairro de classe média limenho de Pueblo Libre. Fui à avenida próxima à minha casa para tomar um táxi, mas ocorria uma

¹ O engenheiro nipo-peruano Alberto Fujimori exerceu dois mandatos como presidente do Peru: de 1990 a 1995 e de 1995 a 2000. Entretanto, no dia 5 abril de 1992 deu um “autogolpe” de Estado contra o Legislativo e o Judiciário e com o apoio nas Forças Armadas, o que marcou o início da vigência do regime autoritário fujimorista no país. Tal regime somente colapsou em novembro de 2000, após sua renúncia ao cargo de presidente via fax do Japão, para onde fugiu depois de virem à tona vídeos que comprovavam casos de corrupção em seus governos. Apesar disso, a popularidade do ex-ditador não é baixa no Peru. Atribui-se a isso o fato de que durante os dois mandatos, Fujimori obteve certos êxitos no campo econômico – quando comparado ao cenário inflacionário brutal do final dos anos 1980 e início dos anos de 1990 –, e no combate aos movimentos guerrilheiros, principalmente após a captura do líder do Sendero Luminoso, Abimael Guzmán, em setembro de 1992, e da consequente queda das ações subversivas registradas (GARCÍA MONTERO, 2001).

situação bem atípica: esperei quinze minutos e não passou veículo de nenhum tipo – quem possui familiaridade com o trânsito da capital sabe que ele é intenso e que, apesar da malha antiga, os ônibus passam com uma regularidade impressionante nas vias principais e secundárias da cidade. Um pedestre, possivelmente percebendo minha postura impaciente, avisou que havia um bloqueio a duas quadras abaixo de onde estávamos. O motivo era uma homenagem da subprefeitura do bairro ao “mártir da pacificação nacional”, o comandante Juan Valer Sandoval, que dá nome a uma das ruas que cruza a avenida. “Quem será ele?”, pensei. Não demorou, descobri. Os programas dos principais canais de televisão vinham falando exaustivamente há dias sobre o aniversário de vinte anos da “gloriosa”, da “exitosa”, da “brilhante” operação Chavín de Huántar². Informavam também sobre a pressão da bancada fujimorista no Congresso para aprovar uma homenagem aos dois soldados mortos na ação, nomeando-os “Heróis da Democracia” – sancionada em 21 de abril de 2017, mediante Lei nº 30554. A operação, contudo, foi permeada por uma grande controvérsia: está comprovado que ao menos um dos guerrilheiros do MRTA estava vivo no momento em que se rendeu, levando a crer que foi executado extrajudicialmente pelas forças estatais que participavam da ação³. Segundo o antropólogo Rodrigo Montoya Rojas⁴, como as Forças Armadas foram uma das grandes instituições violadoras de direitos humanos no conflito, uma homenagem a ela seria pautada pela política de esquecimento e de impunidade.

Como veremos ao longo deste trabalho, o terreno movediço do pós-conflito revela um quadro complexo, em que parte dos atores da guerra estão vivos e muitos ainda têm importância e atuação, tanto como classe política quanto na estrutura estatal, como servidores públicos de alta patente. Neste sentido, é preciso ter em mente que a legitimidade das interpretações e narrativas da guerra é, sobretudo nestes dias que correm, objeto de intensa disputa por múltiplos atores sociais e políticos peruanos – e o trabalho da Comissão da Verdade, aqui estudada, está inserido nesse panorama.

O segundo aspecto de minhas experiências no Peru que gostaria de destacar é a reflexão que elas suscitaram em mim sobre o racismo. Lembro-me da estranheza que me

² Chavín de Huántar foi uma operação militar orquestrada pelo governo de Alberto Fujimori visando o resgate de 72 pessoas que eram mantidas reféns na residência do embaixador do Japão no Peru, Morihsa Aoki, por catorze integrantes do Movimento Revolucionário Túpac Amaru (MRTA) – guerrilha inspirada na experiência da revolução cubana e que entrou para a luta armada no Peru em 1984. A operação ocorreu em abril de 1997, pouco mais de três meses depois que os emerretistas tinham invadido um evento que ocorria na residência, onde estavam presentes muitos convidados de peso político, militar, religioso e econômico do país; a maioria dos reféns foi sendo liberada paulatinamente. O saldo de mortos da operação foi de um refém, dois militares e todos os guerrilheiros.

³ Vide: CVR, 2003, Vol. 7, Cap. 2.66.

⁴ Entrevista, Lima, 26 abr. 2017.

causou a maneira racista com que termos como “*cholo*”, “*serrano*” são utilizados cotidianamente – no trânsito, no supermercado, na rua, em filmes etc. – em referência aos povos andinos e sobretudo aos vendedores ambulantes e à população dos bairros periféricos limenhos (chamados *pueblos jóvenes*), comumente de origem andina. No bairro de classe média onde eu morava, Pueblo Libre, a presença de vendedores ambulantes nas ruas residenciais estava tacitamente proibida pela subprefeitura. Eu percebia que essas pessoas, fenotipicamente falando, se pareciam bastante com indígenas da região norte brasileira, enquanto que aquelas que eu via em programas de televisão, propagandas em geral ou postos de trabalho melhor remunerados eram brancas de traços mais europeizados. Retornei ao Brasil muito mais atenta aos nossos temas étnicos e raciais e comecei a pensar teórica e pessoalmente a intersecção de raça, gênero e classe. Foi o momento em que de fato comecei a refletir sobre os meus privilégios brancos, o que isso significa em um Estado estruturalmente racista e a importância de firmar uma postura antirracista. No Brasil, por muito tempo nós acreditamos, enquanto Estado e sociedade, que éramos uma democracia racial, um país diverso e acolhedor onde a multiplicidade convive muito bem: um país democraticamente de todos os sangues. Nada mais falso. Para transformar o problema é preciso nomeá-lo: o Brasil e o Peru são países estruturalmente racistas.

Sobre o tema étnico e racial notei ainda que na universidade peruana se fazia uma distinção analítica entre “os camponeses da serra” e “os nativos da selva”, na qual ser indígena era sinônimo de ser nativo, ainda que nem sempre de camponês. Questionei: “Por que os povos andinos não são considerados indígenas?”, sem saber que o termo é altamente controverso e inclusive muitas vezes entendido como ofensa. A articulação desses incômodos tornou-se um dos problemas de pesquisa desta dissertação, tendo em vista que as vítimas do conflito armado interno foram majoritariamente os camponeses indígenas das zonas rurais dos departamentos mais pobres da serra sul central peruana, particularmente do departamento de Ayacucho.

O terceiro e último aspecto que gostaria de destacar sobre o que me levou a desenvolver essa pesquisa é minha descoberta como latino-americana depois de ter morado em Lima durante um semestre acadêmico – experiência eivada pelas contradições inerentes ao Brasil, país latino-americano que histórica, política e simbolicamente se dirigiu e desejou se moldar à imagem e semelhança, distorcida, do Norte Global (SANTOS, 2009).

Ao entrar em contato com a nova bibliografia na universidade em Lima, repensei alguns aspectos da minha formação no curso de Ciências Sociais em uma das melhores universidades brasileiras, a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), e passei a

questionar a parca oferta de disciplinas e temas relacionados à América Latina (ao Peru especificamente) e à forma de abordá-la. Também notei o menor peso dado ao pensamento de autores latino-americanos, em detrimento da influência em massa de pensadores europeus e estadunidenses. Questionei: por que o estudo de uma guerrilha maoísta surgida nos Andes peruanos, cujas ações são extremamente recentes e impactantes, não havia entrado como pauta em nenhuma disciplina da Ciência Política ou mesmo da Sociologia? Por que um dos mais instigantes marxistas latino-americanos do século XX, José Carlos Mariátegui, nunca foi abordado por nenhuma disciplina, tanto obrigatória como complementar? No terreno acadêmico, esse afastamento com relação ao restante da América Latina se tornara mais visível para mim.

As poucas pesquisas com a temática da América Latina feitas em nosso país também apontam para o alerta de Boaventura de Sousa Santos (2009) sobre a urgência de uma Epistemologia do Sul e da construção de um pensamento pós-abissal, uma busca por perspectivas, análises e categorias científicas que sejam coletivamente construídas a partir do Sul Global, da busca pela diversidade epistêmica e pela valorização de outros saberes que não os científicos. Entre as motivações desta pesquisa, portanto, estão o desejo de aproximação acadêmica e a busca por uma proposta de diálogo com pesquisadores peruanos, tendo por base o horizonte de uma Sociologia transgressiva das ausências e das emergências (SANTOS, 2007; 2010).

1.1 A *QUESTÃO INDÍGENA* E OS PODERES COLONIAIS

As perspectivas que estabelecem a centralidade do colonialismo e de suas continuidades e reformulações em países que sofreram processos de colonização são fundamentais como horizontes para pensar e propor a descolonização dos corpos e mentes dos povos e grupos sociais que fomos historicamente subalternizados, explorados, excluídos e desumanizados.

Neste trabalho, entendemos que a *questão indígena* está interpelada pela experiência colonial e pelo padrão de poder e dominação que se originou com o colonialismo, mas subsistiu ao seu fim. São poderes que reproduzem relações de produção racializadas e hierarquias eurocêntricas de identidades e saberes a partir da perspectiva de raça, o que o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) nomeia “colonialidade do poder”. Analisamos a

questão indígena do ponto de vista das continuidades e manifestações das violências históricas, físicas e simbólicas, e dos saqueios materiais e epistêmicos criados e perenizados pelos poderes coloniais, levando em consideração que as categorias utilizadas para expressá-la: índio (ou indígena, nativo, aborígene, originário), negro, mestiço e branco só têm sentido em referência à colonialidade do poder vigente no Peru e na América Latina (QUIJANO, 2006a). São continuidades que paradoxalmente subsistem aos processos de independência política do século XIX, e por isso nomeadas como colonialismo interno (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007; RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Além disso, a *questão indígena* se contextualiza na criação e desenvolvimento de um pensamento ocidental moderno hegemônico e de linhas abissais que vêm dividindo o mundo em uma cartografia metafórica⁵, entre o Norte e Sul Globais, entre “este lado” e o “outro lado” da linha⁶, mas também na possibilidade de resistir a elas através da luta por justiça global e justiça cognitiva global e de superá-las (SANTOS, 2009).

1.1.1 A *questão indígena* e a colonialidade do poder

A análise do sociólogo peruano Aníbal Quijano está focada nos territórios coloniais latino-americanos e em como foi se desenvolvendo uma relação assimétrica em que a Europa

⁵ O pensamento abissal foi assentado primeiramente em uma primeira linha global, com o Tratado de Tordesilhas (assinado entre Portugal e Espanha em 1494) e depois e mais importante, com as “linhas da amizade” [*amitylines*], no século seguinte, que podem ter emergido como resultado do Tratado de Cateau-Cambresis (1559) entre Espanha e França. Formalizou-se nesse momento uma separação geográfica entre as sociedades metropolitanas e a zona colonial, o velho mundo e o novo mundo colonial, o Sul e o Norte. Com o passar do tempo, essa cartografia abissal fixa e geográfica se complexifica e vai sendo entrecruzada cada vez mais por linhas abissais metafóricas. Tais linhas estruturam o conhecimento e o Direito modernos, que são constitutivos das relações políticas e culturais que o Ocidente protagoniza com o resto do mundo, e vão se deslocando na medida em que: i) existe “Sul” no “Norte” e vice-versa, como no caso dos grupos sociais do Norte geográfico também sujeitos à dominação capitalista e colonial (trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes, migrantes vindo de países empobrecidos pelo colonialismo, etc.), ou no caso das elites locais dos países colonizados que se beneficiam da produção e reprodução do colonialismo e do capitalismo; ii) que o neoliberalismo avança. Assim, para Boaventura de Souza Santos, o Sul e o Norte são atualmente preponderantemente metafóricos, sendo o Sul global uma “[...] *metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista*” (SANTOS, 2010, p. 43); e representa o lado dos oprimidos pelas distintas formas de dominação colonial e capitalista (MENESES; SANTOS, 2009).

⁶ Segundo Boaventura de Souza Santos (2009), o pensamento abissal produz uma realidade dividida entre o Norte e o Sul Globais em um sistema de divisões visíveis e invisíveis, onde não pode existir a copresença destes dois lados da linha. Essas distinções se combinam, as visíveis estruturam a realidade social “deste lado” da linha e tornam invisíveis as linhas abissais no qual estão fundadas. Assim, o “outro lado” fica no terreno do invisível, desaparece, é produzido como inexistente e logo, como não relevante, como incompreensível, excluído de forma radical.

se fez a partir da colônia, desenvolvendo o sistema capitalista e a sua modernidade através de um sistema de exploração altamente racializado criado nas colônias. É nesse sentido que afirma que a noção de modernidade usurpada ou universalizada como exclusivamente europeia, tem o correlato da colonialidade.

Conforme argumenta o autor, o novo padrão de poder mundial criado com a experiência colonial foi calcado em dois eixos fundamentais: i) Classificação social de conquistadores e conquistados de acordo com a ideia de raça – e de supostas diferenças biológicas (associadas à cor da pele e a outros traços fenotípicos) entre as pessoas – a fim de legitimar e ao mesmo tempo naturalizar, as relações de dominação da conquista; ii) Articulação de todas as formas históricas de controle e exploração do trabalho (escravidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade e o salário) em torno do capital e do mercado mundial, criando um padrão global do trabalho, de seus recursos e produtos, inteiramente novo e original⁷. Para o autor, esses dois eixos, apesar de independentes, constituíram um mecanismo de dominação estruturalmente associado que se reforça, em uma articulação constitutivamente colonial. Nesse sentido, houve, não somente na América, como no restante do mundo, uma sistemática *divisão racial do trabalho*, isto é, definição das hierarquias e dos papéis sociais baseados na classificação racial da população, na associação da branquitude com o trabalho assalariado e com postos de comando – é nesse sentido que o autor expressa a imbricação de raça e classe na América Latina, onde as “classes sociais têm cor”. Esse ponto é interessante, porque demonstra a ambiguidade da modernidade reclamada pela Europa (Ocidental) como exclusivamente sua, mas que é colonial desde sua origem (QUIJANO, 2005).

1.1.2 Colonialidade do saber e o eurocentrismo

Outro eixo fundamental da experiência colonial foi o desenvolvimento de uma perspectiva eurocêntrica de conhecimento, elaborada pela e partir da Europa Ocidental, que se sobrepôs aos saberes e racionalidades não europeias e que pretendeu homogeneizar o mundo

⁷ Mas note-se que para o autor eram formas de controle de trabalho histórica e sociologicamente novas, pois formavam um padrão global de controle do trabalho, dos seus recursos e dos seus produtos e estavam voltadas para produzir mercadorias para o mercado mundial. Assim, se uma visão eurocêntrica concebe reciprocidade, servidão, etc. como prévias e incompatíveis ao capitalismo, Quijano argumenta que elas foram deliberadamente organizadas, estabelecidas e redefinidas em prol do desenvolvimento desse sistema.

ao obliterar as diferenças culturais, constituindo-se uma colonialidade do saber (LANDER, 2005).

Nesse novo sistema hegemônico de produção e de controle da subjetividade, da cultura e da produção de conhecimento, todos os diferentes povos, com sua própria história, linguagem, cultura, memória e identidade são reduzidos em categorias homogêneas: os povos ameríndios se reduzem a “índios”, assim como todos os povos africanos são nomeados “negros”, e essa é uma identidade criada pelos colonizadores que é ao mesmo tempo racial, colonial e negativa, que implicava ainda o despojo de seu lugar na história de produção cultural da humanidade: raças inferiores produziam cultura inferiores. A partir da América, por outro lado, os conquistadores criam a ideia de “Europa”, de “europeus” e se situam como “brancos”. Para Quijano, estes elementos revelam o caráter do padrão mundial de poder criado: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado (QUIJANO, 2003).

Além disso, para Quijano, o eurocentrismo esteve fundado na inter-relação do evolucionismo com o dualismo/binarismo. A primeira formulação tratou de (re)situar as histórias e culturas dos povos colonizados e gerou o grande mito de fundação da modernidade: a definição do estado de natureza como ponto de partida de um curso civilizatório linear, em que os europeus se colocam, como raças naturalmente superiores, no ápice e que os não-europeus são colocados, como raças naturalmente inferiores, próximos à origem. O não europeu, nesta perspectiva, é sempre primitivo, “passado”. Já o mecanismo dualista/binário cria pares de opostos para expressar essa ideia, tais como: Oriente-Occidente; primitivo-civilizado; racional-irracional; tradicional-moderno; Europa/não-Europa, mágico-mítico/científico etc. e afeta não só relações raciais de dominação, como relações de dominação mais antigas, como as de gênero. Os não europeus passam a ser considerados passíveis de chegar ao nível europeu: com o tempo se “europeizará” ou “modernizará”.

Uma aproximação com as versões subalternizadas, silenciadas e marginalizadas da modernidade ocidental e não ocidental e o distanciamento com versões dominantes da modernidade (ocidental) torna possível, para Santos (2007; 2010), contrapor as epistemologias dominantes do Norte Global – indicando que aquilo que não existe é na verdade produzido como não existente por uma racionalidade monocultural e que é possível transformar objetos impossíveis em objetos possíveis, os ausentes em presentes (Sociologia das Ausências) – com a Epistemologia do Sul (Sociologia das Emergências)⁸.

⁸ Santos indica cinco modos de produção da ausência/não existência, que estão baseados na lógica da: 1) Monocultura do saber e do rigor, que transforma a ciência moderna ocidental e a “alta cultura” como os únicos

1.1.3 A constituição do Estado-nação, democracia e cidadania na América Latina

Com os processos de independência política do século XIX na América Latina, os grupos dominantes da região, compostos por minorias europeias e brancas, passam a comandar um Estado-nação baseado no modelo eurocêntrico que reforça as estruturas de poder baseadas nas relações coloniais: a nova nacionalidade forjada não representava a grande maioria da população submetida a esses novos Estados. Não emergiram, dessa forma, como modernos Estados-nação no sentido europeu e eurocêntrico do termo: como sociedades nacionais, democráticas e de cidadania plena. Na verdade, entre essa ínfima parcela governante e a gigantesca maioria de indígenas, negros e mestiços, não havia qualquer interesse de cunho nacional, isso pelo contrário: na medida em que os privilégios dos primeiros advinham da exploração dos últimos, eram interesses sociais explicitamente antagônicos (QUIJANO, 2005).

Com a influência dos ideais liberais e de progresso na América Latina, foi constituído o “Estado de Direito”, a partir de instituições políticas e administrativas, sem correlativas mudanças radicais nos principais âmbitos do poder, formando o que Quijano chama de Estado de Direito articulado a uma sociedade de direita ou Estado independente articulado a uma sociedade colonial (QUIJANO, 2006a).

Desenvolve-se uma democracia que expressa uma contradição aberta, a “igualdade dos desiguais”. Por um lado, o Estado-nação e a cidadania (universal), noções constituídas com a colonialidade/modernidade e a sua racionalidade específica, implicam no imaginário liberal a igualdade jurídico-política dos sujeitos, que são, no entanto, desiguais em todos os outros âmbitos das relações de poder, de modo que “[...] *lo que en el patrón de poder vigente se llama democracia es la igualdad jurídico-política de individuos desiguales en la sociedad*” (QUIJANO, 2003, p. 54). A grande maioria da população dos países andinos no século XIX estava legal e socialmente impedida de toda a participação na formação dos novos Estados.

critérios de verdade e de qualidade estética; quem está fora é ignorante e inculto; 2) Monocultura do tempo linear, para a qual a história tem sentido e direção única conhecida, sendo os países centrais do capitalismo os que detêm os conhecimentos, instituições e formas de sociabilidade “avançadas” e devem ser modelo para outros, os “atrasados”; 3) Monocultura da naturalização das diferenças, que cria classificações sociais, que naturalizam e hierarquizam diferenças, em termos de raça, etnia, sexo etc. ; 4) Monocultura da escala dominante, sendo a escala adotada (universal e global) a que determina a irrelevância de todas as escalas possíveis; 5) Monocultura do produtivismo capitalista, onde o crescimento econômico aparece como inquestionável. A partir disso, Santos propõe fazer um uso “contra-hegemônico da ciência hegemônica” que não seja monocultural mas que parta de uma ampla ecologia de saberes, onde o saber científico dialoga com o saber laico, popular, dos indígenas, das populações urbanas marginais etc. e que parta da investigação de alternativas que estejam no horizonte das possibilidades concretas.

No Peru, por exemplo, a Constituição de 1979 previu pela primeira vez o voto para analfabetos, num cenário em que as populações indígenas eram historicamente analfabetas ou de muito baixa escolaridade.

Nesse contexto, a população indígena e negra foi considerada como o grande obstáculo para a modernização da sociedade e da cultura da nação. As tentativas de construir Estados-nação pelas elites latino-americanas agora independentes politicamente baseados na experiência europeia, logo na homogeneização cultural da população que estava dentro da fronteira do Estado, colocou imediatamente o chamado “problema indígena” ou “problema negro” (QUIJANO, 1992). No caso do Peru, já que não era possível miscigená-los, homogeneizá-los em termos raciais ou simplesmente exterminá-los, como ocorreu em outros países como Argentina, Uruguai e Chile, optou-se pela “europeização da sua subjetividade” como forma de modernizá-los. A escola principalmente, mas também instituições religiosas e militares acabaram atuando como mecanismos centrais nessa política de assimilacionismo cultural. Assim, para o antropólogo Rodrigo Montoya Rojas (1997), um dos pilares sobre os quais está assentada a violência estrutural da colonialidade social se firmaria na noção da supremacia da cultura ocidental letrada: aqueles que sabem ler e escrever (nos moldes eurocêntricos) são sábios, enquanto que aqueles que não dominam essa linguagem são ignorantes. Porém, segundo Quijano, esta sempre se alternou com a política de discriminação, de modo que a população indígena se incorporou e foi incorporada de maneira imparcial e precária no processo de nacionalização da sociedade, da cultura e do Estado. E com o “problema indígena” se constitui um nó histórico específico no Peru: o desencontro entre nação, identidade e democracia (QUIJANO, 2006a).

1.1.4 O Estado-nação e o colonialismo interno

Em um sentido mais concreto, Pablo González Casanova recupera já na década de 1960 um conceito cuja vigência mereceu uma atualização do conceito no início do século XXI.

No período que se inicia no pós-independência e que continua vigente nos dias que correm, o próprio Estado e a sociedade, passam a atuar como colonizadores dentro de seu próprio país, numa relação que não se limita a termos econômicos, mas que se consolida no plano étnico-racial e regional. A este processo o sociólogo mexicano Pablo González

Casanova chama de colonialismo interno, como um procedimento que dá continuidade à exploração capitalista que havia começado na experiência colonial. Com o colonialismo interno são renovadas algumas das condições que já existiam no colonialismo para os povos nativos, como a sua desigualdade perante as elites das “etnias” ou povos dominantes e de suas classes sociais. A estrutura de poder calcada na classificação social a partir da ideia de raça reafirma-se nesse momento, segundo o qual quem domina o governo nacional pertence a um povo, uma nação ou uma raça considerados superiores, que impõe e controla os direitos e a situação econômica política, social e cultural das nações, povos ou raças colonizados dentro do Estado, além da sua administração e responsabilidade jurídico-política. Além disso, dentro desse novo Estado, a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua nacional (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007). O colonialismo interno entendido nesse sentido acabou se manifestando de diferentes modos na história peruana: como a proeminência da região costeira sobre a serra e a selva do país, observado particularmente no centralismo da capital, Lima, perante o resto do país; na hierarquia de exploração do capital externo sobre a burguesia *criolla*, desta sobre os grandes latifúndios e destes sobre as comunidades indígenas; na exploração dos brancos sobre os mestiços e índios, e dos mestiços sobre os índios etc.

Na mesma linha, a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) não limita o conceito ao aspecto econômico, mas defende que os modos de dominação do colonialismo são mais abrangentes e mesmo mais determinantes do que o que produz: o colonialismo interno é internalizado em cada subjetividade. A teoria do colonialismo interno que desenvolve é entendida por ela como:

[...] un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 36)

Essa é uma maneira complexa de entender as formas pelo quais a experiência colonial ainda subsiste, mas não como herança ou alguma particularidade do passado que sobreviveu aos esforços de modernização e reformas. O conceito de colonialismo de interno em que Rivera Cusicanqui se apoia está entrelaçado com o que a autora entende como mestiçagem colonial andina; as reiteradas tentativas do Estado nacional em homogeneizar a população, torná-la “cidadã”, conduz na prática ao reforço da estrutura de castas colonial em um complexo jogo de mecanismos de segregação, exclusão e autoexclusão.

1.2 SOBRE A PESQUISA

Essa introdução nos permite chegar à nossa pesquisa, cujos pressupostos partem da constatação de que a sociedade peruana vive graus de colonialismo interno e de colonialidade do poder.

A pesquisa tem como foco de interesse uma das Comissões da Verdade mais representativas da América Latina, a Comissão da Verdade e Reconciliação (CVR) do Peru. Criada no mês de junho de 2001, ela buscou esclarecer a natureza do processo e dos acontecimentos ocorridos no que chamou de “conflito armado interno” (1980-2000), em referência à violência impetrada pelos grupos armados Partido Comunista do Peru - Sendero Luminoso (PCP-SL) e Movimento Revolucionário Túpac Amaru (MRTA) e pelo Estado peruano, através da atuação dos seus agentes (Forças Armadas, Policiais e grupos paramilitares) e dos Comitês de Autodefesa (CADs) formados nas comunidades do interior do país. O objetivo da CVR foi determinar as responsabilidades dos crimes e violações aos direitos humanos ocorridas nestes anos. O nosso, analisar o Relatório Final [*Informe Final*] produzido pela Comissão, a fim de problematizar o tratamento dado por ela à *questão indígena*, com foco na região onde o conflito surgiu e teve uma dinâmica mais acentuada de violência, a serra sul central andina – particularmente o departamento de Ayacucho. Como se verá ao longo desse trabalho, tal escolha acabou levando, conseqüentemente, à discussão mais focada em alguns aspectos do PCP-SL, bem como ao recorte temporal na dinâmica do conflito, sobretudo até pouco mais da metade da década de 1980.

Levando em consideração que o Relatório Final é um documento histórico e oficial produzido por uma estrutura *sui generis* de Estado, interessava perceber como se constituiu a imagem de país produzida a partir de categorias de classe, raça e etnicidade. Segundo nossa avaliação inicial, parecia haver no Peru um panorama, no plano do discurso acadêmico e estatal, em que o indígena estaria circunscrito à região amazônica e o camponês ao mundo andino, enquanto que o mestiço (no sentido de *cholo*, conceito que refinaremos ao longo do texto) seria aquele que passou por um processo de descampesinização [*descampesinización*] e desindianização [*desindianización*] ao modernizar-se, sendo este um fenômeno em massa e preponderante que faria do Peru um país essencialmente mestiço. Assim sendo, questionou-se se não estaria ocorrendo no país uma dupla invisibilização das populações indígenas andinas nesse processo de negociação da identidade indígena quando reduzida historicamente à

categoria socioeconômica de camponês ou quando diluída nas categorias de mestiço e/ou *cholo*.

Por isso, consideramos que elucidar a forma pela qual a Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru construiu as identidades de classe e étnico-raciais no seu Relatório Final seria fundamental para problematizar o tratamento da *questão indígena* no Peru, seja pela esquerda senderista ou pelo Estado. Nossa hipótese inicial era a de que a CVR não conseguiria desvelar plenamente a *questão indígena* presente no conflito e, por isso, deixaria um capítulo aberto na busca da verdade e da reconciliação. Assim, embora alertasse para a importância de se considerar a questão étnica em seu Relatório Final, nos parecia que na realidade ela indicava que esse componente estava deixando progressivamente de existir com os processos de *descampesinización* e *desindianización*. Caso se confirmasse a nossa hipótese, teríamos no país um quadro em que a *questão indígena* é invisibilizada pela esquerda mais dogmática, como a senderista (não unicamente ela), e visibilizada de modo incompleto pelo Estado através de sua Comissão da Verdade.

Para analisar o Relatório Final, buscou-se compreender, em perspectiva histórica e comparada, uma série de categorias-chave que apareciam no documento relacionadas ao horizonte étnico-racial da sociedade peruana, tendo em vista sua carga simbólica: o que elas revelam e o que, como e por que escondem. São termos como índio(a), indígena, camponês(a), mestiço(a), *misti* e *cholo(a)*, que guardam, por sua vez, correlações com a questão das relações coloniais, da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e do colonialismo interno (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007; RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Em consonância com esse trabalho, mais qualitativo, a análise do discurso foi também ancorada na busca e sistematização da frequência em que essas palavras-chave apareciam no Relatório, de acordo com uma de nossas premissas iniciais de que haveria uma hierarquia entre as categorias que indicam identidade de classe em detrimento do referente ao étnico. Premissas essas ancoradas em análise prévia de que na história republicana do Peru se teria considerado a *questão indígena* como subordinada aos temas mais amplos da questão nacional e de classe, que isto teria se consolidado pelo governo de Velasco Alvarado e no projeto do PCP-SL, sem necessariamente ser completamente rompido na CVR.

Apesar de darmos centralidade ao Relatório Final, de valor histórico e político inestimável, foram definidas estratégias complementares para levantar e sintetizar outros tipos de dados e informações, tal como o contexto de criação da CVR, seu funcionamento e os debates internos que ocorreram, além da busca pela compreensão da questão étnica e identitária no Peru. Assim, foram feitas duas viagens de campo ao Peru como etapas

fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa, durante as quais foram realizadas uma série de entrevistas e encontros com especialistas, ex-integrantes da CVR, além de dirigentes de organizações políticas e movimentos sociais relacionados com as questões agrária, indígena, feminista e à luta por memória, justiça e reparação. Se grande parte delas não foi citada diretamente neste trabalho, elas se mostraram fundamentais para o desenvolvimento e a construção da argumentação aqui desenvolvida⁹. A primeira viagem foi realizada entre julho e agosto de 2015 – em parte como processo coletivo, junto ao Grupo Realidade Latino-Americana¹⁰ – e a segunda, de fevereiro a abril de 2017, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), com vínculo institucional com a PUCP e com a supervisão da professora doutora Maria Eugenia Ulfe Young. Durante esta última viagem, o trabalho foi realizado na cidade de Lima, na cidade de Huamanga e em algumas visitas exploratórias a algumas localidades do departamento de Ayacucho, como Huanta e Sacsamarca.

⁹ Em vista da importância dos diálogos na construção do trabalho e de todo o apoio recebido, é fundamental apresentar as pessoas com quem se teve contato. Em Lima, as entrevistas e encontros foram realizados com: 1) Agenda coletiva (2015): Michel Azcueta; Roberto Berrocal Moscoso; Andrés Lunas Vargas; Jorge Rudi Prado Sumari; Aníbal Quijano; Rosa Cueto; Maria Angelica Pease; Oscar Espinosa de Rivero; Alberto Adriánzen; Hugo Blanco Galdós; Javier Torres. 2) Agenda individual (2015): Oscar Espinosa e Jorge Prado, citados anteriormente; Rolando Ames Cobián; José Carlos Agüero; 3) Agenda individual (2017): Maria Eugenia Ulfe; Salomón Lerner; Sofía Macher; Alberto Morote Sánchez; Félix Reátegui; Isabel Coral; Hilaria Supa Huamán; Rocío Santisteban; Ludwig Huber; Gisela Ortiz Perea; Ricardo Alvarado; Silvio Rendón; Ricardo Portocarrero Grados; Cecilia Rivera; Ponciano del Pino; Raúl Cisneros Cárdenas; Hugo Vallenás Málaga; Edison Percy Borda (Chaku Kilincha); Javier Puente (teleconferência); Ricardo Caro Cárdenas; Jesus Cosamalón; Rosa Vera Solano. Em Huamanga (2017): Gumerinda Reynaga Farfán; Blanca Zanabria Pantoja; Rene Apaico; Filomeno Peralta Izarra; Ulpiano Quispe; Enrique Moya; Jorge Carlos Loyaza; Juan Carlos Cárdenas; Arturo la Torre; Lurgio Gavilán; Adelina García Mendoza (Mamá Adelina); Teodora Ayme Ayala; Evaristo Quispe Ochatoma; Nelson Pereyra, Mariano Aronés; Renzo Aroni (teleconferência) e José Lopes Ramos. Em Sacsamarca (2017): presidente da comunidade Alejandro Infante Cuba e a professora e diretora da escola primária da comunidade, Olinda. A visita à Sacsamarca foi possível através de auxílio de pesquisadoras da Direção Acadêmica de Responsabilidade Social (Dars) da Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP), professora Carla Liliana Sagastegui; María Teresa Rodríguez; Rosa Alicia Noa; Cynthia del Castillo e Ruth Janet Nevado – onde se desenvolve projetos com a comunidade há alguns anos; através do DARS, entrou-se em contato com as autoridades da comunidade de Sacsamarca: o prefeito do distrito Bartomolé Fernandez, o secretário da diretiva da comunidade, Alcides Julián Pulido, e o presidente, Alejandro Infante Cuba. Na cidade de São Paulo, em 2015, foi entrevistado com o ayacuchano Eleazar Chuchon Angulo, travou-se diálogo com o professor de Psicologia Política da PUCP, Agustín Espinosa, e foram assistidas aulas com o professor Rodrigo Montoya Rojas, quem também concedeu uma entrevista em Lima em 2017. Por fim, participei de um encontro em Belo Horizonte em 2017, com pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Verônica Gomes, Rômulo Monte Alto, Ângelo Coimbra, Samanta Rodríguez e Analice Pereira, com a presença de Sybilla Arredondo e de seu companheiro Theo – que também foi importante na construção deste trabalho.

¹⁰ O Grupo Realidade Latino-Americana é composto por docentes e discentes de diferentes formações, da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e faz parte de um projeto de extensão da última, coordenado pelo professor do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da instituição, professor doutor Fábio Luis Barbosa dos Santos. O Grupo tem como horizonte a aproximação com as realidades de países latino-americanos através primeiramente da definição do país que será estudado em cada ano, de formação prévia sobre o país escolhido e, por fim, na realização de uma viagem de trabalho com agenda pré-definida com movimentos sociais, personalidades políticas e acadêmicas. Em 2015, a proposta foi conhecer e comparar as realidades do Peru e da Bolívia e com esse objetivo me integrei a ele.

Quanto à estrutura desta dissertação, o Capítulo 1 trata da construção das identidades no Peru, sua articulação com a *questão indígena* e com o problema da mestiçagem. Também se realiza uma rápida abordagem do método de identificação censitária dos povos indígenas, com foco nos quéchuas e nos movimentos indígenas peruanos que têm emergido nos últimos anos. É importante destacar que nos centramos na busca dos sentidos e significados pelos quais algumas categorias foram sendo atribuídas principalmente por outrem (intelectuais, Estado, organizações etc.) e não tanto pelos próprios sujeitos subalternizados. Nossa ideia inicial era de confrontar os discursos sobre as identidades e autoidentificações, para finalmente analisar a forma pela qual as diversas categorias eram entendidas e manejadas pela CVR. O segundo exercício foi se mostrando difícil, tendo em vista a distância nacional, territorial, cultural e a possibilidade limitada para fazer um trabalho de campo sistemático. Ainda assim, algumas possibilidades de investigação preambulares surgiram nesse sentido e serão apresentadas.

O Capítulo 2 aponta os principais debates sobre o modo pelo qual o Estado e os intelectuais abordaram a *questão indígena* no Peru, principalmente ao longo do século XX a partir da trama de sentidos e significados que as categorias mencionadas acima foram assumindo no período. O intuito é oferecer subsídios e assentar as bases das argumentações para análise do Relatório Final da CVR, uma vez que o texto esteve a cargo de muitos intelectuais acadêmicos. Começamos pela análise da categoria índio/indígena por meio das vertentes indigenistas do começo do século, que colocaram no centro do debate nacional a *questão indígena* no contexto de pós-Guerra do Pacífico (1879-1883), e daquelas surgidas com o advento da economia de mercado no país. É nessa conjuntura que um dos mais inventivos marxistas latino-americanos, José Carlos Mariátegui, é recuperado, pela defesa que faz do camponês indígena como sujeito importante da revolução socialista. O discurso da “verdadeira nação” construída a partir de uma revolução de base indígena (RÉNIQUE, 2009) esmaece no plano político com a proscrição do pensamento de Mariátegui feita pelo Partido Comunista do Peru (PCP) depois de sua morte (1930) e pela metamorfose do discurso da Aliança Popular Revolucionária Americana (Apra) – a frente ampla nacionalista – a partir de sua criação como partido político, em 1931. Desde o final dos anos 1950, esse discurso começa a ser rearticulado em uma nova onda de mobilização pela terra, principalmente na região serrana centrada nos sindicatos camponeses. Paralelamente, desde a década de 1940 se intensificam os fluxos internos massivos de peruanos, que em êxodo saem da serra para costa do país, principalmente a Lima, processos nomeados por teorias sociológicas dos anos 1960, 1970 e 1980 como *desindianización*, *descampesinización* e *cholificación*. Apresentamos essa

discussão com o argumento de que estes são discursos de mestiçagem – ainda que o *cholo* busque designar tipos sociais mestiços mais próximos ao índio do que do branco. É nesse sentido homogeneizador das diferenças que está se pensando também na identidade de camponês, impulsionada sobretudo desde o Estado, com o governo militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975).

No Capítulo 3, busca-se compreender como o regime velasquista e os desdobramentos de suas políticas influenciaram a ação das organizações de esquerda, dentre elas o Partido Comunista do Peru - Sendero Luminoso (PCP-SL). Com base nessa discussão serão expostos alguns dos elementos dessa organização, como o cenário em que foi criado como o partido, a reivindicação e a interpretação que o SL realiza da obra de Mariátegui, seu processo de estruturação e o desenvolvimento de seu projeto guerrilheiro, tendo em vista as múltiplas discussões intelectuais que ocorreram nos anos 1980 e 1990 sobre a organização.

Após a discussão acumulada dos capítulos anteriores e as argumentações sobre as categorias terem sido discutidas, o Capítulo 4 trata diretamente sobre a CVR e o conteúdo de seu Relatório Final. Primeiro se estabelecem as principais características da Comissão e as fontes de informação às quais ela recorreu durante o seu trabalho. A análise propriamente dita do Relatório se dá em seguida, com a apresentação de seus apontamentos e uma discussão sobre deles, além das suas potencialidades, limitações e silenciamentos.

1.3 A CVR E O PÓS-CONFLITO

Comentamos anteriormente que a história contemporânea do Peru é marcada por um conflito muito recente cujas feridas sociais continuam dividindo a história atual em versões irreconciliáveis.

Estamos em 2018, dezoito anos depois que o ex-presidente e ditador Alberto Fujimori (1990-1995; 1995-2000) desertou da presidência do país e renunciou ao seu cargo do Japão, via fax, marcando oficialmente o colapso do regime autoritário fujimorista. Se esse cenário de pós-conflito é tão vivo e presente nos corações e mentes de hoje, não é difícil imaginar a inquietação social e política na conjuntura na qual a Comissão da Verdade foi criada. Em pouco menos de sete meses após a caricata renúncia presidencial, ocorrida em 19 de novembro de 2000, os(as) primeiro(as) comissionados(as) foram convocados(as) – no dia 4 de junho de 2001. No Brasil, a título de comparação, o tempo entre a eleição do primeiro

presidente civil após a ditadura civil-militar, Tancredo Neves (1910-1985), em 1985, e a instituição da Comissão Nacional da Verdade, em 2011, foi de 26 anos.

Como recorda o ex-comissionado Rolando Ames Cobián¹¹, a equipe da qual fez parte foi amplamente saudada no dia de entrega do Relatório Final apenas porque tinha conseguido finalizá-lo, tamanha a oposição e desqualificação que a Comissão sofreu durante o processo de investigação, principalmente de atores políticos diretamente envolvidos (como governos civis e/ou perpetradores de violações de direitos humanos) e da grande mídia, que bombardeava os noticiários com informações caluniosas e falsas a respeito da Comissão (como que era “pró-terrorista”). A instauração e o percurso do trabalho da CVR foram marcados por muitas adversidades e não contaram com muitas das simpatias que ela poderia ter. Foi, além disso, um trabalho visto de forma cautelar pelos “corações senderistas” que em certo momento haviam simpatizado ou se engajado no projeto do SL e que agora se distanciavam dele, ou ainda por aqueles que porventura continuavam a acreditar¹². Também por todos esses percalços, é indiscutível a importância do percurso realizado pela CVR, como veremos ao longo desse trabalho.

Cabe destacar de antemão alguns dos aspectos que fizeram grandioso o trabalho da Comissão, cujo Relatório Final tem valor histórico, político e jurídico incalculável. O pouquíssimo tempo de mandato da Comissão (menos de dois anos) contrastou com a extensão e intensidade da violência: a cifra estimada de vítimas calculada pela CVR é de quase 70 mil pessoas.

É preciso considerar que o processo de violência foi mais intenso nas zonas rurais de regiões montanhosas e muitas vezes difíceis de chegar e que muitas vezes as equipes eram demasiado pequenas para atender as demandas locais. Houve um esforço homérico em chegar ao maior número de lugares e de vítimas possível, apesar do cansaço e da consternação de quem colhia os relatos, via de regra cheios de sofrimento. Eram contextos em que o medo, as lembranças de terror e a dor da perda perduravam e em que se ponderava muito sobre falar ou não sobre cada um dos fatos vividos. Contextos também em boa medida repletos de desconfiança mútua entre os próprios moradores, em lugares onde vítimas, vítimas-algozes e algozes-vítimas conviviam e interagiam cotidianamente, e avaliavam o lugar que teriam as narrativas incômodas na reconstrução da vida pessoal e coletiva. Apesar disso, foram

¹¹ Entrevista, Lima, 6 ago. 2015.

¹² Entrevista com Rodrigo Montoya Rojas, Lima, 26 abr. 2017.

realizados mais de 17 mil depoimentos em cerca de um ano, sobretudo com as vítimas e com familiares de vítimas.

O trabalho da Comissão é certamente um aporte fundamental na luta pela memória, verdade e justiça no Peru e na América Latina. Essa dissertação é um convite à leitura das centenas de páginas do seu Relatório Final e à reflexão dos problemas, das lutas e resistências que nos unem enquanto América Latina, “*un pueblo sin piernas, pero que camina*”¹³.

¹³ Referência à canção *Latinoamérica* da banda porto-riquenha Calle 13.

2 A QUESTÃO INDÍGENA E AS CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NO PERU

O presente capítulo busca introduzir alguns elementos referentes à *questão indígena* e às construções identitárias no Peru, que serão retomados ao longo do trabalho.

Partiremos da discussão sobre a construção da nação peruana e das identidades forjadas no período colonial (o branco, o mestiço e o índio), cujas existências e sentidos subsistiram ao colonialismo. O problema da mestiçagem ganha destaque por ser considerado uma faceta importante da *questão indígena* e identitária no Peru.

Tendo em vista que a nossa análise da *questão indígena* no Relatório Final da Comissão da Verdade e Reconciliação centra-se nos povos indígenas quéchuas da serra sul central peruana, onde o conflito armado surgiu e assumiu uma dinâmica de violência mais acentuada, trataremos alguns aspectos que possibilitem a sua melhor compreensão. Assim, apontaremos as formas pelas quais o Estado peruano vem definindo, identificando e contabilizando os povos indígenas no território nacional e como a abordagem estatal tem se modificado nos últimos anos, em um contexto internacional em que as lutas e reivindicações dos povos indígenas latino-americanos têm ganhado visibilidade e logrado conquistas importantes. Também faremos uma breve discussão sobre a questão da autoidentificação étnica a partir das diferenças de sua reivindicação: enquanto os povos amazônicos peruanos vêm reafirmando as suas identidades étnicas, os povos andinos continuam rechaçando essa dimensão identitária. Por fim, trataremos das lutas dos movimentos indígenas peruanos na atualidade, tendo em vista essas distinções com relação às regiões geográficas e culturais do país.

2.1 AS IDENTIDADES E O CONTEXTO COLONIAL PERUANO

A questão das identidades em países que passaram por uma experiência colonial parece ser mais bem compreendida quando articulada com os conceitos de colonialidade do poder e do colonialismo interno, apresentados na introdução desse trabalho.

Nesse caso, seria preciso problematizar a noção de cultura nacional – uma das principais fontes da identidade cultural – que, de acordo com o pensador jamaicano Stuart Hall (2006), é primeiramente uma estrutura de poder. A nação se constitui por meio de processos de unificação cultural e política, muitas vezes calcados na lógica da violência, da

subjugação e da conquista de povos que vivem no interior do território a ser unificado. A cultura hegemônica que emerge desses processos, apesar de ter a pretensão de ser homogênea e se apresentar como universal, na verdade silencia e esconde a diversidade étnica que preexiste e que subsistiu a ela. O autor denuncia, dessa forma, a ideia de nação como identidade cultural unificada e refuta a noção de que as identidades nacionais sejam formas únicas de diferença.

Assim, como elucida Hall (2000), as identidades, além de serem múltiplas, são relacionais. Por emergirem no interior do jogo de modalidades específicas de poder, podem ser caracterizadas mais como o produto da marcação de diferença e de exclusão do que produto de uma unidade idêntica e sem diferenciação interna. É por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com aquilo que falta, que as identidades se constroem. Ou seja: elas vão sendo constituídas a partir da maneira pela qual somos reconhecidos pelo Outro, sem o qual não pode haver o autorreconhecimento.

No caso analisado nesse trabalho, interessa destacar que a identidade andina sofreu um processo de unificação com relação à outredade colonizadora do espanhol, articulado à violência estrutural que se originou com a conquista espanhola e no enfrentamento violento com o Império inca¹⁴ e que permanece na estrutura social peruana atual (MONTROYA ROJAS, 1997). As identidades étnicas plurais do Estado multiétnico do *Tawantinsuyo* foram então condensadas na categoria de “índios” pelos colonizadores¹⁵. Assim, conforme indica

¹⁴Em 1532, a principal autoridade dos povos andinos, o Inca Atahualpa, foi morto pelos espanhóis, o que configurou o fato político, religioso e cultural mais grave da conquista, “porque todo um reino perdeu a cabeça, ficou sem norte nem sentido” (MONTROYA ROJAS, 1992, p. 19). A dominação espanhola foi consumada depois de décadas de guerras com o assassinato de Túpac Amaru, em 1572, ordenado pelo vice-rei Francisco de Toledo. Para se ter uma ideia da brutalidade da conquista e da instituição colonial, entre 1520 e 1620 calcula-se para o caso andino que a população passou de 10 milhões de habitantes para apenas 600 mil (COOK, 2010). Esse colapso demográfico se explica pelos massacres das lutas de conquista, pelas doenças trazidas da Europa, pelo trabalho forçado nas minas, mas também pelas altas taxas de suicídio coletivo dos povos colonizados, segundo Montoya Rojas. Após consolidar a fase da invasão e conquista do Estado inca, a Coroa espanhola, que havia estipulado o sistema de capitulações (outorgamento de títulos, riquezas e terras) aos desbravadores dos novos territórios, passou a repartir a eles terras - que incluíam as comunidades indígenas que já habitavam esse espaço - e o direito de governar o território recém conquistado. A mão-de-obra indígena foi explorada através de duas instituições chamadas *mita* e *encomienda*. A *mita* foi apropriada e adaptada pelos espanhóis da instituição inca, que estipulava o trabalho em obras públicas em alguns dias ou períodos do ano; agora significava o trabalho forçado dos *índios* principalmente nas minas. Já a *encomienda* autorizava os espanhóis a utilizarem o trabalho indígena e em troca do oferecimento de habitação, alimentação e catequese e eles deveriam, por sua vez, recolher os tributos que os índios deveriam pagar à Coroa. Alguns privilégios foram estabelecidos aos curacas, uma parte da elite inca, que gozava de certa legitimidade entre os índios como seus representantes, mas ao mesmo tempo servia como transmissores do sistema de dominação do colonizador (COLOMBO; SOARES, 1999).

¹⁵De acordo com a historiadora peruana Cecilia Méndez (2016), no período colonial concebiam-se ainda os “índios” (no plural) e sem correlacioná-los a uma geografia ou territórios pré-definidos. A associação do “índio” (agora em abstrato e no singular) com a serra andina, com a condição rural, com o “atraso” e a pobreza; com traços de personalidade e caráter ligados ao alcoolismo, à brutalidade, à preguiça pelo trabalho, à desconfiança

Degregori (2004), o chamado “mundo quéchua andino” é na verdade o resultado de um processo histórico heterogêneo e não linear e compõe parte do que foi a civilização inca: um estado multiétnico, com alta diversidade de povos subjugados, línguas, costumes, tecnologias e formas de organização e ocupação do espaço. É somente com a dominação colonial espanhola que ocorre a expansão e hegemonização da língua quéchua pelos Andes, com exceção da Serra Norte e do Altiplano peruanos, onde predominou a língua aymara.

2.2 A QUESTÃO INDÍGENA E O PROBLEMA DA MISTIÇAGEM

Quando analisamos a *questão indígena* para o caso peruano em uma perspectiva de articulação dos conceitos de identidade, colonialidade do poder e do colonialismo interno, podemos compreender melhor o rechaço e/ou a reticência das populações andinas peruanas por certas identidades que lhes são atribuídas e pela tentativa de se distanciar de etiquetas racistas. Assim, como já viemos analisando e que Rivera Cusicanqui (2010) reforça, as identidades coletivas são forjadas, em países como a Bolívia, (e em extensão, no nosso caso, ao Peru), nas contradições coloniais profundas que se seguiram e mesclaram com as contradições de outros ciclos históricos, liberais e populistas¹⁶. Um dos principais mecanismos da formação das identidades nesses contextos tem como base os estereótipos e etiquetas atribuídos desde fora, impostas e autoimpostas: assim, como o pensador e revolucionário martinicano Frantz Fanon e para o jamaicano Stuart Hall, a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui argumenta que o “índio” não é “em si” ou “para si” mesmo, mas para o Outro. As identidades pós-coloniais são marcadas por autorrechaço e negação:

etc.; e de sua condição como vítima é um pouco mais tardia. Começa a se constituir através das elites limenhas ilustradas no final do século XVIII, no contexto de pós-revolução tupamarista. A noção se reforça no século XIX, com o trânsito da economia da serra (exploração de minerais) para a costa (exploração do guano) e passa a formar um sentido comum, mais difundido a diversos setores sociais, apenas no século XX, quando aparece intimamente associado com “ideais de progresso”. Atualmente, “índio” e “serrano”, como insultos equivalentes, implicam uma carga semântica de exclusão, inferioridade e racismo.

¹⁶Rivera Cusicanqui (2010) aponta três ciclos do colonialismo interno para a Bolívia, mas que também fazem sentido para o caso peruano: a) Ciclo colonial, de polarização e hierarquia entre culturas indígenas e ocidental, de oposição cristianismo e paganismo, de saqueio material e cultural, etc; b) Ciclo liberal, que apesar de introduzir a igualdade formal de todos os seres humanos no contexto da sociedade oligárquica do século XIX, implica no processo de individualização e rupturas com pertencimentos comunais, agressão aos seus territórios e negação da humanidade dos índios; c) Ciclo populista, que, no caso da Bolívia, Rivera Cusicanqui indica que começou em 1952 com a chamada revolução katarista, e que marca o processo de instituição de uma reforma estatal centralizadora, homogeneizadora, integracionista e etnocida. No Peru, supomos que este último ciclo convirja com o período do regime militar de Velasco Alvarado (1968-1975), mas que, no caso peruano, o ciclo populista seja mais complexo e contraditório, como discutiremos no próximo capítulo.

Es decir, que la identidad de uno no se mira en el otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico. Sin embargo, esta suerte de reciprocidad negativa (tu me insultas-yo te insulto) no puede llevar a esconder el otro elemento condicionante que implica el hecho colonial: la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder — entre ellos el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de nombrar — y que, por lo tanto, confiere desiguales capacidades de “atribuir identidades al otro”, y por lo tanto, de ratificar y legitimar los hechos de poder mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 67).

O colonialismo internalizado de que fala Rivera Cusicanqui foi brilhantemente tratado pelo revolucionário martinicano Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), obra em que o autor argumenta que a consolidação do regime colonialista se dá quando a ideologia do colonizador entra na mente do colonizado e toma conta de todos os âmbitos da sua vida. Por um lado, em relação ao branco, o negro/índio tem um “complexo de inferioridade” que o impulsiona a querer ser branco, a desejar embranquecer-se através da absorção da linguagem e dos signos externos dos colonizadores. A esse processo de interiorização ou “epidermização” da inferioridade, Fanon nomeia como “esquema epidérmico racial”. Por outro lado, esse mesmo sentimento de inferioridade do colonizado se desdobra em um “complexo de superioridade”, porém perante os seus: ele passa então a buscar o negro/índio menos inteligente que eu, o mais negro/índio que eu, etc. Essa conduta acaba reproduzindo as múltiplas violências e opressões das quais os colonizados são vítimas, o que Rivera Cusicanqui (2010) analisa através de seu conceito de mestiçagem colonial andina.

2.2.1 Mestiçagem e a utopia do branqueamento no horizonte colonial peruano

No caso peruano, o problema da mestiçagem ganha também contornos históricos específicos, importantes de serem apresentados. Em 1576, o Vice-Rei do Peru Francisco de Toledo instituiu um plano de reformas que previa, dentre outros pontos, a concentração massiva e forçada da população indígena em assentamentos denominados reduções, cujo objetivo era realizar o controle estatal direto sobre a população nativa e facilitar a sua cristianização. Tal plano era permeado pela política espanhola de criar “duas repúblicas”: uma de índios e outra de espanhóis, com leis, jurisdições e organizações administrativas específicas para cada grupo (KLAREN, 2004).

Nessa estrutura colonial, índio era antes de tudo uma categoria jurídica e fiscal, passível de deveres como o trabalho compulsivo na *mita*, a obrigatoriedade do pagamento de tributos, e a proibição para exercer cargos administrativos, exclusivos a espanhóis e *criollos* (SALAZAR-SOLER, 2013). Cada povo de redução (*ayllu* ou *parcialidad*), cada comunidade indígena, organizada segundo conjuntos de famílias, possuía coletivamente um espaço determinado de terra suficiente para o sustento das famílias e para atender às obrigações que o novo Estado impunha (REMY, 2014).

O mestiço, por sua vez, era uma categoria jurídica intermediária das duas repúblicas e tinha duas possibilidades de existência nesse contexto: biológica ou cultural¹⁷. Todos os grupos sociais que não participavam da “república de espanhóis” tinham deveres para com a coroa que se relacionavam, no entanto, com a localização de cada um deles na estrutura social colonial. Como os maiores deveres incidiam sobre os grupos mestiços que mais se aproximassem da sociedade nativa (RIVERA CUSICANQUI, 2010), a categoria de mestiço acabou, na verdade, se estratificando em uma intrincada cadeia de indivíduos que se classificavam e se diferenciavam milimetricamente entre si de acordo com o seu “grau de brancura” – fosse ela brancura de sangue (“a pigmentocracia”), cultural ou econômica (que permitia “limpar a mancha” da cor de nascimento) (PORTOCARRERO, 2013). A esse mecanismo instituído no período colonial, mas que subsiste na sociedade peruana, Gonzalo Portocarrero nomeia como “utopia do branqueamento”.

Rivera Cusicanqui (2010) adverte, no entanto, que essas camadas mestiças nunca conseguiram se assimilar de fato à sociedade dominante colonial, pois o temor que elas despertavam no espanhol ou no *criollo* ativaram mecanismos de exclusão que reforçaram as oposições entre as castas. Ainda que tenham conseguido escapar de formas opressivas impostas à sociedade indígena, foram se formando como um grupo altamente segregado e discriminado. Dessa maneira, ainda que no período republicano tenha se instituído a igualdade formal dos peruanos através de leis baseadas no discurso liberal, na prática, as relações sociais eram baseadas nos mecanismos de encobrimento “pigmentocráticos” e racistas do horizonte colonial:

¹⁷Os mestiços de sangue nasciam do estupro de mulheres indígenas pelos *encomenderos*, sacerdotes ou soldados espanhóis e viviam às margens dos povoados e das cidades espanholas. Já os mestiços culturais, que se estendiam por todo espaço colonial, assumiam com frequência o papel de articuladores ou intermediários econômicos, culturais e políticos das duas repúblicas. Sua escolha de se apartar dos índios provavelmente significava uma opção desesperada para escapar do estigma social, das cargas fiscais e do trabalho forçado nas minas associadas aos índios.

En cada generación mestiza, parece renovarse el desafío del éxito económico y/o político, como pre-condición para romper las barreras de la segregación cultural que, paradójicamente, han logrado renovarse por las vías más diversas a lo largo de sucesivas fases o ciclos históricos hasta el presente (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 80)

Assim, se no discurso republicano atual o Peru é um país mestiço, uma mistura de sangues, onde todos são iguais e a “raça não importa”, a realidade vivida é outra: “*El racismo es un ‘secreto a voces’, algo que todos saben pero que nadie debería decir en publico*” (PORTOCARRERO, 2013, p. 190). O enunciado por debaixo do oficial, envergonhado, escondido, não dito é de uma experiência cotidiana hierarquizada, na qual o desejo de se branquear (econômica e culturalmente, sobretudo) ainda vigora.

2.3 OS POVOS INDÍGENAS NO PERU

É importante compreender, no entanto, os mecanismos através dos quais se rompe com essas relações, como se afirmam e ressignificam as identidades negadas. De acordo com o antropólogo espanhol-boliviano Xavier Albó (1991), a partir da década de 1970 há na América Latina, e particularmente na região andina (como na Bolívia e Equador), o retorno de uma problemática especificamente indígena, sobreposta até então pela supremacia de um enfoque integracionista e uniformizador *campesinista/sindicalista*¹⁸. Esse enfoque se relaciona, por seu turno, com a tendência geral das organizações de esquerda de pelo menos até o final do século XX em considerar a *questão indígena* como uma questão particularista e mesmo de menor importância no processo revolucionário, de acordo com o sociólogo mexicano Pablo González Casanova (2007). O problema que tem sido apresentado é como no Peru, o país com a maior população indígena da Região Andina (Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela), não existam movimentos indígenas andinos de alcance nacional e com capacidade de irradiação política. Antes de tratar sobre esse ponto, analisaremos alguns elementos para discutir a afirmação da identidade étnica.

¹⁸Argumentamos ao longo desse trabalho que um dos discursos da mestiçagem que tem vigorado no Peru ao longo do século XX tem sido justamente o que Albó chama de enfoque *campesinista*, que segundo ele invisibilizaria ou se sobreporia à dimensão étnica dos povos da serra andina.

2.3.1 Identidades étnicas, raça/etnia e os censos nacionais

As variáveis étnico-raciais são assumidas como elementos importantes de correspondência da identidade étnica para os casos em que se busca, por exemplo, conhecer e reconhecer a dimensão demográfica dos grupos étnicos do território nacional e identificar os membros desses grupos, tarefa que geralmente cabe aos Estados (VALDIVIA, 2011). Entretanto, como definir quem é indígena e quem não é?

Do ponto de vista da Antropologia Social, de acordo com a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2012), o critério de definição reconhecido atualmente está baseado na noção desenvolvida pelo antropólogo norueguês Fredrik Bart, que repousa nas fronteiras sociais do grupo étnico e não mais na cultura¹⁹. Os grupos étnicos são definidos como: “[...] formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem (CUNHA, 2012, p. 107). Apesar de que setores do que ela chama de sociedade envolvente podem ter interesse em negar ou ocultar essa identidade aos grupos indígenas, é importante levar em conta que essa identidade não desapareceu, nem na consciência do grupo indígena nem na da população regional.

No campo do direito internacional, que tem avançado nas últimas décadas com instrumentos como o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989²⁰, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, a

¹⁹Segundo Cunha (2012), primeiro e por muito tempo, o grupo étnico foi entendido como grupo racial genética e biologicamente distinto: os indígenas seriam os descendentes “puros” de alguma população pré-colombiana. Depois da Segunda Guerra Mundial, o critério passou a ser o da cultura: o grupo étnico seria aquele que compartilharia valores, formas e expressões culturais, em que a língua seria o critério por excelência de definição. Embora para ela o critério da cultura seja satisfatório, na medida em que é geralmente verificável empiricamente, adverte que nele estão implícitos dois pressupostos que devem ser amplamente questionados: 1) o de tomar a existência da cultura como característica primária e não como consequência da organização do grupo étnico; 2) de supor que a cultura do grupo deve ser necessariamente a cultura ancestral (o que já vimos com Stuart Hall que de fato não se sustenta), já que as culturas são dinâmicas e não há como afirmar que nenhum povo é o mesmo grupo que seus antepassados. Além disso, aponta que o mesmo grupo étnico poder exibir traços culturais diferentes conforme a situação ecológica e social em que se encontram e por último, indica que certos traços culturais são enfatizados ou não nos processos de resistência ao que estamos utilizando nesse trabalho como colonialidade de poder e não é possível prever quais características serão enfatizadas para preservar a identidade do grupo. A cultura, como salienta Cunha, é entendida como algo eminentemente dinâmico, reelaborada no tempo e espaço sem que isso afete a identidade do grupo e, portanto não é pressuposto de um grupo étnico, mas de certa maneira é produto dele.

²⁰O Convênio número 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes é um dos quatro instrumentos internacionais mais relevantes nesse tema das últimas décadas. Ele é considerado como um ponto de inflexão com relação ao tratamento do Estado para com os povos indígenas, já que rompe com o modelo de tutela – modelo de integração e assimilação forçada que alienava os povos indígenas da sua capacidade de tomar decisões sobre seu destino – dos dois instrumentos internacionais que o haviam precedido: Convenção sobre o

identificação dos povos indígenas prevê critérios como: 1) Feito histórico: povos descendentes de povos que preexistem aos Estados atuais; 2) Vigência atual: povos que conservam totalmente ou parcialmente as suas instituições sociais, políticas, culturais e modos de vida; 3) Critério subjetivo: povos que têm autoconsciência da sua própria identidade (FAJARDO, 2009).

A identificação dos povos indígenas é pertinente não apenas porque implica o reconhecimento da sua singularidade, mas também porque possibilita uma maior capacidade de organização em torno de demandas políticas específicas ao Estado. Para tal, como explica o sociólogo Néstor Valdivia (2011), a metodologia utilizada nos censos nacionais deve estar principalmente baseada na autodefinição individual e coletiva com respeito à identidade étnica. Entretanto, na medida em que a identidade também está definida em relação aos outros componentes da sociedade, os dados de autoidentificação são complementados com informações baseadas em outros marcadores, como língua, origem, descendência, vestimenta, costumes, “raça”. Isso porque “[...] *no dejan de ser elementos importantes en la definición del vínculo que la sociedad y el Estado establecen con los individuos y los grupos portadores de esas características* (VALDIVIA, 2011, p. 14).

2.3.1.1 Os censos na história republicana do Peru

As mudanças na definição dos povos indígenas ao longo do tempo e na compreensão das variáveis raça e etnia, paralelamente ao modo como o Estado lida com esses povos, têm impactos sobre como eles são contabilizados nos censos nacionais. O Peru é interessante para entender a relação entre identificação e autoidentificação de um grupo étnico, pois o caso dos indígenas andinos é apontado como exemplo em que a etnicidade não assume formas afirmativas de autorreconhecimento ou mesmo em que ela deixou de existir.

O estudo detalhado dos censos peruanos no período republicano com relação à questão de raça e etnia realizado por Néstor Valdivia (2011) permite visualizar alguns enfoques de aproximação para essas questões nos censos, que respondem às concepções predominantes

Instituto Indigenista Interamericano (III), de 1940, e o Convênio número 107 da OIT sobre Populações Indígenas e Tribais em Países Independentes, de 1957. O Convênio 169 da OIT estabeleceu ainda as bases para um modelo pluralista calcado no controle indígena de suas próprias instituições, formas de vida, sua participação nas políticas estatais e no seu modelo de desenvolvimento, e na manutenção e fortalecimento das suas identidades, línguas, religiões, dentro dos estados em que vivem. O Peru ratificou este Convênio em 2 de fevereiro de 1994, mas a Constituição de 1993 já havia incorporado elementos dele (FAJARDO, 2009).

em épocas distintas²¹. Queremos destacar o momento mais recente, em que o elemento étnico vem tem mais reconhecimento ou maior relevância em consideração pelo Estado peruano.

Com a ratificação do já mencionado Convênio 169 da OIT pelo Peru em 1993, algumas mudanças em registros estatísticos começaram a acontecer. Na década de 2000, há uma grande viragem na metodologia da coleta dos dados das populações indígenas, pois se introduzem variáveis que permitem a autoidentificação étnica com propósitos que perpassam a delimitação de universos linguísticos. Esse “giro metodológico”, como explica Valdivia, foi influenciado por propostas e projetos de organismos internacionais como a OIT, o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento acerca dos enfoques e práticas de geração de estatísticas na região. É uma conjuntura, além disso, marcada por muitos estudos acadêmicos promovidos por organizações internacionais acerca da variável étnica e racial.

Em outubro de 2001, foi criado durante o governo de Alejandro Toledo (2001-2006) um espaço institucionalizado, a Comissão Nacional de Povos Andinos, Amazônicos e Afroperuanos (Conapa), que a partir de 2004 se converteu em Instituto Nacional de Desenvolvimento dos Povos Indígenas, Amazônicos e Afroperuanos (Indepa). O termo “indígena” voltou a ser parte do discurso oficial estatal, mas sem a carga pejorativa histórica dada ao longo do século XX no Peru. Além disso, pela primeira vez a população afrodescendente aparece como sujeito político reconhecido pelo Estado. Por outro lado, o Instituto Nacional de Estatística e Informática (Inei) passa a adotar um novo enfoque que prioriza a modalidade de autopercepção e autorreconhecimento étnico nas suas pesquisas de domicílios e referentes à condição de vida e saúde da população. A pergunta sobre

²¹Destacamos aqui três enfoques indicados por Valdivia (2011) que antecedem ao enfoque do momento atual. 1) Desde o período colonial até o Censo de 1940, era a variável “raça” a que registrava a população nos censos e registros oficiais. Durante o século XIX foram realizados quatro censos demográficos no Peru, dos quais destacamos o último deles: o censo de 1876 registrou uma população de quase 2,7 milhões de habitantes, contabilizando 57,6% deles como índios; 2) Os censos de 1940 e 1961 são estabelecidos em conjunturas em que preponderavam as visões desenvolvimentistas, integracionistas e de “progresso nacional” de Estado-nação. No censo de 1940, o número de brancos e mestiços aumentou o seu peso relativo em 14,34% com relação ao censo anterior, enquanto que a “raça índia” caiu em 11,74%. Os brancos ou mestiços passam a ser contabilizados pelo Estado como a população majoritária do país. No censo de 1961, se destaca a noção da educação como a “porta” para a modernidade e como o elemento de integração nacional por excelência. Dessa forma, o idioma passa a ser tratado como o indicador mais preciso para entender o grau de unidade linguística e eliminar as diferenças linguísticas presentes no território nacional; 3) Nos censos de 1972, 1981 e 1993, há um “silêncio estatístico” sobre dimensões étnico-raciais, embora se tenha continuado incorporando a variável da língua - o intuito era exclusivamente continuar identificando problemas de analfabetismo e melhorar o acesso à educação. Como veremos no próximo capítulo, o contexto dessa época era justamente marcado por visões desenvolvimentistas, mas agora realizadas por um regime militar reformista com um discurso político *campesinista*, o regime de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), além de que posteriormente houve o conflito armado interno de 1980 a 2000, que trouxe duros impactos sobre as organizações políticas de maneira abrangente da serra andina.

autoidentificação étnica foi incorporada pela primeira vez pelo Inei em 2000, na Pesquisa Nacional de Domicílios (Enaho).

Em 2007, se aplicam os Censos Nacionais XI de População e VI de Habitação e o II Censo de Comunidades Indígenas da Amazônia Peruana. Os censos nacionais, se bem não incorporaram perguntas sobre autoidentificação étnica, mantiveram a variável sobre a “língua materna aprendida na infância”²² definida como indicador étnico.

É importante explorar alguns dados desse censo nacional, pois são os mais recentes a que se tem acesso. Primeiro, há um crescimento de castelhano-falantes na população, em detrimento de usuários do quéchua e de outras línguas nativas, quando comparados ao censo anterior: em 1993, 80,3% da população indica o castelhano como língua materna (cerca de 15,4 milhões de pessoas) e 19,5% indica línguas nativas em geral (cerca de 3,75 milhões de pessoas), das quais 16,6% são quéchua (cerca de 3,18 milhões de pessoas). Em 2007, 83,9% da população indica o castelhano como língua materna (cerca de 20,7 milhões de pessoas), 15,9% alguma língua nativa (cerca de 3,9 milhões de pessoas), dos quais 13,2% são quéchua (cerca de 3,26 milhões de pessoas). Com relação ao idioma, o Censo de 2007 aponta ainda que os departamentos onde mais se aprendeu o quéchua na infância foram: Apurímac (71,5% da população), Huancavelica (64,6%), Ayacucho (63,9%), Cusco (52%), Puno (38,5%) – onde 27,5% da população fala o aymara –, Áncash (31,6%), Huánuco (28,9%). Outro dado relativo à língua é que a grande maioria da população da área urbana aprendeu o castelhano na infância (90,5%) e 37,5% da população de 5 anos ou mais de idade aprendeu na infância uma língua indígena em área urbana, dos quais 30,1% é o quéchua (INEI, 2008). Quanto ao II Censo de Comunidades Indígenas da Amazônia Peruana de 2007, foram identificadas 1.786 comunidades indígenas em 11 departamentos, 13 famílias linguísticas e 51 etnias e uma série de variáveis demográficas (como população por idade, gênero, características econômicas, educativas, etc) (VALDIVIA, 2011).

A importância da identificação das populações indígenas reside no fato de que o reconhecimento da sua existência obriga o Estado a implementar políticas específicas como parte das responsabilidades assumidas no Convênio 169. Um caso especialmente sensível e que se constitui num marco da *questão indígena* recente no Peru é a promulgação da Lei N°

²²Valdivia (2011) adverte que a variável sobre a língua materna é importante para análise, mas tem muitas limitações sobre as identidades étnicas contemporâneas. Indica que para o caso peruano, há comprovado um grande retrocesso com relação ao uso de línguas indígenas e uma tendência à negação de transmissão aos mais jovens, porque seriam línguas “socialmente desacreditadas”. Pajuelo Teves (2006) defende que pela diminuição de seu uso, é importante que, além da pergunta sobre idioma materno aprendido na infância, se perguntem sobre o idioma falado pelos pais e avós e o idioma falado cotidianamente em casa.

29785 em 2011, de Consulta Prévia aos Povos indígenas ou Originários. A lei expressa os critérios objetivos e subjetivos de identificação dos povos indígenas ou originários como sujeitos coletivos. No seu Artigo 7, estabelece que:

Los criterios objetivos son los siguientes:
 a) *Descendencia directa de las poblaciones originarias del territorio nacional.*
 b) *Estilos de vida y vínculos espirituales e históricos con el territorio que tradicionalmente usan u ocupan.*
 c) *Instituciones sociales y costumbres propias.*
 d) *Patrones culturales y modo de vida distintos a los de otros sectores de la población nacional.*
*El criterio subjetivo se encuentra relacionado con la conciencia del grupo colectivo de poseer una identidad indígena u originaria.*²³

O artigo 7 ainda agrega a informação de que as comunidades camponesas, as comunidades nativas e os povos amazônicos podem ser identificados como povos indígenas ou originários se se enquadrarem nos critérios acima mencionados e que as denominações empregadas para designar os grupos não alteram a sua “natureza” nem os seus direitos coletivos.

Assim, como indica o antropólogo peruano Ramon Pajuelo Teves (2016), nem toda população camponesa, rural e organizada comunalmente²⁴ é indígena, ao passo que nem toda população indígena é rural, por causa das migrações. Em todo caso, indica ele, em muitos casos essa associação é possível, além de que:

En términos institucionales, la manifestación más clara de la presencia campesino-indígena en la sociedad peruana sigue siendo la existencia de comunidades campesinas y nativas, dispersas en los Andes y la Amazonía, respectivamente (PAJUELO TEVES, 2016, p. 303).

A questão das “comunidades camponesas” parece ser um aspecto, na verdade, sobre o qual o próprio Estado peruano não possui um conhecimento satisfatório e coerente. Segundo o

²³ A lei nº 29785 de 2012 pode ser acessada no *site* do Ministério da Cultura do Peru, na sessão de Consulta Prévia, em: <<http://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales/>>, mais especificamente em <<http://consultaprevia.cultura.gob.pe/wp-content/uploads/2014/11/Ley-N---29785-Ley-del-derecho-a-la-consulta-previa-a-los-pueblos-indigenas-originarios-reconocido-en-el-Convenio-169-de-la-Organizacion-Internacional-del-Trabajo-OIT.pdf>>. Acesso em 5 nov. 2017.

²⁴ Para Ramon Pajuelo Teves (2016): “[As comunidades] *Son el producto de un largo proceso de adecuación sociocultural que se expresa en múltiples estrategias organizativas, cuyo funcionamiento asegura la reproducción del conjunto de familias que componen el tejido comunal. Las comunidades, como formas de autoridad colectiva en relación a un territorio específico, así como a un grupo de familias nucleares y extensas que las habitan, organizan el usufructo de bienes comunes, muchas veces escasos o sumamente frágiles, y ponen en acción conocimientos, tecnologías y niveles de cooperación específicos. Solamente eliminando la dimensión cultural e histórica que hace parte de la vida comunal, se puede plantear que se trata de simples asociaciones de parcelarios que podrían sobrevivir de manera individual*” (PAJUELO TEVES, 2016, p. 29-30)

Censo Nacional Agropecuário, realizado em 2012, há no Peru 6.277 comunidades camponesas e 1322 comunidades nativas (INEI, 2013), sobre as quais não há outros tipos de informação. No *site* do Vice-Ministério da Interculturalidade²⁵, o critério de estabelecimento se uma comunidade camponesa é indígena no caso dos quéchuas é o seguinte:

*[...] se considerará de manera preliminar una lista referencial de comunidades campesinas de los pueblos quechuas, sobre la base de un porcentaje mínimo de 40% de población cuya lengua materna es el quechua, en dichas comunidades. Este modelo tiene como sustento el hecho de que la lengua es un referente central a través del cual se transmite la cultura, y constituye además una institución distintiva en relación al resto de la sociedad nacional*²⁶

Esse órgão indica através de sua Base de Dados²⁷, que existem atualmente 55 povos indígenas “ou originários” identificados no país. Indica ainda que os quéchuas são contabilizados a partir dos falantes dessa língua no país, representam o maior grupo étnico depois do castelhano e habitam todos os departamentos do país, incluída a costa. Ainda, o órgão reconhece que possuem um conjunto de identidades como os cañaris, os chankas, os chopccas, os huancas, os huaylas, os kana, os q’eros.

Por fim, o XII Censo de População, VII de Moradia e o III de Comunidades Indígenas, realizado no país no último semestre de 2017, é o primeiro censo nacional a incluir a pergunta sobre autoidentificação étnica, separando uma sessão em seu *site* para esclarecimentos sobre a questão étnica²⁸. A pergunta, fruto de discussões institucionais desde 2013²⁹, foi incluída no questionário como:

Por sus costumbres y sus antepasados, ¿usted se siente o considera:

- *Quechua?*
- *Aymara?*
- *Nativo o indígena de la amazonía? (especifique)*
- *Perteneciente o parte de otro pueblo indígena u originario? (especifique)*

²⁵ O Vice-Ministério da Interculturalidade é uma instituição subordinada ao Ministério da Cultura que é responsável pela formulação de políticas e programas que promovam a interculturalidade e que atende “grupos culturalmente diversos do país”, incluindo os povos indígenas.

²⁶ Estas informações podem ser acessadas no *site* Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originários. Disponível em: <<http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/quechuas>>. Acesso em: 05 nov. 2017.

²⁷ Disponível em: <<http://cultura.gob.pe/interculturalidad>>. Acesso em: 05 nov. 2017.

²⁸ Disponível em: <<http://www.censos2017.pe/autoidentificacion/>>. Acesso em: 05 nov. 2017.

²⁹ Em 2013, o Inei formou o Comitê Técnico Interinstitucional sobre Estatísticas de Etnicidade (CTIEE), conformado pelo próprio Inei e pelo Ministério da Cultura por organizações indígenas – o Conap, a Organização Nacional de Mulheres Indígenas Andinas e Amazônicas do Peru (Onamiap), o Centro de Culturas Indígenas do Peru, (Chirapaq); organizações afroperuanas (Centro de Desenvolvimento da Mulher Negra Peruana (Cedemunep), o Centro de Desenvolvimento Étnico (Cedet)); organizações internacionais (Fundo de População das Naciones Unidas e o Unicef); instituições acadêmicas (PUCP) e Universidade del Pacífico) e organizações da sociedade civil (Grupo de Análise para o Desenvolvimento (Grade) –, para estabelecer uma metodologia adequada e representativa da dimensão étnica da população nos censos e estatísticas desenvolvidos pelo Inei.

- *Negro, moreno, zambo, mulato / pueblo afroperuano o afrodescendiente?*
- *Blanco?*
- *Mestizo?*
- *Otro?(especifique)*

Para o antropólogo peruano Ramón Pajuelo Teves (2006), a análise dos dados quantitativos a respeito da população indígena no Peru indica a sua depreciação e sub-representação devido a dificuldades conceituais, falta de informações confiáveis e à limitada relevância dada à dimensão étnico e racial. O indicaria a falta de vontade política das elites governantes em valorizar o assunto, a estratégia de invisibilização, para não se obrigar a políticas diferenciadas, e também, a falta de atores políticos indígenas e grupos de pressão no país que forcem a inclusão de certas demandas de pressão na agenda do Estado. Valdivia (2011) cita, além desses fatores, o pouco interesse de setores da sociedade peruana em reafirmar uma identidade étnica (como o caso de grupos de pessoas que se definem como mestiças), as relações dos grupos indígenas e afro-peruanos com o Estado durante o período republicano e a negação da existência de racismo por grande parte da sociedade civil e das elites peruanas, o que dificulta sua localização e consequentemente a sua superação.

Posto isso, ainda que através dos censos e estatísticas oficiais peruanas houve um claro decaimento prolongando do número de pessoas que falam idiomas nativos e que a literatura sobre a questão étnico-racial indique que exista um amplo processo de *desindianización* ocorrido na segunda metade do século XX no país – como veremos no próximo capítulo – a metodologia de quantificação da população nacional em termos da variável étnico-racial, bem como a relação com a *questão indígena* pela população é complexa. A maior atenção que vem sendo dada ao tema, tal como a inclusão da pergunta sobre autoidentificação étnica no Censo 2017, é importante para mapear e respaldar ou não a tese de que há um processo tão amplo de *desindianización* ainda em curso. Ou seja: estamos questionando até que ponto não haveria na verdade uma sub-representação e invisibilização da *questão indígena* no Peru.

2.3.2 Movimentos indígenas no Peru

Como viemos argumentando ao longo deste capítulo, as identidades pós-coloniais andinas têm sido marcadas por autorrechaço e negação, cenário onde o problema da mestiçagem adquire contornos importantes no processo de construção da nação. Ao longo da história peruana, o índio foi associado à pessoa ignorante e usuária de uma língua menos

apreciada, um sujeito empobrecido material e moralmente, e como correlato de servidão, exploração e humilhação. Acabou se tornando sinônimo também de “serrano”, através de uma construção discursiva das elites peruanas de partir do final do século XVIII, que atava o índio à serra e transformava esse espaço geográfico em lugar de miséria, ignorância, etc. Esses sentidos extremamente negativos estão presentes ainda no termo “indígena”, que é portanto igualmente rechaçado como identidade pelos povos andinos. Na verdade, mais que sinônimos, eles se tornam designações para aquilo que deve ser ignorado, negado, distorcido ou eliminado.

Talvez esse forte rechaço das categorias de índio e indígena indique que, no contexto peruano, a forma de expressar a questão das diferenças residiria em outras e novas categorias. Para Andrés Luna Vargas³⁰, dirigente histórico da CCP, eleito senador da República pela Esquerda Unida (IU) na eleição de 1985, o que preponderaria na serra peruana é a identidade *comunera* e não a indígena ou a camponesa. O processo que ele chama de “recuperação da terra” – o processo de reforma agrária, que discutiremos no capítulo seguinte – provocou, para ele, a recuperação também do território, “reaparecendo” as manifestações de cultura e a noção de que “o tempo da humilhação acabou”. A identidade *comunera*, para ele, não se referia única e exclusivamente à comunidade como um território com tais e quais fronteiras, mas justamente a todas as expressões de identidade dos povos originários na serra andina: “*Es la manera peruana de ver*”. Para Vargas, apesar de que as identidades, indígena e *comunera*, não são iguais, mas se interatuam, não se separam, de modo que uma pessoa pode pertencer à comunidade A B ou C, mas é do povo Y.

À busca de explicações do por que os povos andinos peruanos não têm reivindicado identidades étnicas em um cenário regional em que elas têm emergido com força, agrega-se o fato de que há uma divisão identitária entre os povos andinos e amazônicos peruanos, que acompanha uma divisão histórica, cultural e geográfica.

Primeiramente, é preciso notar que tal divisão é pré-colonial, no sentido que já se tinha estabelecida uma diferença entre quem era partícipe do *Tawantinsuyo* e aqueles que não estavam articulados a este sistema de dominação estatal inca. Posteriormente, corroborando essa diferenciação, o Estado colonial e republicano entendeu os povos amazônicos como “selvagens” e não passíveis de “civilização”; de forma que eles conseguiram manter a sua independência com relação aos colonizadores, a sua organização territorial e social e os seus “nomes próprios” até pelo menos o século XIX, segundo Maria Isabel Remy (2014). Para

³⁰ Entrevista coletiva realizada junto ao Grupo Realidade Latino-Americana, Lima, 22 de agosto de 2015.

autora, a situação foi radicalmente diferente com os povos dominados pelo regime colonial, que sofreram paulatino processo de homogeneização e mestiçagem que criou subdivisões internas segundo assimilação à cultura dominante (traços físicos, linguísticos e culturais). Como veremos no próximo capítulo, até mesmo quando houve as diversas correntes indigenistas no Peru no final do século XIX e início do século XX, elas teriam se dirigido ao indígena-andino, obliterando a existência e reivindicações do indígena-amazônico (MARTÍN-SÁNCHEZ, 2011). Tais divisões estavam expressas também nas políticas agrárias, de classe e identitárias do governo militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) quando o governo muda o status legal das comunidades indígenas da costa e serra para “camponesas” (1969) e as da Amazônia para comunidades “nativas” (1974), proibindo o uso do termo índio nos documentos oficiais.

Posto isso, segundo Remy, há pelos menos dois “tipos de indianidade” atualmente no país:

Dos indígenas de la Amazonía, incluso de espacios no demasiado distantes, saben que pertenecen a pueblos distintos y no hablan la misma lengua; dos indígenas andinos, por más lejos que se encuentren, no recuerdan ya su pertenencia étnica original (huanca o tallanes), y si hablan, con excepción de los aymaras, la misma lengua (o las mismas lenguas: quechua y español). Un indígena amazónico se llama a sí mismo como desde tiempos inmemoriales se llamaron sus antepasados: asháninka, huambisa o machiguenga; un indígena de la sierra se llama a sí mismo ‘peruano’. [...] ¿Cómo la misma categoría, ‘indígenas’, serviría para hablar de ambos? (REMY, 2014, p. 24).

Outro aspecto importante a ser levantado com relação à questão identitária é o conflito armado interno (1980-2000), contexto em que inclusive muitos líderes comunitários, de movimentos sociais e de organizações políticas foram assassinados pelos atores armados em pugna. O que leva alguns autores, como Albó (1991), a proporem que o conflito é uma das razões pelas quais não se desenvolvem movimentos e organizações com reivindicações baseadas em identidades étnicas na serra peruana³¹.

³¹ O relato de Eleazar Chuchon Angulo (Entrevista, São Paulo, 8 mar. 2016), mestre em Meteorologia pela USP, é interessante para dimensionar o impacto do conflito armado na questão identitária e linguística a nível individual, já que se trata de um ayacuchano quéchua-falante que vivenciou o período mais difícil do conflito armado na infância e na adolescência. Chuchon Angulo é nascido (1982) e crescido na cidade de Ayacucho e por isso não se considera indígena, mas se entende como *cholo*. Segundo relata, apesar da guerra, seus pais sempre insistiram em mandá-lo para a escola, para que tivesse uma profissão no futuro. Os pais não queriam que os filhos aprendessem o quéchua que eles próprios falavam, “porque eles pensavam que se nós falássemos quéchua, seríamos discriminados na sociedade” e “que não deveríamos aprender para poder continuar avançando dentro da sociedade”. De todos os seus irmãos, é o único que aprendeu a língua, com a avó, muito em vista da relação de proximidade que tinha com ela: “Eu acho que foi porque minha avó gosta de cozinhar e eu sempre gostei de comer. Então eu sempre ia atrás da minha avó e ela não fala espanhol. Então ela fazia os gestos, como por exemplo, quando me dava algo para comer me dizia: ‘Mijuy’ e eu não entendia. E ela falava de novo. Então

Com tudo isso posto, é certo que o étnico está mais bem definido e é mais reivindicado na região amazônica, o que vai redundar atualmente em organizações políticas mais fortalecidas, coesas e de maior alcance em comparação com o restante do país. De acordo com Pajuelo Teves (2016), existem organizações mais antigas como a Aidesep (fundada em 1980) e Conap (fundada em 1987), além de organizações que mantiveram níveis de estruturação e atividade ao longo do tempo com relação ao tema da etnicidade. Nos Andes, no entanto, ele aponta uma maior desintegração organizacional. Algumas organizações de forte identidade classista camponesa, como a Confederação Camponesa do Peru (CCP) e a Confederação Nacional Agrária (CNA), agora tentam assumir o discurso de reivindicação étnica dos povos indígenas, mas em contexto de debilidade organizativa, o que tira um pouco o seu alcance. A Confederação Nacional de Comunidades do Peru Afetadas pela Mineração (Conacami), criada em 1999, apesar de ter alcançado um bom nível de reivindicação comunitária étnica, segundo ele, vem enfrentando problemas de divisionismo interno e falta de articulação orgânica com as comunidades camponesas que têm se mobilizado.

Em conversas com o atual dirigente da CCP, Jorge Rudi Prado Sumari³², tomamos ciência de como algumas organizações peruanas que no passado tiveram um viés mais classista e *campesinista* (como a própria Confederação), agora buscam articular a questão de classe com a *questão indígena* mais diretamente. Por conta dessa tentativa de aproximação com a temática, Prado Sumari narra uma história pessoal interessante. Conta que quando foi presidente da comunidade de Huancasancos, há cerca de 10 anos, passou a utilizar a denominação “indígena”, por conta dos documentos da comunidade, que dizem: “*Título del Pueblo Indígena Huancasancos*”. Relata que quase o tiraram da presidência por isso, alegando: “Você será índio, nós não!”.

Por fim, ainda que haja essas diferenças de reivindicação do étnico de acordo com a região, Pajuelo Teves (2016) afirma que há um processo em curso atualmente no Peru de

comecei a associar o gesto que ela fazia com o que ela falava: ‘*Mijuy*’ deve ser ‘Come!’. [...] E comecei a entender tudo o que ela dizia e começava a gravar, gravar, gravar até que um dia me surpreendi: quando ela falava, eu entendia e já podia intercambiar palavras, podia dizer algo mais. Então aprendi aí com ela. E ela aprendeu espanhol comigo, porque não sabia. Eu a ensinei a contar, assim se diz ‘oi, como está?’, então houve uma troca de avó para neto”. Para ele, o conflito acirrou os preconceitos e a subvalorização do quéchua na região: “Olha, nesse momento a relação com a língua era complicada, porque, bom, agora já posso analisar e entender. No sentido de que se não tivesse havido conflito, terrorismo, a língua eu acho que todos os meus irmãos teriam aprendido. Porque como se deu o conflito, eles diziam que as pessoas que não tinham direito, que não tinham acesso a nada eram as pessoas que falavam quéchua, que eram as pessoas que poderiam ser exploradas, que poderiam ir fazer trabalho pesado, que exige muito esforço. Então meu pai entendeu isso e viu que as pessoas que falavam quéchua eram as pessoas discriminadas. Então ele não quis que nós aprendêssemos”.

³²Entrevista coletiva realizada junto ao Grupo Realidade Latino-Americana, Lima, 22 de agosto de 2015 e entrevista individual, realizada no dia 4 de agosto.

emergência de movimentos que têm como principais atores as próprias comunidades mobilizadas na defesa das formas de organização, dos bens e recursos comunitários, além dos seus territórios. No contexto de hegemonia do neoliberalismo e da mudança estrutural que vem sendo imposta no Peru desde a década de 1990, com o presidente e ditador Alberto Fujimori (1990-2000), tais movimentos têm lutado contra as atividades de megaempresas mineiras (Andes) e contra a exploração de recursos como hidrocarbonetos (Amazônia), – extrações que tem se mostrado altamente nocivas ao território onde vivem e ao seu modo de vida. No que tange especificamente às comunidades camponesas, o projeto neoliberal em voga tem procurado convertê-las em simples agrupações de proprietários privados, tornando recursos básicos e comunitários em opções de negócio rentáveis através de mecanismos como a titulação privada das terras.

Pajuelo Teves afirma que é um fenômeno de mobilização e conflitividade altamente disperso, cujas lutas e protestos se restringem a um âmbito mais local e rural, sem expressão organizativa nacional. Apesar disso, argumenta que eles existem em amplas zonas do território e estão fortemente ancorados em realidades locais das quais fazem parte: não têm formas de articulação nacional, porém não deixam de expressar tendências e mudanças que afetam o conjunto do país.

3 A QUESTÃO INDÍGENA NO PERU

Março de 2017, viagem partindo de Huamanga à comunidade e distrito de Sacsamarca. São 140 km, quase cinco horas de van e uma paisagem de tirar o fôlego, metafórica e literalmente. Na região de Ayacucho, não é raro que me chamem gringa ou gringuita: pele branca, loira, olhos claros... O estereótipo da mulher brasileira no exterior é outro.

O senhor vindo de Lima exclusivamente para cuidar de sua chácara em Huancasancos – durante apenas dois dias! – gentilmente me concede a janela. Grita para o motorista em determinado momento: “Ei, pare um minuto, por favor, para que a gringa possa tirar foto da cachoeira!”. Passageiros e passageiras intercalam o castelhano e o quéchua nas conversas animadas do caminho. O sobe e desce de quem entra e para entre um pueblito e outro é constante. Em dado momento, o senhor ao meu lado me cutuca e aponta para uma mulher que acaba de entrar com um menininho: estavam voltando para Huancasancos, sujos do trabalho na roça, com roupas que seriam possivelmente apelidadas pelo senso comum de “tradicionalmente indígenas”. “É a minha irmã!”, conta feliz.

No fundo, atrás de mim, vários homens se divertem contando amenidades. Dou risada de tudo. O senhor que tinha subido no meio do caminho com um saco enorme de pêssegos (vai vendê-los em Ica) é particularmente extrovertido e engraçado. A parada para a vista da cachoeira parece ter quebrado o gelo da minha presença gringa:

— Onde ela está indo? – pergunta para o huancasanquino morador de Lima.

— Vai à Sacsamarca ver os índios! – ri.

Fico constrangida. O homem dos pêssegos continua, se divertindo:

— Ah! Então está indo ver as lhamas?! – dirige a palavra agora a mim diretamente.

— Como?! – fico ainda mais incomodada, atônita.

— Sim! Nós dizemos lhamas para os sacsamarquinos, porque eles fazem assim, ó! – imita uma lhama com gestos, mãos, boca e nariz.

Huancasancos, capital da província de mesmo nome, é vizinha de Sacsamarca. De um ponto da montanha se pode ver o outro povoado, e vice-versa. O primeiro tem em torno de dois mil habitantes e o segundo, cerca de metade disso. O destino de quase todas e todos do carro é Huancasancos. Eu sigo por mais vinte minutos, para o outro lado.

Entre 1980 e 2000 o Peru viveu um conflito armado desencadeado pelo Partido Comunista do Peru – Sendero Luminoso (PCP-SL), que impactou sobretudo os departamentos mais pobres da serra sul central do país—região chamada de forma racista de “mancha índia”³³— e deixou os camponeses indígenas como símbolos por excelência das vítimas, segundo os apontamentos da Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru (CVR). Não por acaso, o período parece ter recolocado no centro do debate nacional a *questão indígena*, uma dimensão ora obscurecida ora silenciada da sociedade peruana. Porém, é interessante notar que no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX o tema entrara na pauta das principais discussões de pensadores peruanos da época como Manuel González Prada (1844-1918), Luis Valcárcel (1891-1987) e José Carlos Mariátegui (1894-1930). É um momento em que a intelectualidade peruana toma consciência da precariedade da vida do índio, do brutal regime de exploração ao qual ele estava submetido e da necessidade de construção de uma nação que pudesse integrá-lo, ou seja, da elaboração do discurso de uma nação verdadeiramente peruana. Para o historiador peruano José Luis Rénique (2009), o discurso elaborado nesse período da “verdadeira nação”, construída a partir de uma revolução de base indígena que promove uma ruptura radical com o passado, irá ressoar ao longo do século XX no Peru como ideia profundamente arraigada entre os revolucionários peruanos. Entre as décadas de 1930 e 1960, este discurso se veria muito mais presente no meio literário, com destaque para o escritor e também antropólogo José María Arguedas (1911-1969), para ser rearticulado a partir do final dos anos 1950 em nova onda de mobilização rural na região serrana pela reivindicação da terra, agora mais centrada nos sindicatos camponeses do que nas comunidades indígenas. Rénique considera que a “guerra popular” do SL estaria inserida no terceiro grande ciclo dessa tradição, marcado também pela “revolução” de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) e pelo *campesinismo* da “nova esquerda” pós-guerrilheira, que entre o

³³Segundo o antropólogo Ramón Pajuelo Teves (2006), o uso dessa expressão remonta ao final do século XIX e início do século XX no Peru – período conhecido também como oligárquico – para designar um espaço do território para o qual as elites limenhas olhavam com um misto de desdém e temor. Apesar da conotação pejorativa e racista que possui, o termo foi adotado posteriormente nas ciências sociais. É uma denominação que designou por um tempo o departamento de Ancash, mas que após meados do século XX passou a se restringir a cinco departamentos do sul andino: Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco e Puno, segundo o autor. Entretanto, notamos que seu uso e delimitação oscilaram. Daremos alguns exemplos. Cotler (1969a) indicou que, em 1961, a “mancha índia” estava compreendida pelos departamentos de Ancash, Apurímac, Ayacucho, Cuzco, Huancavelica e Puno. Na mesma época, José Matos Mar (1969) apontou que ela compreendia Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco e Puno; ou seja: não considerou Ancash. Por sua vez, a CVR (2003) tem pelo menos duas versões no seu Relatório Final para “mancha índia”, que utiliza advertindo de sua carga pejorativa: uma com o mesmo apontamento de Matos Mar: sem Ancash (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 103) e outra com apenas os departamentos de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica e as províncias altas de Cusco, excluindo uma região deste último o departamento inteiro de Puno (CVR, 2003, Vol.1, Cap 2, p. 95).

final da década de 1960 e de 1970, procurou estabelecer laços com a população rural e promover trabalho organizativo nessas áreas.

Tendo isso em vista, neste capítulo tentaremos traçar o percurso do que Rénique chamou de “tradição radical peruana”. De modo complementar, buscaremos resgatar outros acontecimentos e momentos históricos – e as formas que foram interpretados – que nos ajudem a compreender a *questão indígena* no Peru, nos dando, assim, subsídios para analisar o Relatório Final da CVR. O intuito é compor um panorama bastante geral, já que não se trata de uma revisão bibliográfica exaustiva, a partir da trama de sentidos e significados que algumas categorias identitárias e designações – tais como índio, indígena, camponês(a), mestiço(a), *misti*, *cholo(a)*, serrano(a), andino(a), rural, nativo(a), amazônico(a) etc.– vão assumindo no contexto histórico e acadêmico peruano.

3.1 COSTA E SERRA, BRANCO E ÍNDIO: PERUANIZAR O PERU

Nos anos que se seguiram à guerra contra o Chile (1879-1883), o Peru era um país material e espiritualmente arruinado. Como apontam os historiadores peruanos Carlos Contreras e Marcos Cueto (2013), um dos temas mais debatidos na historiografia peruana em ocasião do centenário desta guerra foi a participação e o envolvimento dos setores populares nela. Grande parte dos indígenas andinos, por exemplo, haviam optado por ficar à margem, já que a entendiam como enfrentamento de *mistis*. Favre (1998) aponta ainda que em várias regiões eles chegaram a se organizar em guerrilhas para lutar contra os soldados chilenos, mas que no decorrer da batalha voltaram suas armas contra os brancos e mestiços peruanos. Evidenciava-se nesse momento um país fragmentado, cindido, não realizado como Estado-nação. A derrota peruana expôs, dentre outros aspectos, o tipo de projeto de Estado conduzido até então pelas classes dominantes, que paulatinamente haviam excluído em todos os sentidos os indígenas, segmento majoritário de sua população.

A “República Criolla”, fundada com a independência política do país em 1821 e governada por oligarcas e caudilhos, não havia rompido na prática com o sistema de dominação e exploração do colonialismo; além disso, nascera em oposição tanto à coroa hispânica quanto às diversas expressões de lutas contra a colonização, cuja principal foi a

mítica rebelião liderada por Túpac Amaru no começo da década de 1780 (RÉNIQUE, 2009)³⁴. Dessa forma, segundo a interpretação de José Carlos Mariátegui (2007), cuja obra trataremos mais detidamente adiante, o processo de independência no Peru significou, contraditoriamente, o aprofundamento da condição de miséria e maior espoliação das terras das populações indígenas. Isso porque a estrutura econômica e social peruana não foi transformada no período: o governo da nobreza espanhola foi apenas substituído pelo governo dos latifundiários, *encomenderos* e profissionais *criollos* (descendentes de espanhóis nascidos nas colônias). Ou seja, foi a velha aristocracia terratenente, com sua mentalidade retrógrada, quem assumiu a função de classe burguesa, tendo em vista a debilidade e a incipiência da burguesia comerciante e profissional para se constituir como classe dirigente. Isso explica, para o autor, porque as várias leis e decretos favoráveis aos índios criadas durante a República não surtiram efeito prático³⁵. O programa republicano inspirava-se no ideário liberal e burguês e por isso não poderia prescindir dos princípios de igualdade jurídica, mas, na prática, o futuro da propriedade agrária acabou ficando atrelado aos interesses dos grandes proprietários de terra: “*La supervivencia de un régimen de latifundistas produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio [...] no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio*” (MARIÁTEGUI, 2007, p. 40).

Além disso, Mariátegui chamou atenção para o fato de que a independência foi realizada no marco das necessidades do desenvolvimento capitalista mundial, tendo a

³⁴ A revolução tupamarista, de acordo com Alberto Flores Galindo, é a culminação de um prolongado ciclo de rebeliões que haviam ocorrido durante todo o século XVII no Peru. Ela ocorreu de novembro 1780 a maio de 1781 no território peruano e foi liderada por José Gabriel Condorcanqui Noguera, conhecido como Túpac Amaru II, descendente da aristocracia inca. Seu projeto político estava baseado na liderança dos curacas e nobres incas e contava com características de movimento nacional, já que estipulava o convívio entre *criollos*, mestiços, negros e indígenas. Os pontos centrais desse programa foram: a expulsão dos espanhóis, a restituição do Império Inca, além de transformações substantivas na estrutura econômica, como a supressão das *mitas* e das grandes *haciendas* e a liberdade de comércio. Apesar de logo sufocada, a rebelião tupamarista perdura no imaginário coletivo peruano como “utopia andina” (FLORES GALINDO, 1986a). Como estratégia de pacificação depois da rebelião, a coroa proibiu todo vestígio do passado inca que pudesse servir de substrato para alimentar a ideia de uma “idade de ouro”. Houve uma reforma do sistema de exploração que tentou ser de certa forma mais conciliadora e receptiva às necessidades locais. Entretanto, por um lado, a aristocracia indígena foi paulatinamente perdendo seus status e posição no ordenamento colonial, processo que nivelava cada vez mais os nativos na categoria de “índios”, como classe mais baixa e humilhada da pirâmide social colonial. Por outro lado, no lugar do sistema *curacal*, *criollos* e mestiços passam a controlar cada vez mais a cobrança de tributos dos indígenas, e consequentemente, o acesso ao seu trabalho e às suas terras, o que como veremos, vai se constituindo o sistema gamonalista. Por fim, a revolução tupamarista aproximou *criollos* e espanhóis em uma causa comum, contra a ameaça das massas indígenas (KLARÉN, 2004).

³⁵ Com a independência política, se decretou a abolição formal do tributo que os indígenas tinham que pagar e se generalizou princípios da cidadania civil, que também implicou no fim formal, mas não real, das comunidades e das organizações e autoridades indígenas e na aposta para transformar os indígenas em pequenos proprietários. Entretanto, logo o tributo foi reintroduzido por Simón Bolívar (1783-1830), pois era um recurso fundamental para manter o novo regime. É essa incongruência entre a lei republicana e a prática, de caráter etnocida e reafirmadora das relações de exploração e opressão contra o indígena, que Mariátegui denuncia.

Inglaterra um papel decisivo nos processos de independência na América do Sul no século XIX. Impulsionada por ela, a elite peruana passou a enriquecer com a exploração do guano e do salitre, elementos naturais que tiveram papel similar ao do ouro e da prata durante o regime colonial. Entretanto, esse período de bonança rapidamente se esgotou. O ciclo de prosperidade iniciado em 1840 não havia beneficiado uniformemente o país, que em consequência da Guerra do Pacífico estava arruinado economicamente e em crise política. No final do século XIX, a mineração, o comércio e os transportes já estavam subordinados ao capital inglês e estadunidense, em função de dívidas contraídas em transações comerciais desiguais entre os países nestes anos e da derrota do país na Guerra do Pacífico.

Era inevitável e urgente discutir, nesse contexto, o dilema da questão nacional – da ausência de integração social, particularmente do índio, e territorial, além da dependência econômica do Peru no cenário internacional – até então temas evitados ou não enfrentados claramente pelas elites peruanas. Nessa conjuntura, surgiram diversas vertentes indigenistas³⁶ e a partir de seu surgimento, uma série de discussões travadas com os chamados “hispanistas” ou a “Geração do 900” [*Generación del 900*], que eram jovens representantes da oligarquia nascidos no pós-guerra. O movimento indigenista tomou fôlego, de maneira geral, na década de 1920, quando assumiu contornos mais radicais, se inserindo em contexto de efervescência popular social e política do momento³⁷, além de agregador de correntes intelectuais tributárias

³⁶ De acordo com o etnosociólogo francês Henri Favre (1998), ainda que o indigenismo seja antes de tudo uma corrente de inspiração humanista de opinião favorável aos indígenas – que remonta, na América Latina, aos primeiros contatos do colonizador europeu com os habitantes nativos –, o indigenismo como movimento ideológico de expressão política, social, literária e artística começou a se desenvolver no continente na segunda metade do século XIX. Ele esteve ligado à questão do nacionalismo, da formação das identidades nacionais e do questionamento das diferenças étnicas, raciais e culturais em cada país. No Peru, segundo a antropóloga Urpi Montoya Uriarte (1998) o movimento indigenista foi um rótulo que agrupou posições muitas vezes díspares entre si: o interesse pelo tema, dessa forma, não pressupunha uma só maneira de analisá-lo ou focá-lo. Entretanto, o antropólogo Rodrigo Montoya Rojas (2011) pede cautela e mais cuidado ao incluir nomes como José Carlos Mariátegui dentre os “indigenistas”, pois argumenta que ele mesmo rechaçou veementemente essa qualificação, se autointitulava “socialista” e relacionava o indigenismo de caráter político com a filantropia e o paternalismo. O próprio Montoya Rojas é bastante crítico com os indigenismos no Peru, apontando-os como algo forâneo e interessado comercialmente, que assume traços paternalistas e integracionistas quando levado a cabo pelo Estado, que não questiona as bases do poder na sociedade etc. Já Juan Martín-Sánchez (2011) chama atenção para um aspecto importante dos indigenismos peruanos, pela sua preponderante associação com as populações indígenas andinas, em detrimento das populações amazônicas. Argumenta que as populações indígenas da selva, que compõem um setor demográfico ínfimo frente à população nacional, teriam ficado historicamente marginalizadas nas discussões indigenistas: “*los indígenas de la selva eran otros indígenas más indígenas, más precolombinos, pues seguían siendo precolombinos, ‘salvajes’ y otros términos despectivos usados para nombrarlos, es decir, todavía eran considerados prenacionales*” (MARTÍN-SÁNCHEZ, 2011, p. 226).

³⁷ No início do século XX, diversos atores populares, como os indígenas, estudantes e operários, passaram a ocupar um espaço político e social até então monopolizado pelas elites do país, numa conjuntura de crescimento da cidade de Lima e do aumento da classe média no país. Nesse contexto se deu, por exemplo, o Movimento pela Reforma Universitaria (1918-1919) e a formação de universidades populares em diversos pontos do país a partir de 1921, quando foi criada a Universidade Popular González Prada, em Lima, com a liderança do jovem Víctor

do que o historiador Alberto Flores Galindo (1986a) chamou de “utopia andina”, conceito que será tratado no capítulo 3.

3.1.1 González Prada, o “apóstolo do radicalismo”

Poeta, escritor, anarquista, anti-clerical, “apóstolo do radicalismo”, contundente, provocativo, Manuel González Prada (1844-1918) foi o intelectual que primeiro articulou, segundo o historiador peruano José Luis Rénique a ideia do “verdadeiro Peru”, ou seja, “A ideia de uma nação radical construída tendo por base o encontro da vanguarda instruída com o verdadeiro Peru através de uma longa marcha rumo aos confins andinos [...]” (RÉNIQUE, 2009, p. 23). Extremamente crítico à “República Criolla” e aos acontecimentos que redundavam no cenário peruano do final do século XIX, González Prada contrapôs o “verdadeiro Peru” ao “falso Peru”, em um discurso seminal proferido no Teatro Politeama em 1888:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. (GONZÁLEZ PRADA, 1985, p. 45-46)

Ele foi crítico feroz dessa distância da capital, que se modernizava e vivia a sua *belle époque*, e de sua aristocracia. O índio, por outro lado, único embasamento possível para a construção da nação segundo González Prada, deveria ser instruído ou de certa forma renovado através da educação pelos homens cultos, cuja tarefa era de “civilizar com a pena”:

Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñable siquiera a leer y escribir y veréis si en cuarto de siglo se levanta o no la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que adormece bajo la tiranía embrutecedora del indio. (GONZÁLEZ PRADA, 1985, p. 46)

Raúl Haya de la Torre, sobre quem trataremos um pouco mais adiante no texto. Além disso, em Lima houve diversas greves operárias no final da década de 1910, que culminaram com a greve geral de 1919. Muitas rebeliões indígenas ocorreram entre 1919 e 1923 – cerca de 50, cujo epicentro foi Puno e Cuzco, chegou até Cochabamba (Bolívia), Ayacucho, Huancavelica, Tacna e Moquegua – com uma agitação inclusive maior que à época da independência.

Para Rénique (2009), as propostas pradianas encontraram acolhida na imprensa regional e foram constituindo um elemento catalisador da insurgência intelectual provinciana da época. E se em primeiro momento ele aposta na solução pedagógica para o índio, passa a enfatizar posteriormente que seu problema estaria relacionado à questão da terra e à sua propriedade. Ou seja, se tratava de uma questão de índole socioeconômica, como proporia de uma maneira bastante incisiva anos depois José Carlos Mariátegui (1894-1930). Nesse caso, para González Prada, a rebeldia indígena era a única opção para transformar a sua realidade.

3.2 O “VERDADEIRO PERU” E A ESQUERDA PERUANA

As proposições pradianas, tidas por grande parte da literatura como divisoras de águas sobre a *questão indígena* peruana, levariam tanto os setores mais conservadores a incluí-la na pauta³⁸, como reverberariam no pensamento de setores da esquerda, que transformariam em ação os preceitos de González Prada, como veremos a seguir.

A década de 1920 é o período fundacional da esquerda peruana. O protagonismo do indígena e o projeto de construção da nação seriam as bases do socialismo de José Carlos Mariátegui (1894-1930), intelectual e um dos maiores e mais vigorosos marxistas latino-americanos do século XX, e do aprismo social-democrata de Victor Raúl Haya de la

³⁸ Segundo Uriarte (1998), González Prada impulsionou a reação de hispanistas como Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966), José de la Riva Agüero (1885-1944) e Francisco García Calderón (1883-1944), que travaram debates ao longo das três primeiras décadas do século XX. Inspirados na obra *Ariel* (1900) do uruguaio José Enrique Rodó (1872-1917), e por isso chamados também de arielistas, esses intelectuais peruanos acreditavam, segundo a autora, que o Peru deveria “tomar consciência de si mesmo”, pois carecia de “alma nacional”, que deveria ser buscada na herança hispânica. Aspiravam a um futuro europeu para seu país, “civilizado”, “moderno”, calcado no ideal de progresso. O índio, segundo essa visão novecentista, apesar de ser “degenerado”, “cheio de vícios”, era passível de ser incorporado à vida nacional, e deveria sê-lo por meio do projeto dirigido por uma oligarquia branca ilustrada, descendente dos espanhóis. Deveria ser “integrado”, “assimilado”, “civilizado”, “redimido” através da religião (Andrés Belaúnde), da economia (Riva Agüero) ou por meio dos princípios do individualismo (García Calderón). Entretanto, apesar de posicionamentos discrepantes sobre o indígena, intelectuais representantes tanto de discursos hispanistas quanto indigenistas, segundo Uriarte, compartilhavam análises calcadas no dualismo cultural: interpretavam o Peru como um país dividido em duas culturas homogêneas e uniformes, a indígena e a ocidental, que estariam geográfica, racial e materialmente bem delimitadas pela Cordilheira dos Andes. Além disso, na concepção da antropóloga Marisol de la Cadena (1999), a ideia de redenção do índio – concepção de que deveria melhorar em algum aspecto para ser incluído na nação – era de certa forma generalizada entre a intelectualidade peruana da época, inclusive entre progressistas como Mariátegui. O desacordo, segundo ela, estaria na maneira pela qual se recorreria para “melhorar” as “raças inferiores” e incidir sobre “taxonomias raciais”.

Torre (1895-1979), que criou a Aliança Popular Revolucionária Americana (Apra) e liderou o partido aprista até 1979, sendo esse um dos partidos mais influentes da história peruana³⁹.

Trujillano de família abastada, Haya de la Torre foi exilado em 1923, durante a ditadura de Augusto B. Leguía (1919-1930)⁴⁰, em decorrência de sua intensa participação nos movimentos estudantis e operários da época. Já no México, em 7 de maio de 1924, fundou a (Apra), cuja identidade como projeto político latino-americanista seria a luta anti-imperialista. O programa era bastante amplo: visava, dentre outras coisas, a ação contra o imperialismo estadunidense, a unidade política latino-americana, nacionalizações de terras e indústrias, além de “[...] uma revolução de base indígena que [...] poderia se estender até a Colômbia pelo norte e até as proximidades de Jujuy (Argentina) pelo sul, através de regiões unificadas por um problema agrário e racial comum” (RÉNIQUE, 2009, p. 56). Haya de la Torre recusou a organização partidária do modelo do Partido Comunista internacional e optou pelo multiclassismo nacionalista do Kuomitang chinês.

José Carlos Mariátegui, por sua vez, é criador da aclamada Revista *Amauta*⁴¹ em 1926, fundador do Partido Comunista do Peru (PCP) – concebido originalmente por ele como Partido Socialista do Peru no dia 7 de outubro de 1928 – e da Confederação Geral de Trabalhadores do Peru (CGTP) no ano subsequente. Mariátegui desenvolveu uma obra profundamente marcada pela busca de um socialismo localmente situado, um socialismo “*sin calco ni copia*” e que traduzisse os preceitos do marxismo à realidade peruana. Essa é uma formulação brilhantemente defendida em um dos livros mais importantes do pensamento social latino-americano, *Sete ensaios de interpretação da realidade latino-americana*, escrito em 1929. A leitura mais heterodoxa que Mariátegui fez do marxismo contrariou os representantes da Terceira Internacional na ocasião da Primeira Conferência Comunista Latino-americana, realizada em Buenos Aires em 1929. Neste evento, foram apresentadas e discutidas as suas teses *El problema de las razas en América Latina* e *Punto de vista antiimperialista* pelo médico, político e filósofo Hugo Pesce – que é cofundador do Partido Socialista. Entre as teses polêmicas de Mariátegui, uma das que mais desagradaram a Komintern foi a ênfase mariateguiana na *questão indígena* e na incorporação do índio à

³⁹ Em 1931, o Apra desapareceu como organização supranacional, dando lugar ao partido político nacional Partido Aprista Peruano (PAP), conhecido popularmente como Apra. O partido recém-criado, entretanto, foi proscrito durante o governo militar de Oscar Benavides (1933-1939), junto com o Partido Comunista, saindo da clandestinidade apenas em 1945.

⁴⁰ Augusto B. Leguía governou o Peru por duas vezes, a primeira entre 1908 e 1912 e a segunda entre 1919 e 1930 – se apresentando, no início, como alternativa ao civilismo e à oligarquia, autointitulando seu governo de “Pátria Nova”, mas que no entanto foi progressivamente ganhando contornos autoritários.

⁴¹ *Amauta* é um termo quéchua para sábio.

revolução peruana que ele denominou como “revolução indossocialista”. Para Rénique (2009, p. 64), “O impasse era evidente: para os teóricos internacionalistas, as especificidades nacionais eram irrelevantes”.

Muito embora Mariátegui e Haya de la Torre tenham participado juntos na formação e militância política à época, compartilhando muitas ideias e o “esquema histórico pradiano”, eles foram cada vez mais encontrando divergências em seus posicionamentos e concepções. Flores Galindo (1986a) traçou outras diferenças entre os dois e seus projetos esquerdistas. No aprismo, afirma, o andino se converte no messiânico, na aposta no “messias” que chega para salvar o país. Mariátegui recusava a denominação de chefe ou líder: apostava no marxismo como mito de seu tempo, na revolução como ato coletivo; como criação e paixão coletivas, os trabalhadores e indígenas deveriam ser seus verdadeiros protagonistas; a revolução deveria nascer no interior do país e se amparar no coletivismo andino. Além disso, enquanto no aprismo se apostava na modernização do país através do impulsionamento do capitalismo, Mariátegui buscava um ponto de encontro entre socialismo e a comunidade indígena.

Os argumentos de um dos textos mais importantes da carreira de Haya de la Torre, *El anti-imperialismo y el Apra*, publicado no início da década de 1920, seriam debatidos posteriormente por Mariátegui em *Ponto de vista anti-imperialista*, publicado originalmente em 1929, em que o autor critica principalmente o anti-imperialismo aprista enquanto programa em si mesmo:

Para nós, o anti-imperialismo não constitui nem pode constituir, sozinho, um programa político, um movimento de massas apto para a conquista do poder. O anti-imperialismo, admitindo que ele pudesse mobilizar a burguesia e a pequena burguesia nacionalistas, ao lado das massas operárias e camponesas (já negamos terminantemente essa possibilidade), não anula o antagonismo entre as classes, nem suprime sua diferença de interesses. (MARIÁTEGUI, 2012, p. 117)

Mariátegui refutaria ainda o programa aprista pautado em uma aliança com a burguesia nacional. Como acreditava, eram submissas aos setores imperialistas por estes serem suas fontes de lucros, não se preocupavam com soberania nacional além de que, da mesma forma que a aristocracia, desprezavam os setores populares. E reafirma o teor de seu projeto: “[...] somos anti-imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionários, porque contrapomos ao capitalismo o socialismo como sistema antagônico, chamado a sucedê-lo [...]” (MARIÁTEGUI, 2012, p. 120).

Com o golpe de Estado do comandante Luis Miguel Sánchez Cerro (1889-1933), em 1930, o aprismo optou por disputar o poder político para fazer frente ao cenário de seguidas ditaduras e insurreições no país. Tornou-se partido e acabou moderando o discurso radical e

pró-indígena, segundo Rénique (2009, p.66): “[...] a ‘revolução nacionalista indígena’ ficava de lado diante de objetivos como ‘cumprir a etapa democrática, organizar construtivamente o Estado, educar, melhorar, capacitar e defender as classes produtoras’”. O trabalho do partido seria mais desenvolvido em termos de luta urbana e proletária. Muito embora sua influência política ao longo do século, o Apra (como PAP) somente conquistaria uma eleição a nível nacional em 1985, quando Alan García é eleito no período de maior violência do conflito armado no Peru.

O partido criado por Mariátegui, por sua vez, assumiria uma posição de sujeição ao movimento comunista internacional após a sua morte, em 1930, e, em consequência, o projeto mariateguiano de socialismo indo-americano seria abandonado e teria passado por um processo de stanilização (LÖWY, 2012)⁴². O *amauta* seria recuperado no Peru somente após a metade da década de 1960, momento em que inclusive ganha mais prestígio do que em vida. E seria reivindicado como o mentor político e intelectual pela organização política que estremeceu o Peru especialmente na década de 1980 e 1990, o Sendero Luminoso.

Assim, a década de 1930 marca o início de um novo período político no Peru e de certa maneira o deslocamento do foco do “problema do índio” para o “problema de classe”, em que o indígena começa desaparecer como protagonista da oposição. É o momento, segundo Marisol de la Cadena (1999), que intelectuais radicais se distanciam do discurso indigenista, aceitam sua identidade de mestiços transformados pela consciência de classe ou pelo conhecimento intelectual e acreditam que devem assumir a hierarquia mais elevada dentro de suas organizações. Segundo indica, entre 1930 e 1950, essa dirigência opositora passa a focar suas atividades políticas na cidade, com acontecimentos como o fechamento da San Marcos em 1930, a greve operária em Morococha, La Oroya e Cerro de Pasco e em Talara em 1931.

⁴²Para Michael Löwy (2012), essa teria sido uma guinada no pensamento marxista latino-americano de uma maneira mais geral. Esqueticamente, o autor denomina o período que compreende meados dos anos de 1930 até 1959, data da Revolução Cubana, de stalinista, quando a interpretação soviética do marxismo e a aposta na revolução feita por etapas (recuperada de Stalin) teria sido hegemônica na América Latina. O processo de stalinização dos partidos comunistas, que havia se desenvolvido de forma desigual e contraditória a partir do final dos anos 1920, estava completo em 1936. Explica o autor: “Com stalinismo queremos designar a criação, em cada partido, de um aparelho dirigente – hierárquico, burocrático e autoritário – intimamente ligado, do ponto de vista orgânico, político e ideológico, à liderança soviética e que seguia fielmente todas as mudanças de sua orientação internacional. O resultado desse processo foi a adoção da doutrina da revolução por etapas e do bloco de quatro classes (o proletariado, o campesinato, a pequena burguesia e a burguesia nacional) como fundamento da sua prática política, cujo objetivo era a concretização da etapa nacional-democrática (ou anti-imperialista ou antifeudal). Essa foi uma doutrina elaborada por Stalin e aplicada na China, e, mais tarde, generalizada em todos os chamados países coloniais ou semi-coloniais (inclusive, é claro, a América Latina). Seu ponto de partida metodológico é uma interpretação economicista do marxismo [...]: em um país semifeudal e economicamente atrasado, as condições não estão ‘amadurecidas’ para uma revolução socialista” (LÖWY, 2012, p. 27).

3.3 O PROBLEMA DO ÍNDIO EM MARIÁTEGUI

Uma das proposições mariateguianas fundamentais para o pensamento social latino-americano é aquela em que o autor constatou que o problema primário do Peru de seu tempo era o problema do índio que, por sua vez, era o problema da terra. Dessa forma, como afirmou, se 90% dos índios peruanos eram agricultores (servos) e tinham a máxima exploração do seu trabalho nos latifúndios “*Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria*” (MARIÁTEGUI, 1986b, p. 21). Para ele, a problemática deveria ser analisada desde a crítica marxista, ou seja, a partir de sua base real, de sua concretude histórica: o problema indígena é econômico-social e por isso, político. Tendo isso em vista, rechaçou as tendências positivistas de seu tempo que apresentavam “abstratamente” como problema cultural, administrativo, jurídico, pedagógico, religioso, técnico ou moral: “*No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra*” (MARIÁTEGUI, 2007, p. 39).

O autor apresenta a relação do indígena com a terra como uma relação orgânica, cultural, que perpassa o caráter puramente econômico, dando à terra um sentido que vai além de sua materialidade:

En una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. (MARIÁTEGUI, 2007, p. 36)

Além disso, postulava que a luta pela terra no Peru implicava o combate às manifestações do regime econômico feudal: o latifúndio, a servidão e o *gamonalismo* – um tipo de organização política local que engloba, além do *gamonal* (que por ora traduziremos como latifundiário, mas que veremos mais adiante que é um conceito muito mais complexo) e sua família, uma vasta estrutura de funcionários, agentes, advogados, e clero subordinados à autoridade regional do *gamonal* e que está constituída a partir da hegemonia da grande propriedade semifeudal. Retomaremos esse assunto adiante.

Mariátegui apresentou assim o problema indígena também como problema nacional: uma política realmente nacional não poderia ignorar o índio, pois seu empobrecimento e a sua depressão são também o empobrecimento e a depressão do país. O índio, “cimento da

nacionalidade em formação”, deve ser capaz de criar riquezas, ser um produtor e consumidor da qual a nação moderna necessita. Dessa forma, “[c]uando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible” (MARIÁTEGUI, 1986a, p. 44).

A conclusão a que chegou é que nos países de maioria indígena (e por extensão negra) se deveria converter o “fator raça” em “fator revolucionário”, por constituírem uma camada com duplo caráter, de raça e classe. Para este autor, são os partidos comunistas latino-americanos que deveriam dar às massas indígenas e negras exploradas uma clara consciência de classe, “*evidenciando su identidad con los proletarios mestizos y blancos, como elementos de una misma clase productora y explotada*” (MARIÁTEGUI, 1986b, p. 80), de modo a estabelecer na América Latina um governo de trabalhadores e camponeses. O que “levanta a alma do índio” é, pois, o mito, a ideia de revolução socialista: “*La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria*” (MARIÁTEGUI, 2007, p. 26).

Outro traço que dá caráter peculiar e original ao socialismo de Mariátegui é o fato dele encontrar na própria forma de vida das populações indígenas traços de socialismo, um fator “natural” de socialização da terra. Para ele, a comunidade (ou *ayllu*)⁴³ representa a vitalidade do “coletivismo incaico primitivo” e do “socialismo indígena” e leva o índio a determinadas formas de associação e cooperação; de forma que, mesmo destruída a comunidade, o espírito comunitário permanece. Encontra nela uma das bases mais sólidas da sociedade “coletivista” preconizada pelo marxismo e é a possibilidade “*de iniciar directamente una organización económica colectiva, sin sufrir la larga evolución por la que han pasado otros pueblos*” (MARIÁTEGUI, 1986b, p. 68).

⁴³ Para Mariátegui, as comunidades (ou *ayllus*) são formas de organização social seculares, que foram incorporadas ao Império Inca e subsistiram, com muitas transformações, ao Peru de sua época. Durante o período inca, segundo o autor, a população se dividia nessas comunidades por laços de parentesco, e trabalhavam coletivamente a terra que lhes era periodicamente repartida pelo Estado. Para Mariátegui, era um sistema “eficiente” e “orgânico”. Com a conquista espanhola, estas comunidades passam a não ser mais responsabilidade do governo, mas dos *encomenderos*, que recebiam a terra com a obrigação de instruir os indígenas. Na prática, contudo, os *ayllus* acabaram se convertendo nas grandes propriedades agrárias e os *encomenderos*, em latifundiários. Com a Independência, esse processo é acentuado, sobretudo na costa, até que muitas comunidades desaparecem e dão lugar a um processo de individualização da propriedade; na serra, em algumas regiões, as comunidades conservavam ainda parte de suas terras, mas em uma proporção ínfima para atender as necessidades dos seus integrantes, de modo que foram levados a trabalhar para os latifundiários. Diz Mariátegui: “*Los propietarios de los latifundios, dueños de enormes extensiones de tierras, en gran parte incultivadas, no han tenido en muchos casos interés en despojar a las ‘comunidades’ de sus propiedades tradicionales, en razón de que la comunidad anexa a la hacienda le ha permitido a ésta contar con mano de obra segura y ‘propia’.* El valor de un latifundio no se calcula sólo por su extensión territorial, sino por su población indígena propia” (MARIÁTEGUI, 1986b, p. 35).

Como vimos, Mariátegui coloca o indígena no centro da problemática nacional, “indigenizando” as lutas de classes e anti-imperialistas e indicando a necessidade de expandir essa análise para países e regiões onde existissem populações colonizadas (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007). Além disso, ele apresenta de forma contundente o problema indígena como problema da terra, o que vai influenciar de forma decisiva as gerações e os movimentos sociais posteriores. Para a pesquisadora francesa Marie-Chantal Barre (1985), o grande mérito de Mariátegui foi ter rompido com o “indigenismo romântico” de seu tempo ao apresentar a *questão indígena* em termos econômicos e sociais, muito embora tenha deixado em segundo plano o fator cultural para ressaltar o econômico. Para ela, o movimento indigenista “romântico” havia contribuído para a tomada de consciência do problema índio e a mitigação de alguns abusos cometido contra ele, entretanto, acabou por não se converter em corrente transformadora e se revelou facilmente recuperável por parte de vários governos latino-americanos, dentre eles o de Juan Velasco Alvarado, como veremos ainda neste capítulo. Como sugere Flores Galindo (1986a), o vínculo de Mariátegui com os indigenistas foi fundamental para fazer a mediação, a ponte entre o marxismo e o mundo andino, já que em um país com os contrastes do Peru era praticamente impossível um intelectual estabelecido em Lima chegar com seus próprios meios ao camponês. O autor também adverte que na verdade muito pouco se sabia empiricamente sobre as comunidades nos anos que Mariátegui produziu. Montoya Rojas (2011) destaca a fragilidade física do *amauta*, que sofria de vários problemas de saúde, como elemento que o impossibilitava de fazer viagens aos Andes; ao mesmo tempo em que sua casa em Lima esteve sempre repleta de intelectuais, de pessoas que chegavam da região andina com seus memoriais e denúncias contra abusos cometidos por *gamonales* e autoridades em geral.

3.4 O INDIGENISMO DE ESTADO

3.4.1 Indigenismo de Leguía

O indigenismo também ganharia enfoque oficial, sobretudo a partir do segundo governo de Augusto B. Leguía (1919-1930). Este governo se apresentava como “defensor da

raça indígena”, muitas vezes fazia discursos em quéchua e inclusive estabeleceu o dia 24 de junho como o Dia do Índio no país.

Contraditoriamente, é durante este mandato que foi promulgada a polêmica Lei de Conscrição Vial de 1920, que estipulava a obrigatoriedade do serviço na construção e reparação de estradas e ferrovias para homens entre 18 e 60 anos, o que na prática afetou sobretudo os indígenas – e por isso foi chamada de “*mita* republicana” (CONTRERAS, CUETO, 2013). Além disso, o governo dismantelou em 1924 o Comitê de Pró-Direito Indígena Tawantinsuyo (CPDT) – primeira organização política nacional destinada aos indígenas, criada em 1921 – em decorrência de sua autonomia e oposição a medidas governamentais arbitrárias e abusivas, substituindo-o por um órgão que dependia do Estado, o Patronato da Raça Indígena. Leguía também instituiu em 1924 artigos no Código Penal Maúrtua, em vigor até 1991, centrados na diferença cultural dos indígenas. Foi estipulado que pela situação de “atraso” e “degradação” pela servidão e álcool, o “índio semicivilizado” da serra e o “selvagem” da Amazônia receberiam tratamento especial (SALAZAR-SOLER, 2013).

Não obstante, a medida de maior impacto do governo foi o reconhecimento jurídico das então denominadas comunidades indígenas do país, conferido pela Constituição de 1920. Pela primeira vez o Estado peruano assegurava o status legal e a inalienabilidade das terras indígenas, porém mediante apresentação de seus títulos⁴⁴. O historiador Ponciano del Pino (2013) indica que essa exigência acentuou, na região de Ayacucho, o crescimento das *haciendas*⁴⁵ por apropriação de terras familiares comunitais que não conseguiram comprovar a posse de suas propriedades. As famílias que haviam perdido suas terras agora eram compelidas a oferecerem mão de obra gratuita para os *hacendados* para continuarem vivendo nelas:

Este nuevo sistema de poder y de legalidad es descrito por Mauro Huaylla Romero, líder de Occoro, como hacendadupa ley ('la ley del hacendado'), en

⁴⁴ Como afirma o historiador Ponciano del Pino (2013), em decorrência dessa lei se constituiu uma poderosa cultura de participação política no país, marcada pelas inúmeras viagens de autoridades de comunidades andinas a Lima a fim de obterem apoio do governo no reconhecimento de suas terras. O que buscavam essas lideranças era o estabelecimento de uma relação direta com os altos funcionários do governo na capital, o que não encontravam na burocracia e nas autoridades locais. Tratou-se, segundo Del Pino, de uma “verdadeira peregrinação política” realizada por meio de espaços institucionais – como a Direção de Assuntos Indígenas, criada em 1920 – que atendiam as queixas e reclamações das comunidades indígenas. .

⁴⁵ Neste trabalho, optou-se por dar prioridade ao uso do termo *hacienda* e intencionalmente não traduzi-lo, assim como no caso do vocábulo *gamonal*. Entende-se que tais palavras denotam algumas características não visualizadas no que seriam prováveis correlatos brasileiros, como por exemplo, o coronelismo, como veremos no tópico sobre o *gamonalismo* no Peru.

alusión al poder excepcional que llegaron a tener los hacendados al tener 'la ley de su lado'. La idea de vivir como 'esclavos' bajo este nuevo poder todavía es una referencia común, que describe una condición de vivir como refugiados dentro de su propia tierra y territorio. (DEL PINO, 2013, p. 38)

Handelman (1975) confirma essa dificuldade de comprovação dos títulos e um longo e custoso processo de tentativas das comunidades em acessar a Justiça. Assim, embora a lei mais importante depois de 1920 tenha sido em 1936, que reafirmou a proibição de venda de terras das comunidades para não *comuneros* e ofereceu proteção contra a usurpação de suas terras, na prática esse processo de espoliação e não reconhecimento legal comunidades foi uma constante até que aconteceram as mobilizações por terra principalmente na década de 1960.

3.4.2 A política integracionista de Estado

Como mencionamos anteriormente, a *questão indígena* perdeu força a partir nos anos de 1930, quando os partidos de esquerda deslocaram seu foco teórico e reivindicativo do “problema do índio” para o “problema de classe” e da consciência de classe. Por outro lado, ela foi absorvida pelo Estado, que passou a promover políticas de integração assimilacionistas na década de 1940. Nesse contexto, muitos dos intelectuais que haviam pertencido às vertentes acadêmicas indigenistas nos anos 1920 passaram a ocupar a esfera estatal, afastando-se de seu discurso indigenista mais radical (DE LA CADENA, 1999). Assim, como ironicamente afirmou Montoya Rojas (2011, p. 305): “*La tempestad no llegó*”, em referência a Luis Valcárcel⁴⁶.

⁴⁶ Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987) foi um dos principais expoentes do indigenismo cuzquenho no começo do século XX, expressão indigenista geograficamente localizada em Cusco e que engendrou um sentimento regionalista particular. O indigenismo cuzquenho defendia que os traços essenciais da cultura andina seriam determinados pelas características “telúricas” da paisagem andina e que a “raça indígena” deveria encarná-las, já que tinham se degenerado no processo de dominação iniciado na conquista (RÉNIQUE, 2009). A obra de Valcárcel de maior impacto foi *Tempestad en los Andes* (1927), considerada “a bíblia do indigenismo local”, influenciou muitos intelectuais da época, como Mariátegui, que foi o seu editor. Para Rénique, é inclusive o diálogo entre os dois autores que daria novo tom à produção mariateguiana: o “ressurgimento” indígena como algo irrefutável e onde o socialismo peruano encontraria os pilares para sua construção. Com relação à perspectiva valcarceriana e do indigenismo cuzquenho de maneira geral, é preciso salientar o seu idealismo, que acreditamos ser uma expressão de colonialidade que vê o índio como inocente perante o degradado do ocidente. Para Uriarte (1998), é uma posição que inverteria o binarismo estereotipado dos hispanistas: os índios seriam “puros”, ao contrário dos brancos ocidentais e civilizadores, em que há uma qualificação da superioridade da “pureza” ante a “hibridez”.

Em 1946, foi criado o Instituto Indigenista Peruano (IIP) como dependência do Ministério da Justiça e do Trabalho e como instância de cooperação com o Instituto Indigenista Interamericano (III), sediado no México. Contudo, em comparação a esse país, o indigenismo de Estado peruano foi tímido, pela falta de verbas e recursos humanos suficientes. Segundo Degregori (2014a), se no México ele esteve a cargo sobretudo do Estado, no Peru foi vinculado ao financiamento de instituições estrangeiras estadunidenses e ao Instituto Francês de Estudos Andinos (Ifea), que trabalharam com universidades e ONGs do país. Para Gonzáles (2011) estava baseado em uma visão protecionista e integracionista do indígena, funcional à ideia de nação que se estava construindo, a:

[...] imagen del indio susceptible de aceptar ser integrado y asimilado mediante la educación, que era sinónimo de castellanización; que fuera productivo potenciando su predisposición ancestralmente colectivista; que reconociera su necesidad de higienizarse; e inmóvil, que no necesitara desplazarse de su lugar natural, y que además conservara sus tradiciones y costumbres que llenan de orgullo a la nación y que se pueden exhibir en las salas de los museos del Perú y del mundo. (GONZÁLES, 2011, p. 152-153)

Valcárcel esteve ligado desde a década de 1940 a esse indigenismo oficial. Foi o primeiro diretor do IIP e enquanto tal promoveu o resgate do folclore indígena, a partir de manifestações culturais como a literatura, música e histórias orais. Em 1946, como Ministro da Educação, fundou o Instituto de Etnologia e Arqueologia da Universidade Nacional Maior de San Marcos (UNMSM) e o curso de Antropologia na Universidade Nacional de San Antonio Abad de Cusco (Unsaac), criando assim as primeiras carreiras de Antropologia do país (DEGREGORI, 2014a).

Segundo Marisol de la Cadena (1999), a postura assumida por esse intelectual enquanto funcionário público era que os antropólogos deveriam dar assessoria para evitar que o índio abandonasse o campo e da vida comunal, pois ele acreditava que além de se degenerar na cidade e só conseguir se desenvolver no contexto serrano rural, o índio era figura imprescindível para dominar a “natureza andina”. Para De la Cadena, essa perspectiva de Varcárcel teria influenciado o olhar do seu aluno Antonio Diaz Martinez, um dos membros importantes do Sendero Luminoso, sobre o índio e sobre o mestiço.

3.4.3 O indigenismo e a Antropologia

Para Degregori (2014a), o desenvolvimento inicial da Antropologia no Peru esteve atrelado às premissas do indigenismo oficial, justamente porque as primeiras carreiras da área foram implementadas pelo Estado de orientação assimilacionista. Assim, configurou-se até a década de 1960 o que o autor chama de etapa indigenista e exploradora culturalista, com estudos voltados para as realidades “exóticas” à norma ocidental capitalista. O folclore e as comunidades geograficamente longínquas e isoladas foram os objetos de estudo privilegiados do período. Embora Degregori reconheça que as pesquisas realizadas nesse marco foram uma contribuição para um melhor conhecimento do país e para a sua articulação, pois eram espaços poucos conhecidos e ignorados e desprezados pela elite nacional, faz um questionamento fundamental: e quando o Outro não está tão distante assim ou somos nós mesmos? Nesse sentido, a crítica que o autor faz é que esse campo disciplinar implantou um modelo “metropolitano” muito restrito ao que era a realidade nacional do momento.

3.4.3.1 Antropologia Aplicada

No campo da Antropologia, uma série de projetos e estudos aplicados ocorreram entre as décadas de 1950 e 1960, sendo muitos deles financiados por organizações estrangeiras e seus objetivos estabelecidos por elas⁴⁷. O projeto mais destacado, “*la joya de la corona del indigenismo en Perú*” (MARTÍN-SÁNCHEZ, 2011, p. 207), foi o programa de Antropologia Cultural Aplicada da Universidade de Cornell (EUA) em parceria com o IIP, em Vicos

⁴⁷ Martín-Sánchez (2011) destaca: o Programa Puno-Tambopata, realizado no marco do Programa dos Andes, da Organização das Nações Unidas (ONU) e de suas agências especializadas – Organização Internacional do Trabalho (OIT), Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) e Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) – ; o Plano Regional para o Desenvolvimento do Sul; os trabalhos do Instituto Linguístico de Verão, com atenção à etnologia da selva e à educação bilíngue; os programas de pesquisa das Universidades de San Marcos, Cusco e Huamanga e do Instituto de Estudos Peruanos (IEP); o Plano Nacional para Integração da População Aborígene, iniciado pelo IIP em 1959 e inspirado nos preceitos do antropólogo indigenista mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, que trabalha com a teoria da aculturação; e o Projeto de Desenvolvimento e Integração da População Indígena, que contava com investimento de vinte milhões de dólares do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). Como indica ainda o autor, outras instâncias governamentais, (Ministério da Educação, Instituto Nacional de Nutrição, Ministério da Agricultura etc.) ainda que não indigenistas, atuaram em regiões com predomínio de população indígena no período.

(1952-1966)⁴⁸. Realizado no marco da Antropologia Culturalista estadunidense, foi uma confluência de um grupo seleto de antropólogos dos Estados Unidos com a participação e treinamento de um número considerável de estudantes da UNMSM (SANDOVAL, 2014).

O antropólogo peruano mais destacado do projeto foi Mário Vázquez, que ocupou o cargo de vice-diretor do programa. Nascido em Chiquian (departamento de Áncash) e quéchua-falante, o pesquisador cumpriu seu doutorado na Universidade de Cornell, em 1952, com trabalho realizado na *hacienda* de Vicos (departamento de Áncash, província de Carhuaz, distrito de Maracá). É por meio dessa experiência que conseguiu posição de destaque no indigenismo peruano da década de 1960, tendo sido ainda assessor importante de Juan Velasco Alvarado especialmente na elaboração do Estatuto Especial de Comunidades Camponesas, de fevereiro de 1970.

Vázquez entendia o problema indígena como problema da terra, sendo seus principais aspectos a eliminação do sistema de *hacienda*, *peonaje* e da servidão. Sua tese de doutorado, *La antropología cultural y nuestro “problema del indio”: Vicos, un caso de antropología aplicada*, foi pautada na típica concepção culturalista estadunidense dos anos 1950. Seu argumento foi baseado na histórica composição dual da sociedade peruana, porém no seu sentido cultural: como culturas estruturalmente antagônicas, uma ocidental e a outra que

⁴⁸ Na página da Universidade de Cornell na internet – disponível em: <courses.cit.cornell.edu/vicosperu/vicos-site/cornellperu_page_1.htm> – há uma sessão dedicada ao Projeto Vicos, onde se podem encontrar informações reveladoras sobre os objetivos do projeto: “*The goal of the project was to bring the indigenous population into the 20th century and integrate them into the market economy and Peruvian society*”. Expressões como “trazer os povos indígenas ao século XX” e “integrá-los” à “economia de mercado” e à “sociedade peruana” se inserem numa visão integracionista e liberal – e por que não dizer, imperialista? – da *questão indígena* e agrária em países tidos como subdesenvolvidos no contexto da Guerra Fria. Diz ainda: “*Cornell University’s intervention in the northern Andean community of Vicos, Peru in 1952 became a paradigm for international development in the third world in the decade of the 1960-70’s*”. Segundo a Instituição, inicialmente se realizaram pesquisas nas proximidades de Huaylas, Marcará, Hualcán e Recuayhuanca (departamento de Áncash) Paucartambo (departamento de Pasco), Chinchero, nas margens do Lago Tititíaca (departamento de Puno) – região da serra andina – e na costa do país, Viru (departamento de La Libertad), Lima e Chimbote (departamento de Áncash). O Projeto se insere no Programa de Cultura e Ciências Sociais Aplicadas da Universidade de Cornell [*Program on Culture and Applied Social Sciences*] que foi implementado em quatro outras regiões do mundo: Bang Chan (Tailândia), Senapur (Índia), entre os Inuit do Canadá e os Navajo do sudoeste dos Estados Unidos. O antropólogo Rodrigo Montoya Rojas, em um relato pessoal, auxilia na contextualização do projeto em termos de intencionalidade estatal: “*Mi generación llegó a ala universidad en los sesenta [1960] cuando estaba muy de moda el proyecto de antropología aplicada de Vicos. Y fue cuando el doctor José Matos [Mar] intentó en el primer gobierno de Belaunde, hacer un proyecto de antropología aplicada en San Marcos, distinto al que tenía la Universidad de Cornell en Vicos, y que fuera una cosa de izquierda, fuerte, intensa, en el Valle de Mantaro. Heraclio Bonilla, Jorge Trigoso y yo fuimos encargados por Matos Mar para hacer un estudio de una hacienda allí en Yacanamarca, en Jauja, en la tierra de Heraclio. Propusimos un borrador de lo que sería una expropiación, sin pago, de una hacienda, en 1964, cuando las condiciones de la hacienda eran casi las de un feudalismo terrible contra los indios. Por supuesto que el señor Belaunde guardó el proyecto de la expropiación sin pago por los siglos de los siglos, y de este proyecto de antropología aplicada no sé habló nunca más.*” (MONTOKA ROJAS, 2011 p. 239).

reuniria valores dos “povos atrasados”. E o seu objetivo era promover a integração da sociedade por meio do fomento de uma cultura nacional (MARTÍN-SÁNCHEZ, 2011).

3.5 O PROBLEMA DO GAMONALISMO

Como vimos, uma das grandes contribuições da obra de José Carlos Mariátegui foi ter situado localmente o socialismo. Nesse caso, a realidade peruana dos anos 1920 empunha dois problemas intrinsecamente relacionados: o problema do índio e o problema da terra. Na análise dessas questões, o autor denunciou a sobrevivência do regime que ele chama de feudal implantado pelo regime colonialista sob o *gamonalismo*, o latifúndio e a exploração do camponês indígena mediante relações de servidão⁴⁹.

Como apresentamos anteriormente, a lei de reconhecimento das comunidades indígenas implementada pelo segundo governo de Leguía, ao invés de ajudar a derrubar esse sistema o manteve na prática e muitas *haciendas* da serra sul continuaram o processo de espoliação de terras e reafirmação das relações de poder e produção servis. Foi um processo, portanto, que se seguiu à Mariátegui por pelo menos mais três décadas. Assim, como aponta o cientista político estadunidense Howard Handelman (1975), corroborando o que Mariátegui já havia notado na década de 1920, muito embora o latifúndio fosse o tipo de propriedade

⁴⁹ A análise de Mariátegui (2007) aponta para a diferença de penetração do capitalismo no território peruano de acordo com as regiões do país, como enclaves, processo que se dá principalmente a partir do final século XIX. Assim, nesse período, se estabeleceram as primeiras fábricas têxteis em Lima e se desenvolveu um sistema de exploração agrícola nas grandes *haciendas* da costa norte e central do país, que produziam algodão e açúcar em larga escala para os mercados estrangeiros. Na serra central, nos departamentos de Pasco e Junín, se implantaram empresas de mineração nas primeiras décadas do século XX que acabaram atraindo populações indígenas de comunidades de seu entorno como mão de obra assalariada. Posteriormente se desenvolve ainda agricultura moderna de criação de ovelhas e produção de lã em Pasco, no sul de Junín, no departamento de Lima e em menor escala em Puno, que utilizava mão de obra assalariada. Mariátegui enfatiza, contudo, que esse processo significou apenas uma forma de aperfeiçoar o sistema de exploração da terra e dos trabalhadores, mantendo o “sistema semi-feudal” da agricultura peruana e não rompendo com “*la mentalidad colonial de esta casta de propietarios, acostumbrados a considerar el trabajo con el criterio de esclavistas y ‘negreros’*” (MARIÁTEGUI, 2007, p. 72). Assim, nas *haciendas* da costa, algumas técnicas capitalistas de produção foram implantadas sem que houvesse uma mudança consubstancial das relações de trabalho. De acordo com o autor, esse sistema econômico fez do Peru um país semi-colonial, condição que está intrinsecamente relacionada ao desenvolvimento de um capitalismo dependente e subordinado aos interesses e às necessidades dos mercados estrangeiros, impedindo ou dificultando o desenvolvimento de um programa de produção autenticamente nacional. Entretanto, indica que na serra os traços da propriedade e do trabalho feudais sequer haviam se modificado: as grandes propriedades de terra continuavam possuindo um nível de produtividade muito baixo, métodos precários de trabalho e uma exploração brutal da força do trabalho indígena, tal como abordaremos neste item. Como afirma o autor, nessas regiões, o *gamonal* acaba sendo quase tão pobre como o índio, o que o condena, já que “*para la economía moderna [...] la única justificación del capitalismo y de sus capitanes de industria y de finanzas está en su función de creadores de riqueza*” (MARIÁTEGUI, 2007, p. 84).

predominante tanto na costa quanto na serra peruana, suas consequências socioeconômicas e políticas e os seus significados eram bastante distintos em cada região ainda nos anos 1950 e início dos anos 1960. Por isso, Henri Favre (1976) chamou atenção para a necessidade de dar precisão maior ao termo “latifúndio” para a região serrana sul do Peru. Trata-se na verdade de *haciendas*, pois têm uma especificidade enquanto organização social, formas de apropriação e exploração, além da própria extensão da propriedade, que muitas vezes não configuram latifúndios:

Más que por la superficie sobre la que se extiende, la hacienda se caracteriza en efecto, por un sistema determinado de producción y de relaciones sociales que juegan en su interior. [...] llamaremos “hacienda” a toda propiedad individual de tierras, cualquiera sea su extensión, sobre la que vive una población estable, directa e individualmente ligada al propietario o a su representante por una serie de obligaciones personales, tanto materiales como simbólicas, que la mantienen en estado de servidumbre, admitida o disimulada, o por lo menos en una situación primitiva de dominación y de dependencia. (FAVRE, 1976, p. 105-106)

Tendo isso em vista, nos parece que o outro lado do índio como sujeito colonizado não seria necessariamente o branco costenho, mas um sujeito que contém todos os sentidos da colonialidade do poder, o *gamonal*: que se considera descendente de europeu e portador de uma identidade hierarquicamente superior à dos indígenas, cuja mão de obra é explorada por ele, é católico etc. O *gamonal* ou *misti*⁵⁰ constitui-se como o poder local estabelecido a partir fundamentalmente da propriedade. Como indica Flores Galindo (1986a), o primeiro termo está relacionado a uma maneira crítica e pejorativa da população se referir a esse poder local e remete a um peruanismo cunhado no século XIX, que fazia uma analogia entre uma planta parasita (ou vermes que corroem árvores) e os terratenentes. *Misti* é outro qualificativo que senhores e poderosos (grandes proprietários rurais, comerciantes, autoridades políticas) recebiam nesses contextos de extrema rigidez social, onde classe e etnia se articulam; *misti* seria o termo usado pelos indígenas para designar aqueles que não são indígenas: os brancos e mestiços (BOURRICAUD, 2012).

⁵⁰ O historiador Alberto Flores Galindo (1986a) aponta que o *gamonalismo* emergiu com a derrubada do regime colonial e a decorrente concentração do poder nas mãos dos *gamonales*, que antes era compartilhado pelos corregedores (que administravam a justiça e dirigiam jurisdições equivalentes a uma província republicana), pelos *curacas* (representantes dos setores indígenas) e pelos sacerdotes (representantes da Igreja Católica). Ponciano Del Pino (2013) indica que o processo de expansão das *haciendas* foi impulsionado na serra andina nas últimas décadas do século XIX com o fim do tributo indígena e das políticas de proteção que proibiam a compra e a venda de comunidades indígenas. E pelo menos na região de Ayacucho, houve um novo processo de espoliação e “arcaização” das relações sociais com a lei de reconhecimento das comunidades indígenas de 1920, como já discutimos.

3.5.1 *Gamonalismo* e categorias raciais

Nesta sessão, trabalharemos com algumas interpretações para expressões do *gamonalismo* e as categorias étnico-raciais decorrentes dele. São perspectivas pautadas principalmente no marxismo e no estrutural-funcionalismo⁵¹ que foram desenvolvidas em textos publicados na década de 1960 e no ano de 1970 – no caso de Bourricaud, o estudo havia sido feito entre os anos de 1952 e 1953 em Puno, mas publicado somente em castelhano em 1967. Embora haja discordâncias, na medida em que não parecem suficientes para contemplar a noção de que há uma intersecção entre classe, raça e poder no *gamonalismo* que é substrato dos poderes coloniais, que Mariátegui desenvolveu mais claramente, são trabalhos bastante discutidos em seu momento e que parecem ainda ter peso explicativo para a compreensão do que a CVR chama de “sociedade tradicional andina”.

3.5.1.1 A “cultura da dominação” e o “triângulo sem base”

Julio Cotler (1969a) analisa o *gamonalismo* como “cultura da dominação” à luz da teoria da dependência⁵². Tendo em vista a noção de colonialismo interno de autores mexicanos como González Casanova, os indígenas seriam subordinados em um sistema em que as

⁵¹ A Sociologia foi instituída no Peru em 1956, com a fundação do Instituto de Sociologia na Universidade de San Marcos. Nos anos subsequentes, duas perspectivas teóricas e maneiras de conceber a Sociologia se contrastavam, segundo Julio Mejía Navarrete (2005). Como aponta, havia uma corrente que apostava nela como disciplina para formar profissionais que resolveriam problemas sociais e outra que entendia que seu objetivo central era a busca das transformações radicais da sociedade e a atenção teórica voltada para as classes exploradas, como apostava o sociólogo Aníbal Quijano. Teoricamente, a contraposição era entre o estrutural-funcionalismo e a teoria marxista (e a teoria da dependência e do desenvolvimento). François Bourricaud, seguidor de Talcott Parsons, se localizou no espectro do estrutural-funcionalismo, assim como a obra que iremos apresentar: *Cambios en Puno*. Degregori (2014a) localiza as produções de Quijano sobre o processo de *cholificación* no Peru – entre elas, sua tese de doutorado *La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana* (1964) e *Naturaleza, situación y tendencia de la sociedad peruana actual* (1967) –, além das produções de Cotler (1969b), Mayer (1970) e Fuenzalida (1970) como produções calcadas na teoria da dependência. Para ele, tal perspectiva introduziu temáticas até então descuidadas no seu campo de estudos, a antropologia, como o conflito, dominação e poder.

⁵² Cotler argumenta que por mais que a análise do país a partir de uma visão dualista – costa como região “em desenvolvimento, modernizante, ocidental, de cultura *criolla*” e a serra como região “subdesenvolvida, tradicional, indígena” – seja estereotipada, faria sentido para visualizar situações sociais altamente contrastadas. Entretanto, seria necessário analisá-las a partir do ponto de vista de sua interação, que é por relações de dependência, análogas à dos países periféricos com relação aos países centrais do capitalismo mundial e que se reproduziria em distintos níveis dentro do país (como da província com relação ao distrito). Nesse sentido, não é que seriam regiões “não integradas” entre si: “*La sierra, in toto, no es que se encuentre al margen de la sociedad, sino marginada por un sector de ella*” (COTLER, 1969a, p. 148).

figuras do poder local buscariam atrelar seu poder ao cenário político e administrativo público, principalmente regional. O poder do mestiço/*misti* se sustentaria porque, apesar de advir da posse e do controle da terra, a sua manutenção estaria também ligada aos importantes cargos de poder e prestígio que conseguia ocupar nas capitais de província, onde geralmente os grandes proprietários moravam. Seu poder se ampararia, além disso, nos representantes (*allegados*) que conseguiam inserir no âmbito nacional para que influenciassem nas decisões que lhe dizem respeito, e que utilizavam para os seus próprios interesses (privatização do poder). Portanto, no sistema *gamonal*, o mestiço era também o juiz, o governador, o deputado, o senador, o prefeito, o professor, a polícia, o comerciante etc., que dominam todas as esferas de autoridade.

Apesar das diferenças internas entre os próprios mestiços – que existiriam também entre os indígenas –, sempre haveria um elemento em comum: a dominação que o *misti* submete o índio, seja ele *colono* ou *comunero*. Dentro da “estrutura de castas”, para o autor, os mestiços seriam aqueles que controlariam a melhor e maior extensão de terra e gado, que teriam maior riqueza, maior acesso à educação oficial e alfabetização, são os que se dedicariam menos ou nada a atividades agropecuárias, que morariam em áreas urbanas e desempenhariam ocupações influentes no âmbito político. Já os índios não possuiriam terras ou seriam minifundiários, se dedicariam sempre a atividades agropecuárias, seriam monolíngues *quéchuas* ou aymaras e analfabetos, viveriam em zonas rurais e a sua capacidade de influência estaria reduzida a familiares ou pessoas próximas a ele.

Na região, afirma que o sistema de *haciendas*, caracterizado pelas formas feudais de relações sociais e de produção, preponderava. Apesar de os indígenas de maneira geral serem fonte e reserva de mão de obra nas *haciendas*, havia uma diferença crucial entre a forma pela qual *colonos* – que são chamados também de peões por outros autores – e *comuneros* eram inseridos e dominados nesse sistema pelo mestiço. Os primeiros eram aqueles que não possuíam terras e eram explorados pelo *misti* através do “*colonato*”⁵³ e que não possuíam

⁵³ O “*colonato*” consistia em colocar a disposição do trabalhador uma parcela de terras e pastos, com a condição de que ele cumprisse certas “obrigações”, tais como o trabalho gratuito nas terras da *hacienda* durante certo número de dias da semana, venda da produção exclusivamente ao patrão no preço desvantajoso que ele estabelece, pela prestação de serviços domésticos na casa do proprietário etc. É uma relação, portanto, profundamente assimétrica, complexificada por relações paternalistas. Para Cotler, o *colono* buscava estabelecer laços de compadrio com o patrão e com outras figuras de autoridade em geral para que tivessem preferência ante seus pares, ao passo que o patrão se aproveitaria efetivamente desses laços de reciprocidade assimétricos para reafirmar a lealdade pessoal do *colono* e impedir que acontecessem “identificações de classe” entre eles. É um mecanismo para que a agressividade não fosse dirigida àquele que domina, mas aos igualmente dominados, tidos como competidores. Tal competição geraria mais bem situações de “inveja” e “desconfiança” mútua, que causariam fragmentação social e resultavam na sua incapacidade de organização e articulação. De maneira geral,

articulação entre si, sendo o controle do *misti* sobre o índio, um controle total. O autor expressa essas relações através do conceito de “triângulo sem base”:

Así, el sistema de relaciones tradicionales se caracteriza en definitiva por las relaciones interpersonales que se suceden dentro de un sistema cerrado, entre un ente dominante y varios que dependen de él, sin que exista entre estos últimos relaciones articuladas ni con agentes exteriores, sugiriendo la figura de múltiples radios inconexos que convergen en un sólo vértice, por el que se filtran y se reinterpretan las comunicaciones provenientes de las instituciones y de las figuras de influencia nacional, así como de la masa sojuzgada y desorganizada. (COTLER, 1969b, p.65)

Assim, todos os contatos políticos, econômicos e sociais do peão seriam mediados pelo *hacendado*, que ocuparia o lugar do vértice superior do triângulo no que tange as relações com eles. Faltariam as bases desse triângulo na medida em que não haveria vínculos de ligação entre seus *colonos*, desencorajadas pelo *misti* tanto no que diz respeito ao exterior da propriedade quanto internamente, entre eles. Esse controle é exercido em menor grau aos *comuneros*.

As comunidades indígenas são outro tipo de organização social rural características da região apontadas por Cotler. Estariam também imersas na estrutura de controle e exploração do mestiço, ainda que em menor medida, pois mesmo que gozassem de maior liberdade, dependiam do *misti* em certas circunstâncias⁵⁴. Em suma, estariam em posições que permitiriam a eles perpetuarem a condição de marginalização da população indígena e excluí-las de todas as esferas da vida institucional do país.

além do mais, o índio se comportaria de maneira servil e passiva frente à percepção fatalista da sua condição frente ao *misti* e a sua impotência para modificá-la: “*Si para el mestizo ‘el indio es el animal que más se parece al hombre’, el indio, por otra parte, interioriza su condición de subordinación*” (COTLER, 1969a, p. 159).

⁵⁴ Primeiramente, porque suas terras acabavam sendo insuficientes, tendo pouca produtividade e inclusive, como vimos anteriormente, roubadas pelas *haciendas* adjacentes. Diante dessas situações, os *comuneros* acabavam, por exemplo, arrendando terras das *haciendas* para subarrendá-las a outros *colonos*, ou ainda buscando a integração total da comunidade ao sistema de *hacienda*, passando a ser uma “comunidade dependente ou cativa”. Entretanto, a relação de dominação se dava em torno da propriedade e do trabalho feudal não se davam em todas as ocasiões. Como o *misti* desempenhava funções de autoridade e tinha cargos na administração pública, os *comuneros* dependiam, por exemplo, do advogado para resolver problemas intracomunais, para solicitar o reconhecimento legal de suas terras ou quaisquer contatos que se quisesse estabelecer com as instituições oficiais, já que não eram alfabetizados: “*La condición necesaria y suficiente del sistema de dominación descrito estaría en función de la posibilidad que tiene el mestizo de tener acceso al sistema de autoridad a través de su conocimiento del castellano, de su alfabetismo, que le permite elegir o ser elegido, o bien designar o ser designado para ocupar posiciones dentro del sistema de autoridad ‘nacional’, o dentro de la administración pública, contando de esa manera con los recursos estatales para legitimar la línea de casta y de dominación sobre la masa indígena*” (COTLER, 1969a, p. 162-163). Os indígenas em boa medida eram monolíngues quéchuas ou aymaras, e não tinham sido alfabetizados, isto é, não dominavam a linguagem escrita e oral do castelhano. Por isso, também não podiam votar e serem votados e, dessa forma, sua dependência e marginalização perante o *misti* estava fadada a ser institucionalizada nas urnas. Tudo isso ajudaria, para o autor, a definir o sistema *gamonal*, em que os mestiços controlam recursos econômicos, políticos, judiciais, repressivos e culturais.

A análise de Júlio Cotler nos parece um avanço para pensar a dominação e exploração como sistema integrado e não somente como algo externo, mas interno ao país. Utiliza o conceito de colonialismo interno, que autores mexicanos usam para pensar a exploração dos povos indígenas dentro dos países colonizados. Mariátegui foi precursor dessa ideia, mas claramente não apresentou nesses termos. O estudo de Cotler permite ainda visualizar uma estrutura que quase não permite a mobilidade social e econômica do sistema *gamonal* dos departamentos mais ao sul do Peru e a forma pela qual ele está inserido em um contexto não apenas local e regional, mas nacional, além de estabelecer o que seria uma “cultura da dominação”, sem espaço para articulação e reversão de sua condição entre os indígenas, mas como ela os afeta de maneiras distintas. É uma sociedade pautada na relação assimétrica entre mestiços/*mistis* e índios, baseada rigidamente em posições pré-definidas e nas quais os índios são sempre subordinados e de certa forma atados. Entretanto, nota-se na sociologia de Cotler que a variável racial fica quase invisibilizada na análise, e o mestiço e o indígena são assumidos principalmente como entes econômicos, de acordo com sua posição na estrutura produtiva. O indígena acaba sendo o camponês. Portanto, as designações para mestiço/*misti* e indígena/índio, para Cotler, parecem apontar uma situação estrutural na sociedade de castas, mais que racial. Isso é importante de ser levado em consideração, porque a época em que o autor desenvolve o texto antecede o governo militar de Juan Velasco Alvarado e a mudança oficial do termo “indígena” para “camponês”.

Um dos autores que parecem aprofundar essa perspectiva classista é o economista e antropólogo peruano Enrique Mayer (1970), para quem uma tipologia que diferencie os grupos dos índios e mestiços deveria dar mais relevância para as relações sociais e características estruturais do que aspectos culturais, já que estes “refletiriam” a estrutura. Assim, dialogando com a perspectiva do antropólogo austríaco Eric Wolf (1923-1999), para quem os índios constituem um campesinato, importando para análise os traços estruturais que os unem à sociedade nacional, Mayer criou uma tipologia que engloba o camponês, o mestiço como “intermediário” e o *cholo*, que denomina também de “índio ex-camponês”. Os “camponeses” estariam em uma posição inferior na relação com os “intermediários”. Mayer subdivide-os entre *yanaconas*, que é outra nomenclatura que é dada na literatura a peão ou *colono*; membros das “*comunidades corporadas cerradas*” (*comuneros*) e os camponeses que cultivam para fins comerciais. Os últimos são desconsiderados pelo autor como “camponeses indígenas”, por manterem relação com o mercado. Assim, são considerados indígenas apenas aqueles que sofrem mediação do mestiço para canalizar a sua produção excedente para o “setor nacional” e mediar todas as negociações entre eles: “*Los intermediarios mestizos están*

interesados en monopolizar su posición y por lo general lo hacen manteniendo aislado y en situación de dependencia al grupo campesino” (MAYER, 1970, p. 117).

3.5.1.2 Índio, mestiço, branco

Outro autor que apresenta o mestiço como intermediário, mediador é o antropólogo, escritor e filósofo peruano Fernando Fuenzalida (1936-2011), porém rechaçando o tratamento dos segmentos sociais como estanques entre si ou baseados na ausência de circulação. Fuenzalida (1970) construiu um modelo de análise baseado no que ele chama de “mundo pré-industrial” – portanto, parece estar centrado em um contexto mais abrangente que o do sistema *gamonal* – e nas categorias raciais geradas a partir dele: o esquema da cadeia ou sistema arborescente⁵⁵. Ele atrela tais categorias (de branco, mestiço, índio) ao universo rural e pré-industrial, já que para ele o esquema perderia força em contextos mais urbanizados e modernos: “*Se tenderá a decir, más bien, que pertenece a una clase ‘alta’, ‘media’ o ‘baja’; que es un profesional, un comerciante o un obrero; que es rico o pobre*” (FUENZALIDA, 1970, p. 72).

Indígena ou mestiço seriam alusões a posições extremas ou intermediárias nessa cadeia de poder e dependeriam do maior ou menor acesso à informação que circula de cima para baixo. O mestiço/*misti* é “aquele que está no meio”, intermediário ou mediador na escala de poder, riqueza e informação e não como mesclas de duas raças ou culturas. Como pode se comunicar e ao mesmo tempo isolar aqueles que dependem deles, se beneficiam e encontram sua “razão de ser” nessa mediação; têm seu interesse na perpetuação da constituição desse sistema. Já o indígena ocuparia uma posição extrema na cadeia nacional de subordinações:

⁵⁵ Fuenzalida descreve o esquema da cadeia arborescente como um modelo altamente hierarquizado e centralizado, em cujo topo estão aqueles que detêm e controlam o poder, os recursos e a informação. A partir daí são articulados uma sucessão de mediadores que se escalonam e hierarquizam, compondo gradativamente unidades que se conectam entre si e por meio das quais o poder, a riqueza e a informação fluem e são controlados; a margem de autonomia de cada mediador está limitada pelas decisões de seu superior imediato na escala hierárquica. A partir dessa lógica, uma sociedade dominada ou dependente seria aquela onde predominariam comunicações verticais, com atrofia, empobrecimento ou ausência de comunicações horizontais e transversais, com mediação excludente e sem alternativas. Uma possível configuração desse modelo é o que o autor chama de “*estatismo relativo*”: o controle da informação vai aumentando conforme se distancia do topo do poder, fazendo com que sua difusão seja cada vez mais lenta conforme se chega nas bases, cada mais vez mais “estáticas”. Pode-se traçar um paralelo com a teoria do “triângulo sem base” e “cultura da dominação” de Cotler, ainda que para Fuenzalida parece não haver imobilismo total na “sociedade tradicional rural”, mas relativo, circunstancial.

De ahí que ir hacia el extremo indígena de la cadena significa pasar del tractor a la azada; de una economía de mercado a una de subsistencia; de ocupaciones del sector terciario y secundario a serviles; de residencia en establecimientos de alta jerarquía administrativa a estancias de pastores; del control latifundista a la dependencia agraria; de unidades ampliamente conectadas a unidades semi-aisladas; de la plena participación política a la marginación; de la educación universitaria al analfabetismo; del multilinguismo en base a una o más lenguas europeas al monolingüismo quechua o aymara; de la riqueza a la miseria; de la moda cosmopolita a la fijación en patrones coloniales de conducta; del traje hecho a medida en estilo inglés o americano a la bayeta de telar casero. (FUENZALIDA, 1970, p. 71).

Para o autor, a “estratificação de referência” se sobreporia àquela estratificação puramente regional dos mestiços, o que significa que no contexto nacional, preponderariam as operações de semelhanças e diferenças com a costa e com a capital do país, tomando-a como parâmetro e fazendo com o que a aspiração máxima do índio seja deixar de ser percebido como tal: “[...] *la aspiración básica es la misma, un avance continuado hacia las posiciones ocupadas por las clases superiores de la capital y la adopción de los patrones de la sub-cultura urbana*” (FUENZALIDA, 1970, p. 74-75).

O autor critica os modos de definir e delimitar os comportamentos de um grupo ou estrato social com base em características biologizantes e estáticas. Para ele, essas categorias e denominações são resultantes de um processo social e não biológico:

El peruano se autoclasifica y clasifica a otros en base a una configuración de rasgos en la que intervienen elementos económicos, culturales y sociales de índole diversa, y en la que el fenotipo y el ancestro ocupan una posición apenas secundaria. (FUENZALIDA, 1970, p. 26).

E assim, afirma que, na sociedade andina, além de raça ser relativo, também os são os critérios socioculturais de acordo com o grupo e a região em que se aplicam. As qualificações que se atribui a alguém, a algum grupo e mesmo a forma de se autodenominar estariam muito mais ligadas a aspectos relacionais, de acordo com situações e localidades⁵⁶. Dessa forma, Fuenzalida argumenta que as definições de grupos ou pessoas, em contextos regionais e inter-regionais, se dariam a partir de comparações: a autodefinição se daria não como mestiço ou indígena, mas por gradações como “mais mestiço” ou “menos mestiço” do que outros

⁵⁶ Para ele, o mestiço, por exemplo, se autodefiniria a partir do índio, dos elementos que consideram que os distanciaria deles, pelo desejo de aproximação ao modelo cultural ocidental e ainda pela afirmação de sua condição como intermediário social e cultural. Da perspectiva do indígena, no entanto, nunca se usará espontaneamente o termo índio; atribuirá a si próprio os qualificativos de acordo com local de residência, tal como *hacendaruna* [homem de *hacienda* em quéchua]. O residente não indígena, por sua vez, o nomeia como índio, *chuto* [que indica aqueles que habitam as zonas mais altas dos Andes] e se autoidentifica como *vecino*, em alusão referencial tanto ao índio (se distinguindo racialmente) quanto ao *gamonal* (de quem é próximo ou vizinho).

grupos ou pessoas com os quais se está comparando. Não haveria, portanto, segundo seu critério, limite preciso entre essas duas categorias, já que os mesmos indivíduos seriam índios ou mestiços de acordo com quem se comparem, do contexto cultural social e geográfico, ou dependendo do ponto de vista adotado para sua definição. Assim, afirma que não há como traçar uma “cultura do mestiço” e uma “cultura do índio” que possam se isolar e se definir separadamente de contextos mais locais. Para ele, o que existiriam são situações socioculturais marcadas por dois extremos: da “extrema urbanização das elites” e os “níveis extremos de arcaísmo e mera subsistência” do indígena.

Fuenzalida faz uma análise para o contexto serrano rural baseada na relatividade do seu estatismo. Isso é interessante, pois indica que, em sociedades estáticas, o estatismo não é atributo de determinados setores sociais, mas de estruturas sociais que designam papéis mais dinâmicos ou estáticos a setores. Para ele, as categorias dos sujeitos são posicionais: dependem de onde se localizam na estrutura, que relações mantêm e a partir de que posição classificam a e são classificados por outrem, mas que estão ancoradas no critério econômico, de informação e poder. O autor consegue, nesse sentido, um bom esquema para refletir como operam as relações raciais na prática, mas fica subentendido que o rompimento da subordinação (deixar de ser o extremo inferior da cadeia, ou seja, índio) seria a sua integração ao mercado, ao padrão urbano e ocidental de produção e consumo. Além disso, seu modelo pode ser estendido a contextos urbanizados e não só “mundo pré-industrial” como coloca o autor, pois ambos os processos são lados de uma mesma moeda em sociedades coloniais e pós-coloniais (modernidade-colonialidade). Assim, termos como “mais índio”, “menos índio” e seus correlatos, são de fato expressões observadas empiricamente ainda atualmente, como o relato de abertura deste capítulo pretende mostrar e discutir. Parece-nos ainda expressões usadas para se referir ao *cholo* como “menos índio”, ou “não tão índio quanto” – e nesses casos, caberia se perguntar: então quem é o índio? Parece-nos que sempre estarão atrelados a características negativas. Dessa forma, é um esquema que parece ser entendido normalmente como esquema étnico, ou étnico-racial quando se configura para nós muito mais a um esquema permeado pela colonialidade do poder e do saber: de entendimento das diferenças em termos de padrões de superioridade e inferioridade, sendo o europeu ocidental urbano o padrão a que povos colonizados devem ter e alcançar. O modelo não permite, além disso, visualizar elementos culturais comuns, variáveis como a história compartilhada, ancestralidade, noções de pertencimento etc. Não permite que os sujeitos se identifiquem com aqueles que lhe são muito próximos no contexto social, econômico e étnico e consequentemente que se unam para romper situações de exploração e opressão, pois sempre

se vai olhar para o vizinho tentando estabelecer diferenças e não semelhanças, a partir de um ideal de embranquecimento.

O sociólogo francês François Bourricaud (2012) também opera em esquema posicional e relacional mais próximo a Fuenzalida, mas agrega outra categoria na análise: o *cholo*. Ele parte do pressuposto de que índio, *misti* e *cholo* pertenceriam ao mesmo conjunto sociocultural, mas que existiriam diferenças internas que os separaria e oporia, no que tange, por exemplo, às percepções que um tem do outro e pela posição que ocupam na escala social. Assim, aponta que ninguém classificaria um médico, um advogado, um militar etc. (profissões que gozam de prestígio) como indígena, que exerceria profissões vistas com desdém ou como o algo atrasado pelos não-índios: agricultor, pastor etc.

Bourricaud argumenta que é importante analisar o modo pelo qual as pessoas se autoidentificam e identificam a outras, mas que o pesquisador deve tomá-lo um dos dados de análise e não o único. Um das discussões levantadas sobre a dificuldade de estabelecer objetivamente esse tipo social é a língua. Assim, para ele, quanto a uma pessoa monolíngue quéchua ou aymara não há muitas dúvidas que seja indígena. A dificuldade de definição/identificação residiria nas situações em que o indígena domina o espanhol e o branco e mestiço dominam o quéchua/aymara. Também argumenta em sentido parecido com relação às profissões, quando o indígena consegue comprar uma lojinha, por exemplo. O *cholo*, cuja discussão será feita ainda neste capítulo, seria aquele que não se enquadra muito bem na posição do indígena, em termos de língua, profissões etc., ainda que possua traços indígenas.

O indígena, para ele, reuniria uma série de características econômicas, sociais e culturais “arcaicas”, que remetem ao “atraso” e à dependência (entendida como relação interpessoal, assimétrica e intransitiva). É uma situação social, ainda que se expresse psicológica e culturalmente. Daí que acredita que em toda relação que estejam brancos e/ou mestiços e o indígena, este último ocuparia posição subordinada aos demais, tanto instrumental como simbolicamente. Instrumental porque estaria sempre subordinado, como na relação peão-capataz, e simbólica pela humilhação ligada não à tarefa que está cumprindo, mas a características como a cor da pele ou traços atribuídos a sua personalidade (é ladrão, violento, duplo caráter etc.). Além disso, para Bourricaud, o índio se distinguiria pela natureza dos produtos que consome, pelo fraco volume de intercâmbios, pelas técnicas utilizadas e finalidade da produção: está em “atraso” porque consome menos, participa menos da economia monetária etc. e porque tais técnicas e normas que dão *statu* são formuladas pelos brancos e mestiços.

Isso explica, para autor, o que sugere ser uma percepção dos próprios indígenas de não adaptação das “instituições tradicionais da comunidade” à sociedade da época. Daí que, além de não haver “movimento nativista” para “restaurar costumes autóctones”, as tendências nativistas que existiam nos anos 1950 não provinham dos indígenas, mas do *misti* indigenista: o indigenismo seria, portanto, “ideologia do mestiço”. O *misti* “indianizaria” o índio, quando na verdade ele estaria guiado pelas possibilidades de mudança. Bourricaud inclusive afirma que o indigenista romantizaria as roupas, a alimentação, a casa, as técnicas de produção, quando na verdade elas seriam símbolos de inferioridade e dependência. O *misti* indigenista, para Bourricaud, também olharia para *gamonal* com uma visão demasiado depreciativa e maniqueísta, enquanto que, para ele, os laços interpessoais entre esses grupos são estabelecidos com base em uma sorte de simbiose, caracterizadas por uma mescla de cooperação fundada na reciprocidade (*ayni*) e de agressão, competição e rivalidade. A mescla de racismo e paternalismo já apontada por outros autores do *misti* perante o índio.

O paradigma de arcaísmo de Bourricaud, ao que tudo indica, parece ser mais profundo que de Fuenzalida. Parece-nos que o pesquisador está analisando o contexto rural de Puno do começo da década de 1950 já com o olhar da teoria que está desenvolvendo, da *cholificación*, para apontar que o indígena (associado ao que não se quer ser: dependente, arcaico, com seu modo de vida e de produção ligado com o que deve ser superado) está desaparecendo, dando lugar ao indígena modernizado, o *cholo*.

*
**

Neste trabalho, importa analisar os sentidos e os significados que termos como mestiço, *cholo*, indígena, camponês vão assumindo e sendo construídas no contexto peruano a fim de termos uma base para compreender os sentidos da terminologia utilizada na CVR. Aqui, vimos alguns dos sentidos que se atribuem a indígena/índio e alguns dos sentidos que se dão para mestiço. Em outros contextos, o mestiço adquire muito mais um sentido biológico: por exemplo, no Brasil, a mestiçagem é geralmente entendida pelo senso comum e mesmo por sociológicos como Gilberto Freyre, como mescla biológica de “raças”. No contexto peruano, quando se faz referência ao sistema de *haciendas*, o mestiço/*misti* adquire também sentido racial e de intermediário, como aquele que detém certas categorias que possibilite a ele subordinar os camponeses indígenas, ou que têm certas ocupações que o índio não vai ter.

Os autores atrelam a definição do indígena no *gamonalismo*, de maneira geral, a posições rígidas na estrutura socioeconômica e na relação com o mestiço/*misti*, como

subordinados e marginalizados. Neste trabalho, estamos tentando argumentar o quão problemática é essa associação imanente do indígena com a sua ocupação e situação de opressão, como o que o definisse fossem em essência estes traços. No caso de Fuenzalida, ainda que a análise não seja marxista como no caso de outros autores, é interessante notar que o olhar ao indígena é bastante intermediado pela visão da falta de integração (leia-se ao capitalismo), em que supostamente as classificações raciais desapareceriam. No caso de Bourricaud, todos os elementos do indígena são enxergados pelo viés da falta. Alguns autores, além disso, usam também esquemas que parecem estar ligados a um modelo eurocêntrico de pensamento, produção e vida, sendo o indígena atrelado ao pior, ao arcaico, ao que precisa ser desenvolvido, integrado, elevado.

Por fim, nos parece ser fundamental analisar as distinções sociais geradas pelo *gamonalismo* de acordo com a perspectiva da colonialidade do poder (intersecção de raça e classe), de acordo com o entendimento de que a contínua remodelação dos poderes coloniais é importante para compreender relações de exploração e opressão. A leitura de Mariátegui nos parece contemplar essas intersecções. É, além disso, o questionamento que Frantz Fanon se faz na análise da sociedade colonizada dicotomizada que é a Argélia no contexto que previamente antecede as lutas de libertação nacional nos anos 1960 no país:

Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie ou a tal raça. Nas colônias, a infra-estrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. (FANON, 2005, p. 56)

3.6 O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO DO PERU E A DESESTRUTURAÇÃO DA SOCIEDADE RURAL TRADICIONAL

Com o final da Segunda Guerra Mundial, há uma série de outras transformações que corroboram para uma modificação estrutural da sociedade peruana. Para além dos aspectos econômicos – o país vive o *boom* da indústria da farinha de peixe – gostaríamos de enfatizar as mudanças sociodemográficas e culturais: a explosão demográfica; a queda no índice de analfabetismo – que retrocedeu de 58% para 39% entre os Censos de 1940 e 1961 (CONTRERAS; CUETO, 2013); a massificação dos meios de comunicação, e particularmente da difusão do rádio na sociedade rural; a intensificação da urbanização e do crescimento de algumas cidades, da capital do país principalmente. Entre 1961 e 1971, a

população urbana superou pela primeira vez a rural, Lima se converteu em uma cidade desproporcional em que viviam mais de 30% dos peruanos e que concentrava 58% de todos os habitantes urbanos do país (RÉNIQUE, 2009). Os intensos fluxos migratórios de populações do campo às cidades, da serra à costa⁵⁷, estavam então se dando em decorrência de diversos fatores, tais como: as secas prolongadas e a falta de terras produtivas no campo, a atração de serviços que as cidades ofereciam, como a possibilidade de maior acesso à educação básica e superior. Com isso, há o crescimento do setor informal na economia (os trabalhadores ambulantes) e das *barriadas*⁵⁸, principalmente por setores populares camponeses indígenas.

Cotler (1969a) argumenta que essas transformações incidiriam na desestruturação da sociedade rural tradicional e contribuiriam para o esfacelamento da “cultura da dominação”, no sentido de que o camponês indígena passava a estar cada vez menos atado à figura do *misti* – aspecto também enfatizado por Mayer (1970) – e a visualizar outras perspectivas para a sua vida, como a migração. De acordo com José Matos Mar (1969), como consequência dessas mudanças na sociedade houve uma maior politização da população de lugares considerados longínquos, cresceram as expectativas de que a educação fosse um canal de ascensão social, houve a busca por novas posições sociais do proletariado e da população camponesa indígena. O autor já lembrava, entretanto, que essas aspirações se chocavam com as estruturas rígidas da sociedade nacional, tais como: a oferta insuficiente de trabalho, uma industrialização incipiente, manutenção e mesmo o acirramento das desigualdades econômicas e regionais, o racismo e conservadorismo, e a incapacidade de organização política efetiva entre os grupos dominados (como aliança entre proletariado e o campesinato), dos partidos e organizações de esquerda para a luta contra o capitalismo⁵⁹.

⁵⁷ Segundo a Organização Internacional para as Migrações (OIM, 2015, p. 24), os números para as migrações internas no Peru é crescente desde o censo de 1940, que registrou que 8,9% da população havia saído de seus lugares de origem. No censo de 1961 essa porcentagem se elevou para 15%, em 1972 foi de 18% e nas décadas do conflito armado (1980-1990), esse número saltou para 20%.

⁵⁸ *Barriadas* são comunidades periféricas ou favelas, que durante o governo militar de Velasco Alvarado (1968-1975) passaram a ser chamadas de *pueblos jóvenes* e a terem uma instância estatal de organização, o Organismo Nacional de Desenvolvimento de Pueblos Jóvenes (Ondepjov).

⁵⁹ Esse aspecto é importante, pois um dos argumentos apresentados pela CVR para explicação do conflito no Peru é que, em linhas gerais, o processo de modernização inacabado do país causou grande frustração entre determinados setores da sociedade que, por isso, ficaram mais sensíveis à pré-dica de um grupo minoritário de intelectuais maoístas em Ayacucho. A Comissão parece centrar o raciocínio no fracasso posterior desse processo de modernização, evidenciado com a crise econômica, social e política do final da década de 1970 e das contradições do projeto modernizador velasquista. Matos Mar, no entanto, parece enfatizar a própria contradição em si do processo migratório massivo – entendido como um dos eixos modernizadores do país pela CVR e por autores como Degregori (2007) – desde seu início e como a estrutura excludente do Estado-nação peruano era rígida o suficiente para não integrar ou não integrar suficientemente essas populações migrantes do ponto de vista econômico, social e cultural.

Com isso posto, discutiremos sobre alguns temas e acontecimentos que marcaram profunda e decisivamente a sociedade peruana no século XX, como as mobilizações pela terra, que começaram no final da década de 1950 na serra e se estenderam em poucos anos para ampla faixa do território nacional, além de uma análise mais apurada sobre o fenômeno da *cholificação* e da ascensão do sujeito *cholo*.

3.7 AS MOBILIZAÇÕES PELA TERRA NOS ANOS 1990

“No se es impunemente gamonal. La tierra toma sus represalias. En la forma solapada de esclavitud que rige la vida de los señores y de los siervos no hay hombres completos, ni arriba ni debajo del sistema. Sólo pueden alcanzar la condición humana, los siervos a costa de rebelarse, los amos, si dejan de serlo”

Hugo Neira (2008, p.77)

Em 1959, *comuneros* de Yanacancha, uma pequena comunidade do departamento de Pasco, ocuparam uma parcela do latifúndio de San Juan de Paría, atitude seguida pela comunidade vizinha de Rancas. Ambos defendiam que estavam retomando terras que legitimamente eram suas. As mobilizações, que começaram na serra central (Pasco e Junín) no final nos anos de 1950, foram massivas também na região de La Convención, no departamento de Cusco, e se espalharam pelo país, ainda que menos generalizadas e organizadas, nos departamentos de Ayacucho, Lima, Ancash, Cajamarca e Huanuco, Piura etc. nos primeiros anos da década de 1960. Esse tipo de ação culminou em um grande processo de mudança política e social, realizado desde os setores populares. Com estas ações, eles pressionaram o Estado peruano pela inclusão inadiável da pauta da questão agrária no país, e que, como veremos, são aspirações e lutas que seriam em boa mediada canalizadas pelo governo militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) e por um projeto de reforma agrária de cima para baixo, iniciado em 1969. Para o cientista político estadunidense Handelman (1975), um dos principais pesquisadores que se debruçaram no estudo do tema analisando-o a partir da categoria do camponês e de sua agência política, tais mobilizações se configuraram como um dos maiores movimentos camponeses da história da América Latina⁶⁰.

⁶⁰ Para os propósitos desta pesquisa, é interessante notar que o autor faz uma divisão analítica das mobilizações no Peru em dois tipos: as que ocorreram na serra central e norte e as ocorridas na serra sul central peruana, sendo um dos critérios diferenciadores utilizados por ele o perfil racial dos atores envolvidos. Para o autor, na primeira região, sobretudo Pasco e Junín, as ocupações teriam sido realizadas por comunidades *cholas* e mestiças – por

Desde o período republicano, o Peru foi marcado por inúmeros golpes de Estado e governos ditatoriais, sendo os mais recentes para a época o governo de Manuel A. Odría (1948-1956) e da Junta Militar de Governo (1962-1963). As eleições do ano de 1963, que definiriam um presidente civil para o país, foram profundamente influenciadas pelas ocupações de terra no Peru e pelo contexto latino-americano da Revolução Cubana de 1959. Esse cenário levou a uma confluência de atores, tanto peruanos e tão conservadores quanto a Igreja e os membros tradicionais da aristocracia, quanto internacionais (como é o caso do governo norte-americano e a sua Aliança Para o Progresso) a concluírem que a reforma agrária era claramente “uma idéia cujo tempo havia chegado”.

Dessa forma, o candidato vencedor foi Fernando Belaúnde Terry (1963-1968), que havia centrado sua campanha na defesa da reforma agrária e em pautas como a democratização da educação no campo, recebendo apoio massivo do campesinato. As ocupações de terra se intensificaram depois da sua eleição, com o intuito de pressioná-lo ou porque se acreditava que ele estava prestes a redistribuí-las. No decurso do mandato, entretanto, o governo vai paulatinamente esmaecendo, pressionado e boicotado por um congresso reacionário formado inclusive pelo partido aprista de origem progressista (HANDELMAN, 1975). Em 1964, consegue aprovar a Lei 15.037, que propunha uma reforma agrária, porém ela possuía um caráter bastante limitado: não tratava, por exemplo, da regulamentação fundiária das grandes plantações açucareiras da costa.

Ao longo do governo de Belaúnde Terry, em 1965, dois grupos guerrilheiros influenciados pela Revolução Cubana atuaram na região selvática da serra andina, sendo, todavia, rápida e duramente reprimidos: o Movimento da Esquerda Revolucionária (MIR), cujo líder foi Luis de la Puente Uceda, e o Exército de Libertação Nacional do Peru (ELN), comandado por Héctor Béjar, atualmente professor de Sociologia da UNMSM, em Lima.

trabalharem principalmente como operários e mineiros, terem mais acesso ao que ele chama de “cultura mestiça”, serem pessoas com níveis mais altos de alfabetização e serem bilíngues – que possuíam “queixas econômicas específicas” (escassez de pastagens, expansão de grandes propriedades pecuárias e a diminuição das oportunidades de emprego nas minas). Já na serra sul central a mobilização estaria mais associada à luta contra o racismo, a opressão e a exploração do *gamonalismo*. Nessa região, teriam sido os *comuneros* e não os peões – exceto no caso de La Convención, onde indica que os *colonos* eram politizados – os que mais teriam participado das mobilizações pela terra, muito em vista das comunidades indígenas não estarem englobadas integralmente na “cultura da dominação” descrita por Cotler. Os *comuneros* teriam maior possibilidade para organização e eram inclusive maioria demográfica na *mancha india* na década de 1960: em Puno, por exemplo, só 140 mil camponeses de 650 mil eram *colonos full-time*. De forma geral, apenas 20% do campesinato da serra em meados do século XX estava atado no sistema de *hacienda*.

3.7.1 As mobilizações e as organizações políticas camponesas

Como aponta Handelman (1975), a luta pela terra foi acompanhada por um processo de politização dos camponeses indígenas e do desenvolvimento de sindicatos, federações de comunidades e outros tipos de organizações camponesas, que muitas vezes tiveram contato entre si e com estudantes e sindicatos de esquerda – como é o caso de Ayacucho e Cusco, onde os estudantes quéchuas foram muito ativos. Enquanto os apristas estavam presentes em Pasco e Junín, na Federação Nacional de Camponeses do Peru (Fencap), em Cusco havia duas forças atuantes de esquerda: a Federação de Trabalhadores de Cusco (FTC) e a Federação Universitária de Cusco (FUC). A FTC, que conformava o principal grupo de trabalhadores da capital do departamento, era afiliada ao Partido Comunista, menos radical, legalista e com pouco interesse em organizar as ocupações de terra, ainda que tenha fornecido ajuda legal, organizacional e orientação ideológica ao movimento camponês. Já a FUC, liderada por castristas e trotskistas, estava influenciada pela recente experiência cubana, tinha uma postura revolucionária e teria desempenhado um papel crucial na organização das comunidades.

3.7.2 *¡Tierra o muerte!*: Hugo Blanco e a luta pela terra em La Convención

A história da reforma agrária em La Convención, zona semisselvática de Cusco que fortificou o processo de luta de pela terra no país inteiro da década de 1960, será apresentada aqui sob a ótica de um dos seus principais agentes: Hugo Blanco⁶¹.

Ele conta que o sistema semifeudal de trabalho nas *haciendas* havia se consolidado em La Convención depois de um violento processo de apropriação ilegal das terras férteis pelos

⁶¹ Entrevista coletiva realizada junto ao Grupo Realidade Latino-Americana, Lima, 24 ago. 2015. Hugo Blanco, histórico dirigente camponês e indígena, ambientalista e atualmente diretor da revista Lucha Indígena, é ícone da luta pela terra no Peru. Nascido em 1934, na província de Paruro (departamento de Cusco), quéchua-falante, entrou em contato com o trotskismo na Argentina durante o período que esteve no país para estudar Agronomia, curso que não concluiu. No contexto de intenso debate *campesinista* da esquerda peruana, na década de 1960 e 1970, o dirigente histórico defendia que não se podia dissociar a reivindicação econômica da cultural, ou seja, ela deveria adquirir caráter de movimento indígena (RÉNIQUE, 2009). Além disso, em um contexto em que comunistas e apristas haviam apostado na organização da classe trabalhadora urbana, a luta de Blanco e de outros jovens radicais peruanos nas cidades andinas de Cusco, Ayacucho e Huancayo se inserem na tentativa de membros da esquerda peruana organizarem o campesinato indígena como força revolucionária, inspirados pela experiência cubana (HANDELMAN, 1975). Em consequência da atuação em um grupo de autodefesa armado, organizado para defesa dos camponeses indígenas contra reação dos *gamonales* no contexto da reforma agrária, foi preso e anos depois deportado para a Suécia. Atuou ainda como membro da Assembléia Constituinte de 1978 e foi eleito Senador da República em 1990.

latifundiários do café e do cacau, da expulsão dos habitantes nativos e da atração da mão de obra dos camponeses indígenas da serra de Cusco e Puno. Eles então trabalhavam para o *hacendado* como *arrendires* – sinônimo de *colono*, peão, *yanacona* – ou como *allegados*, nas situações em que trabalhavam as terras do patrão que os *arrendires* haviam subarrendado a eles. Ou seja: os *allegados* estavam subordinados aos *arrendires* e ambos ao patrão.

Blanco conta que no começo dos anos 1960, os sindicatos de camponeses e a FTC se organizaram em uma tentativa de se contrapor a esse poder e aos desmandos dos *gamonales*. Tais entidades acionavam o Ministério do Trabalho para a efetuação de pactos que garantissem aos trabalhadores melhores condições de trabalho, por menores que fossem. Alguns *hacendados* concordavam em fazer acordos e os que não concordavam acionavam o poder judicial e policial a seu favor. Ele então se articulou na formação da Federação Provincial de Camponeses em La Convención, que reunia oito sindicatos, para pressionar pela soltura de presos e pela realização destes pactos. Relata que em três das *haciendas* onde se negava discutir com os trabalhadores, se decretou greve em assembleia, que consistia em não ir trabalhar para o *gamonal*: “*¡Al principio ni yo me di cuenta de que ese era el comienzo de la reforma agraria!*”, comenta Hugo Blanco. Depois de meses de greve, a FTC começou a pressionar pelo seu fim:

Era la asamblea la que acordaba la huelga. Por supuesto los empleados y los obreros se escandalizaban... Nueve meses de huelga la gente se muere de hambre, ¿no? Pero el campesino estaba feliz con la huelga. Yo me fui en la asamblea, amargo, y dice: “Compañeros, los de la FTC dicen que no puede haber una huelga de nueve meses. Y yo creo que tienen razón, no puede haber una huelga tan larga. Entonces yo propongo que levantemos la huelga. Levantamos la huelga y declaramos la reforma agraria. Esta huelga la hemos hecho para hablar con el patrón, el patrón no ha querido hablar, entonces ahora aunque quiera hablar nosotros no tenemos nada que hablar con él. Pero cambió el nombre no más: de huelga a reforma agraria.

O ano era 1962. Para se defender da fúria dos *gamonales* mais reacionários e das forças policiais, que estavam do lado deles, ele conta que os sindicalistas decidiram preparar sua autodefesa armando-se. Hugo Blanco ficou encarregado de organizar a resistência através de comitês de autodefesa e acabou sendo preso pela morte de um policial durante uma ação do sindicato em um posto policial. Ele pegou uma pena de 25 anos de prisão, da qual cumpriu sete, sendo deportado para a Suécia durante o governo de Velasco Alvarado. Enquanto esteve preso, os excessos policiais contra os camponeses se amenizaram e os *gamonales* curiosamente começaram a pressionar o governo para que instituísse uma reforma agrária nas

suas *haciendas*. O que era claramente rechaçado pelos camponeses, já que tal “reforma” previa que a maior parte das terras ficasse de posse dos *gamonales*:

Fueron los funcionarios a otras haciendas, a hablar con los campesinos: “¡Venimos por orden del gobierno para darles tierra!”. Y los campesinos les decían: “No necesitamos la ley de reforma agraria del gobierno. Acá se cumple la ley de reforma agraria del campesinado, que dice que al hacendado no se le da un palmo de tierra, ni se le paga un centavo. Es él que tendría que pagarnos por todo lo que nos ha hecho”

Blanco lembra que isso estava acontecendo enquanto estava preso: “*Por lo tanto, no soy yo el que dirigió la reforma agraria. ¡La reforma agraria lo hizo todo el campesinado de la zona, por voluntad propia!*”.

3.8 O CHOLO E A CHOLIFICACION

Alguns elementos da discussão em torno da emergência do sujeito *cholo* e do fenômeno decorrente de sua ascensão, a *cholificación*, foi adiantada anteriormente. Aqui focaremos na construção sociológica que Aníbal Quijano⁶², Júlio Cotler e François Bourricaud fizeram para essa categoria e para o fenômeno durante a década de 1960, cujas interpretações parecem estar em boa medida associadas ao processo massivo de migração interna para algumas cidades (Lima, mas também Chimbote, Huancayo, Arequipa etc.) e às transformações estruturais do país já mencionadas. Compreender essa conceitualização é importante para os intuítos desse trabalho, pois a CVR parece dar, como veremos, a atribuição de mestiços *desindianizados* e *descampesinizados* aos militantes da base senderista, mas segundo a lógica do que se cunhou chamar de *cholo* nos anos de 1960: migrantes andinos que iam para a costa, que não se desvincilhavam das suas “formas rurais de comportamento social e político”, mas se adequavam no cenário urbano, podiam aprender o castelhano, se alfabetizar e desempenhar novas funções (COTLER, 1969a); aquele que não entrava totalmente em uma lógica de aculturação e que rechaçava o abandono completo da sua cultura indígena (QUIJANO, 1980); aquele que promove certa ruptura com o lugar de origem, está exposto a transformações profundas que mudam seus hábitos mais essenciais, mas de um

⁶² A partir da discussão presente no texto *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, escrito em 1964, discutido durante o Congresso Latino-americano de Sociologia de Bogotá e publicado 16 anos depois, em 1980. É preciso notar que o trabalho dos anos 1960 de Quijano é diferente da sua produção contemporânea, notadamente do pós-década de 1990, em que desenvolve a teoria dos poderes coloniais.

modo que ele conserva muito da sua cultura tradicional de modo que a adaptação na cidade não seja tão difícil para ele (BOURRICAUD, 2012). No entanto, todos esses autores apontavam que seria um segmento em formação, não muito bem definido e, por isso, bastante instável.

Cholo, como já ressaltavam esses autores nos anos 1960, é um termo que adquire muitas vezes conotações pejorativas e racistas no Peru: empregado para qualificar um “*indio arribista que aún no ha alcanzado por completo la civilización y que no puede ser civilizado por causa de su pasado racial indígena*” (MAYER, 1970, p. 151); qualificado como uma pessoa de nível social mais baixo, migrante provinciano, emergente etc. a quem se deve menosprezar, se quer marcar distância e delimitar diferenças, segundo uma conotação dinâmica e posicional (BOURRICAUD, 2012; FUENZALIDA, 1970). Apesar de desempenhar as mesmas ocupações que as classes dominadas da “cultura *criolla*”, a população não índia o perceberia como segmento distinto: faria parte ao mesmo tempo da camada mais alta da população indígena, da população trabalhadora das camadas baixas da classe média rural e urbana, e, no seu conjunto, participaria de ambas características. Segundo a ótica da população indígena, a ambivalência e a ambiguidade permaneceriam: *cholos* podem ser percebidos como pares quando voltam para as comunidades, mas quando estão nas cidades tenderiam a ser vistos como não índios, seriam “outros *mistis*” (QUIJANO, 1980). Por outro lado, *cholito* tem carga afetiva e é usado por membros de uma mesma “classe” em diversas situações ou assume sentido familiar (MAYER, 1970; BOURRICAUD, 2012). Posto isso, então por que se buscou utilizar tal designação tão controversa como categoria sociológica?

Quijano (1980) é consciente das várias acepções do termo, inclusive históricas⁶³, mas argumenta que buscava dar uma precisão sociológica mais apurada ao processo de

⁶³ Como indica o autor, na sociedade colonial, *cholo* era usado para designar o mestiço (no sentido biológico do termo) que vivia nos povoados de espanhóis e mestiços, mas cujas características fenotípicas predominantemente *índias* era um impedimento para que fosse plenamente admitido na sociedade espanhola, na “casta dominante”. Já no século XIX, por exemplo, aponta que o padre Ludovico Bertonio indicou no seu livro *Vocabulario de la lengua aymara*, que *cchulu* tinha o significado de mestiço, mas em referência a cachorros gerados a partir do cruzamento de duas raças. No Peru republicano, indica que vinha sendo usado mais geralmente para denominar pejorativamente mestiços de traços indígenas à margem de sua condição social. Para os anos de 1960, argumenta o termo *cholo* no sentido de raça (biologicamente falando) estava superado cientificamente e que por isso antropólogos como Gabriel Escobar e Richard Schaedel estavam tratando do fenômeno da *cholificación* no sentido cultural: um processo em que amplas camadas de “portadores da cultura indígena” estavam modificando seu modo de vida. Quijano argumenta que, dada a imprecisão teórica e empírica desse tipo de estudos, estava buscando uma definição mais clara para o fenômeno.

“mestiçagem étnica” que vinha ocorrendo no país e que muito embora não fosse novo, teria natureza, características e tendências novas⁶⁴.

Segundo Quijano, o *cholo* desprendia-se do campesinato indígena “servil ou semisservil” e começava a diferenciar-se dele através de novo estilo de vida, com mescla de elementos de procedência urbano-ocidental e da cultura indígena contemporânea; é quem “abandona” alguns elementos da cultura indígena sem perder o vínculo com ela, adota outros da cultura ocidental *criolla*, se vincula às camadas mais baixas da classe média urbana e rural e cria um estilo de vida que se diferencia das duas culturas ao mesmo tempo: “*Participa por eso, al mismo tiempo y de manera combinada y superpuesta, de la condición de ‘casta’ y de la condición de ‘clase social’, sin ser ya la una y sin ser del todo la otra*” (QUIJANO, 1980, 69). Quijano caracteriza o *cholo* ainda como grupo marginal, do ponto de vista sociológico, cultural e psicológico-social. Assim, possui para ele características de classe e casta ao mesmo tempo, sem participar efetivamente de nenhum deles: daí a dificuldade na relação entre *cholo* e outros grupos e a inconsistência do *statu* do grupo e do indivíduo. Indica ser notável ainda a ambivalência e o conflito por causa dos padrões, normas e valores do triplo universo cultural que participariam, com todas as consequências que acarretadas dessa situação, também do ponto de vista psicológico. O *cholo* estaria em busca constante de orientação e identificação. Em vista disso, descreve a “personalidade *chola*” como extremamente conflitiva e marcada por insegurança e frustração. Emergia, por fim, através de canais como o Exército, os sindicatos camponeses, organizações política em geral e os clubes provincianos nas cidades.

Quijano (2006a) vinculou já no pós-CVR, o fenômeno da *cholificación* com o que chamou de *desindianización*, nesse caso mais especificamente com a desindianização da identidade e da autoidentificação da maior parte da população índia que migrou para as cidades e/ou se tornou assalariada e se vinculou ao mercado também no campo.

Bourricaud (2012) defende que a *cholificación* dizia respeito a um fenômeno de mobilidade social: o *cholo* seria um índio em vias de ascensão e de mudança que, por estar “em vias de mutação”, não admitia a existência dessa passagem perante outrem. Se por um lado buscava o prestígio da *castellanización* e sonhava com a condição e profissões

⁶⁴ Para Quijano, o Peru era uma “sociedade de transição”, onde o sistema de dominação social herdado do período colonial (modo de estratificação social e cultural “de castas”) vai caminhando em direção ao sistema de dominação baseado em classes sociais; o país tinha na época características desses dois sistemas ao mesmo tempo. No âmbito cultural, acreditava estar surgindo uma cultura intermediária, ainda não definida, entre a “cultura *criolla*” e a “cultura indígena contemporânea”: apostava de maneira otimista e demasiado ingênua que o fenômeno da *cholificación* poderia estar levando ao desenvolvimento de uma cultura mestiça, embrião da cultura nacional peruana, sobre a qual se desenvolveria um universo simbólico comum a todos os membros da sociedade.

desempenhadas pelos *mistis* e pelos brancos, por outro nunca teria se identificado com a “cultura *criolla*” e nunca quis se assimilar a ela. O não índio acabava sendo para ele uma referência na tomada de consciência sobre aquilo que não era, para que percebesse nele características de “atraso” que devia superar. Bourricaud traça o retrato do *cholo* como alguém que possuía notável vitalidade, extrema mobilidade e traquejo nas relações sociais (tinha facilidade para fazer amizades, para manter uma conversa, fazer contatos) e para se adaptar a diversas situações: é essa forma de sociabilidade comunitária que daria apoio afetivo e no quesito profissional. Para ele, mesmo que deixasse seu povoado de origem nunca ficava no desarraigo completo: era um viajante que ia traçando laços pelo caminho. Cita como exemplo os clubes provincianos da cidade de Lima, onde podia encontrar amigos, conhecidos ou potenciais aliados.

Julio Cotler (1969a) aponta que o índio “emigrava socialmente” à condição *chola* na busca de prestígio, riqueza e poder, que não conseguia pelas vias tradicionais, dado o bloqueio que o sistema social *misti* exercia no acesso. O autor relaciona o fenômeno da *cholificación* como resultado da confluência do processo que ele chama de “ruralização urbana” ou “serranização urbana” e da “urbanização rural”, dando bastante destaque para as formas de reciprocidade tradicionais, o trabalho cooperativo, as festas e as associações regionais e provincianas limenhas, os clubes provinciais:

Así, muchas de las barriadas se caracterizan por agrupar coterráneos y familias extensas, agrupación que parece combinarse con una especialización ocupacional. Por otro lado y debido a la situación de marginación en que se encuentran las “barriadas marginales” y dado el marco de movilización social y política que ocupan dentro de la ciudad, dichos pobladores tienden a interesarse cada vez más en los problemas de carácter local, expresados por las “asociaciones de pobladores”.

De esta suerte este nuevo tipo de proletariado urbano tiene oportunidad de socializarse políticamente a distintos niveles, combinando el contexto de clase y de partido con los locales, urbanos y rurales, desarrollando y combinando identificaciones y lealtades múltiples, y favoreciendo que su movilización social y política no tenga una orientación de carácter segmentario, lo cual lo diferencia de los participantes tradicionales. (COTLER, 1969a, p. 180)

É esse novo proletariado urbano – que podia desempenhar ocupações livres da intermediação do *misti*, mas nas cidades ocupavam fundamentalmente nas atividades e serviços artesanais e familiares, ou subempregos – que causava o processo de “urbanização rural”, na medida em que mantinham vínculos com seu lugar de origem e a partir deles difundiam novas modalidades sociais, culturais e políticas. Também ocorreram mudanças culturais na costa, como a criação e difusão de estações de rádio e televisão com notícias e músicas andinas ou que realizavam transmissões em quéchua.

3.8.1 *Cholo* e agência política

A narrativa sociológica sobre o sujeito *cholo* nos anos 1960 estava sendo construída na mesma época das mobilizações pela terra. Vimos que Handelman (1975) diferencia as ocupações que ocorreram na serra sul central, daquelas da região serrana mais ao sul do país. Para o autor, enquanto que no primeiro caso são os próprios *comuneros cholos* que se organizaram, no segundo os camponeses indígenas teriam tido como intermediários estudantes e atores politizados das cidades (muitas vezes atribuídos como *cholos*) organizados em sindicatos e outros tipos de organizações.

Quijano (1980) também considera os dirigentes sindicalistas de organizações camponesas como *cholos*, estes muitas vezes com experiência prévia em outro canal que considera *cholíficador*: o Exército. Como exemplo de sindicalista *cholo*, Quijano cita Hugo Blanco. Diz ele:

La masiva participación de los indígenas de las zonas más densamente indias, en esta gigantesca movilización contra las bases del sistema en que son dominados, sólo puede explicarse como resultado de la aparición y el desarrollo de una conciencia de grupo, que transforma a esta masa, de una atomizada y dispersa, en un cuerpo social que se cohesiona y organiza sindical y políticamente a escala nacional. En este proceso de desarrollo de la conciencia de grupo entre los campesinos, los cholos juegan un papel de primerísima importancia. (QUIJANO, 1980, p. 115)

Para Cotler (1969a), a estrutura socioeconômica mais rígida da *mancha índia* em detrimento de lugares da serra, incentivava a mobilização política, a agressividade e o engajamento do *cholo* em atividades sindicais e políticas. Sugere que era ele quem estaria organizando e dirigindo as mobilizações pela terra da “massa rural”, *comunera* e *colona*. Assim, o *cholo* constituiria um novo modelo de comportamento social e político, também aos olhos do indígena.

É interessante notar a associação que se faz entre a categoria social *chola* e agência política. Hugo Blanco se consideraria um *cholo*? Em última instância, seriam os senderistas *cholos/desindianizados/mestiços*? Parece que, desde a academia, não se vislumbra a possibilidade de um indígena politizado ou como um líder, através de um mecanismo discursivo através do qual a política, a politização e a liderança são: a) intermediadas necessariamente pela alfabetização; b) o indígena com acesso à educação é de pronto *cholíficado* pelos intelectuais e pela sociedade; c) logo, a política, a politização e a liderança são elementos impossíveis de serem realizados e desenvolvidos pelo indígena. Novamente, ao

indígena ou índio são atreladas sutilmente características negativas, como o analfabetismo e a impossibilidade de articulação política.

3.8.2 Algumas considerações sobre o *cholo* e a *cholificación*

Os autores mencionados estão tentando estabelecer as características de um setor social que deixa de ser nomeado como indígena na medida em que migra, se educa, tem ocupação assalariada etc. Assim, um questionamento inicial nosso era: é possível para esses autores denominar indígena alguém que não esteja atrelado ao mundo rural e desempenhando ocupações agropecuárias? Ou seja: para ser considerado indígena é preciso ser necessariamente “camponês indígena”? Como vimos, a resposta seria negativa para a primeira pergunta e afirmativa para a segunda. Dessa forma, o mecanismo de essencialização dos povos indígenas é feito em contraposição ao *cholo*: qualquer aspirante a ascensão social que passa a desempenhar funções não ligadas ao trabalho agropecuário, que tenha tido acesso à escolarização, ao domínio da língua espanhola, à migração etc., é um sujeito potencialmente *cholificável* pelo intelectual e pela sociedade. A modificação no interior da cultura, dado que ela é dinâmica, é entendida por esses autores em termos da nomeação de uma coisa diferente: o *cholo*⁶⁵.

Além disso, a aposta feita por Quijano do Peru como país *cholo*, ou que será feita por Carlos Ivan Degregori (2007) nos anos 1980 da construção de uma modernidade popular – como veremos no próximo capítulo – acaba caindo na lógica homogeneizadora e homogeneizante do Estado-nação: em um país pluriverso, por que continuar optando desde a academia por uma uniformização que não prevê espaço para as diferenças? Que não leva em consideração as relações de poder desiguais entre culturas e que uma efetivamente consegue impor, como hegemônica, muito de seus padrões à outra? Apesar de a *cholificación* ser aparentemente vista como positiva por esses autores, no sentido de mestiçagem de baixo para

⁶⁵ A título de exemplo, Contreras e Cueto (2013), recentemente, afirmaram: “*Todas estas transformaciones: la extensión de la educación secundaria y superior, la migración a las ciudades y la “nacionalización” de la cultura y la música vernacular, dieron paso a la aparición de un nuevo personaje social: el mestizo ilustrado. Hombres provenientes del mundo campesino, cuyos padres jamás se acercaron a un periódico, eran ahora ‘normalistas’ (profesores secundarios), dirigían publicaciones locales, o habían adquirido profesiones como la de abogado o ingeniero. [...] El “cholo” era el antiguo indígena que, gracias a su educación y al esfuerzo personal, había ascendido socialmente y logrado una integración, por lo menos parcial, a la sociedad urbana. En ella sus roles fueron generalmente subalternos y padeció de formas más sutiles de racismo y discriminación*”. (CONTRERAS; CUETO, 2013, p. 318)

cima, ainda se trata de mestiçagem cultural e, portanto, em boa medida homogeneizante e pouco crítica quanto às relações de poder assimétricas atuantes nas relações sociais e culturais. Outro aspecto a ser levantado, mas relacionado a isso, é que parece haver na categoria do *cholo* uma escala imaginária e não implícita, racial (no sentido da colonialidade do poder), de branqueamento cultural: é *cholo* porque se tornou “menos índio”. Nesse sentido, seria útil perguntar: se o *cholo* é o “menos índio”, quem é o “mais índio”? Dessa forma, optar por um termo pejorativo e racista, defender que há um processo amplo de desindianização sem levar em consideração a potência política possível que o indígena – ou o tratamento por etnia – vem assumindo contemporaneamente na luta por direitos, vem a reforçar a noção corrente do indígena como estigma, como aquele que só é dentro de um esquema de “servidão”, de extrema pobreza, de humilhação, ignorância etc. Não se rompe com essa ideia.

3.9 O GOVERNO MILITAR DE JUAN VELASCO ALVARADO

No dia 3 de outubro de 1968, as Forças Armadas deram um golpe de Estado no o primeiro governo de Fernando Belaúnde Terry (1963-1968), estabelecendo uma ditadura peculiar no Peru. Sabe-se que, entre meados da década de 1960 e 1980, a América Latina passou por um período histórico dominado por regimes militares “repressivos” e “entreguistas” que tiveram a influência determinante da diplomacia estadunidense na luta contra o comunismo, em contexto da Guerra Fria. Foi o caso da ditadura brasileira, chilena e argentina. Mas o Peru de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) e a Bolívia de Ovando Candia (1969-1970) e Juan José Torres (1970-1971) seriam exceções por se tratarem de regimes militares “nacionalistas” e “populistas” (COGGIOLA, 2001). A historiadora Gabriela Pellegrino Soares (2000) corrobora essa diferença, afirmando que o contraste entre o governo militar peruano e dos demais países latino-americanos da época seria incontestável: “por mais que se questione o caráter revolucionário do projeto das Forças Armadas, é inegável que os militares definiram estratégias básicas para incorporar economicamente os setores populares [...]” (SOARES, 2000, p.128).

O autoproclamado Governo Revolucionário da Força Armada (GRFA) levaria a cabo um projeto nacional que impulsionou por intermédio do Estado uma série de transformações estruturais de modernização, tais como: reforma agrária, industrial e educacional; a nacionalização da pesca, da mineração, da produção de petróleo, dos bancos e dos meios de

comunicação. De acordo com Soares (2000), era um projeto que tinha como diretiva promover a defesa nacional e a ordem social por meio do desenvolvimento nacional e através dessas reformas sociais, assumindo como exclusivamente seu esse papel ou missão. Quanto à participação política popular, o governo criou um canal oficial que chamou de Sistema Nacional de Apoio à Mobilização Social (Sinamos), proposta alternativa aos partidos políticos de articulação direta da sociedade com o Estado, mas que parece mostrar em boa medida as contradições inerentes ao projeto militar:

O GFA pretendia que o Sinamos suprisse o vazio de comunicação criada pela falta de partidos políticos, mas com um modelo de comunicação coerente com a concepção militar de participação política. Ou seja, as concessões feitas aos organismos sociais ligados ao Sinamos dependiam da fidelidade de seus integrantes ao governo. (SOARES, 2000, p. 130)

Quanto a esse aspecto, as críticas que são feitas pela autora é que o Sinamos, na verdade, seria uma maneira de incorporar camponeses e operários no processo de “desenvolvimento” sem permitir sua real mobilização política. Nesse sentido, são reformas conduzidas “de cima para baixo”, que não fariam dos setores populares os protagonistas das mudanças, mas seus beneficiários, uma postura paternalista e mesmo autoritária (SOARES, 2000).

3.9.1 As políticas de Velasco Alvarado para a *questão indígena*

Um dos aspectos mais relevantes do governo de Velasco Alvarado para esta pesquisa é a sua política de identidade para as populações indígenas. Durante o período, foi definida uma série de medidas para valorizar a cultura indígena e as particularidades nacionais, como se pode observar em títulos de programas como o Plan Inca⁶⁶. Como o próprio nome sugere, o passado inca do país ocupou lugar importante na construção nacional e na ideia de que os incas eram precursores dos princípios comunitários que se estava tentando implantar. Organizou-se, por exemplo, o Festival Inkari e se exaltaram personagens históricos como Tupac Amaru (SOARES, 2000).

⁶⁶Muito embora o Plan Inca, que era o plano de metas do governo velasquista, tenha sido apresentado publicamente apenas seis anos depois do início do governo militar, em 28 de julho de 1974 (dia do 148º aniversário da Independência do Peru), não apresentava grandes novidades com relação aos seus principais objetivos e ao que se configuraram como suas realizações (MARTÍN-SÁNCHEZ, 2011).

Juan Martín-Sánchez (2011), sociólogo espanhol estudioso do governo de Velasco Alvarado, entende que o governo assumiu pautas medulares do “indigenismo serrano”⁶⁷, concentradas em três pilares: a reforma agrária associada à mudança de terminologia de índio/indígena para camponês; a reforma educacional e a oficialização da língua quéchua, sobre as quais comentaremos mais detalhadamente nos subitens seguintes. Para ele, trata-se de um indigenismo integracionista, no sentido de modernização nacionalista, cujas propostas eram assumidas e incorporadas às políticas do governo na medida em que perdessem seu “caráter de política especial para populações de qualidade especial” (MARTÍN-SÁNCHEZ, 2011, p. 225). Segundo o pesquisador, a espinha dorsal dos problemas que o governo encarou era dupla: acabar com a dependência externa (capital estrangeiro) e interna (oligarquia nacional) mediante uma “revolução nacional desde cima” não violenta, planejada e independente de outros países, verdadeiramente peruana. E a derrocada da estrutura de dominação oligárquica por meio de reforma agrária talvez tenha se constituído como reivindicação mais elementar do indigenismo andino:

La cuestión indígena estaba presente en la desigualdad y la ineficiencia económica, en la articulación institucional de la participación política de la ciudadanía y en la formación de un sentido de identidad y de pertenencia nacional. Exagerando algo, aunque no demasiado, se podría decir que la revolución de Velasco intentó un indigenismo oficial-radical que tomaba a toda la nación como población destinataria de la política especial [...] (MARTÍN-SÁNCHEZ, 2011, p. 210)

O autor defende que o indigenismo “negado, porém praticado” por Velasco Alvarado era, por um lado, uma vertente mais radical do indigenismo de Estado criado nos anos 1920 e vigente nos anos 1950 com o Projeto Peru-Cornell e, por outro, se diferenciava da corrente radical de González Prada e Mariátegui, já que estava fora de questão a mobilização revolucionária autônoma dos indígenas:

[...] en el gobierno militar, hubo más continuidad que ruptura con el indigenismo vigente en cuanto a su planteamiento para resolver la vieja cuestión indígena. Esta tesis se comprueba en el caso de la reforma agraria, que fue la reforma medular para dicha cuestión [...] y también en la reforma educativa, la política cultural y la oficialización del quechua, que, con importantes innovaciones, reforzaban la concepción del indigenismo integracionista de que el problema indígena y su solución estaba en refundar la sociedad nacional. (MARTÍN-SÁNCHEZ, 2011, p. 210)

⁶⁷ Para a pesquisadora francesa Marie Chantal Barre (1985), a política indigenista do governo teria fugido do esquema totalmente integracionista apenas para os indígenas da região amazônica e de suas comunidades correspondentes (“comunidades nativas”), aspecto que voltará a ser comentado no texto.

De fato, como veremos abaixo, a política identitária para as populações indígenas esteve entrelaçada com a plataforma de governo de inclusão de demandas históricas concretas, como a questão da terra. Ainda assim, como acertadamente argumenta Salazar-Soler (2013), a questão étnica não se tornou um eixo da política velasquista, já que esteve fundada no esquema de classes sociais e centrada na incorporação da população rural e urbana enquanto excluída, mediante programa de modernização e de controle da sociedade pelo Estado.

Tratemos diretamente das políticas velasquistas que se vinculam à *questão indígena* para a serra peruana.

3.9.2 A reforma agrária

No dia 24 de junho de 1969 foi promulgada a Lei de Reforma Agrária 17776, dando início a um processo radical de expropriação de grandes e médias propriedades (acima de 150 hectares) – entre 1969 e 1979, foram expropriados 8,6 milhões de hectares, que beneficiaram mais de 375 mil famílias (REMY, 2017). A análise do governo era de que a estrutura agrária do país, com predomínio de latifúndios e minifúndios, permitia a concentração da riqueza e do poder em poucas mãos, inclusive de estrangeiros, e que uma mudança radical era necessária para alcançar um regime justo e eficaz. Por um lado, se defendia a função social da terra ao limitar o direito à sua propriedade e, por outro lado, tinha como um dos objetivos fomentar o desenvolvimento da industrialização no país (PERÚ, 1974). Nesse quesito, a reforma tinha duplo caráter: de expansão do mercado interno ao tornar o camponês consumidor ao mesmo tempo em que pretendia garantir sua continuidade como produtor agropecuário para abastecer o mercado interno e internacional (RIBEIRO, 2014). Um documento produzido pela Sinamos sobre a problemática nacional em 1970 defendia que:

[...] *la Reforma Agraria, plantea la virtual desaparición de minifundistas y trabajadores rurales sin salario; la drástica reducción numérica de peones de hacienda y el fortalecimiento de los grupos comuneros, orientados a su conversión en cooperativistas.* (SINAMOS, 1970, p. 10)

Em 17 de fevereiro de 1970 foi criado o Estatuto Especial de Comunidades Camponesas do Peru para estipular o funcionamento de alguns aspectos das comunidades, como seu regime econômico, dispositivos para evitar a fragmentação excessiva dos territórios

comunais, aumento de produção e produtividade, o sistema de governo interno dessas comunidades etc⁶⁸. As comunidades deveriam se organizar mediante o sistema cooperativista controlado pelo Estado, em empresas associativas: em Cooperativas de Produção (CAPs), voltadas para a área algodoeira e açucareira da costa, ou em Sociedades Agrícolas de Interesse Social (SAIs), concebidas para as comunidades da serra – e que muitas vezes reuniam uma só empresa os latifúndios de criação de gado e as comunidades, cujas terras haviam sido despojadas por eles (REMY, 2017). A reforma não previa, portanto, a distribuição direta das terras expropriadas às famílias, mas tinha o discurso de que o trabalhador se tornava proprietário como sócio da empresa. Para Ribeiro (2014), essa era uma estratégia de desmobilização da luta camponesa pela terra, já que as cooperativas teriam, depois de 5 anos, de começar a pagar a dívida que assumiram com o Estado sob o prazo de 20 anos. Para Barre (1985), por não darem à terra um valor puramente econômico, as comunidades teriam que se integrar às cooperativas como sócios a partir de critérios de rentabilidade que lhes eram completamente alheios. A autora questiona a efetividade dessa política apontando que ela teria criado na verdade novos problemas para a serra e para os indígenas, como a piora da condição de vida daqueles que não tinham posse de suas terras e a modificação do conteúdo da sua luta: se antes exigiam dos terratenentes as suas antigas terras usurpadas, agora a disputa era diretamente com o Estado. Como defende a autora:

La idea de las cooperativas en la sierra peruana es iniciativa de los no indios y no toma en cuenta la opinión de los propios indios [...] Mediante su integración a las cooperativas agrícolas, se pretende conseguir que los indios participen en el “proyecto nacional” peruano. El nacionalismo del gobierno militar peruano no se apoya en la afirmación de los valores autóctonos, [...] sino más bien en su desconocimiento. (BARRE, 1985, p. 55)

Ribeiro (2014) contextualiza que esse modelo de associação em cooperativas era adotado no final dos anos 1960 como protótipo de reforma agrária, seja em perspectiva tanto de países capitalistas como de países socialistas, já que objetivo desses processos era de justamente aumentar a produção da terra e dado que os beneficiários isolados não poderiam manter a produção anterior.

⁶⁸São exemplos de ingerência no funcionamento e na organização interna das comunidades : i) a imposição de sistemas de eleições por meio de assembleias, em uma organização tradicional antes baseada em princípios “gerontocráticos”; ii) a exigência do domínio da leitura e da escrita em castelhano aos novos dirigentes comunais, o que marca uma mudança geracional na diretiva : o fato dos *comuneros* de mais idade serem geralmente analfabetos os excluía agora, na prática, da cena política comunal. (REMY, 2017).

De qualquer forma, não teria sido um modelo exitoso no Peru, sobretudo na serra: “*El tema del modelo empresarial asociativo generará permanente tensión entre beneficiarios y funcionarios de la reforma agraria*” (REMY, 2017, p. 42). Conflitos entre *comuneros* e sócios das SAIs continuariam se desenrolando posteriormente em muitas partes do país com a guerra interna que iniciaria em 1980. Além disso, as empresas associativas seriam rapidamente desagregadas nos governos seguintes, que desmantelariam muitas conquistas velasquistas⁶⁹.

3.9.2.1 Identidades por decreto

Com a Lei 17776 de 1969 foi instituída a proibição da utilização do termo “índio” e a alteração do *status* legal das comunidades indígenas andinas para “comunidades camponesas”⁷⁰. A partir desse momento, do ponto de vista oficial e legal, os índios/indígenas deveriam ser tratados como camponeses. Para o governo, índio era uma designação

⁶⁹A dificuldade em manter as mudanças do projeto velasquistas estariam presentes principalmente com os governos democráticos, a partir de 1980: “Se os governos de Belaúnde e Garcia representaram o enfraquecimento do projeto velasquista, o fujimorismo significou o tiro de misericórdia na reforma agraria” (RIBEIRO, 2014, p. 171). Como aponta María Isabel Remy, em 1980 foi dada a autorização para que os beneficiários da reforma agrária deixassem o modelo empresarial e a grande maioria efetivamente abandonou as empresas associativas e parcelou a terra, tendo o Peru se transformado em uma sociedade com predomínio da pequena agricultura. Com o governo neoliberal de Fujimori, a partir de 1990, se desmontou o coro legal da reforma agrária: “*se ha eliminado toda la restricción al libre mercado de tierras; se ha eliminado la protección institucional a las tierras comunales; se ha eliminado la restricción a la inversión extranjera en la tierra; se ha incorporado la propiedad de la tierra en el código civil, eliminándose el Tribunal Agrario y la legislación agraria específica, las tierras eriazas (con potencial agrícola pero sin agua) han revertido al Estado para ser concesionadas a inversionistas privados; el Estado ha invertido en grandes proyectos de riego que solo se entregan en grandes lotes de entre 1.000 y 5.000 Ha; y nueva legislación forestal ha permitido en la selva la concesión de áreas para el desarrollo de grandes extensiones de palma aceitera*” (REMY, 2017, p. 44). A noção da terra como função social se perdeu. Como indica a pesquisadora, há atualmente uma tendência de crescimento das grandes propriedades, a expansão da fronteira agrícola e o crescimento de corporações internacionais como proprietários acionistas “invisíveis” à vizinhança de pequenos agricultores.

⁷⁰ Os povos indígenas amazônicos, por seu turno, que nunca haviam tido o reconhecimento legal de seus territórios (REMY, 2017), passaram a ser legalmente nomeados como “comunidades nativas”. Em 1974, o decreto-lei 20653 estabeleceu a Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva e Ceja de Selva, que reconheceu a sua existência legal e personalidade jurídica (artigo 6), além de que sua propriedade territorial, que assim como a das comunidades da serra, é inalienável, imprescritível e inembargável. Por isso, para Martín-Sánchez (2011), era uma lei que produzia uma verdadeira mudança de estruturas para os povos indígenas da selva. Com relação a isso, é preciso notar primeiro a diferença de tempo em que as leis que regulamentam as comunidades andinas e amazônicas foram instituídas no governo de Velasco Alvarado: em 1969 e 1974, respectivamente. Em segundo lugar, é importante mencionar que o decreto-lei 20653 foi anulado quatro anos depois pelo governo militar de Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), que estava visando então a expansão capitalista na Amazônia através da colonização, construção de estradas, exploração de recursos naturais, etc no marco do Pacto Amazônico, firmado em 3 de julho de 1978 por Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Venezuela e pelo Peru. (BARRE, 1985).

pejorativa, racista e que estava associada um longo histórico de discriminação. A escolha pela promulgação da lei no exato dia de comemoração do Dia do Índio não foi banal. O foco velasquista parece estar na dignificação do sujeito agora camponês, mas também na vinculação da pobreza, da humilhação, da dominação, etc com o índio, em uma reafirmação da sua pretensão de inclusão do indígena na sociedade nacional desde que deixasse de sê-lo, como podemos acompanhar no seu discurso à nação:

De hoy en adelante, el campesino del Perú no será más el paria ni el desherdado que vivió en la pobreza, de la cuna a la tumba, y que miró impotente a un porvenir igualmente sombrío para sus hijos. A partir de este venturoso 24 de junio, el campesino del Perú, será en verdad un ciudadano libre, a quien la Patria, al fin le reconoce el derecho a los frutos de la tierra que trabaja, y un lugar de justicia dentro de una sociedad de la cual ya nunca más será, como hasta hoy, ciudadano disminuido, hombre para ser explotado por otro hombre. (PERÚ, 1969, p.73)

Mas o que se entendia precisamente pelo que se instituiu como camponês? Para o governo, o camponês fazia parte de um grupo social marginalizado, sendo o campesinato formado por: i) trabalhadores de latifúndios submetidos a regimes de trabalho sem salário, ii) peões de *hacienda*, iii) minifundistas iv) *comuneros* (SINAMOS, 1970). O interessante é que se leva em conta a relevância de outros fatores para a análise, ainda que se acredite que os fatores econômicos preponderem:

[...] en un país como el Perú, la posición real de los grupos sociales se ve afectada de manera importante por la filiación étnica – cultural y la procedencia geográfica de quienes los integran. Es evidente que en la sociedad peruana los grupos sociales de carácter rural, “indígena”, serranos, y, en menor grado, provincianos, ocupan una posición de clara desventaja frente a los grupos urbanos, “blancos”, costeños y capitalinos del país. No es, ciertamente, una cuestión de azar el hecho de que la Clase Dominante tenga un carácter predominantemente urbano, “blanco” y “metropolitano”. (SINAMOS, 1970, p. 2)

Pode-se perceber que havia um entendimento mais amplo por parte do governo velasquista do que era o camponês, considerado por ele, além disso, como majoritariamente indígena, ainda que entendesse que não se tratava se uma correlação automática.

Com relação ao que se entendia por comunidade camponesa e por *comunero*, há no Estatuto de 1970 algumas indicações:

Artículo 2º - La Comunidad Campesina es una agrupación de familias que poseen y se identifican con un determinado territorio y que están ligados por rasgos sociales y culturales comunes, por el trabajo comunal y la ayuda mutua, y básicamente, por las actividades vinculadas al agro. (SINAMOS, 1972, p.7)

Assim, se uma das características definidoras da comunidade era desempenhar sobretudo atividades vinculadas à agropecuária, não seria problemático tratar como sinônimo o indígena/índio e o camponês, abolindo o primeiro. Para corroborar isso, o Estatuto estipulava ainda os requisitos para que alguém fosse considerado *comunero*, e um dos itens é “ser basicamente trabalhador agrícola”⁷¹.

Para Martín-Sánchez (2011), a reforma agrária contemplava o duplo objetivo de acabar com o qualificativo pejorativo de indígena/índio e com as relações sociais, econômicas e culturais que sustentavam a distinção discriminadora dos indígenas. Sua avaliação da mudança do termo é positiva: foi audaz e teve a eficácia da própria reforma agrária. Como argumenta, era dirigida principalmente aos membros das comunidades e pessoas dedicadas à agricultura e criação de gado, que são aqueles que poderiam se desatrelar de denominações como *misti*, mestiço e *cholo* contidas na noção de indígena, para se integrar a uma genérica categoria de camponês. Entretanto, ao depararmos com esse tipo de argumentos questionamos se o sentido racista e discriminador que está por trás da designação são eliminados automaticamente com a sua supressão. Ou seja: não seria errôneo imaginar que uma mudança de qualificativos por decreto é substancial sem uma transformação estrutural das relações sociais? Nesse sentido, a reforma agrária, que foi, em seu momento, uma medida estrutural fundamental para a questão agrária, parece não ter conseguido romper totalmente com as relações de dominação e exploração que sustentavam essa discriminação na região serrana, pelos problemas apresentados acima. O conflito armado que se iniciou em 1980 parece complexificar precisamente essa questão. Além disso, é uma categoria também homogeneizadora, que cristaliza a definição do indígena da serra como aquele que trabalha a terra. O termo camponês como uma categoria socioeconômica estrita, – um produtor agropecuário ou aquele que trabalha e produz a terra – quando usada como sinônimo de indígena, obscurece e apaga a identidade do indígena e a sua capacidade de reivindicar seus direitos, suas modalidades de organização e de reprodução da sua cultura e a língua como algo inerentemente positivo. Assim, o governo tentaria enfrentar os grandes problemas

⁷¹ O Artigo 23º previa: “Para ser considerado comunero se requiere los siguientes requisitos: a) Haber nacido en la Comunidad o ser hijo de comunero; b) Ser Jefe de familia o mayor de edad; c) Tener residencia estable en la Comunidad; d) Ser básicamente trabajador agrícola; f) No ser propietario de predios rústicos dentro ni fuera de la Comunidad; g) No tener mayor fuente de ingresos fuera de la Comunidad; h) No pertenecer a otra Comunidad; y j) Podrán igualmente ser considerados comuneros los trabajadores oriundos del lugar y los foráneos con no menos de 5 años de residencia, que se encuentren usufructuando parcelas de tierras de propiedad de la Comunidad con fines principalmente de vivienda y que desarrollen sus actividades dentro de la Comunidad, como artesanos, vendedores, mineros, canteros, pescadores, de transporte y comunicaciones etc.” (SINAMOS, 1972, p. 11-12)

relacionados à questão agrária nacional, ao passo que a desvinculava da *questão indígena*, reforçando o seu processo de invisibilização através de projeto mais integracionista e liberal. E na medida em que foram negados e invisibilizados o componente indígena, se invisibilizaram também os poderes coloniais e o racismo estrutural presente na sociedade peruana. Nesse sentido, a crítica do antropólogo Xavier Albó (2011) para o projeto de país do governo militar de Velasco Alvarado, e particularmente a reforma agrária, é que ele teria se dado sob uma nova visão “*civilizadora encubridora*”, que reduzia o indígena ao camponês e “diluía” a população através de uma “pseudo uniformização mestiça”⁷².

Do ponto de vista dos intelectuais, considerando que essa discussão estava acontecendo antes do regime velasquista, nos parece que já estavam assentadas as bases acadêmicas para de certa forma legitimar ou embasar essa troca de nomes, sem que não se pusesse em cheque alguns significados e silenciamentos que estão por trás dela. Tendo isso em vista, se já constava em muitas análises os indígenas como camponeses, por que então alguém se oporia a uma troca que ainda por cima tira a carga preconceituosa dos termos índio/indígena? Mais adiante no texto, veremos que a maioria das análises sobre o PCP-SL, a apontam como uma organização classista, centrada no camponês e que obliterava o indígena e o étnico presentes no sujeito que queriam incorporar à sua “guerra popular”. O que estamos propondo é que essa parece ser uma noção compartilhada antes do regime velasquista, durante e que se seguiu a ele, que estava não somente presente em organizações, movimentos sociais e nos partidos de esquerda, mas na própria academia.

3.9.3 A Reforma Educativa (1972) e a oficialização do quéchua

Em 21 de março de 1972 foi promulgada a Reforma Educativa proposta pelo governo militar de Velasco Alvarado mediante o Decreto-Lei 19326, que dentre outras medidas previa a educação bilíngue, a oficialização do quéchua – realizada três anos depois, em 27 de maio de 1975, com o Decreto-Lei 21156. O governo previa, com a reforma, a transformação da

⁷² Albó faz a ressalva, entretanto, de que é preciso partir da premissa que indígena/índio/originário são categorias identitárias atribuídas por outrem e estão mormente embutidas de cargas discriminatórias e preconceituosas, que tanto podem causar autorrechaço como se transformar em bandeiras de luta. Segundo aponta, o processo de mimetização do indígena na categoria socioeconômica de camponês acabou atuando de fato mais como mecanismo de defesa, mas, em muitos casos, até mesmo camponês e indígena acabaram sendo usados como correlatos (negativos) e em muitos contextos teria havido de fato uma maior aceitação do termo intermediário *cholo*.

estrutura da educação através de um sistema “fundamentalmente humanista”, que previa dentre outras coisas a adequação às necessidades dos discentes das diversas localidades do país (PERÚ. PRESIDENTE (1968-1975: VELASCO ALVARADO, 1974)

Uma das produções intelectuais mais importantes da época sobre o assunto foi o ensaio titulado *Perú ¿país bilingüe?*, publicado em 1975 e escrito em conjunto por Alberto Escobar, José Matos Mar e Giorgio Alberti. No livro, os autores argumentaram sobre a importância das medidas para a promoção da integração nacional pautada no reconhecimento do país como realidade plurilíngue e multicultural e na modificação das formas “tradicionais” de interação dos grupos falantes de castelhano e quéchua. Para eles, a reforma seria uma tentativa de romper e desnudar o processo de dominação colonial e posteriormente republicano que marginalizava, inferiorizava e discriminava setores da população que eram, além disso, falantes das línguas nativas. Apesar disso, os autores constataavam a sua vitalidade e importância como segunda língua com maior número de falantes do país. Eles argumentavam ainda que a reforma contribuiria para desenvolver um sentimento de nação, na medida que o hispano-falante aprendesse o quéchua, e vice-versa.

Para Martín-Sánchez (2011), as deliberações velasquistas não encontravam antecedentes na história latino-americana e nenhuma lei posterior conseguiria superá-la:

No se trataba de la promoción de la educación bilingüe o el reconocimiento local de algún idioma prehispánico, sino de la equiparación con el castellano y su enseñanza obligatoria para todos los peruanos, indígenas y no indígenas. (MARTÍN-SÁNCHEZ, 2011, p. 224)

Entretanto, tanto a educação bilíngue como a oficialização do quéchua não parecem ter se firmado no país: ou careceram de implementação, como é o caso da primeira, ou foram logo derogadas, como é o caso da segunda, que teve seu decreto de instituição anulado em 1979, durante o mandato da Asamblea Constituyente (BARRE, 1985).

Com relação ao ensino bilíngue, a avaliação de Valiente-Catter (1999) é ainda assim otimista, já que para ela a reforma de 1972 representou uma ruptura com a educação formal concebida para as elites urbanas e a apresentação de um modelo pedagógico que representasse os diversos atores sociais do país, de diversificação curricular. Nesse sentido, aponta que as propostas de educação intercultural posteriores no país, teriam raízes precisamente na reforma.

3.9.4 Considerações sobre a história da viagem para Sacsamarca

Iniciamos o capítulo com uma história que aconteceu durante uma brevíssima viagem para o distrito e comunidade camponesa de Sacsamarca. A história é interessante para pensarmos em alguns elementos em relação com a teoria. Na história, há o homem originário de Huancasancos, que vive em Lima mas volta para cuidar de suas terras na localidade; há um homem vendedor de frutas que viaja bastante por causa de sua profissão; a irmã do primeiro, que estava cuidando de suas terras e sobe à *van* com roupas “típicas” indígenas; as pessoas alternando o quéchua com o castelhano; e eu, além de branca, estrangeira. Salvo a mim, provavelmente todos seriam considerados pela literatura dos anos 1960 aos 1980 como *cholos* – talvez o primeiro como quase *criollo*.

Na narrativa, as perspectivas gradativas do “mais e menos índio” ficam evidentes, bem como o fato de que são etiquetas relacionais: a autodefinição parte do outro, mas na medida em que se identifique o outro como “mais índio”. Uma possível leitura para a situação é que o vendedor de frutas provavelmente queria mostrar para mim que não era “tão índio” e a comparação realizada foi com os moradores de Sacsamarca.

Huancasancos e Sacsamarca, como no relato, ficam bem próximas territorialmente uma a outra, mas a primeira é atualmente político-administrativamente capital de província, enquanto que a segunda é distrito. Huancasancos, por esse ponto de vista, uma importância local maior. Outro ponto a ser destacado é que essa relação do território das comunidades com os limites territoriais dos distritos é complexa no Peru e nem sempre a extensão territorial da comunidade corresponde exatamente à do distrito, como é o caso do distrito e comunidade camponesa de Sacsamarca. Tendo isso em vista, em Sacsamarca, perguntei a um dos funcionários da prefeitura se ali, por ser uma “comunidade camponesa”, a população se considerava camponesa. E a resposta foi que não havia camponeses ali, que é distrito, somente nos anexos, *pueblos* menores da comunidade que estão geograficamente mais afastadas do seu centro povoado. Enrique Mayer (1970) relatou algo similar quando perguntava onde estavam os índios e as pessoas sempre respondiam que estavam “mais para lá”.

Ambos relatos, além de confirmarem os usos cotidianos para expressões como de “mais ou menos índio”, corroboram o forte rechaço por identidades impostas, seja de índio/indígena ou de camponês. No entanto, foi interessante observar como no dia-a-dia da

comunidade ao menos a língua quéchua é o idioma preponderantemente falado nos espaços públicos pela grande maioria da população, que é, por seu turno, majoritariamente bilíngue.

4 O CONFLITO ARMADO INTERNO

“No condenamos la violencia, porque nos atacan con violencia tenemos derecho a responder a esa violencia ¡Pero cuando democráticamente lo decide la gente! No puede ser un grupo el que decida. Entonces desde el principio estuve en contra de lo que hacía Sendero”

Hugo Blanco Galdós⁷³

Em dezembro de 1980, o centro de Lima amanheceu com uma cena inusitada e chocante: cães mortos pendurados nos postes de energia elétrica e portando cartazes com os dizeres *“Teng Siao Ping, Hijo de Perra”*⁷⁴. A mensagem, que soava demasiado enigmática para a grande maioria dos peruanos, foi um dos atos simbólicos que marcaram o início da luta armada de um dos principais grupos guerrilheiros latino-americanos do final do século XX, conhecido por Sendero Luminoso. Com o aumento das ações guerrilheiras e com o agravamento do conflito armado, especulava-se: quem eram os senderistas? O que reivindicavam? Dado que atuavam em um primeiro momento na zona andina de Ayacucho e adjacências, de população predominantemente quéchua-falante, seria ele um movimento indígena ou milenarista? Seria uma organização apoiada por alguma vertente da esquerda internacional? Essas e outras perguntas começaram a ser formuladas a fim de tentar compreender uma organização que não costumava reivindicar seus atos ou formular documentos escritos⁷⁵ e que possuía um universo simbólico que soava às vezes bastante hermético e limitante para um possível diálogo com a população.

⁷³ Entrevista coletiva realizada junto ao Grupo Realidade Latino-Americana, Lima, 24 ago. 2015.

⁷⁴ Segundo a interpretação de Ricardo Melgar Bao (1988), a mensagem não se dirigiu a Deng Xiaoping, líder político que ocupou o lugar de Mao Tsé Tung depois de sua morte e implantou o chamado socialismo de mercado na China, mas ao partido maoísta peruano PCP-Patria Roja (PCP-PR). Para o autor, os cachorros são uma referência direta a ele, já que seus militantes costumavam ser designados pejorativamente como cães devido à abreviação da sigla da organização, PR, que remete a *perro* (cachorro em espanhol). O partido havia então optado pelo caminho da grande maioria da esquerda no momento: a via eleitoral.

⁷⁵ Há muito pouco material escrito elaborado pelo PCP-SL, baseado em boa medida na tradição oral andina e num código simbólico *sui generis* (bandeiras vermelhas e fogueiras em montes, *blackouts* nas cidades, explosões, proibições e castigos) (MELGAR BAO, 1988). Para Rénique (2003), a tradição oral foi um dos elementos que esteve presente na construção da identidade do SL depois da sua desvinculação do PCP-Bandera Roja, de modo que: *“Escuchar a un cuadro senderista era más respetable que leerlo en los setenta”* (RÉNIQUE, 2003, p. 48). Conforme indica Degregori (1988), sua produção nos anos 1970 se restringiu a alguns números lançados partido PCP-BR, alguns documentos mimeografados de circulação restrita sobre a problemática agrária e a universitária e a *“volantes”* da *“FER [Federación de Estudiantes do Peru] por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui”*. Essa escassez documental se intensificou a partir de 1980, ano em que o PCP-SL entrou

No início dos anos 1980, a luta armada senderista foi um fator, acima de tudo, inesperado e que causou perplexidade em amplos setores da política, das esquerdas de modo geral e também da academia. Quem estava familiarizado com as atividades da esquerda em Ayacucho conhecia o PCP-SL; mesmo assim não levou a sério a promessa de luta armada que vinha sendo anunciada há anos por um grupo tão pequeno, e que era motivo, inclusive, de chacota entre muitos círculos políticos e intelectuais huamanguinos. Conforme foi se desenrolando o conflito, inquietava, como aponta o Nelson Manrique Gálvez (2015), tanto a consolidação e o crescimento dessa organização que foi se mostrando, em seus dizeres, cada vez mais “vertical”, “antidemocrática” e “autoritária”, que se valia muitas vezes da utilização massiva de um “terrorismo cruel e sanguinário”; quanto da resposta governamental para o seu combate, que com o envio das Forças Armadas para as zonas de emergência de Ayacucho, Huancavelica e Apurímac, nos últimos dias de 1982, esteve marcada pela “guerra suja” e pelo “terrorismo de Estado”.

Do ponto de vista acadêmico, segundo este mesmo autor, os acontecimentos na serra sul central andina se apresentaram como um desafio para muitos pesquisadores e pesquisadoras, já que marcam o “estouro de contradições muito profundas da sociedade peruana”, aspectos que eles acreditavam que haviam sido ou superados há muito tempo, ou negados em alguma medida. As grandes transformações que o país sofreu principalmente a partir da década de 1950 (o enfraquecimento do *gamonalismo* e a reforma agrária de 1969) teriam levado a grande maioria dos cientistas sociais a apostarem na tendência de uma exacerbação das contradições capital-trabalho no ambiente urbano e nos enfrentamentos sociais com uma linha marcadamente classista. A partir desse ponto de vista, nessa sociedade que se modernizava, de urbanização irreversível e onde as identidades de tipo nacional e de classe se consolidavam, a questão étnica e racial foi muitas vezes considerada um regresso ou como um tema do passado. Era uma imagem de país, segundo Flores Galindo (1986a), onde os camponeses beiravam à desapareição e as classes populares se convertiam em assalariados ou semiproletários, fenômeno que se cunhou chamar de *descampezinización*. Para Manrique Gálvez (2015), tanto não foi assim que durante a década de 1980 o país se “desproletarizava”, aumentando ainda mais a franja social que a guerrilha maoísta tentava atrair ao seu projeto armado. Quando Alberto Fujimori venceu as eleições de 1990, muito em razão dessas pautas

para a luta armada. A página do Centro de Documentação dos Movimentos Armados (Cedema) na *internet* reúne documentos publicizados – sob o nome de Partido Comunista del Perú (PCP) – de 1968 a 2017, incluindo a famosa entrevista dada por Abimael Guzmán Reynoso para o jornal *El Diario* no dia 1º de julho de 1988. A página da Cedema, onde é possível encontrar os documentos aos quais fazemos referência, é: <<http://www.cedema.org/>>. Acesso em: 07. Jul. 2017.

étnico-raciais⁷⁶, percebeu-se com ainda mais clareza que tais conflitos estavam bastante presentes no país e não haviam sido superados, como se supôs.

Como veremos a seguir, ainda que o conflito tenha obrigado a rever alguma dessas posições, é possível notar diferenças em posicionamentos sobre o PCP-SL e sobre o conflito de maneira geral. Uma das tensões interpretativas se deu ao redor da perspectiva analítica do Peru que se urbanizou e se “modernizou” através da *andinización/cholificación* da costa e da visão de um Peru onde a existência do andino e suas tradições convocava a pensá-lo através de suas próprias categorias. Trata-se, como apresentaremos, do debate representado por dois importantes intelectuais do campo da esquerda, ambos já falecidos: o antropólogo Carlos Iván Degregori (1945-2011) e o historiador Alberto Flores Galindo (1949-1990).

4.1 *POR EL SENDERO LUMINOSO DE MARIATEGUI: O PCP-SL*

Quatro décadas após sua morte, José Carlos Mariátegui seria reivindicado como mentor político e intelectual pela organização política que estremeceu o Peru especialmente nos anos 1980 e no início dos anos 1990, ao lado das “três espadas” da história da revolução socialista: Karl Marx, Lênin e Mao Tsé Tung. “Sendero Luminoso” é a designação simplificada de Partido Comunista do Peru – Sendero Luminoso⁷⁷ e constitui-se uma dentre as inumeráveis cisões em cadeia do Partido Comunista do Peru (PCP) iniciadas em 1964. Nessa data houve a quarta conferência do PCP que, no contexto da ruptura sino-soviética a nível mundial, acabou levando ao desmembramento do partido em PCP-Unidad, pró-soviético, e

⁷⁶ Degregori e Grompone (1991) fizeram um estudo sobre a influência do fator étnico-social como um dos aspectos que contribuíram para a vitória do candidato até então desconhecido e independente, o engenheiro agrônomo nipo-peruano Alberto Fujimori. Para os autores, uma das razões que explicam a ascensão meteórica e o posterior triunfo de Fujimori nas eleições de 1990 é o fato de que ele conseguiu agregar o voto dos excluídos do país: o polo conformado pelos “pobres/provincianos/do campo/andinos/cholos/indígenas além de evangélicos”. Era o candidato que encarnava simbolicamente a tentativa de rompimento com o *modus operandi* de uma sociedade tradicionalmente excludente; ele passou a encarnar o “*cholo emergente*”, o “*chino de la esquina*” ou, de acordo com seu *slogan* de campanha, “*un presidente como tú*”. Há que levar em conta, segundo eles, que a migração é a experiência mais importante na vida da maioria dos peruanos adultos: “*Por eso, quien quiso descalificar a Fujimori porque su madre no hablaba castellano, no advirtió que la mayoría de madres de los peruanos adultos no hablan castellano o lo hablan bastante mal, pues esta lengua recién se difunde masivamente en el país en los últimos 40 años*” (DEGREGORI; GROMPONE, 1991, p. 111).

⁷⁷ O termo “Sendero Luminoso”, que em português seria “Caminho Luminoso”, é tirado da Frente Estudiantil Revolucionario por el Sendero Luminoso de Mariátegui, nome do movimento estudantil do PCP-BR que acabou se juntando ao grupo liderado por Abimael Guzmán Reynoso, ou, como era denominado, “camarada Gonzalo”. Porém, como lembra Favre (1988), é um nome que não é reivindicado pela organização e tampouco é apreciado por ela. Por se considerarem como o “farol da revolução” e os legítimos herdeiros do Partido “Comunista” do Peru, fundado por Mariátegui em 1928, seus militantes utilizavam o termo “*el partido*”. Neste trabalho, utilizamos principalmente a sigla PCP-SL para designá-lo.

PCP-Bandera Roja, de orientação maoísta⁷⁸. O PCP-SL é dissidente desse último e se torna partido independente em 1970, apostando, como grande parte da esquerda da época, na via armada como estratégia para transformação da realidade.

A partir de meados da década de 1960, as correntes maoístas se fortaleceram no Peru e a Revolução Chinesa se impôs como um modelo de revolução muito mais persuasivo do que o cubano ou guevarista. A esquerda radical peruana seria, inclusive, um caso particular na América Latina por suas características de radicalidade e da grande influência e extensão do maoísmo no país. Nesse sentido, o SL teria sido a culminação “perversa” e “condensada” das propostas que eram em boa medida comuns à esquerda dos anos 1970 (HINOJOSA, 1999). Porém, como lembra Rénique (2003), a “constelação maoísta” tinha muitas diferenças internas que opunham, por exemplo, a vertente maoísta mais intelectualizada, influenciada pelo Maio de 1968, à outra, de inspiração stalinista, da Revolução Cultural. O PCP-SL, dentro dela, se diferenciaria pelo seu caráter local (tinha pouca presença nacional), provinciano e bastante dogmático (HINOJOSA, 1999).

Paralelamente à grande influência de Mao Tsé Tung no Peru, ocorria no país a disputa pelo legado de José Carlos Mariátegui: enquanto os pró-soviéticos apostavam no Mariátegui do “caminho operário de corte gradualista”, os maoístas defendiam o Mariátegui da luta armada empreendida do campo à cidade. Essa querela por quem seriam os “verdadeiros mariateguistas” e os “verdadeiros maoístas” se acirraria ainda mais com o governo militar de Velasco Alvarado. Para Rénique (2003, p.43): *“La reforma agraria, en particular, desafió la imaginación de los marxistas locales. El campo se abrió súbitamente al activismo político”*. O PC-Unidad fez “apoio crítico” ao regime militar, ao passo que os maoístas tinham um discurso fortemente oposicionista, tachando o governo de “fascista”, “fascistoide”, “pró-imperialista” etc. Era uma conjuntura, de todas as maneiras, em que havia uma “atmosfera política onde a esquerda revolucionária podia prosperar” (TAYLOR, 1988, p. 38), diferentemente do que acontecia nos países latino-americanos que passavam por ditaduras militares nesse período – muito embora a polícia e os serviços de espionagem militar reprimissem seletivamente seus ativistas.

A partir de 1975, havia iniciado a segunda fase do regime militar com o governo de Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), muito mais conservador que seu antecessor. O

⁷⁸ A discussão que permeou a divisão do PCP era sobre qual deveria ser o papel do partido e a natureza da revolução. Os maoístas acusavam as lideranças de abandonarem a estratégia revolucionária em favor de uma nova diretiva vinda de Moscou, de “transição pacífica para o socialismo”. Com a cisão, a facção pró-soviética atraiu a porção majoritária da liderança nacional e dos recursos, enquanto que o PCP-BR ficou com a maioria da juventude, dos comitês regionais e com o núcleo da base camponesa do partido.

Peru passaria pela crise mais severa desde o final do século XIX, ao que esse novo governo responderia com uma estratégia econômica “ortodoxa” – estratégia econômica monetarista deflacionária aprovada pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) –, sendo as camadas mais desfavorecidas as mais prejudicadas desse processo. Gradualmente, se deflagrou uma série de greves por todo o país, organizadas por partidos de esquerda. Por toda a efervescência política do momento, tanto o PCP-SL quanto a maioria dos grupos da esquerda revolucionária do Peru acreditaram que existia uma “situação pré-revolucionária” no país (TAYLOR, 1988). No entanto, eles acabaram tomando caminhos diferentes. Assim, no final dos anos 1970, ao menos duas posturas da esquerda se chocavam: “*La voluntad de incendiar la pradera versus la cruzada por la justicia. SL se había quedado con el fuego de la tradición radical*” (RÉNIQUE, 2003, p. 54). O SL, então, parte para a luta armada no mesmo dia das eleições que marcariam o retorno da democracia no Peru (17 de maio de 1980), diferenciando-se tanto das guerrilhas latino-americanas “clássicas” (DEGREGORI, 2013) quanto das guerrilhas peruanas que atuaram em 1965 (MONTROYA ROJAS, 1988)⁷⁹.

4.2 AYACUCHO, RINCÓN DE LOS MUERTOS EM QUÉCHUA

Depois da sua criação como partido, em 1970, o PCP-SL passou a concentrar seus esforços de estruturação no movimento estudantil, particularmente em torno da Universidade Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), localizada na capital do departamento de Ayacucho.

Ayacucho significa na língua quéchua “o recanto dos mortos”. Situada na serra sul central do Peru, era uma das regiões mais pobres e isoladas do país quando o PCP-SL surgiu. Além disso, ela compunha, junto com os departamentos de Apurímac, Huancavelica e as províncias altas de Cusco, um espaço chamado pejorativamente de “mancha índia”, por conformarem zonas rurais muito pobres e de população majoritariamente quéchua-falante e analfabeta (CVR, 2003, Vol. 1, Cap. 2).

⁷⁹ Manrique Gálvez (2015, p.19) chama atenção para o fato de até o início do conflito armado a quase totalidade da esquerda peruana estava convencida da tomada de poder através da violência política para solucionar os problemas do país. O caminho de transição que ela faz para a democracia não foi simples nem linear. Então a pergunta sobre a razão pela qual o Sendero Luminoso partiu para luta armada enquanto o resto da esquerda tomou outros rumos, para ele, confunde o problema, já que o SL seguiu os enunciados que eram o sentido comum esquerdista e que ele sempre havia preconizado. Assim, a pergunta deveria ser, para o autor, sobre quais as razões que levaram o grosso da esquerda a modificar suas posições originais.

Como afirma Carlos Iván Degregori (1988), a expansão capitalista no Peru se deu mediante uma modalidade monopólica de acumulação, centralista e limenha, que se tornou parasitária do campo, aprofundando desigualdades regionais e realçando o predomínio da região costeira sobre a serra. Para o autor, Ayacucho foi particularmente afetada por esse processo a partir do final do século XIX, sendo o exemplo por excelência do padrão de desenvolvimento desigual peruano no século XX (RÉNIQUE, 2009)⁸⁰. Outro aspecto crucial para entender a região que engloba os departamentos de Ayacucho, Huancavelica e Apurímac, segundo Nelson Manrique Gálvez (2015), é que o *gamonalismo* e o regime de servidão ligado à *hacienda* tradicional foram processos determinantes ali historicamente. Apesar dessas *haciendas* terem entrado em decadência já nas décadas de 1940 e 1950, as terras terem sido abandonadas por seus antigos donos e ocupadas por seus antigos feudatários, adverte-se que a liquidação da classe terratenente não provoca necessariamente a desapareição do *gamonalismo* (MANRIQUE GÁLVEZ, 2015; PORTOCARRERO, 2016)⁸¹. Além disso, sua estrutura social e subjetiva permanecia: “[...] *abundaba la psicología abusiva del patrón*

⁸⁰ De acordo com Degregori (1988, 2014b), a história regional de Ayacucho ao longo do século XX esteve marcada pelo seu empobrecimento acentuado, pela subordinação ao desenvolvimento capitalista de outras regiões vizinhas e pela crise do sistema latifundiário em Huamanga. Primeiramente, a decadência da classe dominante na região provocou um vazio de poder, que tentou ser preenchido com as novas capas burocráticas do regime velasquista e comerciantes, sem êxito. Como lembra Manrique Gálvez (2015), os terratenentes, para além da exploração, cumpriam um conjunto de funções necessárias para reprodução social do campesinato: intermediar a relação com o Estado, a Igreja, o aparato judicial, o recrutamento militar, o mercado etc. Esse vazio de poder viria a ser ocupado futuramente pelo PCP-SL. Além disso, segundo Degregori, a perda da província de Andahuaylas, que passou a ser do departamento de Apurímac, e a aproximação de duas províncias ayacuchanas (Lucanas e Parinacochas) com a costa foram processos que aumentaram o isolamento socioeconômico da região de Huamanga e que esteve, por sua vez, muitas vezes associado ao desenvolvimento de infraestrutura em outras localidades. Ao longo do século XX, foram construídas: a ferroviária Central e a estrada Huancayo-Ayacucho, orientando as províncias nortenhas de Ayacucho ao polo econômico de Huancayo; a rodovia Nazca-Puquio (construída no final da década de 1920), que ligava as províncias do sul de Ayacucho à costa do país; a rodovia Pisco-Ayacucho ou Via dos Libertadores (em 1947), que passou a orientar os fluxos comerciais do sul do país a Pisco, Ica e Lima, prejudicando províncias ayacuchanas de Huanta, Cangallo e Victor Fajardo, estas últimas: “[...] *al no existir vías de comunicación longitudinales que vincularan el norte a sur del departamento, quedaron todavía más encajonadas en una especie de tierra de nadie*” (DEGREGORI, 2014b, p. 33).

⁸¹ Como argumenta Manrique Gálvez (2015, p. 111): “*La liquidación de la clase terratenente serrana no provocó, sin embargo, la desaparición del gamonalismo. Aunque hacienda y gamonalismo muchas veces aparecen asociados, no existe una relación inevitable entre ambos. En la constitución del gamonalismo jugó un papel determinante la expansión del capital comercial precapitalista en sociedades agrícolas atrasadas; la gran propiedad terrateniente podía favorecer este proceso pero no podía crearlo. Es más, en múltiples oportunidades fue el gamonalismo el que favoreció la concentración territorial terrateniente. La reforma agraria afectó la propiedad territorial pero no tocó al capital comercial; esto explica por qué, pese a que golpeó fuertemente a los terratenientes, no afectó de manera decisiva la estructura gamonal. El gamonalismo, como lo señalara Mariategui, no es sólo una relación sino una estructura social, que abarca tanto a los comerciantes cuanto a las autoridades – civiles y eclesiásticas –, así como a toda una constelación de mandocillos locales que se apropian del excedente económico creado por el campesinado mediante métodos que incorporan una alta dosis de violencia. La razón estructural de este componente de violencia radica en que el capital comercial precapitalista realiza sus ganancias en el intercambio, a diferencia del propiamente capitalista que se limita a apropiarse de la parte de la plusvalía generada – automáticamente – en la esfera de producción*”.

[...]. *Es decir, si la hacienda había entrado en crisis, no ocurría lo mismo con el poder gamonal y su complemento, la servidumbre indígena*” (PORTOCARRERO, 2016, p. 66-67).

Nesse panorama de exclusão, dominação e pobreza extrema, a década de 1960 seria uma ruptura para Ayacucho. No ano de 1959, a reabertura de uma das universidades mais antigas das Américas, a UNSCH⁸², foi um verdadeiro “terremoto social” totalmente inesperado para a região (DEGREGORI, 2014b, p. 45). Para Rénique (2003), ela significou o “início de uma nova era” e criou um ambiente de efervescência intelectual e política que, inclusive, impulsionava a participação da mulher na atividade pública e fazia da cidade de Huamanga um dos “polos na sistematização de uma alternativa maoísta” do país. A instituição passou a ser, assim, segundo Degregori (1988), a “ponta de lança da modernidade” em Ayacucho e nas províncias do norte do departamento: acabou sendo o “foco dinamizador” da região tanto do ponto de vista educacional, político (como a revitalização do Partido Comunista entre a juventude), ideológico (há um embate importante entre a instituição e a Igreja, considerado um bastião local de conservadorismo), quanto do ponto de vista econômico: no contexto de pobreza da região e da pouca dinamicidade da economia, eram os salários dos professores e o dinheiro dos estudantes de outras localidades que movimentavam a economia de Huamanga.

A UNSCH tinha nesse momento um projeto político-pedagógico diferenciado. Recebeu uma série de professores nacionais e estrangeiros destacados⁸³ e a maior parte de seus cursos respondia diretamente à realidade e às necessidades da região (Educação, Mecânica Rural, Agronomia etc.). Contou também com um currículo pautado em um ano de propedêutica (Ciclo Básico). Como sugere Flores Galindo (1986a), esse contraste entre a expansão do horizonte intelectual e o contexto de penúria econômica ayacuchano se mostraria explosivo nos anos posteriores.

Degregori (2014b; 2013) nota que o Peru havia passado por um processo de democratização da educação básica e universitária entre 1960 e 1980, que ia ao encontro da aspiração das populações andinas da educação como meio de ascensão social ou como um

⁸² A UNSCH havia sido fundada em 1677 e reaberta em 1959, depois de setenta e seis anos fechada por uma crise agravada pela Guerra do Pacífico.

⁸³ Na década de 1960, o corpo docente da UNSCH contou com o famoso antropólogo Efraín Morote Best, reitor a partir de 1962; com o antropólogo estadunidense Reiner Tom Zuidema; com o cientista político também estadunidense David Scott Palmer; com os peruanos Gabriel Escobar, Luis Lumbreras, Luis Millones, Fernando Silva Santisteban, Julio Ramon Ribeyro e Oswaldo Reynoso. Na década seguinte, recebeu o antropólogo peruano Juan Ansión e outros profissionais da San Marcos que possuíam experiência prévia do projeto do vale de Chancay: Jaime Urrutia, Carlos Ivan Degregori, Lucía Cano, Modesto Galvez etc. Foi o então reitor Efraín Morote Best quem os recrutou e que fortaleceu institucionalmente carreiras de Antropologia, História e Arqueologia (SANDOVAL, 2014).

mito do progresso (DEGREGORI, 2007)⁸⁴. Nesse sentido, a universidade era considerada um bem precioso que a população soube defender⁸⁵.

4.2.1 A universidade e o surgimento do Sendero Luminoso

Em 1962, o jovem arequipenho Abimael Guzmán Reynoso chegou em Huamanga para ministrar aulas de Filosofia na UNSCH, já afiliado ao então Partido Comunista do Peru. A

⁸⁴ O argumento central que Degregori desenvolveu é que a educação é vista no Peru como canal de mobilidade social e que muitos jovens estudantes viram no PCP-SL um meio similar. Nesse caso, precisaríamos entender o que o autor trata por “progresso”. É um argumento que parece colocar ênfase no aspecto econômico ou, de qualquer maneira, no desejo das populações andinas de se integrarem à sociedade nacional. Um aspecto que para nós deveria ser melhor analisado é a possibilidade da crença na educação como meio para se romper relações de dominação, exploração e também de racismo. Em contextos onde o analfabetismo era instrumento de dominação e exploração por parte dos *gamonales*, por que a escola deveria ser analisada quase que unicamente como meio de ascensão social, progresso e integração ao mercado? Durante curta estadia na comunidade/distrito de Sacsamarca (província de Huancasancos, departamento de Ayacucho) no começo de abril de 2017, uma professora da escola primária do distrito me contou que os pais dos alunos já não querem que a escola ensine o quéchua, pois têm no horizonte o projeto migratório – o principal destino é a cidade de Ica, para trabalhar e/ou estudar – e não querem ser discriminados por não terem o domínio total do castelhano. Para Degregori (2007), o fenômeno da migração, o acesso à escola e o processo de modernização em geral, teriam efeitos etnocidas brutais (implicariam, por exemplo, na “perda” da língua quéchua), mas esses seriam “custos da modernização” ou o preço a pagar para ocupar a cidade, em uma citação ao sociólogo Carlos Franco. Entretanto, no artigo *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso* (2013), o autor toca, ainda que rapidamente, no ponto para o qual queremos chamar atenção. Degregori afirma que o domínio da língua castelhana, da leitura e da escrita tem sido desde a conquista instrumento de dominação, ao que afirma: “¿qué buscan esas poblaciones andinas en la educación? Buscan, por cierto, instrumentos muy pragmáticos para su lucha democrática contra los mistis y los poderes locales, y para hacerse un lugar en la ‘sociedad nacional’. Buscan aprender a leer, escribir y las cuatro operaciones básicas. Pero, además, buscan la verdad” (DEGREGORI, 2013, p. 237). Com base na fala de um dirigente camponês de Huanta, para quem educar-se significa “sair do engano” que o poder tradicional havia imposto através do monopólio do conhecimento, Degregori faz a análise de que o que se almeja é a posse de uma verdade “objetiva”, trazida por alguém de fora que instrua. Para o autor, portanto, a educação que as populações andinas esperam é de cunho conservador e autoritário, no qual não se vislumbra uma relação professor-aluno diferente da antiga relação *misti*-índio: “La masificación educativa puede producirse, pues, sin romper sustancialmente las concepciones de la sociedad tradicional. No estaríamos frente a una educación libertadora sino autoritaria, además de etnocida” (DEGREGORI, 2013, p. 238). Nesse sentido, para o antropólogo, o PCP-SL simbolizaria o professor-caudilho que não se encontra tão distante das aspirações dessas populações. Consideramos, entretanto, que a relação com a educação pode talvez ser mais complexa, pois, por exemplo: em uma sociedade onde havia um monopólio da educação por alguns setores, quem seriam os educadores dos que não tinham tal privilégio senão pessoas “de fora”? Ademais, esse “sair do engano” também não pode representar o esforço para romper com relações racistas e de exploração? Por último, caberia questionar até que ponto a educação no restante do país era tão diferente dessa relação hierárquica e na crença de uma “verdade objetiva” apontada pelo autor também para o espaço educativo da UNSCH.

⁸⁵ Quando o governo de Velasco Alvarado promulgou o Decreto Supremo DS-006 em junho de 1969, que estipulava limites para a gratuidade do ensino nas escolas secundárias do país, a reação popular foi particularmente forte em Huamanga e Huanta. Foram várias semanas de mobilização de estudantes secundários que redundaram em levantamentos promovidos entre o dia 22 e 23 de junho; em Huanta com apoio do campesinato e em Huamanga, da população urbana: “Alrededor de esa bandera, una nueva generación de adolescentes se convirtió en la punta de lanza de un levantamiento más masivo e intenso que cualquier lucha por la tierra en esa región abrumadoramente campesina” (DEGREGORI, 2014b, p. 18).

partir desse momento, como aponta Degregori (1988; 2014b), ele desenvolveria um trabalho político de fortalecimento de uma “*fracción roja*”, primeiro dentro do PCP, depois do PCP-BR e durante a década de 1970 no próprio PCP-SL; na década de 1960 mediante trabalho político organizativo dentro e fora da universidade, e na década de 1970 essencialmente vinculado à instituição.

Nos anos do regime militar, o PCP-BR (sobretudo a fração vermelha de Guzmán), paradoxalmente, alcançou o poder total na UNSCH, controlando direções universitárias importantes como a de Pessoal e Bem-Estar Estudantil – responsáveis pelo restaurante universitário, pela moradia e bolsas de estudo. Essa contradição foi questionada dentro do próprio BR, o que precipitou sua divisão interna. Com a ruptura, o recém-criado PCP-SL perderia o trabalho com o campesinato (DEGREGORI, 1988).

De acordo com Rénique (2003), é com a separação do PCP-BR que se constitui a “identidade comunista” do SL sob um modelo maoísta. Entre 1971 e 1972, criam o Centro Intelectual Mariátegui (CTIM), dando início a um estudo exaustivo das obras do escritor e à consolidação do seu perfil ideológico – é uma referência, entretanto, que vai minguando com o passar dos anos, até que a perspectiva do “pensamento Gonzalo” ganhe hegemonia na organização (DEGREGORI, 2000). Além disso, o campo de influência conquistado na UNSCH foi aumentando com a ampliação das vagas e a concentração de professores ligados ao SL na docência dos cursos do Ciclo Básico. Tais cursos haviam sofrido uma série de alterações: Introdução às Ciências Sociais fora substituído pelo curso de Materialismo Histórico, Ciências Biológicas passou a ser Dialética da Natureza e Filosofia se transformou em Materialismo Dialético. Disseminava-se então a perspectiva do “marxismo de manual” (DEGREGORI, 2013)⁸⁶. Em razão de atitudes cada vez mais sectárias e dogmáticas, segundo Degregori, a organização se afasta dos movimentos populares ayacuchanos e opõe às greves nacionais de 1977. Também irá perdendo a hegemonia que tinha na UNSCH e a partir de 1975 se concentra no curso de Educação da UNSCH e no Sute-Huamanga, única organização que conservará sua hegemonia (DEGREGORI, 1988); elabora uma linha ortodoxa de

⁸⁶ Degregori (2013) chamou de “revolução de manual” uma série de textos que durante a década de 1970 constituíram o sentido comum não somente do PCP-SL, mas de importantes segmentos da esquerda no Peru. São manuais de materialismo histórico e dialético e economia política produzidos pela Academia de Ciências da União Soviética que se popularizaram no país depois que sua circulação foi legalizada pelo governo de Velasco Alvarado. Contudo, é o marxismo-leninismo em sua versão maoísta que se populariza entre a juventude peruana, com as Edições em Línguas Estrangeiras de Pequim, que difundem as Obras Completas de Mao e cujo conteúdo é bastante didático: “*Así, a través del campesinado maoísta los jóvenes proceden a la reconstrucción ideologizada de sus lazos con el mundo andino, rotos parcialmente por el paso a través de la escuela, la universidad y la ciudad. La cultura regresa como ideología, la vida cotidiana como “ciencia”, el hombre andino como “campesino pobre de la capa inferior”*” (DEGREGORI, 2013, p. 177).

pensamento, o que lhe provê “endurecimento ideológico” e desenvolve de uma coesão do partido a partir dos estudantes universitários:

Con ellos conforman un partido pequeño, pero ideológica y orgánicamente muy compacto. SL se convierte así en al clásico partido que se construye desde el vértice hacia la base y desde la ideología hacia la organización. Se ciñe a las máximas de Stalin: “la línea lo decide todo, y cuando la línea está ya elaborada y es correcta, entonces los cuadros lo deciden todo”. Por tanto, el movimiento social no les interesa. (DEGREGORI, 2013, p. 184)

Para Degregori (1988), o PCP-SL não priorizava o trabalho em organizações como sindicatos ou federações, e sim os “organismos gerados” pelo partido, que constituíam o vínculo entre o partido e as “massas”. Convertere-se então em uma estrela-anã, corpo detém acúmulo de energia concentrada prestes a explodir.

A questão sobre o momento de iniciar a luta armada, que já vinha sendo debatida internamente desde 1975, culminou no diagnóstico unânime da IX Sessão Plenária do Comitê Central de 1978, sobre o qual a sociedade peruana vivia uma situação revolucionária. Desde 1977 já se havia intensificado a reconstrução do partido e a criação de um aparelho político e militar que fosse capaz de empreender a luta armada⁸⁷. Dessa maneira, a maioria dos quadros senderistas estudantis foram retirados das universidades em 1977 e 1978 e enviados ao campo e se instalou campos de treinamento em certos distritos (TAYLOR, 1988).

Para Degregori, é com a morte de Mao Tsé Tung, em 1976, com a derrota do Grupo de Xangai⁸⁸ e com o declínio da Revolução Cultural, que o PCP-SL “*se convierte en faro de la revolución mundial y convierten a su líder en la ‘cuarta espada del marxismo’ [...]*” (DEGREGORI, 2014b, p. 170). O autor também argumenta que aos poucos a organização foi caminhando para o fundamentalismo, se converteu em um “antimovimento social” e quando decidiu entrar para a luta armada, “[...] *ofrecía a sus miembros una fortísima identidad de esencia prácticamente religiosa*” (DEGREGORI, 2014b, p. 171), uma identidade de seita que na década de 1980 faria dele um grupo crescentemente terrorista, segundo o antropólogo peruano. Para o historiador estadunidense Steve Stern (1999), o PCP-SL surgiu ao mesmo tempo “dentro” e “contra” a história: sua pretensão de ser um movimento político decisivo no mundo – o Sendero como a “quarta espada” da história da revolução socialista com um líder

⁸⁷ É preciso notar que o PCP-SL não estava presente exclusivamente em Ayacucho e na UNSCH, mas era onde tinha indiscutível preponderância na década de 1970. Durante o período, foram constituídas células e comitês regionais no país inteiro (TAYLOR, 1988).

⁸⁸ Também nomeado Bando dos Quatro, a designação se refere ao grupo de quatro membros do Partido Comunista da China, que foi responsável pela implementação da Revolução Cultural no país: Jiang Qing (esposa de Mao Tsé Tung), Zhang Chunqiao, Wang Hongwen e Yao Wenyan.

crucial – o colocava “dentro” da história, mas sua independência com relação à esquerda internacional e seu marcado distanciamento em relação a todas as outras correntes da esquerda nacional, por autocrença de estar com a “verdade” e dotado de um pensamento “todo poderoso” único, o colocaria “contra” a história.

Nelson Manrique Gálvez critica, por sua vez, essa análise de “fuga a diante” que Degregori faz do SL, como se o grupo tivesse entrado para a luta armada porque foi perdendo atuação nos movimentos sociais ayacuchanos e se entrincheirado na universidade. Diz ele:

[...] para determinar el éxito o fracaso de Sendero durante los setenta debería partirse de determinar cuáles eran los objetivos que esta organización se propuso en ese período. No parece que ellos figurara el de ganar la hegemonía en los movimientos sociales legales, sino “organizarse como un partido de combate [...] y preparar el inicio de la lucha armada”. Así planteada la cuestión, me parece dudoso que alguien pudiera considerar un fracaso lo que SL ha conseguido. (MANRIQUE GÁLVEZ, 2015, p. 151)

Essa parece ser uma análise feita, de certo modo, para o conflito como um todo, já que Degregori nas suas obras aqui citadas defende que o PCP-SL vai sendo derrotado pelos Comitês de Autodefesa e pelas Forças Armadas nas regiões onde começou a luta armada e que por isso foi progressivamente estendendo suas ações a outras zonas do país até chegar a Lima.

4.3 O PENSAMENTO DE MAO TSÉ TUNG E DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI SEGUNDO SENDERO LUMINOSO: CONSTRUINDO O “PENSAMENTO GONZALO”

Para o PCP-SL⁸⁹, José Carlos Mariátegui deveria ser entendido a partir de três aspectos: 1) sua posição de classe; 2) sua ideologia, pautada no “marxismo-leninismo”; 3) seu método marxista sobre o materialismo histórico. O pensamento de Mao Tsé Tung seria, para o partido, a “terceira e superior etapa”, a forma mais “elevada” a que o marxismo havia chegado, ou um “marxismo desenvolvido”, imprescindível para compreender os caminhos da revolução nos “países atrasados”. E enfatiza a similitude das teses de Mariátegui e Mao Tsé

⁸⁹ Tomamos por base os textos senderistas: *Para entender a Mariátegui*, transcrição de uma conferência ministrada na UNSCH em 1968 pelo então professor de filosofia Abimael Guzmán Reynoso; *Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido*, escrito em outubro de 1975 pelo Comitê Central do PCP-SL, como homenagem aos 80 anos de nascimento de Mariátegui e aos 47 anos da fundação do Partido Comunista; *El problema campesino y la revolución*, de 1º de agosto de 1976; e, finalmente, a famosa entrevista do “presidente Gonzalo”, dada ao jornal El Diario em 1988.

Tung, além da forma pela qual o legado do *amauta* teria continuado a se desenvolver no país a partir do pensamento de Mao Tsé Tung. O “pensamento gonzalo”, por sua vez, seria a aplicação do marxismo-leninismo-maoísmo (a “verdade universal”) à realidade concreta peruana.

De acordo com a análise senderista de Mariátegui, o Peru seria ainda uma sociedade semifeudal e semicolonial. O longo processo histórico de opressão feudal possibilitou a concentração da terra na mão de poucos latifundiários, a despeito da majoritária “massa camponesa” despossuída e oprimida pelo regime de servidão. O país enfrentaria então dois problemas fundamentais e indissociáveis: o do “camponês”, que é o problema da terra (e de uma “luta antifeudal”), e o nacional, identificado com o combate à “opressão imperialista *yankee*”. Para o PCP-SL, o latifúndio e a servidão se mantinham ocultos sob outros nomes (CAPs, SAIs, “propriedade social” etc.) e se ligariam mais estreitamente ao capitalismo burocrático e ao poder estatal.

Além disso, o partido relaciona a noção de semicolonial de Mariátegui com o conceito de “capitalismo burocrático” de Mao Tsé Tung, uma espécie de capitalismo desenvolvido nos “países atrasados” que não permite a criação de uma economia nacional nem uma industrialização independente, além de acentuar a condição de subordinação na medida em que se desenvolve. Defende então que, saseado nos monopólios comerciais, este tipo de capitalismo estaria ligado, no Peru, aos “terratenentes feudais” e à “burguesia mercantil compradora” vinculada ao imperialismo norte-americano.

Para os senderistas, a “condição semifeudal e semicolonial do Peru” deveria ser combatida através de uma “revolução democrático-nacional”. O campesinato, apesar de ser a “força principal” e “majoritária” do país, não poderia assumir tal função: para o PCP-SL, Mariátegui não era *campesinista*, mas possuía uma concepção proletária de acordo com o marxismo. Assim, segundo a organização, o proletariado é a “classe mais avançada da história” e tem o dever de “dirigir” a “massa camponesa” através da “vanguarda organizada” do Partido Comunista, tendo no campo seu peso principal. Tal seria a tarefa do PCP: converter a luta camponesa em luta armada através de um trabalho sistemático no campo. Somente quando a luta estivesse fortalecida nesses contextos é que se deveria marchar para a conquista das cidades, estratégia maoísta utilizada na Revolução Chinesa: guerra popular prolongada do campo à cidade. O partido aposta que o desenvolvimento do movimento camponês para a luta armada constitui o cerne do problema do poder: a “revolução

democrática nacional” é a base da “guerra popular”, que é por sua vez, “uma guerra camponesa ou não é nada”⁹⁰.

A organização desenvolveu ainda a ideia de que a constituição de uma Frente Única era necessária para a revolução, sendo tal frente composta pelo proletariado, através de uma aliança sólida com o “campesinato pobre” (sua principal força); pela pequena burguesia urbana (com principal atenção aos intelectuais, de acordo com Mao Tsé Tung); e pela burguesia nacional (sob determinadas circunstâncias e condições). Tal Frente comporia um dos três instrumentos ou uma das “três varetas da revolução”, junto com o Partido e o problema militar – ou “o problema da guerra” segundo Mao: a correlação da luta armada com a guerra camponesa e o Partido. Assim, um aspecto enfatizado no discurso senderista é que Mariátegui já havia preconizado o armamento do campesinato, a ditadura do proletariado e o papel da “violência revolucionária” na conquista do poder.

Por fim, a organização considera que é o pensamento de Mao Tsé Tung que leva a “retomar o caminho de Mariátegui e reconstituir seu Partido” e é o PCP-SL, “herdeiro legítimo de Mariátegui”, que deve ditar o desenvolvimento da guerra popular no Peru.

4.3.1 Desindianizando o campesinato?

Os senderistas, ao apostarem no campesinato como força necessária aos processos de mudança social, não apenas se afastam das diretrizes soviéticas ou eurocêntricas da revolução socialista, mas também fazem essa aproximação entre o pensamento de Mao Tsé Tung e de José Carlos Mariátegui, em uma mescla que Henri Favre (1988) chamou de “maoísmo mariateguizado”.

Sobre esse tema, vários autores denotaram a rigidez e a anacronia da análise numa sociedade que havia passado por uma série de transformações estruturais desde os anos 1920 (FAVRE, 1988; TAYLOR, 1988; DEGREGORI, 2014b). A leitura senderista da sociedade peruana dos anos 1970 seria semelhante à da sociedade peruana dos anos 1920 descrita por Mariátegui e à da sociedade chinesa descrita por Mao Tsé Tung nos anos 1930 (HERTOGHE;

⁹⁰ Segundo Taylor (1988), ainda no começo da luta armada se debatia internamente no PCP-SL – o debate durou até 1981 – a estratégia armada a ser seguida. A posição ganhadora, maoísta, defendida por Guzmán, era de uma guerra rural prolongada originada no campo e que se expande lentamente, cercando aos poucos as cidades para finalmente forçar seu colapso. A outra posição principal era apoiada por Luis Kawata e vários membros do Comitê Central, consistia em dar um peso igual às ações armadas na cidade e no campo (“linha albanesa”).

LABROUSSE, 1990), ou seja, estaria completamente desajustada à realidade presente. Algumas ações senderistas, interpretadas num momento de perplexidade em que não se tinham muitas informações sobre o PCP-SL, pareciam ainda uma sorte de rechaço à “modernidade”, uma postura de “anticapitalismo primitivo” (MONTROYA ROJAS, 1988) ou de “ludismo camponês” (FAVRE, 1988)⁹¹.

Contudo, o discurso e principalmente as práticas senderistas poderiam ter respondido a uma série de problemas e demandas relacionadas diretamente ao contexto regional e local da época. Já mencionamos que para alguns autores a decadência do regime de terras em Ayacucho não teria correlação direta com a queda do *gamonalismo*. Daí que, como defende Gonzalo Portocarrero: “*Paradójicamente, el diagnostico de Sendero Luminoso sobre la prevalencia de la ‘semifeudalidad’ no estaba equivocado si se refiere a la vida cotidiana más que a las formas de propiedad*” (PORTOCARRERO, 2016, p. 67). Mas, para o autor, como no marxismo esquemático senderista, a servidão não poderia existir enquanto cultura, e o PCP-SL buscou pela sua “infraestrutura”, localizando-a nos poderes locais. Na prática, os alvos não eram os latifundiários, que quase já não existiam, mas os ladrões de gado (*abigeos*), proprietários de terra sem poder econômico porém abusivos (*gamonalillos*), ou sujeitos em geral que se valiam de seu poder arbitrariamente contra a população. No início da luta armada, o PCP-SL entra nas comunidades empreendendo uma série de castigos e execuções públicas a estes elementos, que se estendem também atuando como força moralizadora: alcoólatras, adúlteros, homens que exercem violência física contra suas esposas etc. Retomaremos esse assunto em breve.

Outro aspecto apontado para contextualizar o discurso e as ações senderistas na serra sul central peruana e em outras regiões do país são os problemas trazidos ou reavivados com o projeto velasquista, notadamente a reforma agrária de 1969. Melgar Bao (1988) chama atenção ao fato de que a relação histórica do Estado peruano com as comunidades foi marcadamente etnocida e anticomunitária. Dando continuidade a isso, a reforma agrária velasquista teria beneficiado somente uma parte mínima do conjunto de comunidades oficialmente reconhecidas do país, cuja grande maioria estava localizada na região costeira detentora de complexos agropecuários e agroindustriais. Também teria acentuado as contradições das comunidades no que tange aos litígios por terra, às disputas no seu interior – na medida em que as empresas associativas intensificavam o processo de diferenciação entre

⁹¹ O PCP-SL empreendeu várias ações que visavam à destruição de bens das CAPs, das SAIs, centros de pesquisa etc. Um dos casos mais conhecidos foi o ataque em agosto de 1982 ao importante centro experimental Allpachaka, da UNSCH, dedicado à pesquisa e à extensão agrária.

os *comuneros* com mais e com menos recursos – e o seu combate às empresas associativas de maneira geral, percebidas como latifúndios e instrumentos de coerção, exploração e monopólio de novo tipo. Enquanto que a Confederação Camponesa do Peru (CCP) e a Confederação Nacional Agrária (CNA) optaram pelo trabalho de politização e sindicalização justamente nessas empresas, o SL ocupou o espaço oposto, de insatisfação e revolta contra elas: “A guerra andina do Sendero deve ser explicada no interior dessa complicada rede de contradições que divide e polariza o campesinato e a população rural em seu conjunto” (MELGAR BAO, 1988, p. 136).

Por fim, é relevante mencionar que integrantes do PCP-SL haviam procurado entender a realidade e as contradições ayacuchanas através de estudos etnográficos, como é o caso ilustrativo do engenheiro agrônomo Antonio Diaz Martinez, professor da UNSCH no final da década de 1960, que publicou seu livro *Ayacucho: hambre y esperanza* pela editora Mosca Azul em 1967 e a segunda edição em 1985, em pleno auge do conflito armado. Para Flores Galindo (1986a), era uma mescla peculiar de um livro de viagem do professor com seus alunos, ensaios e noções sociológicas. O próprio projeto da nova UNSCH tinha como preocupação sistematizar cientificamente aspectos da realidade regional. Como aponta Pablo Sandoval (2014), sob o reitorado de Efraín Morote Best se produziu um importante material de conhecimento etnográfico e histórico da região: o projeto financiado pela Fundação Wenner Gren em convênio com a UNSCH e a Universidade de Illinois (1964-1970) na zona do rio Pampas, por exemplo, dirigido por R. Tom Zuidema, resultou em várias monografias das comunidades de Choque Huarcaya, Huancasancos, Tomanga, Chuschi e Sarhua. Outro exemplo é o trabalho interdisciplinar coordenado por Morote Best entre 1968 e 1969, entre professores e estudantes, em Tambo, Socos e Huanta, que produziu 35 monografias e dissertações sobre várias tensões e conflitos latentes entre camponeses e terratenentes no período de implementação do programa de reforma agrária velasquista. Na década de 1970, as pesquisas se focaram nas consequências do projeto velasquista nas províncias de Huanta, Huamanga e Cangallo. Assim, não seria exagerado notar que o PCP-SL parece ter conhecido muito bem a região e muitos de seus conflitos, ainda que sob a lupa esquemática maoísta do camponês rico-médio-pobre.

Sobre a questão do entrelaçamento entre classe e etnicidade e o discurso oficial senderista, aponta-se uma marcada depuração do primeiro com relação ao segundo: o camponês seria entendido somente segundo categorias classistas maoístas. Assim, como chamam atenção os jornalistas e pesquisadores franceses Hertoghe e Labrousse (1990) e o historiador Nelson Manrique Gálvez (2015), a adoção da análise mariateguiana teria trazido

um impasse aos senderistas por causa de um componente essencial que não estaria presente no projeto maoísta: a *questão indígena*, concebida como cimento da nacionalidade e sua reivindicação como fundamento das lutas.

Como já advertia Montoya Rojas (1988) no começo do conflito, era preciso notar que havia uma distância entre o discurso e a prática senderista cotidiana, como defenderia anos depois Nelson Manrique Gálvez: “*Pese a que en el discurso teórico senderista la cuestión étnica no existe, en las adhesiones que convoca tiene una importancia crucial*” (MANRIQUE GÁLVEZ, 2015, p. 110). Ou seja: sua negação ou omissão teórica não elimina a sua existência. O que subsistia na sociedade da época ainda com muita força, para ele, era a estrutura racista da opressão terratenente e *gamonal*, bastante interiorizada. E afirma:

El comportamiento antidemocrático, vertical y autoritario de Sendero, así como su recurrente utilización del terror, de la violencia ejemplarizadora, la crueldad y la sevicia, terminaron siendo socialmente aceptables porque se insertaban en una tradición histórica realmente existente en el mundo andino; aquella creada por la acción del gamonalismo, que históricamente recurrió a los mismos métodos para garantizar su perpetuación. Las tradiciones políticas del mundo andino combinan componentes históricos profundamente contradictorios; tanto aquellos de raigambre democrática (como los vigentes en el funcionamiento de las comunidades campesinas), cuanto autoritarios (como los desplegados por la dominación gamonalista). La acción armada de Sendero se apoya, pues, en tradiciones históricas realmente existentes. Su violencia no se dirige a la liquidación de las estructuras autoritarias sino a su utilización [...]. el carácter antidemocrático de su accionar no le ha impedido de crecer porque en el área social donde comenzó su expansión no existía una tradición democrática ante la cual el accionar apareciera como socialmente extraño. (MANRIQUE GÁLVEZ, 2015, p. 292)

Para Degregori (1988), a pirâmide ideológica senderista sofria alterações na medida em que ia baixando do topo para a base: a ciência do marxismo-leninismo-maoísmo se “contamina” dos contextos rurais e vai se transformando em utopia *campesinista* conforme se expande ao campesinato. O PCP-SL, por sua vez, ocupará para ele o lugar do patrão andino tradicional, uma sorte de *misti*, duro e inflexível, que expropria do povo toda a sua capacidade de decisão, porém “justo”: “*SL aparece realmente como un nuevo terrateniente bueno, casi una especie de Inkarrí que llega desde arriba a imponer un nuevo orden o restaurar, quizá, otro antiguo, más justo pero no necesariamente democrático*” (DEGREGORI, 1988, p. 43). Como argumenta: “*Por eso, al hablar de las zonas rurales me refiero a sus indios, por la forma vertical como se vinculan con el campesinado*” (DEGREGORI, 2013, p. 245-247). Em sentido similar, Montoya Rojas advertiu (1988, p. 23): “Os senderistas querem ter seus *próprios* camponeses e consideram como inimigos os camponeses que fazem outras opções, mesmo dentro da esquerda”.

Além disso, conforme argumentamos ao longo do capítulo anterior, a perspectiva classista do indígena não era exclusividade do PCP-SL e vinha de década anteriores, seja de partidos de esquerda, da academia ou do Estado.

4.4 COMPOSIÇÃO SOCIAL DO PCP-SL: MOVIMENTO INDÍGENA, MESSIÂNICO OU MILENARISTA?

Degregori (1992) destaca que as primeiras análises para o conflito armado no campo acadêmico não foram realizadas pelos cientistas sociais peruanos – por uma espécie de letargia, segundo ele – e sim por pesquisadores estrangeiros que muitas vezes desenvolveram visões exotizantes e “andinistas”⁹², marcadas pela “[...] ‘*otroización*’ *etnoracial de los andinos nativos como ‘indios’*[...]” (STERN, 1999, p. 19), pelas perspectivas “messiânicas” ou “milenaristas” que consideraram o PCP-SL como movimento indígena. Nessa linha, ele destaca trabalhos como o dos cientistas políticos Cynthia McClintock e David Scott Palmer, dos Estados Unidos, e Lewis Taylor, da Inglaterra. Tais perspectivas, segundo ele, teriam encontrado certo paralelo no Peru nos trabalhos de Alberto Flores Galindo, Juan Ansión e dos antropólogos que ajudaram a escrever o Informe de Uchuraccay em 1983: Juan Ossio, Fernando Fuenzalida y Luis Millones. Nesse sentido, como afirmou anos mais tarde, um dos seus objetivos em sua obra foi “*desindianizar*” o PCP-SL (DEGREGORI, 2013).

Porém, é preciso compreender, de um lado, que há pluralidade no pensamento destes autores, apontados no Relatório Final da CVR como afins do que a Comissão nomeou de corrente “culturalista”⁹³. E, de outro lado, questionar se nenhuma dessas visões que se tornaram alternativas no Relatório Final não teria trazido de fato nenhuma contribuição na compreensão do processo de violência política no Peru.

Abaixo apresentamos uma compilação das análises de diversos autores para o conflito armado interno e para o PCP-SL.

⁹² “Andinismo” é uma alusão à noção de “orientalismo” de Edward Said (2007), para o qual o imaginário europeu constrói discursos sobre o “Oriente” em oposição ao “Ocidente” – que comunica muito mais sobre a Europa em si do que a suposta realidade que se busca retratar em livros, poemas, crônicas de viagem etc.

⁹³ No Relatório Final da CVR, essa corrente “culturalista”, apresentada com certo sentido despectivo, aparece contraposta com a corrente “sócio-histórica”, considerada pela Comissão a linha de interpretação mais adequada para o conflito. Carlos Ivan Degregori, que como veremos é um dos principais integrantes da CVR e o redator do capítulo específico do Relatório Final sobre a *questão indígena* (CVR, 2003, Vol 8, Cap. 2.2), se coloca como autor adepto da linha de interpretação sócio-histórica, linha que rechaça a possibilidade de que o PCP-SL tenha tido algum apoio ativo dos camponeses indígenas ou mesmo que pudesse ser composto por eles. Essa discussão é importante para a nossa pesquisa e será retomada tanto nesse capítulo quanto no seguinte.

Lewis Taylor (1988) aponta, por exemplo, que o PCP-SL estava inscrito em uma tendência que considerava o que vem de fora como potencialmente mau e imperialista, e rejeitava o que fosse limenho. Também diz erroneamente e com uma carga de sentido preconceituosa, que outra tendência deste milenarismo era:

[...] idealizar valores reputados como inerentes aos camponeses da zona montanhosa (especialmente seu suposto comunalismo e espírito de cooperação) e a exagerar em demasia o potencial revolucionário destes. [...] Essa mistura de maoísmo com milenarismo andino também originou uma ideologia política *campesinista* ao extremo e, como muitas vezes acontece em ambientes pré-industriais como Ayacucho, isto assumiu aspectos de fanatismo religioso. (TAYLOR, 1988, p. 53)

Para Melgar Bao (1988) o PCP-SL tinha traços de milenarismo dual, que repousava no contraste entre o discurso oficial da direção senderista e na tradução popular de sua propaganda: “[...] consiste na sua versão da teoria mariateguista do mito revolucionário e da luta final, retroalimentada pela utopia andina de re-fundação do ‘comunismo agrário’ da época pré-hispânica” (MELGAR BAO, 1988, p. 146). Para ele, o messianismo andino expresso na figura do “camarada Gonzalo” seria claramente simbólico:

Em nível popular andino, a identidade entre o presidente *senderista* e o *Puka Inti*, ou seja, um sol ardente mais andino que ocidental, reproduz uma liderança carismática alheia à esquerda tradicional, onde predominam os elementos urbanos e da Costa do país. A identidade entre *Presidente*, *Sol* e *Gonzalo*, em sua versão popular, pode ser traduzida como governo e sociedade nascentes, nesta atípica re-elaboração mística. (MELGAR BAO, 1988, p. 154)

Já Flores Galindo (1986a) situa a luta armada do PCP-SL como tributária do que ele chamou de “utopia andina” e, portanto, com características de movimento messiânico. Por um lado, como deixa claro (1986b), os milenarismos/messianismos nem sempre têm viés progressista. Por outro, as utopias têm potencial para convocar multidões para além do imediato e com sua mística despertar paixões e a espontaneidade dos movimentos. Mas também podem ser autoritárias e adquirir traços de fanatismo: a lógica da inversão – a busca por “*voltear la tortilla*” desde os de baixo, tomar o lugar dos “brancos” (FLORES GALINDO, 1986a, p. 21) – não pressupõe necessariamente construir uma sociedade diferente. Para o autor, os jovens que compunham os quadros intermediários do PCP-SL eram os “novos mestiços”, “ocidentalizados” pelo acesso a escolas e universidades e pela migração, um setor frustrado que não conseguia se enquadrar, como os mestiços do século XVI – os filhos de índios com espanhóis que não se ajustavam na demarcação jurídica da república de índios e de espanhóis. Entretanto, argumenta que a organização não se restringiria a setores da

aristocracia provinciana empobrecida e a tais mestiços frustrados: também era formado por pessoas provenientes do “mundo camponês” – em Huamanga, cita os *comuneros* estabelecidos às margens do rio Pampas. Os militantes senderistas se diferenciavam dos guerrilheiros de 1965, na medida em que haviam nascido no campo, falavam quéchua, tinham parentes nas comunidades e por isso também conseguiram convencer muitos camponeses. Se essas relações em muitos casos eram impostas, lembrando sua estrutura vertical, autoritária, e ações que se valiam crescentemente do terror como arma política, sobretudo nos primeiros anos argumenta que muitas delas parecem ter sido voluntárias (FLORES GALINDO, 1986a). Algo similar teria dito Henri Favre (1988), para quem o trabalho político dos estudantes de origem rural nas comunidades do departamento e nas províncias limítrofes havia dado resultado:

Muito trabalho de conscientização foi realizado com o rosto descoberto, visto e sabido por todo o mundo e, paradoxalmente, à sombra das baionetas, durante os anos de governo militar. Na primavera de 1980, quem passeasse pelos campos ayacuchanos podia constatar que esse trabalho não foi em vão. Todos os povoados ostentavam consignas senderistas, escritas num castelhano *motoso* [modo com que os quéchua-falantes se expressam com o castelhano na etapa em que não o dominam plenamente], que atestava a origem popular das mãos que as tinham traçado (FAVRE, 1988, p. 79)

Favre defende inclusive que eram os jovens que tinham atitudes diferentes de seus pares na comunidade, ao auxiliarem nas tarefas agrícolas, participarem de festas religiosas e atividades comunais etc., enquanto que muitos jovens se mudavam para as cidades e se esqueciam dos parentes e amigos, ou, quando voltavam para visitas, mostravam atitudes de superioridade. O autor afirma então que era impossível negar o apoio popular que o PCP-SL possuía nos primeiros anos do conflito, o que explica porque se “mesclavam entre a população local” e dificultava a ação contrainsurgente do governo. Para ele, os militantes senderistas universitários eram predominantemente de “origem camponesa” e os dirigentes e quadros superiores, os intelectuais “[...] menos ocidentalizados, os mais provincianos e os mais andinos de todos os membros da *intelligentsia* local” (FAVRE, 1988, p. 80). Conformavam, assim, uma “*lumpen intelligentsia*” que desenvolvia seu projeto em ambiente *cholo*. Por isso, argumenta era um projeto radicalmente oposto aos projetos de movimentos indigenistas, que propunham a volta ao passado e a organização dos marginalizados sobre bases étnicas.

Para ele, além disso, a base social do PCP-SL era a população rural *descampesinizada* e *desindianizada* do “semicamponês”. Como explicou, é um contingente que se diferencia da

população das comunidades de regiões alto-andinas (as *punas*), na medida em que desempenham funções paralelas de mineiros, vendedores ambulantes, pedreiros ou trabalhadores de obras públicas. As populações das alturas, estas “autenticamente camponesas”, além de estarem circunscritas ao trabalho agropecuário, ainda depositavam todas as esperanças no Estado como único meio para modernização de suas comunidades (construção de escolas, estradas e pontes e a modificação do *status* político-administrativo dessas comunidades⁹⁴). Dessa forma, defende o autor:

Assim, quanto mais camponesa for uma comunidade rural, mais ela será índia, estará situada nas regiões mais elevadas e irá parecer menos receptiva ao *Sendero*. Ao contrário, quanto menos camponesa for uma comunidade rural, menos índia ela será, menos elevadas serão suas terras que ocupa no ambiente ecológico vertical dos Andes e mais sensível se mostrará à mensagem senderista. Foi nos povoados e vilarejos dos vales interandinos, situados de 2.500 a 3.600 metros de altura, que a insurreição deitou raízes profundas. Essas aglomerações, que sofrem graus diferentes de influência urbana, têm seu potencial demográfico afetado pelo fluxo das migrações internas. Também foram desorganizadas em graus diferentes. Só em parte a sobrevivência de seus habitantes dependem da agricultura, e uma parte às vezes acessória. Um grande número deles combina a atividade agrícola com outras ocupações estacionais ou temporárias, o que os mantém fora durante uma parte do ano e os submete permanentemente a uma grande mobilização geográfica [...] Segundo a fórmula consagrada pelo maoísmo, estes representam a água onde se move o peixe insurrecional, ou seja, o quadro senderista de base, que é um habitante da zona rural descampesinado e desindianizado. (FAVRE, 1988, p. 90)

A título de parênteses, importa frisar que no trecho acima se visualiza nitidamente um dos argumentos que estamos desenvolvendo neste trabalho. Aqui se estabelece uma intrincada associação entre o processo de *descampezinización* com *desindianización*, que pressupõe que quando se deixa de desempenhar exclusivamente certas funções ligadas à agropecuária, aumenta o contato com as cidades e que isso consequentemente diminui o isolamento. É estabelecida e reafirmada, portanto, uma contraposição entre mobilidade e isolamento rotundo, e entre o “índio aculturado” (o *cholo*) e o índio “autêntico”. A tendência lógica do argumento do autor é que se considere camponês/índio estritamente a partir da função que exerce e do “contato” que possua com centros urbanos – se já não pratica essa função ou se não exerce só ela, se *desindianiza*. Só há possibilidade do índio ser agricultor e isolado, como viemos argumentado ao longo do capítulo anterior.

⁹⁴ Fravre (1988) cita o exemplo de Lucanamarca e Huancasancos. Lucanamarca conseguira se independizar de Huancasancos e se tornar distrito em 1962. Localmente, os senderistas conquistaram apoio em Huancasancos, onde se tinha o objetivo de reconquistar o domínio político-administrativo do seu antigo povoado.

Favre segue seu argumento, afirmando que o PCP-SL é um movimento que adquire raiz nos “setores não integrados” da sociedade (o *cholo*), marcados desde o final da década de 1970 pela crise econômica, altamente frustrados:

As escolas primárias e secundárias *cholificam* os índios, como no passado ou mais ainda. Todavia, o *cholo* não consegue mais se insinuar na pirâmide social para ver depois galgar seus degraus. Tipo social volátil, ele tende a se converter em categoria social a partir do momento em que seus valores, como o individualismo agressivo, cessam de ser funcionais. Problemas semelhantes afetam a sociedade inteira, gerando frustrações profundas, que sem dúvida se expressam na violência *senderista*. (FAVRE, 1988, p. 93)

Sua argumentação dos processos de descampesinização e desindianização e da configuração de um setor não integrado, o *cholo*, que associa como mais suscetível a se atrair pelo projeto político do PCP-SL, parece ter entrado com certa força explicativa no Relatório Final da CVR no capítulo sobre a violência “diferenciada” durante o conflito, como argumentaremos no próximo capítulo.

Quanto à composição do PCP-SL, Montoya Rojas (1988) afirma que seus militantes seriam dos setores mais empobrecidos e marginalizados da população do campo e da cidade de Ayacucho, Huancavelica e Apurímac. Faz uma observação, entretanto, com relação aos estudantes de origem camponesa que compõem os quadros senderistas: se diferenciam dos demais camponeses na medida em que adquirem capital cultural através da educação:

A divisão e o conflito clássico entre o campo e a cidade praticamente estão diluídos nas principais regiões andinas. Mesmo o observador mais prevenido terá dificuldade para diferenciar, em Ayacucho, um estudante de um camponês. A condição de *camponês-estudante* ou de *estudante-camponês* é resultado da estrutura social particular dos Andes peruanos, onde os elementos de classe aparecem diretamente ligados a fatores étnicos e raciais. De fato, os estudantes de origem camponesa têm diferenças marcantes com relação aos simples camponeses devido ao capital cultural que possuem. [...]. O domínio do idioma quéchua garante a familiaridade com a cultura andina e, por isso, é possível utilizar a metáfora do militante “que se mexe como um peixe n’água”. (MONTOKA ROJAS, 1988, p. 22)

Esse é um aspecto que nos parece interessante. A carga de sentido que o autor dá ao mencionar o capital cultural se amplia: não se resume à ascensão econômico-social, mas a possibilidade de alargamento de repertório social e cultural conseguidos com o acesso à universidade. Possibilita pensar, nesse sentido, outra possível faceta da atração de jovens universitários ao projeto senderista. Se o momento era de efervescência política no país todo e em Ayacucho – vide, por exemplo, a experiência guerrilheira de 1965 e os levantamentos pela gratuidade do ensino –, e se era um sentido comum da esquerda a luta armada como opção: por que a juventude seria atraída pelo PCP-SL por entendê-lo como quase que exclusivamente

um meio de ascensão social? Por que não há possibilidade, no caso de Ayacucho do final da década de 1970 e do começo dos anos 1980, de imaginar que os militantes e a chamada base social se envolveram politicamente com o discurso ou a ação senderistas?

Outro aspecto que Montoya Rojas parece lançar à discussão é o racismo. Nesse sentido, não leva em consideração somente os aspectos econômicos, sociais e conjunturais, mas um elemento que é estruturante da sociedade peruana e que não se enfatizava muito na época que escreveu, em 1983:

Uma resposta como a do *Sendero Luminoso* é o extremo mais violento que exprime a vontade dos que não têm nada a perder e tudo a ganhar, dos milhares de marginalizados que não têm trabalho e nem podem conseguir um emprego. Não se trata só de marginalização econômica. Esse é apenas um aspecto de um problema mais complexo e difícil. No gesto radical e cheio de mística do *Sendero Luminoso* expressam-se também os homens e mulheres vítimas do desprezo social, cultural e racial do Peru. Para camponeses migrantes (estacionais ou permanentes), estudantes e profissionais de regiões andinas como Ayacucho, a dificuldade de conseguir emprego e viver decentemente é agravada pela discriminação que sofrem, devido à cor de sua pele e ao domínio imperfeito do idioma castelhano. Desse ponto de vista, creio que o *Sendero Luminoso* encarna a *raiva andina* contra a opressão secular. Que apego pode ter ao sistema social chamado democrático alguém que não se beneficia com ele, mas é vítima dele? O ódio silencioso, guardado durante séculos contra os patrões, parece ter despertado com o discurso prático do *Sendero*. E não devemos achar isso estranho porque a sociedade peruana armazena uma enorme raiva contida. Em consequência, há como uma explosão de uma *raiva reprimida* durante séculos nos andes peruanos”. (MONTROYA ROJAS, 1988, p. 32-33)

Outra concepção sobre o conflito e sobre o PCP-SL que teria bastante força no Relatório Final da CVR é a do comissionado Carlos Ivan Degregori, para quem a organização era o:

[...] *producto del encuentro previo de una élite universitaria provinciana con una base social juvenil también provinciana, que sufría un doloroso proceso de desarraigo y necesitaba desesperadamente una explicación ordenada y absoluta del mundo como tabla de salvación*. (DEGREGORI, 1988, p. 37)

Por um lado, afirma que os dirigentes senderistas saem de um sistema tradicional em decomposição, herdando uma estrutura mental com a qual não conseguem romper, autoritária e antidemocrática. A ordem buscada seria encontrada no marxismo-leninismo, bem como a manutenção de hierarquia, sendo o partido o topo da pirâmide e onde tudo tem um lugar hierarquicamente determinado. Esse discurso, por sua vez, influenciaria setores juvenis provenientes de áreas rurais andinas que passavam por mudanças intensas e também procuravam ordem, clareza, segurança e identidade: “*Son sectores ya sin un lugar en la sociedad rural tradicional y que tampoco lo encuentran, en el Perú ‘moderno’ asfixiado por la crisis y el desempleo*” (DEGREGORI, 1988, p. 37). Para Degregori (2013), trata-se de

jovens localizados em uma espécie de “terra de ninguém”, “entre dois mundos”, assim como acreditava Flores Galindo:

Por un lado, el mundo tradicional de sus mayores, descrito en infinidad de monografías etnológicas. Cuyas estratificaciones dejan de funcionar súbitamente en las ciudades cuyos mitos y ritos ya no comparten, aunque frente a la agresión urbana, se sienten étnica y culturalmente solidarios con él (aquellos que reniegan si sus raíces difícilmente se radicalizan, valga el juego de palabras.). Por otro lado, el mundo occidental, o más precisamente urbano criollo, que los discrimina, los rechaza y al cual no comprenden. (DEGREGORI, 2013, p. 173-174)

O discurso do PCP-SL, assim, seria algo que ressoava com força em um setor significativo de alunos da UNSCH, sobretudo entre aqueles provenientes de Ayacucho, Apurímac e Huancavelica, que constituíam pouco mais da metade dos alunos da universidade em 1973 (DEGREGORI, 2014b). Esses jovens estudantes universitários, já professores ou futuros professores, formariam os quadros senderistas que começariam a ser enviados ao campo em 1977 para preparação para a “guerra popular” e o contato com os “camponeses”. Entretanto, para Degregori (2013), o PCP-SL começou a luta armada sem presença significativa entre o campesinato. Fundamental para ele foram os “jovens rurais” dessas localidades, “filhos de *comuneros*” estudantes de escolas secundárias, mas também aqueles que cursavam os últimos anos do ensino primário. Eles seriam o nexo essencial entre o partido e o campesinato, responsáveis por convencer (ou submeter) os adultos de suas comunidades sobre o projeto senderista. Eram jovens que se diferenciavam dos seus pais por terem acesso à educação e que, orientados pelo “mito do progresso”, se encontravam em boa medida distanciados da tradição das comunidades, mas próximos o bastante para se sentirem incentivados a transformá-las; se sentiam atraídos pelo projeto senderista, e, além disso, pela sedução dos símbolos de poder: as armas, botas e posições de mando. Para Degregori, o PCP-SL se assentaria em zonas de maior densidade comunal e de escolas (no geral localizadas nas províncias de Cangallo, Victor Fajardo, Huanta e La Mar), já que nos últimos anos teriam sido estas comunidades as que mais haviam lutado pela abertura de centros educacionais e que contavam com grande proporção de estudantes e professores.

Manrique Gálvez (2015) confirma em geral o que haviam defendido Favre e Degregori e compartilha com o último a referência do estudo de Chávez de Paz (1989)⁹⁵ para traçar o perfil dos senderistas:

⁹⁵ Dennis Chávez de Paz comparou algumas características demográficas e sociais (sexo, idade, estado civil, números de filhos, procedência geográfica, educação, ocupação e ingressos) de presos comuns e de condenados por terrorismo – com base em documentos judiciais dos sentenciados por terrorismo em prisões de Lima entre

Los cuadros intermedios que constituyen la columna vertebral de la estructura orgánica de Sendero Luminoso (os denominados “mandos”), no provienen tanto de las capas más pobres de la sociedad peruana sino principalmente de la clase media baja provinciana; se trata de individuos provenientes de procesos de descampesinización reciente, en su mayoría con estudios universitarios y racialmente caracterizados como mestizos. (MANRIQUE GÁLVEZ, 2015, p. 344)

Por isso, para o autor, mesmo que negue a questão cultural, racial e étnica em seu discurso oficial, na prática o PCP-SL está inserido nessas tramas. Ele não é a autêntica representação política do campesinato porque seu núcleo fundador e os seus militantes vêm majoritariamente de outros estratos. E conquista base social e apoio dentre o campesinato regional porque identifica o *gamonalismo* como inimigo, mas essa relação se dá em cima de uma estrutura autoritária que compartilhava traços dessa sociedade. Analisando os casos também do vale de Mantaro e da zona cocaleira do Alto do Huallaga, o autor indica que o PCP-SL teve dificuldades para se estabelecer em áreas com presença sólida organizações sociais como Cajamarca e Puno.

Com relação ao tema da base social, Degregori (2013) desenvolve sua análise com base no conceito de adaptação-em-resistência de Steve Stern e argumenta que houve um trânsito do momento inicial de aceitação para a rebeldia aberta com a formação de “rondas camponesas”. O momento de aceitação para ele seria na verdade bastante pragmático e teria a ver com as vantagens pessoais, familiares ou comunitárias que poderiam extrair dessa espécie de aliança com os senderistas. Teria a ver principalmente com os castigos e as execuções que o PCP-SL aplicava, no início, aos sujeitos pouco apreciados nas comunidades. Entretanto, vários são os pontos de ruptura que provocariam o trânsito para a adaptação-em-resistência e, progressivamente, à rebeldia aberta. O SL teria tido êxito na sua estratégia de “*batir el campo*” ou “[...] ‘*limpiarlo*’ de cualquier elemento que no sea SL y el campesinado, para a partir de allí construir la nueva sociedad a imagen y semejanza de su utopía partidária” (DEGREGORI, 1988, p. 45), mas o primeiro ponto de ruptura foi justamente quando começa a construir seu novo poder nas comunidades. A resistência passa a ocorrer quando há o choque da ideologia, dos objetivos e dos métodos do PCP-SL com a “racionalidade andina”.

1983 e 1986 – para estabelecer o perfil dos senderistas. É o estudo apontado por esses autores para corroborar com suas premissas sobre o perfil dos jovens senderistas. Diz o autor: “*El estudio comprueba la existencia de un predominio de jóvenes de las clases populares en el conjunto de los condenados por terrorismo y por otros delitos. Sin embargo, entre los condenados por terrorismo existe una proporción importante de jóvenes con estudios universitarios, procedentes de las provincias de mayor pobreza relativa del país. Por lo que se puede sugerir que, como en muchos otros casos históricos, los sentenciados por terrorismo e integrantes de Sendero Luminoso procederían de una elite provinciana en decadencia, que existe a lo largo de la sierra peruana*” (CHÁVEZ DE PAZ, 1989, p. 10).

Nesse sentido, a morte de *comuneros* estaria no limite dessa aceitação, baseado na lógica do “castiga, mas não mata”: se o castigo reabilita o sujeito para a vida comunitária, a morte dilacera todo um tecido social delicado e abre uma caixa de Pandora incontrollável:

Si bien hemos señalado cómo SL se “contamina” en sus escalones inferiores de elementos andinos, esa contaminación no es suficiente pues ni la ideología ni el proyecto senderista surgen de las aspiraciones ni el imaginario campesino, ni lo recogen en lo fundamental. Los senderistas ideologizados hasta el fundamentalismo están dispuestos a matar y morir por su proyecto [...] La suya es una utopía de cuadros, que no logra hacerse de masas [...] (DEGREGORI, 2013, p. 191)

Além disso, para Degregori, o PCP-SL começa a substituir as autoridades tradicionais amplamente reconhecidas pelos Comitês Populares do Partido, que são jovens quadros senderistas. Além de atentar contra toda uma organização e cosmovisão, esses novos representantes do poder não estavam alheios aos conflitos inter e intracomunais e se viram tragados por eles. Outro aspecto que marca essa ruptura é a proibição de comércio de produtos nas feiras – o PCP-SL fecha a importante feira de Lirio em Huanta em 1982, por exemplo – e o próprio plantio que não fosse para autoconsumo. Para Degregori, o SL era indiferente a vários aspectos da cultura andina e um conjunto de instituições importantes, tais como a família extensa, a comunidade⁹⁶, as regras de reciprocidade, a hierarquização etária, os rituais, as festas, a dimensão religiosa etc.:

El menosprecio senderista por las manifestaciones culturales del campesinado quechua tiene una base teórica: “el maoísmo nos enseña que una cultura dada es reflejo, en el plano ideológico, de la política y la economía y la economía de una sociedad dada” decía El Diario el 13.9.1989. (DEGREGORI, 2013, p. 230)

A entrada das Forças Armadas nas zonas de emergência em 1983 é outro ponto de fissura importante nessa relação destacado por Degregori (2013), já que o PCP-SL, ao invés de dar a proteção esperada – na cultura andina se espera que o “patrão” proteja – se vale da estratégia de retirar seus quadros militares das comunidades para resguardá-los, o que causa uma decepção generalizada. A população oscilava então entre ficar do lado de quem detinha o

⁹⁶ Já em 1983 Rodrigo Montoya Rojas chamava atenção para o fato de que os castigos e execuções nas comunidades propiciavam condições para o isolamento do PCP-SL, por não considerarem aspectos cruciais da realidade das populações locais: “[...] é importante destacar que, no campo andino, ao contrário dos grandes centros urbanos, não existem *familias inteiras* de ricos, não há classe com um estilo de vida e recursos inteiramente diferenciados. O *comunero* rico – comerciante, criador de gado, transportador – é uma exceção e tem muitíssimos parentes camponeses pobres. As execuções de pessoas da localidade atingem círculos de parentesco direto que supõem uma lealdade e uma solidariedade que não podem ser ignoradas” (MONTOKA ROJAS, 1988, p. 34).

maior poder no conflito (os militares) ou do “mal menor”, o PCP-SL, já que os primeiros desatam um genocídio às cegas, enquanto que SL sabia exatamente quem matava. É o momento em se abre uma sangrenta caixa de Pandora e uma série de conflitos não resolvidos intra e intercomunais afloram.

O segundo grande ponto de quebra se dá, de acordo com o antropólogo, quando, depois da celebração do primeiro Congresso do SL, em 1988, se estabelece que para além da neutralidade se deve buscar o consenso ativo das populações. Rompe-se o equilíbrio frágil da adaptação-em-resistência que vinha se desenvolvendo. A violência senderista contra o campesinato cresce, mas seu rechaço ao PCP-SL também se agudiza. Multiplicam-se as rondas e as alianças estratégicas com as Forças Armadas: é o momento que o autor chama de rebeldia aberta. No começo da década de 1990, tem-se a primeira vitória estratégica contra o PCP-SL. Sua derrota é explicada tendo em vista as diferentes estratégias utilizadas por ele e pelas Forças Armadas com relação à população: o SL passa a se distanciar cada vez mais da população e começa a praticar de modo crescente a violência indiscriminada e massiva contra ela, principalmente a partir de 1988; as Forças Armadas, por sua vez, tendem a aproximar-se da população com o tempo e se valer de violência mais seletiva, interrompendo os grandes massacres comunais.

4.5 PERSPECTIVAS EM DEBATE: ALBERTO FLORES GALINDO E CARLOS IVÁN DEGREGORI

A escolha por apresentar o debate ou o quase-debate⁹⁷ entre o historiador Alberto Flores Galindo e o antropólogo Carlos Iván Degregori é que ele parece representar duas posições sobre o conflito e o PCP-SL e que reverberarão na CVR anos mais tarde, uma delas como hegemônica. Essas duas vertentes se distanciavam, por sua vez, do campo neoliberal, representado pelo economista Hernando de Soto e seu famoso livro *El otro Sendero: la revolución informal*, publicado em 1986, e pela Frente Democrática (Fredemo), grupo político do candidato à presidência nos anos 1990, o Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa⁹⁸.

⁹⁷ Segundo a antropóloga e companheira de Flores Galindo, Cecilia Rivera, esse debate nunca ocorreu oficialmente *tête-à-tête* ou publicamente (Entrevista, Lima, 8 mar. 2017).

⁹⁸ Em 1990, Alberto Fujimori ganhou as eleições nacionais e logo implementou uma série de medidas neoliberais no país. Muitos pesquisadores entrevistados no processo desta pesquisa (Anibal Quijano, em entrevista coletiva realizada junto ao Grupo Realidade Latino-Americana, Lima, 22 ago. 2015; Ricardo Portocarrero, Lima, 8 mar. 2017; Rodrigo Montoya Rojas, Lima, 26 abr. 2017) se mostraram pessimistas quanto

A “polêmica” entre Alberto Flores Galindo e Carlos Iván Degregori⁹⁹ é a expressão também dos múltiplos debates que aconteceram na esquerda peruana na década de 1970 e nos anos 1980 e, portanto, havia certa correlação entre o projeto político que acreditavam e as leituras de país que tinham.

O debate foi impulsionado pelo prólogo que Flores Galindo fez para o livro do jornalista Carlos Arroyo (FLORES GALINDO, 1989a), que condensava uma discussão, particularmente entre historiadores e cientistas sociais, do que se entendia por mundo andino. Tais discrepâncias reverberavam ainda em certa medida em duas revistas: *Márgenes*, editada pela Casa Sur, criada em 1986, e *El Zorro de Abajo*, dirigida por Degregori e criada em 1985. O dilema enfrentado pelas esquerdas na década de 1980, que estavam se reordenando e redefinindo, era então acerca de como manter discursos e práticas mais radicais de transformação do Estado ao mesmo tempo em que se diferenciavam do PCP-SL. A postura de Flores Galindo era que se deveria focar na construção um projeto político de esquerda que rompesse ao mesmo tempo com o Estado e com o PCP-SL. Por outro lado, a postura representada por Degregori é que o SL era uma ameaça pior que a do Estado e que, portanto, se deveria ficar ao lado do Estado para derrotá-lo. Dessa forma, as discrepâncias personificadas nos dois intelectuais – que não abarcam as múltiplas posturas do momento – estavam aportadas em duas concepções também distintas sobre a realidade do país e as estratégias para se alcançar o país almejado¹⁰⁰.

à hegemonia deste paradigma econômico e mental no Peru contemporâneo. Para Montoya Rojas, a melhora da situação econômica e política do país nas últimas décadas, com o advento do neoliberalismo, contribuiu para se criar uma atmosfera de “desmemória” no país e de um pensamento único sobre o conflito (de que os militares são os grandes defensores e heróis da democracia, ao invés de serem entendidos como parte do terrorismo durante o conflito). Para ele, além disso, o paradigma neoliberal teria influenciado vários setores a escolherem um viés modernizador para o país que significa, para ele, a imposição de receitas estrangeiras e não questiona o poder estabelecido. Como exemplifica, a luta contra a extrema pobreza por órgãos estatais, internacionais, organizações políticas de ambos espectros políticos, ONGs etc. estabelece um discurso que não questionaria a extrema riqueza, que para ele são faces da mesma moeda. Ricardo Portocarrero chama atenção ainda para o fato de que na prática as perspectivas de Flores Galindo e Degregori discutidas nos anos de 1980 fracassaram diante do projeto neoliberal, que teria arrebatado os setores populares sobre os quais ambos estavam discutindo e propondo alternativas.

⁹⁹ Utilizamos expressões como debate “representado” ou “personificado” já que certamente não era um debate entre duas pessoas. Como aponta Pablo Sandoval (2014), têm concepções afins à de Alberto Flores Galindo intelectuais como Manuel Burga, Rodrigo Montoya Rojas, Nelson Manrique Gálvez e Pablo Macera, enquanto que estão mais próximos à perspectiva de Degregori, sobretudo a vertente de pesquisadores do IEP, como os profissionais envolvidos no projeto *Urbanización y clases populares en Lima Metropolitana*, financiado pela Fundação Ford. Os principais resultados desse projeto foram os importantes trabalhos sobre as grandes migrações para as cidades: *Conquistadores de un nuevo mundo* Degregori, Blondet e Lynch; *Los Caballos de Troya de los invasores*, de Jurgen Golte e Norma Adams; *Desborde popular y crisis del Estado*, de José Matos Mar e *Comuneros en Huancayo*, de Marisol De la Cadena.

¹⁰⁰ Esses elementos do debate foram propiciados em entrevista com o historiador Ricardo Portocarrero (Lima, 8 mar. 2017).

4.5.1 Modernidade popular, *cholificación* e o mito do progresso

A abordagem de Carlos Ivan Degregori para o período que estamos discutindo esteve bastante centrada no fenômeno das grandes migrações de populações dos Andes para as cidades, particularmente Lima, e no processo de mestiçagem cultural decorrente dele.

Para o autor, esse fenômeno demográfico marcava uma completa transformação da sociedade peruana. Embora acreditasse ser um encontro conflitivo com a “modernidade capitalista”, ele apostava no sentido democratizador do processo migratório¹⁰¹, onde as identidades étnicas teriam sido redefinidas e uma identidade nacional e popular pôde ser construída, de forma que as “minorias étnicas” constituíam agora “grande maioria”. Tendo isso em vista, considerava um retrocesso tratar o étnico como assunto de “minorias” no Peru: na sua concepção, o país deveria ser pensado “peruanamente” ou “cholamente”, as pessoas queriam ser “nacionais” (DEGREGORI, 2014a).

Seguindo essa lógica, o autor aponta discordâncias com perspectivas de pesquisadores como Xavier Albó e de Rodrigo Montoya Rojas que, segundo ele, apostavam no despertar dos movimentos étnicos tal como havia acontecido na Bolívia, Equador, México ou Guatemala, no momento de pós-conflito no Peru (a partir dos anos 2000):

[...] cuando se produce la polémica con Xavier Albó sobre si el Perú estaba atrasado y esperando su momento étnico, yo creía que tal vez nunca le llegaría el momento, que tal vez su momento sería nacional y un movimiento étnico sería un retroceso porque ya los cholos se habían apoderado o nos habíamos apoderado de Perú.[...]. No comparto esa suerte de visión teleológica de que la historia tiene que ir para algún lado. Por eso pienso que trabajar el tema de movimientos étnicos en términos de que ya van a llegar puede ser un error. (DEGREGORI, 2014a, p.19-20)

Como explica Degregori (2007), durante o processo das grandes transformações pela qual havia passado o país, particularmente entre as décadas de 1920 e 1960 – migrações, avanço do mercado e difusão dos meios de comunicação – teria havido uma substituição entre a maioria do campesinato ou das populações andinas (mestiças e indígenas) da crença no

¹⁰¹ Segundo reflexão posterior do autor: “[...] estuvimos demasiado inmersos en una concepción que podemos llamar de expansiva, de trasfondo evolucionista, que expresaba un talante optimista sobre el futuro del país y que entre las décadas de 1970 y 1980 fue concentrando su atención sucesivamente en: la consolidación de una estructura de clases, el cambio revolucionario, el problema nacional, el “protagonismo popular”, los nuevos movimientos sociales, la “modernidad popular”, la democracia y la ciudadanía. Para un sector importante de científicos sociales, ese itinerario temático marcó también el tránsito de posiciones radicales a socialdemócratas [...]” (DEGREGORI, 2013, p. 38-39).

“mito do *inkarri*”¹⁰² pelo “mito do progresso”: deixa-se de “olhar o passado” e esperar pelo *inkarri*, e se passa a “olhar para o futuro”. O mito do progresso também estaria muito associado ao da escola como meio de ascensão social. E assim: “[...] *cuando a mediados de siglo los antropologos (re)descubren el mito de Inkarrí, este se encuentra ya confinado entre las poblaciones más alejadas [...]*” (DEGREGORI, 2007, p. 4, grifos meus). Para o autor, ainda que a migração, a escola e o processo de modernização em geral tenham efeitos etnocidas brutais, esses seriam “custos da modernização” ou, citando o sociólogo Carlos Franco, o preço a pagar para ocuparem a cidade. Para Degregori, os efeitos desse trânsito foram profundamente democratizadores e integradores da sociedade peruana, geradores de uma mestiçagem que criou uma nova cultura popular, democratizadora por excelência e nacional. Uma unidade do diverso. Para ele, não se tratava de integração total, homogeneização, “abandono” da tradição, movimento completo da tradição à modernidade, “desaculturação”, mas um processo singular de modernização, repleto de ambiguidades e cujos resultados são contraditórios. A língua se perdia, mas outros aspectos inclusive se reafirmariam: a ajuda mútua e o trabalho coletivo; o resgate de manifestações como músicas, cantos e danças; a reconstrução de festas patronais; o surgimento de milhares de associações provincianas e clubes culturais e a manutenção de relações econômicas com comunidades de origem. Na luta para conquistar direitos e pela ampliação da cidadania, os migrantes teriam promovido desde baixo um processo de democratização social que teria rompido com a “velha Lima”:

[...] *Lima se convierte entonces en el terreno de pugna entre dos vías de modernización: una más transnacional, en tanto en el Perú lo nacional-estatal se revela ideológicamente dependiente, y otra que, aunque subordinada, resulta distinguible y presenta más rasgos nacionales.* (BLONDET; DEGREGORI; LYNCH, 1986, p. 292)

Entretanto, para ele, o problema é que houve um verdadeiro descompasso entre essa democracia social promovida pelos migrantes e a democracia política: o Estado não teria acolhido ou assumido essas experiências populares. Aí residiria o limite para o avanço popular:

En otras palabras, para la solución del problema nacional no basta alcanzar una identidad cultural “chola”. Es necesario, además, el desarrollo de un

¹⁰² O mito do *inkarri*, muito baseado na noção cristã de ressurreição dos corpos, era que o rei, morto pelos espanhóis, em algum momento juntaria seus pedaços espalhados e voltaria a governar (FLORES GALINDO, 1986a).

bloque nacional-popular que transforme revolucionariamente el Estado, de modo que la sociedad se reconozca plenamente en él. Mientras tanto, la misma realidad que nos lleva a constatar éxitos de los sectores populares (en este artículo, de las poblaciones andinas), en el plano de la movilidad social, nos revela asimismo su fragilidad, en tanto siguen siendo sectores subordinados. (DEGREGORI, 2007, p. 9)

Posto isso, uma das críticas de Degregori a Flores Galindo é que, em linguagem nossa, Flores Galindo estaria focado em um “mito do *inkarri*” que era anacrônico a um país onde a população seguia o “mito do progresso”. Para ele, o conceito de utopia andina reafirmava pares de oposição como dominação/resistência, Andes/Ocidente, tradição/modernidade que já tinham sido complexificados inclusive por cronistas precursores da Antropologia como disciplina, como Garcilaso de la Vega e Guaman Pola de Ayala (DEGREGORI, 2014a). Similarmente, para Sandoval (2014), a utopia andina “[...] *ponía énfasis en la relación de resistencia y oposición entre los Andes (la cultura andina) y Occidente (modernidad capitalista), entendiendo ambos polos como grandes bloques homogéneos y contrapuestos*” (SANDOVAL, 2014, p. 118). O andino como cultura ameaçada pelo avanço da modernização capitalista e por isso sua proposta para sua revalorização. São conclusões para ele pessimistas e fatalistas.

Como veremos adiante, embora a crítica sobre os pares de oposição faça sentido em determinados casos¹⁰³, não anula a argumentação desenvolvida em torno da utopia andina e do socialismo procurado por Flores Galindo. Além disso, não parece ser a ideia deste autor contrapor o “bloco” da cultura andina – encerrada nos Andes – com o “bloco” Ocidente que é sinônimo de modernidade capitalista. Primeiro porque já no começo de *Buscando un inca* o autor tenha advertido o que entenda por andino e por cultura andina e segundo que adverte que essa cultura andina popular tem seu interior plasmado de contradições e de valores diferentes, conflito esse que convive até mesmo dentro de um mesmo indivíduo (FLORES GALINDO, 1989a).

¹⁰³ Nesse trecho de *Buscando un inca* parece haver claramente esses pares de oposição bem delimitados: “[Em 1982, os senderistas] *Ofrecían el poder a los más pobres del campo. ¿Pero cuantos estaban dispuestos a seguirlos? Todas las comunidades andinas no eran como Chuschi. El rechazo al progreso y a la civilización occidental pueden ser compatibles con pueblos atrasados en los que persiste la reciprocidad, gobiernan los Wamani y los curanderos, pero no necesariamente entre comuneros que como los de Huayopampa (Chancay), Muquiyauyo (Jauja) o Puquio (Lucanas) han tenido acceso a la modernidad y han optado por la escuela occidental, la luz eléctrica, la carretera y el camión: para ellos el progreso puede ser una realidad palpable y el poder, en cambio, una ilusión. Tienen algo que conservar*” (FLORES GALINDO, 1986a, p. 371-72).

4.5.2 Utopia andina e socialismo

Na já citada introdução ao livro de Carlos Arroyo, Flores Galindo (1989a) responde a pesquisadores que o cunhavam pejorativamente – a ele e ao grupo heterogêneo de intelectuais do qual era próximo – como neoindigenista, romântico, passadista, ou até mesmo que sugeriam que fosse senderista, pelo fato de estudar e “redescobrir” o mundo andino. Afirma que eles estavam produzindo sobre a realidade mais imediata, enquanto que sua proposta de socialismo era pensar a tradição a partir do futuro e a busca por um pensamento próprio, situado.

O conceito de utopia andina, segundo ele, dialoga com as dimensões não só temporais, mas subjetivas de passado e futuro. Sua proposta, bastante original, é que a aspiração de “procurar por um inca” através dos milenarismos/messianismos, a qual PCP-SL seria tributário, poderia assumir contornos autoritários.

Utopia andina, como explica, é uma criação coletiva elaborada a partir do século XVI para que os dominados compreendessem o cataclisma da conquista colonial, os vencedores e a si mesmos. Nesse sentido, identidade e utopia seriam dimensões do mesmo problema (FLORES GALINDO, 1986a, p. 9). Utopia andina seriam os vários projetos que pretendiam enfrentar essa realidade, buscando alternativas no encontro da memória e do imaginário, para a volta da sociedade inca e do próprio inca rei – o *Inkarri*.

Utopia é o encontro da noção de utopia do escritor Thomas More¹⁰⁴ com a corrente intelectual do milenarismo, associada à concepção cristã do juízo final e do reino dos céus para os pobres. São ideias que chegam ao Peru com a conquista e que no caso do peruano encontra com um correlato físico real: o *Tawantinsuyo*, a capital Cusco e os governantes incas como governantes. Na reconstrução do passado andino, a cidade ideal, portanto, foi um acontecimento histórico, transformada nas memórias como reino sem fome, equitativo e sem exploração: uma imagem invertida do país. Quanto ao termo “andino”, o autor explica que, ainda que possa assumir concepções essencialistas e a-históricas, singulares e abstratas, que remete à imobilidade ou passividade, ele permite se desprender das conotações racistas da palavra índio, não se limitar aos camponeses e incluir a população urbana e mestiça da costa e

¹⁰⁴ Utopia, que em grego significa “lugar nenhum”, é uma obra de ficção escrita pelo pensador renascentista Thomas More (1478-1535) e publicada no ano de 1516. O livro descreve a estrutura de uma sociedade imaginária e idealizada de mesmo nome.

da serra, ao mesmo tempo em que possibilita transcender as fronteiras nacionais, ajudando a encontrar os vínculos históricos com Bolívia e Equador.

Entretanto, a proposta do autor é da busca por uma nova alternativa: o encontro da mística com a política direcionado nos esforços de construção de um socialismo criativo que redescubra a dimensão utópica e os elementos da tradição e do andino não para repeti-los, mas que ajude a rever o estilo de pensar e atuar. Um projeto socialista que combine o mais velho com o que ainda nem existe (FLORES GALINDO, 1986b). Um socialismo que não procure por uma receita pré-definida, como disse em sua carta-testamento (1989b), mas que faça a sua, que seja construído sobre outras bases, dos sonhos, da esperança e dos desejos das pessoas:

En un país como este la revolución no sólo reclama reformas sino la formación de un nuevo tipo de sociedad. En el país se ha comenzado a discutir el lugar de los campesinos, colocándolos no sólo como anécdotas, sino pensados como protagonistas. Hay que discutir el poder, entonces no hay que discutir la producción y los mercados, sino también donde está el poder, quiénes lo tienen y cómo llegar a él. Cuestionar el discurso liberal. (FLORES GALINDO, 1989b, p. 5)

Flores Galindo (1989a), ao comentar a formulação de Degregori sobre a modernidade popular e o mito do progresso, argumenta que é uma maneira homogênea de conceber a cultura popular, um projeto unívoco que marcha para uma mesma direção e que possibilita mesmo delimitações temporais: antes *inkarri*, agora progresso. Mas, defende, essa cultura popular é mais complexa e tem o seu interior cheio de contradições e diferenças: encontra-se ao mesmo tempo e às vezes nos mesmos indivíduos o *inkarri* bom, *inkarri* mal, cabeças voadoras, o reclamo por escola, a esperança com a migração, a crença na fé evangélica etc. Sobre esse aspecto, Manrique Gálvez (2015) comenta que, apesar de Degregori reconhecer que a transição não liquidaria completamente a cultura andina, circunscreve a alguns elementos como ajuda mútua, danças etc., simplificaria um fenômeno muito mais complexo e deixaria de fora as continuidades com o mundo interior do migrante, a intersubjetividade onde seguem vivos os “fantasmas coloniais”:

Otra manera posible de leer el mismo fenómeno sería reconocer, conjuntamente con los significados cambios en las mentalidades que la migración acarrea, existe un conjunto de continuidades que se imbrican profundamente con los nuevos culturales aprehendidos. (MANRIQUE GÁLVEZ, 2015, p. 300-301)

Alberto Flores Galindo ainda enfatizou a necessidade de procurar um caminho e respostas próprias. Dessa forma, com relação ao modelo de desenvolvimento, ele advertiu: “*Se corre el riesgo que al elogiar la modernidad, estemos haciendo una velada defensa del*

capitalismo. Por eso, resulta imprescindible introducir en la discusión la perspectiva socialista” (FLORES GALINDO, 1989a, p. 16). Para ele, o desenvolvimento do capitalismo no país havia acarretado o desarraigamento e a desestruturação das sociedades camponesas, ainda que não significasse a sua proletarização. A “modernidade” e o “progresso” teria avançado às custas do mundo tradicional andino. Daí também a importância da busca por modelo de desenvolvimento que não implicasse a postergação e a ruína dos camponeses, que acolha a pluralidade cultural do país e as necessidades e que recupere, por fim, o melhor de suas tradições. (FLORES GALINDO, 1986b).

5 O RELATÓRIO FINAL DA COMISSÃO DA VERDADE E RECONCILIAÇÃO DO PERU: UMA ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO DA *QUESTÃO INDÍGENA*

Mais de trinta países em todo o mundo estabeleceram Comissões da Verdade a partir de 1974, ano da instauração da Commission of Inquiry into the Disappearance of People, em Uganda. Todavia, mais da metade dessas comissões foram instituídas apenas a partir do final da década de 1990. O Brasil, por exemplo, instaurou a Comissão Nacional da Verdade (CNV)¹⁰⁵ em 16 de maio de 2012, quase três décadas depois do retorno à democracia no país, sendo um dos últimos Estados latino-americanos a fazê-lo; o que indica as dificuldades intrínsecas do seu estabelecimento. Para se ter uma referência da América Latina, continente assolado por ditaduras: a Bolívia criou a Comisión Nacional de Investigación de Desaparecidos Forzados em 1982; o Chile, em 1990; a Guatemala, em 1994; o Paraguai, em 2004 etc. Não por acaso, como aponta Nelson Manrique Gálvez (2015), a proliferação das comissões está associada ao fim da chamada Guerra Fria, com a derrubada do Muro de Berlim em 1989, momento em que as violações de direitos humanos antes cometidas com o consenso ou mesmo promovidas por superpotências passam a ser questionadas e visibilizadas no cenário geopolítico internacional.

Nesta conjuntura é desenvolvido o conceito de justiça transicional ou justiça de transição, que associa demandas por justiça e por transição democrática. Não se trata de um tipo especial de justiça, mas de iniciativas – tais como julgamentos, reformas de instituições políticas, construção de memórias etc. – cujos métodos e formas de resposta estão baseadas na primazia dos direitos humanos e que visam o reconhecimento do direito das vítimas, à promoção da paz e da reconciliação. Comissões da Verdade são, nesse sentido, uma das alternativas possíveis dentro do escopo de possibilidades da justiça transicional. Elas buscam estabelecer o amplo cenário dos acontecimentos ocorridos durante ditaduras e/ou guerras civis, garantir a compreensão do passado repressivo situando-o na história do país e impedir o esquecimento e o silenciamento de eventos ocorridos nesses períodos históricos, para que não se repitam (PINTO, 2010). Servem, além disso, para localizar o processo de violência no

¹⁰⁵ No caso brasileiro, o intuito da CNV foi examinar e esclarecer as graves violações aos direitos humanos ocorridas no período situado entre as duas Constituições democráticas brasileiras do século XX (1946-1988). O seu documento conclusivo foi divulgado recentemente, no dia 10 de dezembro de 2014, fomentando intenso debate na sociedade brasileira a respeito do tema. Sobre esta Comissão *vide*: SANTOS, TELES, TELES, 2009; SANTOS, 2010. O Relatório Final da CNV está disponível na internet em: www.cnv.gov.br

passado, marcar distância com o presente e abrir as possibilidades para imaginar um futuro democrático (COXSHALL, 2005, p. 207).

A especialista em justiça de transição e justiça restaurativa, Simone Rodrigues Pinto (2010), indica uma série de elementos que definem uma Comissão da Verdade. Primeiramente, um de seus diferenciais seria a ênfase na vítima e no relato de seus familiares, para que apresente(m) suas versões dos fatos. Dependendo dos poderes investidos a essas comissões, elas podem recomendar julgamentos ou anistias, mas não se configuram como órgãos jurisdicionais. Sua existência é finita: é estabelecida previamente e termina com a entrega de um Relatório Final. Por fim, a pesquisadora ressalta que estão inscritas em contextos político-sociais e, portanto, em relações de poder: sua estrutura, financiamento, extensão do mandato, suporte político, recursos humanos, acesso a informações e o alcance de seus Relatórios Finais serão bastante influenciados pelas forças políticas que atuam no momento. Têm, para a pesquisadora, um valor pedagógico muito grande para a construção democrática de um país.

O foco do nosso interesse é uma das mais representativas Comissões da Verdade da região, a Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru (CVR). Trata-se de uma Comissão da Verdade particularmente interessante para o cenário latino-americano porque responde a um processo político que destoa da maioria dos processos dos demais países do continente, marcados, sobretudo entre as décadas de 1960 e 1980, por regimes militares repressivos, como é o caso do Brasil, Argentina e Chile.

5.1 A CVR NO CASO PERUANO

Este trabalho está centrado na análise do Relatório Final da CVR, entendendo-o como documento histórico singular produzido por uma instituição de investigação de Estado *sui generis* e que responde a uma série de variáveis e circunstâncias históricas e políticas concretas. Busca-se compreender como a *questão indígena* foi representada nesse documento – com foco para a região apontada como a mais afetada pelo conflito – e qual a imagem de país construída a partir disso. O trabalho foi realizado mediante exame da atribuição que a Comissão faz de identidades étnicas, raciais e de classe para os sujeitos – vítimas e perpetradores [*victimários*] – levando em consideração o uso de categorias de índio, indígena,

camponês, mestiço, *misti* e *cholo* no Peru, uma vez que elas possuem diferentes acepções, conteúdos e exclusões históricas.

O Relatório Final da CVR é um relatório oficial do Estado peruano, cuja estrutura não é monolítica e homogênea como aparenta quando se tem contato com o produto acabado. É, em primeiro lugar, uma tentativa de organizar, estruturar, homogeneizar e uniformizar uma diversidade de narrativas, posturas, perspectivas e metodologias de pesquisa num único documento. Contradições, ambiguidades, lacunas e silenciamentos podem ser mais bem interpretados como alguns efeitos dessas disputas e negociações. Em segundo lugar, é resultado do labor de diferentes equipes cujo trabalho obedece a distintos níveis internos de hierarquia, e de interesses de múltiplos atores (Igreja, Forças Armadas, ONGs, partidos políticos, academia etc.). São arenas de disputa de sentidos e interpretações com dimensões políticas e impacto nas relações de poder: o Relatório seria, pois, um campo de conflito, negociação e luta política que atendia, ademais, a uma conjuntura externa à Comissão¹⁰⁶.

Assim, antes de uma análise mais atenciosa de alguns dos apontamentos que o documento levanta, considera-se necessário apresentar algumas características da formação, estrutura e funcionamento da CVR, já que esses também são elementos para serem levados em conta no estudo do conteúdo propriamente dito do Relatório Final.

5.2 A COMISSÃO DA VERDADE E RECONCILIAÇÃO DO PERU

Em 22 de novembro de 2000, após escândalos que levaram à renúncia e à posterior destituição do poder do então presidente Alberto Fujimori (1990-1995; 1995-2000), foi instituído o governo de transição de Valentín Paniagua Corazao (2000-2001). Este governo foi responsável pela criação da então nomeada Comissão da Verdade através do Decreto Supremo nº 065-2001-PCM, publicado no dia 4 de junho de 2001¹⁰⁷, que estipulou:

Artículo 1.- Créase la Comisión de la Verdad encargada de esclarecer el proceso, los hechos y responsabilidades de la violencia terrorista y de violación de los derechos humanos producidos desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000,

¹⁰⁶ Essa visão é uma contribuição do historiador peruano Ricardo Portocarrero Grados que, em entrevista realizada na cidade de Lima em 8 de março de 2017, explicitou a análise que já vinha se realizando de forma intuitiva.

¹⁰⁷ O Decreto Supremo nº 065-2001-PCM encontra-se disponível no site da CVR em “PCM – Crean Comisión de la Verdad”. Disponível em: <<http://www.cverdad.org.pe/lacomision/nlabor/decsup01.php>>. Acesso: 15 mai. 2017.

imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del Estado, así como proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos. (COMISIÓN DE ENTREGA DE LA CVR, 2008, p. 482)

De acordo com o excerto acima, pode-se perceber que o mandato da Comissão incluiu desde seu princípio a duração total de 20 anos para o conflito, período em que vigoraram os governos de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985), de Alan García Perez (1985-1990) e de Alberto Fujimori (1990-1995; 1995-2000). Também aparece um aspecto que será comentado mais adiante, de que não é imputada a todos os atores do conflito a designação de terrorista. O Artigo 2 do Decreto em questão, define quais seriam as tarefas da Comissão:

- a) Analizar las condiciones políticas, sociales y culturales, así como los comportamientos que, desde la sociedad y las instituciones del Estado, contribuyeron a la trágica situación de violencia por las que atravesó el Perú;*
 - b) Contribuir al esclarecimiento por los órganos jurisdiccionales respectivos, cuando corresponda, de los crímenes y violaciones de los derechos humanos por obra de las organizaciones terroristas o de algunos agentes del Estado, procurando determinar el paradero y situación de las víctimas, e identificando, en la medida que de lo posible, las presuntas responsabilidades;*
 - c) Elaborar propuestas de reparación y dignificación de las víctimas y de sus familiares;*
 - d) Recomendar reformas institucionales, legales, educativas y otras, como garantías de prevención, a fin de que sean procesadas y atendidas por medio de iniciativas legislativas, políticas o administrativas; y*
 - e) Establecer mecanismos de seguimiento de sus recomendaciones.*
- (COMISIÓN DE ENTREGA DE LA CVR, 2008, p. 482)

O decreto estabeleceu ainda que a Comissão deveria ser conformada por sete comissionados(as) designados(as) pelo presidente, que seu prazo de vigência seria de dezoito meses, com a possibilidade de prorrogação de mais cinco, e que ela não teria atribuições jurisdicionais. Os(as) sete comissionados(as) nomeados(as) foram: doutor Salomón Lerner Febres (presidente); doutora Beatriz Alva Hart; doutor Enrique Bernalles Ballesteros; doutor Carlos Iván Degregori Caso; padre Gastón Garatea Yori; engenheiro Alberto Morote Sánchez e engenheiro Carlos Tapia García (Resolución Suprema nº 330-2001-PCM).

Poucos meses depois, após assumir o cargo de presidência da República, Alejandro Toledo (2001-2006) publica o Decreto Supremo Nº 101-2001-PCM, em 4 de setembro. No documento ele ratifica a existência da Comissão, porém modificando a denominação de Comissão da Verdade para Comissão da Verdade e Reconciliação¹⁰⁸, além de incluir cinco

¹⁰⁸ A tarefa de promover a reconciliação é entendida tanto por Felix Reategui (Entrevista, Lima, 23 fev. 2013) como por Degregori (2015), como uma demanda que de certa forma não deveria ser da CVR: “Toledo aumentó el término reconciliación, que, [...] fue algo controvertido, complicado y difícil de manejar. [...] era muy temprano y era muy corto el tiempo del mandato para lograr una reconciliación. En el contexto en el que se creó la CVR, pretender que se llegaría a ella era iluso. La reconciliación escapaba a sus límites, a su naturaleza

peessoas na equipe de comissionados: monsenhor José Antúnez de Mayolo Larragán, senhora Sofía Macher Batanero; tenente-general da Reserva da Força Aérea do Peru (FAP), Luis Alfonso Arias Graziani; senhor Rolando Ames Cobián e pastor Humberto Lay Sun, além de um observador, o monsenhor Luis Armando Bambarén Gastelumendi (Resolución Suprema nº 438-2001-PCM)¹⁰⁹.

5.2.1 Antecedentes que levaram à criação da CVR

A criação de uma Comissão da Verdade no Peru, no entanto, não foi fruto apenas de decretos presidenciais, mas da exigência e da luta prévia de muitos setores da sociedade civil, como organizações de familiares de vítimas e organizações de direitos humanos. Ela se tornou possível em contexto político favorável, ainda que extremamente efêmero, que deu possibilidades reais e concretas à sua conformação e existência.

Como recorda a Associação Nacional de Familiares de Sequestrados, Detidos e Desaparecidos do Peru (Anfasep), com sede em Huamanga¹¹⁰:

La creación de la CVR fue impulsada por un proceso de varias campañas a nivel nacional, realizadas por organizaciones de DDHH. Anfasep participó activamente en las campañas, tanto en Ayacucho como en Lima. Un grupo de la Junta Directiva de Anfasep viajó a Lima, para exigir al nuevo Gobierno y a la ciudadanía la creación de la Comisión de la Verdad. Ello fue una demanda de muchos ciudadanos y principalmente de los afectados por la violencia política. (ANFASEP, 2015, p. 43-44)

Ativista de direitos humanos e uma das principais líderes de organizações de familiares de vítimas do Peru, Gisela Ortiz Perea¹¹¹ reafirma essa posição ao dar conta que a

como ‘criatura’. Era necesario primero actuar sobre la búsqueda de la verdad, la justicia, las reparaciones y la pedagogía, para que poco a poco fuera surgiendo una cultura del ‘nunca más’ y, solo entonces, trazar el camino para lograr un país ‘conciliado’” (DEGREGORI, 2015, p. 63).

¹⁰⁹ O antropólogo Rodrigo Montoya Rojas (2004) indica que havia sido convidado pelo então presidente Alejandro Toledo para compor o quadro de comissionados(as) CVR nessa segunda convocação de nomes, mas que uma hora antes da juramentação foi avisado que já não faria parte da Comissão.

¹¹⁰ A Anfasep foi criada no ano de 1983 em Ayacucho por um grupo de mulheres e crianças, lideradas por Angélica Mendoza de Ascarza, conhecida como Mamá Angélica (1929-2017), que se reuniram na busca por pessoas próximas desaparecidas, principalmente homens. A Associação foi se fortalecendo ao longo dos anos como uma das principais organizações de luta pela justiça, verdade e memória no país. Uma de suas grandes iniciativas foi a criação do Museo de la Memoria da Memória “Para que no se repita”, em Huamanga, em 2005. Atualmente, a instituição luta pela criação do Santuario de la Memoria em La Hoyada, lugar em que foram encontradas fossas clandestinas em 2005, próximo ao Quartel Geral do Exército, conhecido como Quartel Los Cabbitos. Vide: ANFASEP, 2015; site da Associação: <<http://anfasep.org.pe/>>.

luta para o estabelecimento de uma Comissão da Verdade vinha já dos primeiros anos da década de 1990 e que ocorreu no marco da reivindicação pela investigação e luta contra impunidade para os crimes e violações de direitos humanos¹¹² ocorridos nos anos da guerra e do autoritarismo fujimorista. Ela menciona a Lei de Anistia de Alberto Fujimori¹¹³, que além de arquivar os poucos casos que estavam sob investigação na época, inviabilizava a investigação de novos:

Eso de alguna manera nos dejaba sin tener acceso a la justicia como derecho, pero también sin verdad: sin saber qué es lo que había ocurrido, quienes eran los responsables y de alguna manera identificarlos. Y en algunos de los casos, saber donde están los cuerpos de las personas que había sido desaparecidas o asesinadas. Entonces creo en ese contexto es que se da la necesidad de una Comisión de la Verdad. (Entrevista, Lima, 22 fev. 2017)

Degregori (2015) argumenta que o contexto político do final da década de 1990 de fato não permitia vislumbrar a possibilidade da criação de uma Comissão da Verdade. Durante os governos de Alberto Fujimori se havia criado uma narrativa oficial – apoiada por importantes líderes de opinião e respaldada pelos grandes meios de comunicação – baseada em argumentos de que as violações de direitos humanos cometidas até então eram custos necessários para acabar com o conflito no Peru e que melhor seria “virar essa página” para não reabrir feridas. É um discurso oficial que localizava Fujimori e Montesinos como os “salvadores” ou “pacificadores” do país, que colocava as Forças Armadas e Policiais como atores secundários do conflito, as instituições e cidadãos como meros espectadores, e todos aqueles que discordavam do governo como “encarnações do mal”, ao lado do PCP-SL e do MRTA.

¹¹¹ Gisela Ortiz Perea é irmã de Luis Enrique Ortiz Perea, um dos estudantes da Universidade Nacional de Educação Enrique Guzmán y Valle, conhecida como La Cantuta, que foram assassinados pelo esquadrão da morte denominado Grupo Colina, comandado por chefe do Serviço de Inteligência Vladmiro Montesinos e que rendia contas, por sua vez, ao ex-presidente Alberto Fujimori. No dia 18 de julho de 1992, um professor e nove estudantes da universidade foram sequestrados e posteriormente “desaparecidos”. Fujimori foi condenado e cumpre pena de 25 anos, ditada pela Sala Penal Especial da Corte Suprema de Justiça no dia 7 de abril de 2009, por diversos crimes, dentre eles por ter sido considerado o autor intelectual dos massacres de La Cantuta e Barrios Altos – massacre que ocorreram em abril de 1995, em que 15 pessoas foram executadas em uma festa, dentre elas uma criança de 8 anos, também pelo Grupo Colina.

¹¹² A CVR trabalha com uma diferenciação entre “crimes”, que são imputados às guerrilhas, e “violações de direitos humanos”, de responsabilidade do Estado. Com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos, se estabelece que “*El asesinato, secuestro, maltrato, intimidación, entre otros, que sean ejecutados por parte de otras personas diferentes de los agentes del Estado, son crímenes (delitos) y no violaciones de derechos humanos*”. Documento selecionado no Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos (CIMCDH – DP), intitulado “*Módulo de Esclarecimiento de Crímenes y Violaciones de los Derechos Humanos*”, p. 58.

¹¹³ Em 14 de junho de 1995 foi aprovada e sancionada a Lei de Anistia Geral (26479), que beneficiava principalmente agentes do governo que tinham sido sentenciados por violações de direitos humanos durante os anos de conflito (CVR, 2013, Vol. 3, Cap. 2.3).

Degregori dá destaque ao papel das organizações de direitos humanos, tais como a “aglutinadora” Coordenadora Nacional de Direitos Humanos (CNDDHH)¹¹⁴, junto com jornais de oposição, entendendo-as como as narrativas mais visíveis na criação de “versões questionadoras” à narrativa oficial, que foram ganhando cada vez mais força no final dos anos 1990, com casos como o de La Cantuta, com uma conjuntura de crise econômica, de rechaço popular à fraude eleitoral e à corrupção estatal¹¹⁵.

O autor define ainda outros fatores que corroboraram para a criação de uma Comissão da Verdade no Peru. O primeiro é o colapso do fujimorismo: “*La comisión peruana fue hija de una transición por colapso – no de una transición pactada [...]*” (DEGREGORI, 2015, p. 35). Também explica que a debilidade dos partidos políticos foi decisiva durante essa transição, momento em que a sociedade civil de maneira geral e de organizações de direitos humanos como a já mencionada CNDDHH são bastante atuantes e importantes:

Si los partidos llamados tradicionales hubieran tenido un papel central en la transición, como sucedió por ejemplo en Chile, hubiera sido casi imposible la conformación de una comisión que investigara lo sucedido desde 1980, en tanto quedaban bajo escrutinio los gobiernos de Acción Popular y el Partido Popular Cristiano (1980-1985) y del APRA (1985-1990). (DEGREGORI, 2015, p. 33)

Para ele, o contexto internacional favorável para os direitos humanos, que situa entre a queda do muro de Berlim, o 11 de Setembro e a acumulação de experiências de outras Comissões importantes, como da Argentina, África do Sul e da Guatemala¹¹⁶, foram também

¹¹⁴ A Coordenadora é uma coalizão ou coletivo de organizações de direitos humanos criada em 1985, conformada atualmente por 79 organizações de todo o país. No final de 2000, a CNDDHH, representada por sua então secretária executiva Sofia Macher Batanero, foi uma das organizações da sociedade civil participantes da Mesa de Diálogo da Missão de Alto Nível das Organizações de Estados Americanos (OEA), que negociou, por sua vez, a transição política no Peru para democracia. Participaram da Mesa como representantes da sociedade civil a Confederação Geral de Trabalhadores do Peru (CGTP), Confederação Nacional de Instituições Empresariais Privadas (Confiep) e a Conferência Episcopal Peruana. Em entrevista realizada em Lima no dia 7 de março de 2017, Macher menciona: “*La Comisión de la Verdad no era parte de la agenda de la transición y entonces fue una demanda de los organismos de derechos humanos en el 2000, cuando se derroca la dictadura de Fujimori*”.

¹¹⁵ Em 2000 surgem no âmbito público os famosos “vladivideos”, gravações em que Vladimiro Montesinos, chefe do Serviço de Inteligência Nacional (SIN) do Peru, aparece oferecendo e efetivando o pagamento de propinas a políticos da oposição. O escândalo contribuiu para a queda do regime fujimorista.

¹¹⁶ O caso guatemalteco tem alguns paralelos com o peruano, principalmente porque a maioria estimada das vítimas dos conflitos de ambos países terem sido indígenas. A Comissão para o Esclarecimento Histórico (CEH) da Guatemala (1997-1999), cuja instauração foi fruto de negociações entre o Estado guatemalteco e a Unidade Revolucionária Nacional Guatemalteca (URNG), investigou um período de 32 anos (1962-1996). O número estimado de vítimas encontrado foi de 132 mil pessoas executadas entre 1978 e 1996. E, desde 1960, foram estimados 160 mil executados e 40 mil desaparecidos. 83% das vítimas pertenciam ao grupo étnico Maya, 46% se concentraram no departamento de El Quiché e 93% das violações de direitos humanos e atos de violência foram atribuídas às Forças Armadas do país. (MAESO, 2010)

elementos importantes para a gênese da Comissão. É nessa conjuntura que surge um governo de transição com a vontade política necessária para efetivamente criar a CVR.

Já Nelson Manrique Gálvez (2015) dá maior ênfase ao colapso do regime fujimorista e, em consequência, ao colapso das Forças Armadas enquanto instituição. Para ele, sem isso as demandas das organizações de direitos humanos não teriam sido escutadas e não teriam força por si mesmas, inclusive porque não havia consciência generalizada no conjunto da sociedade civil de que a matança de milhares de peruanos durante a guerra, pelo seu perfil, fosse uma tragédia nacional e sim um preço a pagar pela paz. Dado que as Forças Armadas passavam por momento de grave crise de credibilidade como instituição, se pôde estabelecer uma Comissão da Verdade que propunha investigar as violações de direitos humanos cometidas pelos militares, o que em outros contextos teria sido uma tarefa impossível.

Em 2001, foi criado o Grupo de Trabalho Interinstitucional, mediante a Resolução Suprema N° 314-2000-JUS, que propôs a norma para a criação da CVR. O grupo foi integrado pelos ministros de Defesa, do Interior, da Justiça e da Mulher, representantes da Defensoría del Pueblo, o Concilio Nacional Evangélico, a Comissão Episcopal e pela CNDDHH, e ao final se apresentou projeto de criação da CVR, que finalmente foi estabelecido por Paniágua e ratificado por Toledo.

5.2.2 Sobre a composição da equipe de Comissionados(as)

Como mencionado anteriormente, a equipe de comissionados(as) foi conformada por sete pessoas nomeadas pelo presidente do governo de transição, Valentin Paniágua, e mais cinco pelo presidente eleito Alejandro Toledo, no total de 12 integrantes. De acordo com um deles, Rolando Amés Cobián¹¹⁷, a equipe foi escolhida com base nos critérios de autoridade moral, na capacidade de abrangência política nacional e para a realização de balanço político e de conjunto. Ele acredita que aspectos como o de etnicidade ou de pluralidade de perfis (segundo gênero, raça, etnia, etc) teriam tido menos peso como critérios de seleção. Salomón Lerner¹¹⁸ corrobora essa posição, ao afirmar que Paniágua escolheu comissionados(as) peruanos que tivessem tido uma “trajetória suficientemente honesta” para estudar o assunto.

¹¹⁷ Entrevista, Lima, 6 ago. 2015.

¹¹⁸ Entrevista, Lima, 16 fev. 2017.

Para Maria Angélica Pease¹¹⁹, professora do Departamento de Psicologia da PUCP, os(as) comissionados(as) foram selecionados(as) principalmente com base no temor de que a Comissão fosse desqualificada pela sua composição. Já o antropólogo Carlos Iván Degregori (2015), também comissionado, afirmou que a CVR estava inserida nas estruturas econômicas, sociais e culturais e contexto de seu tempo, de forma que não poderia escapar delas totalmente. De forma que:

[...] la CVR no dejaba de reflejar las brechas existentes en el país, que contribuyeron a explicar la propia violencia política. Por ejemplo, diez de los comisionados eran varones y solo dos mujeres, todos de clase media urbana. Todos también vivían en Lima. Sólo uno hablaba y entendía quechua, la lengua materna del 75% de las víctimas, y otro lo hacía a medias [o próprio autor].

Por otro lado, y a su favor, desde el principio la CVR decidió adoptar el punto de vista de las víctimas y, consciente de sus limitaciones, definió la verdad como algo sumamente complejo y “perfectible”, pues sabía que era imposible abarcarla toda (CVR 2003a, Tomo I: “Introducción”). (DEGREGORI, 2015, p. 36-37).

Degregori complementa ainda com um argumento que se aproxima ao de Rolando Ames Cobián e ao de Salomón Lerner: para ele, os comissionados foram eleitos como indivíduos na sua dimensão ética (de “bons cidadãos”) e não como representantes de algum grupo específico. E que não teria deixado de ter resultados positivos e satisfatórios por isso.

Entretanto, se analisamos brevemente o perfil geral da equipe segundo grupos ou áreas de interesse, chama atenção que existam quatro pessoas ligadas à Igreja, se contarmos o membro-observador, sendo três da Igreja Católica e um da Evangélica (são eles: Gastón Garate, sacerdote dos Sagrados Corações; José Antúnez de Mayolo, sacerdote salesiano e ex-administrador apostólico da Arquidiocese de Ayacucho; o pastor evangélico e líder da Assembleia de Deus, Humberto Lay Sun; e por fim o membro-observador Luis Bambarén Gastelumend, bispo de Chimbote e presidente da Conferência Episcopal Peruana). Dessa forma, se incluirmos o membro-observador, 30,8% ou um terço dos(as) comisionados(as) seriam da Igreja, e se não o incluirmos, veremos que 25%, um quarto da equipe, eram membros de alguma instituição religiosa. Além disso, haviam pessoas do campo científico (tais como Salomón Lerner, Alberto Morote Sánchez e Degregori); acadêmicos vinculados a Ayacucho e à UNSCH (como Degregori, Carlos Tapia e Alberto Morote Sánchez¹²⁰);

¹¹⁹ Entrevista coletiva realizada junto ao Grupo Realidade Latino-Americana, Lima, 23 jul. 2015.

¹²⁰ O caso de Alberto Morote Sánchez é interessante. Ele é sobrinho do aclamado antropólogo folclorista ayacuchano Efraín Morote Best (1921-1991), reitor da UNSCH entre 1962 e 1968, e é primo, consequentemente, de uma das principais lideranças do Sendero Luminoso, Ósman Morote Barrionuevo. Por causa dessa familiaridade, ele conta que foi acusado na época da CVR de ser “pró-terrorismo”. Morote Sánchez se distancia

políticos de esquerdas que não participaram da luta armada (como por exemplo Rolando Ames Cobián e Enrique Bernalles), uma pessoa ligada ao campo dos direitos humanos (Sofia Macher); uma ex-fujimorista (Beatriz Alva Hart havia sido congressista e vice-ministra do Trabalho de Fujimori); um tenente da reserva de um setor das Forças Armadas, o tenente aposentado da Força Aérea do Peru (FAP), Luis Arias Grazziani¹²¹ e ao que parece, nenhum setor simpático ou mais neutro ao senderismo. Entretanto, não haveria de fato, por essa leitura, nenhum representante das vítimas ou de algum movimento ou organização popular das regiões mais afetadas pela violência. E como o próprio Degregori aponta, somente dois comissionados tinham o domínio, parcial ou total, da língua quéchua.

Não seria absurdo supor que a escolha do grupo mais hierárquico de uma Comissão da Verdade guarde relações com pressões políticas externas, com os interesses de alguns setores de influência no trabalho e no conteúdo a ser publicizado, com os grupos de poder e com posição no jogo das relações de força. Por isso, no limite, poderiam influenciar os temas que seriam abordados e os que não seriam, a forma pela qual certos conteúdos seriam tratados, as prioridades de investigação etc. Em uma análise sobre os trabalhos da Comissão publicada depois da entrega do Relatório Final, o antropólogo Rodrigo Montoya Rojas, que não participou nos trabalhos, afirma:

Com estas alterações [adição de mais cinco comissionados(as) por Toledo], o peso da Igreja Católica foi multiplicado e as FAP se impuseram, de fato, como juiz e parte, dando lugar a um amplo protesto por parte das famílias das vítimas que, com

o máximo que pode da trajetória de seu primo, fazendo a crítica ferrenha a Ósman Morote e ao projeto senderista, se colocando como alguém que esteve como reitor na UNSCH nos anos mais difíceis da guerra, sofrendo ameaças tanto do SL quanto das Forças Armadas. Relata ele: “*Yo llegué a la Comisión de la Verdad con una ejecutoria totalmente distinta de los otros miembros de la Comisión, que no habían vivido ni pasado los momentos difíciles que yo pasé defendiendo mi institución. [...] Por eso he escrito el libro: también por mi apellido. Esta sociedad es una sociedad discriminante, me hacía mucho daño, me hacían aparecer como el padre de Ósman Morote. [...] Bueno, la gente de Ayacucho sabía que en la Universidad de Huamanga, yo estaba sosteniendo una pelea de largo aliento contra SL. [...] yo cuando me integro a la Comisión, los comisionados en su mayor parte de Lima, yo era el único de la UNSCH, y cuando la prensa se interó de que Morote estaba ahí, dieron el grito al cielo: ‘¿Como un senderista puede ser miembro de la Comisión de la Verdad?’ Sin conocer mis antecedentes. [...] Pero el Estado peruano sabía quien era yo*” (Entrevista, Lima, 20 abr. 2014). Alberto Morote Sánchez acaba de lançar um livro em que traça o contexto da UNSCH nos anos que antecederam a guerra, para contar, segundo ele, fatos que a Comissão não pôde investigar (MOROTE SÁNCHEZ, 2016).

¹²¹ Grazziani é descrito como alguém que ficou sempre um pouco à parte dos trabalhos da Comissão, que participava do “clima de consenso”, mais por não interferir nas discussões e não expressar suas opiniões – segundo Félix Reategui as discussões internas sobre o conteúdo do Relatório foram sempre estabelecidas na base de muito diálogo e consenso – mas que no final não esteve de acordo com a conclusão da CVR de que as Forças Armadas haviam cometido violações sistemáticas de direitos humanos no conflito e que assinou o Relatório Final da CVR “com reservas”. Vide: *Carta General Luis Arias Grazziani* ao final das Conclusões Gerais do Relatório Final (CVR, 2003). Disponível em: <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20VIII/CARTA%20ARIAS%20GRAZZIANI.pdf>>. Acesso em: 23 mai. 2017. Entrevistas: Salomón Lerner, Lima, 16 fev. 2017; Félix Reategui, Lima, 23 fev. 2017.

igual direito, reclamavam estar representadas na Comissão. Dois bispos e um padre, além de vários profissionais da Universidade Católica [PUCP], constituem uma evidente sobre-representação da Igreja Católica. Aparentemente, um nome apenas teria sido suficiente, mas ocorre que, na verdade, não existe uma só Igreja Católica, senão pelo menos três tendências claramente diferenciadas: uma que corresponde à hierarquia, outra que se chama Teologia da Libertação e uma última, a Igreja de base, que não se reconhece em nenhuma das duas anteriores. Parece que num tema tão crucial como o da CVR era necessário dar espaço a estas correntes. [...] Quanto à surpreendente presença de um general da reserva, ela se deve, seguramente, a uma exigência das Forças Armadas para não ficar de fora de uma investigação na qual teria muito a perder, sem falar na importância estratégica de participar do núcleo central do novo governo. (MONTROYA ROJAS, 2004, p. 70-71)

Para Montoya Rojas¹²² a sobrerrepresentação da Igreja, associada a uma composição de maioria “católica, apostólica e romana” foi determinante para que não se investigassem eventuais responsabilidades que a instituição tenha tido durante o conflito.

É preciso notar que o presidente Alejandro Toledo incluiu também uma representante do campo dos direitos humanos, Sofia Macher, pois na composição anterior não havia ninguém claramente identificado à área e houve pressão das organizações para que ele assumisse essa reivindicação, como de fato o fez.

De qualquer forma, podemos colocar uma pergunta que se relaciona ao tema dessa pesquisa: ter uma equipe de comissionados urbanos, principalmente limenhos, de classe média e predominantemente hispano-falantes teria influenciado de fato o trabalho da CVR? Isto tendo em vista que a região onde o conflito deixou mais vítimas – o que se sabia de antemão, ainda que não houvesse dados de porcentagem de afetados – é, em sua maioria, quéchua-falante, pobre e distante do principal centro de poder e econômico, que é Lima. Por outro lado, ainda que os comissionados tenham esse perfil, ressalta-se em muitas entrevistas a capacidade técnica e acadêmica de toda a imensa equipe para exercer o trabalho, principalmente tendo em vista que ele tenha se concentrado no colhimento de depoimentos e que este era feito por pessoas das próprias regiões, que falavam as línguas locais e eram conhecedoras do que havia acontecido (como é o caso de José Coronel em Ayacucho). Além disso, a tabulação e interpretação dos dados também foi feita mediante método científico e por pessoas amplamente capacitadas. Alguns dos(as) comissionados(as), ainda, como Carlos Iván Degregori, eram pesquisadores prestigiados de temas relacionados ao conflito¹²³.

Com isso posto, poderíamos pensar que a escolha por não incluir familiares de vítimas, integrantes de movimentos populares e/ou quéchua-falantes do campo popular como

¹²² Entrevista, Lima, 26 abr. 2017.

¹²³ Entrevistas com Salomon Lerner (Lima, 16 fev. 2017); Alberto Morote Sánchez (Lima, 20 abr. 2017) e Gumerinda Reynaga Farfán (Ayacucho, 24 mar. 2017).

comissionados(as) atendeu a um critério não só técnico e científico como político, tendo em vista o tamanho e o grau de especialização da equipe que trabalhou na CVR. Nesse sentido, ter algum representante indígena e do campo popular em geral teria sido uma atitude simbólica, mas ao mesmo tempo concreta, no reconhecimento da importância que eles tiveram no decorrer do conflito, em organizar-se, na busca por verdade e justiça e de sua constituição como líderes muitas vezes ao longo desse processo; seria, portanto, reconhecer o seu papel como atores diretos e ativos do processo de construção das verdades oficiais para o conflito e não apenas como vítimas¹²⁴.

Deste modo, a composição da CVR parece ter sido conformada a partir de uma série de variáveis, umas com mais impacto e força que outras, tais como: a autoridade ético-moral dos seus membros; sua capacidade técnica e acadêmica para o mandato; a preocupação com a antecipação racional a uma possível desqualificação da Comissão pelos integrantes escolhidos; mas também a aquiescência aos poderes de certos setores sociais, religiosos e políticos em impor representantes seus ali e impedir ou dificultar a participação de outros. Não é, conseqüentemente, uma equipe homogênea e organicamente integrada, mas que durante dois anos se organizou para atender ao mandato da Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru e se dedicou a elucidar a verdade.

Se partirmos da premissa que a conjuntura política em questão exigia acordos nem sempre desejáveis, mas os possíveis no cenário histórico dado, poderemos compreender o trabalho da CVR e o conteúdo de seu Relatório Final como caminhos de um processo ininterrupto e vivo de luta por verdade, memória e justiça no Peru. Dessa forma, dar historicidade ao documento e ao trabalho da Comissão permite não entendê-los como fins encerrados em si, mas como etapas basilares de uma busca contínua pela compreensão e transformação da realidade dada.

¹²⁴ Em entrevista com Adelina Garcia Mendonza, integrante do Anfasep, a Mamá Adelina (Entrevista, Ayacucho, 30 mar. 2017), ela afirmou que a equipe da CVR sempre consultou a Associação, que tiveram muitas reuniões durante os trabalhos e que acolheram suas sugestões. Principalmente os jovens foram envolvidos diretamente nos trabalhos da Comissão (ANFASEP, 2005). Outra líder quéchua-falante com quem conversamos em Huamanga, a senhora Teodora Ayme Ayala (Entrevista, Ayacucho, 6 abr. 2017), que foi por muitos anos dirigente da Federação Departamental de Clubes de Mães de Ayacucho (Fedecma), participou da audiência pública temática da CVR do dia 10 de setembro de 2002, *Violência política e crimes contra a mulher*. São exemplos de como a CVR incluiu nos seus trabalhos vítimas, organizações, líderes populares etc. O que está se propondo é que a visibilidade e a potência política do gesto teria sido outra caso fosse eleito um(a) comissionado(a) do campo popular e indígena.

5.2.3 Interpretando e direcionando o mandato: entre a verdade jurídica e a verdade histórica

Uma das primeiras tarefas da Comissão foi realizar a interpretação do mandato contida no decreto de junho de 2001 e, sobretudo, sobre a forma pela qual as atividades seriam executadas. Sobre isso, diálogos com Félix Reategui Carrillo¹²⁵ – que trabalhou como colaborador do ex-comissionado Carlos Iván Degregori na elaboração do Relatório Final da CVR –, e com a ex-comissionada Sofía Macher¹²⁶, advertem sobre a existência de discussões internas que permearam os primeiros meses da CVR. Um dos temas em disputa era sobre os múltiplos entendimentos acerca da metodologia de investigação. Muito se discutiu no início se a metodologia deveria ser multidisciplinar, mais inclinada à orientação sócio-histórica (a busca pela compreensão do período de violência política situada dentro de um horizonte social, político e histórico) ou mais inclinada a uma visão jurídica, entendendo que seria tarefa da Comissão fazer uma listagem das vítimas e a investigação sobre o que tinha ocorrido com elas, apontar e individualizar as responsabilidades dos perpetradores e que as evidências coletadas deveriam ser enviadas à Justiça¹²⁷. Levando em consideração que o mandato previa as duas perspectivas e que não se chegou a um acordo sobre qual metodologia utilizar, tampouco sobre uma metodologia multidisciplinar de comum acordo, trabalhou-se até a redação do Relatório Final com múltiplas metodologias e com enfoques distintos. Somente quando se começa a redigir o documento, no início de 2003, que as múltiplas equipes começam a conhecer e a reconhecer o trabalho realizado por outrem e a intercambiar os frutos de suas investigações. É um momento em que há de fato um esforço para alcançar um olhar mais interdisciplinar, sem as “desconfianças disciplinares” – termo usado por Félix Reategui para se referir às desconfianças mútuas, principalmente entre advogados e cientistas sociais – que haviam dado tom até então.

Sofía Macher afirma que, na prática, durante a maior parte do tempo cinco equipes trabalharam de forma independente umas das outras, cada uma com seu enfoque, até a

¹²⁵ Entrevista, Lima, 23 fev. 2017.

¹²⁶ Entrevista, Lima, 07 mar. 2017.

¹²⁷ A posição de Degregori, por exemplo, era que se deveria primar pela busca da verdade histórica e não a verdade jurídica, que requeriria, segundo ele, uma precisão de certeza e uma documentação minuciosa dos fatos: “Si nuestro principal objetivo fuera encontrar la verdad jurídica, entonces el énfasis estaría definitivamente puesto en qué pasó, quién le hizo qué a quién(es). [...] Si, por el contrario, queremos buscar principalmente la verdad histórica, entonces predomina una aproximación interpretativa y contextual, y el grado de detalle requerido no es tan grande, pues la certeza no se mide solo por la cantidad y exactitud de los datos, sino que puede además inferirse por los relatos mismos que recogeremos. Más aún si el tema es ‘sensible y doloroso’, reacio a una metodología de interrogación frontal” (DEGREGORI, 2014c, p. 58-59).

redação do Relatório¹²⁸. Uma das áreas foi a de fatos e eventos, comandada por Carlos Iván Degregori, que trabalhou com os estudos em profundidade, proposto por ele como metodologia de pesquisa. Trabalhava-se com o estabelecimento de marcos [*hitos*] ocorridos durante as décadas de 1980 e 1990 que marcaram os rumos do conflito. Para cada um desses acontecimentos abriu-se um estudo em profundidade. Esses estudos se complexificaram posteriormente em histórias regionais. Outro grupo, bastante numeroso, se formou a partir de um enfoque mais centrado nos direitos humanos, dirigido por José Burneo, atual docente do Departamento de Direito da PUCP, e composto principalmente por advogados e ativistas de direitos humanos. Havia, por outra parte, o grupo encabeçado pelo sociólogo e estatístico David Sulmont, professor do Departamento de Ciências Sociais da PUCP, à frente da equipe de Sistema de Informação, que ficou encarregado de montar uma base de dados a partir de *testimonios*. Foi quem, segundo Sofia Macher, inspirado pelos trabalhos da Comissão da Verdade da Guatemala na área – pela proximidade da temática da etnicidade e da área rural como mais afetada –, pensou no formato, conteúdo, enfoque e metodologia para o colhimento, registro, processamento e análise não só estatística como qualitativa desses *testimonios*. Ela conta como Sulmont comandou as chamadas “reconstruções de eventos” como se fossem quebra-cabeças: juntava todos os depoimentos que versavam sobre uma mesma coisa, uma mesma localidade, relacionava-os e montava o evento. De acordo com Macher, reconstruíram-se mais de 15 mil eventos. À parte, havia um grupo encarregado de entrevistar os atores políticos do conflito, como pessoas das Forças Armadas e Policiais, integrantes de partidos políticos e guerrilheiros do PCP-SL e do MRTA presos e ainda outro grupo, o de penalistas encarregados de montar expedientes judiciais a serem entregues à Justiça.

Quando menciona seu trabalho de coordenação da elaboração do Relatório Final, Félix Reátegui acaba corroborando uma série de informações de Sofia Macher. Consta no NIF que se organizava o processo através do qual se delegava a escrita de capítulos do Relatório às equipes de investigação. E o processo também através do qual se tinha que promover o diálogo interdisciplinar das equipes, para que se encontrassem, dialogassem e trocassem informações entre si e que pudessem enriquecer cada capítulo com outros olhares: “*Ponerle lo sociohistórico a lo que es un asunto jurídico y ponerle lo jurídico a lo que es sociohistórico*”.

¹²⁸Nos últimos meses de trabalho da Comissão, de janeiro a agosto de 2003, se estabeleceram os Núcleo de Relatório Final (NIF) e o Grupo de Autoria Pública (GAP). O primeiro agrupava as sete áreas de investigação – Processo nacional da violência; Historias regionais; Estudos em profundidade; Sequelas, Saúde mental; Padrões de Crimes e Violações dos Direitos Humanos – para elaborar o IF. Estava conduzido por um Comitê Editorial integrado, dentre outras pessoas, por Carlos Iván Degregori, Félix Reátegui Carrillo e Eduardo González Cueva. O GAP tinha a função de elaborar as mensagens da CVR e relacionar com atores políticos e sociais do país.

Ele explica que os capítulos mais temáticos foram redigidos pelas próprias pessoas que investigaram cada tema e os capítulos de caráter panorâmicos foram feitos pela equipe que manejava melhor tais informações ou por determinados pesquisadores – e dá exemplo do capítulo *Los rostros y perfiles de la violencia* (Vol.1, Cap. 3), escrito por David Sulmont.

Ele menciona ainda que o processo de escrita do Relatório Final passava por algumas etapas. A primeira era a elaboração de um rascunho, que passava pelo crivo dos membros do NIF. É nesse momento que se tenta dar uma visão mais interdisciplinar e o momento em que o rascunho passa por outras equipes, para que complementem ou que os próprios revisores modifiquem algo. Porém, outra etapa importante que vinha depois, quando já se tinha o texto revisado, complementado e reescrito, era a de passar pelo crivo e aprovação do pleno de comissionados(as). Félix conta que primeiro se apresentou a proposta de estrutura do NIF à equipe e que depois os capítulos eram progressivamente apresentados para debate e aprovação.

5.2.4 Sobre as fontes de informação da CVR

Um dos aspectos importantes a serem mencionados é que, tal como assinala Degregori (2015), a CVR já nasceu com uma vantagem com relação às outras experiências internacionais. No caso peruano, já se tinha acumulado uma série de investigações de organizações de direitos humanos, da Defensoría del Pueblo, do Congresso da República, de pesquisadores e de jornalistas independentes ao longo das duas décadas de conflito. Então a CVR aproveita esse material acumulado e trabalha com uma série de fontes de informações, tais como: os depoimentos (e documentos recolhidos a partir deles); as entrevistas com os principais dirigentes políticos e militares das décadas de 1980 e 1990; os estudos em profundidade de casos significativos e as audiências públicas – estes dois últimos são considerados métodos de investigação que refletem a ênfase histórico-antropológica da CVR (COXSHALL, 2005). A seguir, serão mencionados alguns desses métodos e fontes de informação com alguns detalhes.

5.2.4.1 Depoimentos [testimonios]

O colhimento de depoimentos é considerado a espinha dorsal do trabalho da CVR. No total, foram recolhidos 16.917 *testimonios*, através dos quais se montou uma robusta base de dados, sob responsabilidade do sociólogo e estatístico David Sulmont.

A partir das secretarias regionais¹²⁹ se assentou o trabalho das equipes fixas, que ficaram responsáveis por colher os depoimentos na própria sede, e das equipes móveis, que se deslocavam até os povoados mais distantes para colher os depoimentos, sempre tendo por base a sede. As primeiras, na prática, se centraram nos depoimentos individuais e as segundas acabavam realizando também depoimentos coletivos – depoimentos em grupos, mas que não excluía a possibilidade de cada um individualmente dar seu *testimonio* individual. As testemunhas poderiam ser as vítimas propriamente ditas de crimes e violações, mas também alguém que relatasse fatos ocorridos com outra pessoa (por exemplo, um pai que dá o depoimento para contar o que aconteceu com o filho morto), perpetradores dos grupos armados nas prisões, líderes sindicais e políticos etc.

O historiador e poeta José Carlos Agüero¹³⁰, que fez parte das equipes móveis da oficina da Região Centro Sul Central, relata como era realizado o trabalho nas províncias em que ele atuou, Vilcashuamán, Huancasancos e Victor Fajardo:

Hacíamos un cronograma de visitas a las comunidades, hacíamos un mapa [...] y quedábamos veinte días aproximadamente, un par de semanas. No podríamos quedarnos mucho tiempo en ninguna comunidad. Eso daba pena, era una limitación. Sino no podríamos acabar. Sólo de paso en las comunidades, y en todas había pasado algo. Entonces [nos quedábamos] máximo uno o dos días en cada una. Lo que hacíamos era enviar antes un [entrevistador] adelantado, un enviado, que coordinaba. Hacíamos toda una campaña de difusión previa, hablábamos con las autoridades, siempre varones, presidentes de las comunidades, o presidentes de

¹²⁹ A CVR estabeleceu sedes regionais, levando em consideração as zonas mais afetadas pela violência: 1) Região Sul Central, com sede em Huamanga e abrangência de investigação para os departamentos de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica; 2) Região Nordeste, que se dedicou aos departamentos de Huánuco, San Martín e Ucayali; 3) Região Sul Andino, com cobertura em Cusco, Puno, Apurímac, Madre de Dios; 4) Região Centro, que investigou em Junín, Pasco, Huancavelica; 5) Sede Lima Metropolitana, que trabalhou todas as zonas do país não incluídas nas outras oficinas.

¹³⁰ José Carlos Agüero é um dos autores de referência na discussão sobre o processo de violência política no Peru atualmente. Está constantemente engajado no desenvolvimento de políticas de construção da memória sobre o conflito armado no país. Além disso, Agüero é filho de senderistas assassinados pelo Estado peruano, tendo o pai sido morto no massacre da prisão de El Frontón, em 1986 e a mãe, assassinada em 1992 por paramilitares ligados ao então presidente Alberto Fujimori, o que dá à sua militância e ao seu processo reflexivo uma carga de sentido especial. No potente livro *Los Rendidos. Sobre el Don de Perdonar* (AGÜERO, 2015), o autor parte de sua experiência pessoal para fazer uma crítica contundente à militância dos pais e ao projeto do SL, para realizar um balanço das lutas e disputas pela memória em uma sociedade pós-conflito ao mesmo tempo em que busca se firmar nesse cenário como pensador comprometido na construção de uma sociedade democrática.

las rondas campesinas, o alcaldes. Y les decíamos quiénes éramos, de la Comisión de Verdad, que iba a venir un equipo de personas, diez o doce personas, que ibana tomar entrevistas. Aquellos que quisieran, [decíamos] que era totalmente libre, y también pedíamos para que recordaran todo lo que pudieran y que íbamos en una semana y que si tuvieran material, fotografías, objetos, cosas, documentos de identidad...los tuvierana la mano. Y [pedíamos] algún lugar, algún espacio que pudiéramos atender la gente con calma. Teóricamente, porque era imposible. Porque no funciona así en el campo. Todo es demasiado precario. Entonces luego cuando acababa ese trabajo llegaba el resto del equipo. [...]. Eso duraba todo el día y si teníamos que quedar un día, quedábamos un día más. Pero todo muy rápido. Eso era un poco frustrante también, porque no se podría dedicar todo el tiempo que querías a cada persona. En una comunidad podría ser fácil, podría ser que hubiera solo diez personas que quisieran denunciar algo y en otra podría haber sesenta. Entonces podríamos pasar todo el día escuchando. Y luego íbamos a[la] siguiente, y siguiente, y siguiente... seis [días] y regresábamos a Huamanga. (Entrevista, Lima, 3 ago. 2015)

Essa característica do tempo como fator limitante é realçada em muitas outras entrevistas. Mas, além disso, há a questão do estabelecimento gradual de confiança no trabalho da Comissão pelas potenciais testemunhas. Como aponta a professora de Antropologia da UNSCH, Gumerinda Reynaga Farfán¹³¹, o trabalho de recolhimento de *testimonios* foi executado praticamente durante todo o ano de 2002, mas em Ayacucho, por exemplo, se entende até fevereiro de 2003. Isso porque o trabalho começa a fluir de fato em meados de 2002, quando a população já tinha mais informações sobre a Comissão da Verdade e começaram a sentir mais confiança. Entretanto, esse ímpeto choca com os prazos da CVR, que já entrava na fase de escrever o texto do Relatório Final. Félix Réategui aponta que, de um lado, as próprias equipes também não queriam parar de coletar depoimentos, e, de outro, se tomou uma decisão de cunho político no interior da CVR quanto a isso:

Cuando se hace el plan operativo de la Comisión y cómo se iban a desarrollar las investigaciones, los encargados de los testimonios habían calculado que se podía tomar doce mil testimonios. Entonces, la idea era si tomamos esos testimonios en tal plazo, tenemos el tiempo suficiente para registrar y procesar el 100% de lo que hemos recogido. Pero esa meta de los doce mil testimonios se cumplió bastante pronto porque había... lo que se descubrió es que había una avidez, un deseo de las víctimas de contar sus historias. Y entonces la meta se amplió y se dijo que se iba a tomar más testimonios. Pero llega un momento en el calendario en el cual el sistema de información dice “si seguimos tomando testimonios no vamos a poder procesar todo al 100%”, ¿no? hay un conflicto, digamos, entre las dos tareas. Entonces, ahí es cuando los comisionados toman una decisión que fue una decisión política, en el buen sentido de la palabra, y no una decisión técnica; y esas tensiones las enfrentan siempre las comisiones de la verdad. Entonces, los comisionados se preguntan “¿cuál es nuestra tarea?” Es producir un buen Relatório, sí. Pero nuestra tarea también es oír y atender a la población; y nosotros no podíamos cerrarle la puerta a la gente y decirles “no, no vamos a seguir escuchándolos porque necesitamos procesar nuestros datos estadísticos” no se puede. Entonces, ¡hay que tomar una decisión! Y se asume, entonces, que no se

¹³¹ Entrevista, Ayacucho, 24 mar. 2017.

va a poder procesar todo porque había otra cosa que también era importante, que era seguir oyendo a la gente y por eso es que al final tú tienes eso que has visto, ¿no? que el 30% de la información no llegó a ser procesada en el momento en que terminó la comisión. Y, repito, porque hay en toda comisión siempre una tensión entre los aspectos científico-técnicos de su trabajo y la obligación político-moral que tienen que cumplir y no es fácil hacer que las dos coincidan siempre. (Entrevista, Lima, 23 fev. 2017)

Com relação à metodologia de recolhimento dos depoimentos, outro dado é que a Comissão claramente não poderia abarcar a totalidade das entrevistas que poderiam ser feitas para contemplar 100% das vítimas. Contudo, como esclarecem Félix Reategui e o coordenador da oficina Centro Sul, Ludwing Huber¹³², a CVR não assume a lógica de amostra representativa de depoimentos, primeiro porque todos os que quisessem poderiam concedê-los. Em segundo lugar, porque a amostra representativa somente viria a confirmar melhor com dados o que se sabia de antemão; ainda que se tenha de fato partido do conhecimento pré-acumulado sobre o processo de violência, até mesmo para guiar estrategicamente os trabalhos e fazer um mapeamento preliminar, não se conheceriam novos dados se houvesse tal restrição. Os trabalhos das equipes móveis, portanto, também iam sendo traçados no caminho.

De acordo com Gumerinda Reynaga Farfán¹³³, que trabalhou na sede da Região Sul Central também como capacitadora das equipes que iriam recolher depoimentos, a equipe foi escolhida tendo em vista critérios multidisciplinares na área de humanidades, tais como: direito, ciências sociais, serviço social etc.; pessoas que tivessem capacidade de escuta, sensibilidade, e que ao mesmo tempo tivessem habilidade para conter suas emoções diante dos relatos. Outro aspecto levantado por ela, que é reiterado por todos os entrevistados, é que os depoimentos foram realizados nas línguas dos testemunhantes¹³⁴. Reynaga Farfán agrega

¹³² Entrevista, Lima, 16 fev. 2017.

¹³³ Entrevista, Ayacucho, 24 mar. 2017.

¹³⁴ No entanto, como aponta Carlos Aguirre: “El 72,57% de los testimonios (12.277) fueron recogidos en español, el 31,6% (5.350) en quéchua, y un número mucho menor (101) en otros idiomas indígenas. El número más alto de testimonios fueron recogidos en la zona Sur Central, que incluía el departamento de Ayacucho (5.393 ou 31,8%), la sede Nor Oriental (3.399 equivalente al 20%), y la sede Centro (3.008, que representa el 11,7% del total). Un número menor pero importante de testimonios fueron tomados en las prisiones (1.159, equivalente al 6,8%). La mayoría de declarantes fueron mujeres (9.595, o el 56,7%) y también los que eran familiares de víctimas muertas o desaparecidas (61,3%, o el 10.471)” (AGUIRRE, 2009, p. 147). Ele avalia isso como problema, pois se impõe como barreira a certos setores, que se agrega às já assimétricas relações de poder de autoridade, ainda que involuntárias, entre entrevistador e entrevistado. Analisando os dados de onde o autor os retomou, no Anexo 3 – *Compendio Estadístico* (CVR, 2003, Anexo 3, p. 381) há outras informações que parecem relevantes: se bem é certo que a grande maioria dos testemunhos foram colhidos em castelhano, na zona quéchua-falante mais golpeada pela violência, a Sul Central, dos 5.393 depoimentos, 4.051 foram em quéchua, ou seja, cerca de 75%. A análise desses dados também permite notar certa sobre-representação do número de depoimentos na sede Sul Central, justificada pela magnitude dos acontecimentos nessa localidade, porém uma muito provável sub-representação dos povos amazônicos, que se sabe que foram bastante golpeados também. Na

outra informação importante: que não só as equipes falavam as línguas, mas muitas eram pessoas das regiões que tinham vivido o processo de violência “na pele” (e expande esse aspecto para o conjunto da equipe da Comissão): *“En las regiones, los primeros que hemos dado nuestros testimonios hemos sido nosotros. Ahí están muchos testimonios de los trabajadores. Es gente que ha vivido. Yo he vivido del inicio al fin”*.

O trabalho era realizado da seguinte forma: os *testimonios* duravam entre uma e duas horas e eram gravados com o consentimento informado do testemunhante. A recomendação da Comissão é que se tivessem sempre duas pessoas colhendo os depoimentos: uma para exclusivamente escutar o relato e a outra para ir anotando as informações. O testemunho contava com uma parte aberta e a outra composta por 4 fichas, que deveriam ser necessariamente preenchidas. A professora Gumercinda salienta que o *testimoniante* nunca começava o relato pela ordem dos dados que se tinha que recolher: segundo ela, aqueles que colhiam os depoimentos eram preparados para escutar o *testimoniante*, ter a destreza para preencher o relato mesmo fora da ordem dos papéis e ir perguntando somente o necessário. Posteriormente, os *testimonios*, em sua parte aberta, eram transcritos, traduzidos quando fosse o caso e era elaborada uma ficha de relato ou resumo. Como afirma Sofia Macher, esse trabalho vai fazendo com que a riqueza das informações, que já eram específicas, fossem se perdendo, dado ao objetivo principal de selecionar acontecimentos de crimes e violações de direitos humanos; ela também acredita que exista uma carga muito marcada do entrevistador, ainda que teoricamente a CVR os preparasse para serem neutros

É preciso entender, por essa razão, qual o objetivo da CVR com os *testimonios*. No material preparado pela CVR para os entrevistadores (Materiales del entrevistador, equipo de apoyo metodológico, CVR), consta que:

La entrevista es un encuentro entre la Comisión de la Verdad y Reconciliación (representada por sus entrevistadores) y los declarantes, a través del cual éstos dan a conocer, con su testimonio, los hechos que forman la historia de la violación individual o colectiva que han sufrido o de la cual son testigos. La entrevista tiene dos dimensiones: La primera es una dimensión dignificadora y reparadora [...]. La entrevista se convierte así en un espacio de escucha, de reconocimiento y de solidaridad con el dolor del declarante. [...] La segunda dimensión de la entrevista, hace referencia a la información sobre casos de

sede Centro, dos 3.008 *testimonios*, 2.817 foram realizados em castelhano e 50 na língua asháninka. Na sede Nordeste, de 3.399, 3.379 foram em castelhano e nenhum na língua asháninka. Além disso, na Sede Sul Andina, onde há maior presença nacional dos povos aymaras, dos 1.773 depoimentos, não há nenhum nessa língua. Dessa forma, nos parece que o trabalho com testemunhantes que falem outras línguas indígenas diferentes do quéchua é que tenham sido os menos atendidos na questão do idioma. O adendo que o compendio traz é que algumas entrevistas foram gravadas em mais de uma língua, de modo que não há uma correspondência exata entre os números de testemunhos e as línguas, mas que os números são bastante próximos.

crímenes y violaciones de derechos humanos, que viene contenida en el testimonio.
(Materiales del entrevistador, equipo de apoyo metodológico, CVR, p. 7)

Quanto a essa segunda dimensão, complementa que é imprescindível recolher o maior número de detalhes possível, tendo o entrevistador a tarefa de discernir acontecimentos diretos do declarante daquele que passou com terceiros, e de saber diferenciar aquilo sobre o que se tem ou não certeza. Deve recolher maior quantidade de informações possível a respeito dos acontecimentos: do contexto em que ocorreram, lugares e datas, os atos de violações ou crimes, informações sobre as vítimas e suas características, aspectos que identifiquem os perpetradores, existência de testemunhas ou informantes que intervieram e o que fizeram, consequências para a vida das famílias e comunidades e as expectativas e propostas de reparação e justiça. Como salienta José Carlos Agüero¹³⁵, as perguntas e os enfoques dos *testimonios* recaíam na construção de uma vítima clássica de direitos humanos, uma vítima jurídica, no sentido que denunciam agressões, crimes, violações de direitos humanos para ter direito a exigir reparações, penais e civis. Não há espaço no método, nesse sentido, para outros tipos de perguntas ou questionamentos. Com relação a isso, o historiador Ponciano del Pino¹³⁶ oferece um dado interessante: a noção de vítima jurídica que a Comissão incorpora da justiça transicional, vinha reforçar uma narrativa construída por algumas comunidades ayacuchanas nos primeiros anos do conflito, qual seja: de que elas conformavam uma unidade na qual o Sendero Luminoso era seu inimigo externo, isto é, em que o Sendero era narrado como o outro, o forâneo, o estrangeiro. Era uma construção discursiva que não possibilitava entender nos anos 1990, e tampouco quando a Comissão funcionou, alguns dos aspectos dos conflitos inter e intracomunais, nas situações em que os senderistas eram muito mais próximos do que se queria fazer acreditar. Nesse sentido, aponta que os estudos etnográficos de contextos locais poderiam ser uma forma de dar mais complexidade às histórias de violência, de forma paralela à coleta de *testimonios*.

Outro aspecto fundamental do colhimento dos depoimentos, e que está bastante relacionado ao atendimento dos quesitos de uma vítima jurídica, é a busca pela informação verossímil. Isso porque também é preciso entender que os testemunhantes se valiam de sua agência ao dar depoimentos, declarações e contribuições para as equipes de trabalho da CVR – é o que o historiador José Luis Higue chamou de “natureza performativa dos depoimentos”, ou a qualidade de informar a sociedade ao mesmo tempo em que são informados por ela

¹³⁵ Entrevista, Lima, 3 ago. 2015.

¹³⁶ Entrevista, Lima, 16 jan. 2017.

(IGUE, 2005). Existiam muitas expectativas quanto ao recebimento de reparações do Estado, devido a uma série de fatores, tais como: a presença real ou imaginada dos perpetradores de violência na vida cotidiana das comunidades; pela linha tênue que existe, em várias localidades, entre *víctimas* e *victimários*; por negociações internas nas comunidades da versão a ser contada para a CVR, como é o caso de Sacsamarca (DARS-PUCP, 2014, p. 50); por ocultar que o SL foi muito mais “próximo” (THEIDON, 2004) do que se alegava ser¹³⁷.

Essa preocupação do testemunhante em se enquadrar como vítima jurídica estrita não se mostrou infundada, ao menos com relação ao tema das reparações, como argumenta Valérie Robin Azevedo (2015). Em 20 de julho de 2005, foi criado o Registro Único de Vitimas (RUV), mediante Lei 28592, que instituiu também o Plano Integral de Reparaciones (PIR), para atender às vítimas (diretas e indiretas) e os beneficiários das reparações do Estado:

El Registro Único de Víctimas reconoce la condición de víctima o de beneficiario individual o colectivo a las personas o grupos de personas que sufrieron vulneración de sus derechos humanos durante el proceso de violencia entre mayo 1980 y noviembre 2000.

No se consideran víctimas, para los efectos específicos de su inclusión en el Registro Único de Víctimas de la Violencia, a los miembros de las organizaciones subversivas. (CONSEJO DE REPARACIONES, 2017)

O RUV exclui como vítimas os membros de organizações subversivas e, portanto, afasta e invisibiliza qualquer relação que uma pessoa ou uma comunidade pudesse ter tido com Sendero Luminoso. Pelo mesmo motivo, se enquadrar na categoria de vítima implicava consequentemente ter direito a reparações do Estado.

Paradoxalmente, se incluem como vítimas diretas todos os demais atores da guerra: “*los miembros de las fuerzas del orden*” e “*integrantes de los Comités de Autodefensa y autoridades civiles que hayan resultado heridas o lesionadas*”.

Pelo fato da identificação da vítima ser requerida por uma série de fatores econômicos e simbólicos, as testemunhas buscam se enquadrar ao máximo na definição normalizada e, nesse sentido, se transformar na vítima legítima (a vítima “inocente”), cujo perpetrador é o vencido da guerra:

Así, las “mejores” víctimas, las más presentables en el altar del sufrimiento legítimo, son las que padecieron de Sendero Luminoso y no de los representantes del Estado. La sospecha de un vínculo con el terrorismo ensombrece a esas víctimas, sin importar su grado de colaboración con el PCP-Sendero Luminoso, y los convierte, en parte, en responsables de su suerte. Solo la escenificación de uno

¹³⁷ Entrevistas com: Ponciano del Pino (Lima, 16 fev. 2017), Ricardo Portocarrero (Lima, 8 mar. 2017), Gumerinda Reynaga Farfán (Ayacucho, 24 mar. 2017) e Rene Apaico Atala (Ayacucho, 27 mar. 2017).

misma como víctima atrapada “entre dos fuegos” parece permitir un reconocimiento público y estatal incontestable. (AZEVEDO, 2015, p. 159)

No imaginário local, ser considerado como vítima amplia as possibilidades de obter direitos socioeconômicos, mas também é o modo de ser socialmente reconhecido como cidadão e como parte da sociedade nacional. Assim, para Robin de Azevedo (2015, p. 159): *“Los actores sociales entendieron rápidamente la ausencia de neutralidad y el carácter eminentemente político de la categoría de víctima”*. Constitui-se, portanto, outra hierarquia para valorização diferente de vítimas que se sustenta na discriminação étnico-racial: a hierarquia em função da identidade dos autores dos crimes perpetrados.

5.2.4.2 Estudos em profundidade

Os estudos em profundidade foram outro importante método de pesquisa usado pela Comissão, realizado paralelamente ao recolhimento de depoimentos. Visando obter informações com mais riqueza de detalhes, eram estudos voltados para a reconstrução e compreensão em maior complexidade dos cenários de violência regionais e locais. Tratava-se de etnografias da violência ou de estudos de casos escolhidos a partir dos acontecimentos mais marcantes [*hitos*] do conflito ou aqueles que ditaram seus rumos¹³⁸. Os resultados dessas investigações eram reportados a Lima, para a equipe central de Carlos Iván Degregori. São vinte e três os estudos apresentados pela CVR (Vol. 5 do Relatório Final), que englobam diversos casos, como de universidades do país que tiveram relação mais direta com a violência, casos emblemáticos como o de Uchuraccay, de prisões, narcotráfico etc. À parte desses estudos de caso estão as histórias regionais (Vol. 4), que também são estudos mais aprofundados sobre as regiões.

Um dos pesquisadores que realizou estudos em profundidade foi o historiador Ponciano del Pino, cuja equipe ficou encarregada de pesquisar e escrever a história de Uchuraccay¹³⁹. Sobre o método dos estudos em profundidade, afirma ele:

¹³⁸ Sofia Macher, entrevista, Lima, 07 mar. 2017.

¹³⁹ O caso da comunidade de Uchuraccay, localizada nas zonas altas da província de Huanta, (departamento de Ayacucho) foi emblemático. Na época, foi o episódio que chamou a atenção da opinião pública peruana, principalmente limenha, para o conflito que já vinha acontecendo há dois anos na serra sul central sem que tivesse sido dada muita atenção midiática a ele. Em 26 de janeiro de 1983, apenas alguns dias depois que as Forças Armadas haviam sido recrutadas pelo presidente Fernando Belaúnde Terry (1980-1985) para atuar nas zonas de emergência do conflito, oito jornalistas de diversos jornais nacionais e um guia local que se dirigiam à

Lo que nosotros pusimos en esta agenda de investigación de la CVR fue los estudios en profundidad, los estudios regionales y la idea era justamente no quedarse en el testimonio sino intentar entender la violencia dentro de contextos, tipos de violencia, marcado en historias mucho más concretas. [...] sabíamos lo problemático que es un testimonio porque... Yo ya había publicado investigaciones sobre memoria para cuando comenzamos a trabajar en la Comisión de la Verdad. Entonces, ya era consciente de todo lo que implica la memoria, no como un recordar puro sino mediado por el tiempo. Entonces, todas las intencionalidades definen la manera como recuerdas. Ya teníamos esa mirada mucho más compleja, problemática del testimonio. Por eso es que quisimos desarrollar ese tipo de investigación que vaya más allá del testimonio. (Ponciano del Pino, entrevista, Lima, 16 fev. 2017).

É esse de tipo de estudo que permitiu, por exemplo, que se aparecessem, complexificassem ou se evidenciassem o tema dos conflitos inter e intracomunais. Argumenta Ponciano:

Digamos que si lees con cuidado y con preguntas mucho más claras, seguro encontrarías [los conflictos] en los testimonios. Sin embargo, con los testimonios, lo que uno accede de los testimonios es una ficha de resumen, que está mediada ya por el que hace el resumen. Digamos, es un testimonio mediado por la persona que toma el testimonio, por la persona que hace el resumen del testimonio [que é de no máximo uma página e meia]. [...] Sin embargo, aun así, encuentras incongruencias que vienen justamente de eso. Recuerdo que cuando estuvimos haciendo el estudio piloto en Huacasancos. Yo estaba en Lima para ver un poco la dinámica de cómo se iba desarrollando la investigación. Y lo que me contaban era que la gente no querían hablar, porque decían: “no, me pueden escuchar”, con el temor por el que el otro lo escuche lo que iba a decir. Entonces, por supuesto, esas sutileza... No sé si desarrolla en el Relatório porque hay un nivel sutil que hay que trabajarla mucho más en profundidad. Una investigación así, a la carrera, no te permite entrar en ese nivel de detalle porque necesitas entender, y la gente tiene temor de hablar, de desconfianza. No de nosotros sino de quien pudiera

comunidade de Huaychao foram massacrados no meio do caminho, em Uchuraccay. Posteriormente, uma comissão especial de investigação foi formada, presidida pelo famoso escritor Mario Vargas Llosa, para investigar o que tinha acontecido e quem eram os responsáveis (COMISIÓN INVESTIGADORA DE LOS SUCESOS DE UCHURACCAY, 1983). Tal Comissão recebeu muitas críticas de intelectuais, principalmente antropólogos, pois sua conclusão é que os próprios *comuneros* mataram os membros da comitiva porque não sabiam diferenciar uma câmera fotográfica de uma arma. O tema é bastante controverso. A CVR (2003, Vol. 5, Cap. 2.4) rechaça a construção discursiva da comissão anterior de que haveria uma separação completa entre um mundo arcaico e outro moderno e que por isso, os assassinatos teriam sido fruto de um grande e lamentável engano. A CVR, entretanto, corrobora a tese de que foram os próprios *comuneros* que teriam matado os jornalistas: “A partir de los testimonios recogidos y de las investigaciones realizadas, la Comisión de la Verdad y Reconciliación considera:[...] Que diversos agentes del Estado — los *sinchis* e *infantes de marina*, el jefe del Comando Político Militar y el propio Presidente de la República — alentaron esta conducta [preparar autodefesa e fazer justiça com as próprias mãos], fomentando la ruptura del monopolio del uso de la violencia legítima por parte del Estado. [...] Que en medio del estado de guerra y miedo que se había impuesto en las alturas de Huanta y creyendo que contaban con el aval del Estado, el 26 de enero de 1983 los *comuneros* de Uchuraccay asesinaron a los periodistas [...] considerando que eran miembros del PCP-SL o apoyaban al Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso. Que en los sucesos del 26 de enero de 1983 no se constata la presencia de *infantes de marina* ni de miembros de la entonces Guardia Civil (*sinchis*) como perpetradores directos de los hechos” (CVR, 2003, Vol. 5, Cap. 2.4, p.169). O historiador Ponciano del Pino é um dos pesquisadores que desenvolvem essa tese (DEL PINO, 2017). Montoya Rojas (2004) é um dos intelectuais que sustentam que a responsabilidade pelas mortes na verdade deveria recair sobre os *sinchis* que estavam atuando na região, que acredita ser aqueles que teriam pressionado as populações locais a lutarem contra a presença senderista em suas comunidades.

escuchar lo que te estoy contando. Todo eso, lo sentíamos de manera muy fuerte, pero elaborarlo conceptualmente, eso nos tomó tiempo [...]Y ahora entendimos mucho mejor eso. En el contexto de la Comisión de la Verdad, intuíamos, sabíamos, pero no podríamos entenderlo en su complejidad. (Ponciano del Pino, entrevista, Lima, 16 fev. 2017)

Os estudos de profundidade, ao final, não apenas reconstruíram as histórias de uma maneira mais complexa, mas tinham informações pormenorizadas, que foram intercambiadas com outras equipes no momento de escrita do Relatório Final e ajudaram a contextualizar os depoimentos individuais no processo de violência.

As limitações desse método pela Comissão se centram na própria natureza do estudo etnográfico, que requer observações prolongadas e abertas e envolver imersão na vida cotidiana local. No caso da CVR, os estudos foram intensivos e de curto prazo, mas, sobretudo, visavam a busca pela “verdade”: tinha-se que produzir um tipo particular de conhecimento e informação. Por consequência, tais limitações institucionais poderiam ter levado a uma compreensão matizada das relações conflitivas existentes no conflito armado (COXSHALL, 2005).

5.2.4.3 Audiências públicas

A CVR foi a primeira Comissão da Verdade da América Latina a celebrar audiências públicas que, apesar de não constarem explicitamente no mandato, foram justificadas porque potencialmente permitiam compreender as sequelas da violência na sociedade e, em âmbito mais individual, como meio de reparação ou um começo no caminho para a reparação. De acordo com a CVR:

Las audiencias públicas son sesiones solemnes en las que los comisionados reciben directamente, ante la opinión pública nacional, el testimonio de víctimas o testigos, sobre hechos que hayan afectado gravemente a la víctima y a su grupo familiar o social, o que por su magnitud y complejidad hayan marcado al país y hayan creado grave preocupación en la comunidad internacional.[...]

Las audiencias públicas amplían el espacio público nacional al darle voz a los sectores tradicionalmente excluidos. Al mismo tiempo, por la inmediatez de la víctima, estimulan el contacto emocional y una reflexión humana sobre la necesidad de respetar los derechos de todos. En este sentido, pueden propiciar la reconciliación nacional, entendida como la superación de formas de discriminación

que victimizan permanentemente a amplios sectores de la población e impiden que los peruanos reconozcamos y celebremos nuestra diversidad.(CVR, 2003)¹⁴⁰

Ainda citando dados da própria Comissão: foram realizadas 8 audiências públicas com vítimas; 5 audiências temáticas; 7 assembleias públicas, com 9,5 mil assistentes diretos, 422 testemunhantes, 318 casos e 15 denominados Diálogos e Encontros Cidadãos em 15 lugares do país – Huamanga, Huanta, Chungui, Huancavelica, Abancay, Chumbivilcas, Cusco, Cajatambo, Huánuco, Huancayo, Pucallpa, Tarapoto, Tingo María, Trujillo e Lima¹⁴¹.

Para Degregori, as audiências públicas funcionaram como um “choque elétrico”, inclusive para os(as) comissionados(as): *“escuchar a las víctimas y sus historias horrorosas hizo que sus miembros tomaran conciencia de que estaban en algo muy serio”* (DEGREGORI, 2015, p. 64). Esse, aliás, é outro aspecto do trabalho da CVR que deve ser levado em consideração: por mais que já se tivessem estudos sobre o conflito armado, não se tinha a dimensão prévia da envergadura do que se ia encontrar¹⁴².

5.2.5 Aspectos gerais do trabalho da CVR

Com relação ao trabalho de colhimento de informações, é importante mencionar que foi realizado por múltiplas equipes¹⁴³, trabalhando de modo concomitante. Como relata o antropólogo Oscar Espinosa de Rivero¹⁴⁴, que trabalhou com as populações asháninka na CVR, às vezes se tinha três ou quatro grupos diferentes num mesmo lugar pedindo mais ou menos as mesmas informações e sem ter muito espaço e tempo para diálogo entre eles. O tema do racismo e etnicidade, no entanto, dada sua importância, foi discutido em duas ou três reuniões, segundo a sua experiência de trabalho. Quanto ao processamento da informação,

¹⁴⁰ Disponível em: <<http://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/index.php>>. Acesso em: 14 mai. 2017.

¹⁴¹ Disponível em: <<http://cverdad.org.pe/lacomision/balance/index.php>>. Acesso em: 12 mai. 2017.

¹⁴² Ricardo Portocarrero Grados, Entrevista, Lima, 8 mar. 2017.

¹⁴³ Além das equipes de trabalho, já apresentadas, existiu uma série de outras, criadas para dar conta dos eventos especiais que requeriam metodologias próprias: o caso dos detidos desaparecidos, de fossas comuns, da investigação de “eventos nacionais”, tais como o massacre dos penais de 1986 ou a tomada de reféns na embaixada do Japão 1996-1997, da investigação dos grupos paramilitares Comando Rodrigo Franco e Grupo Colina, da investigação de situações jurídicas irregulares e de estratégias das Forças Armadas e dos grupos subversivo (DEGREGORI, 2014c). Com relação às fossas comuns, por exemplo, a informação prévia ante a Defensoría del Pueblo e outros organismos era de 50 lugares de enterro e no final do trabalho da CVR, se chegou a reportar mais de 4 mil fossas, as quais cerca da metade puderam ser reconhecidas preliminarmente pela equipe forense (DEGREGORI, 2015).

¹⁴⁴ Entrevista, Lima, 4 ago. 2015.

Ricardo Portocarrero Grados¹⁴⁵ relata que nessa fase, já em Lima, se buscava pelas informações verossímeis: filtrava-se a informação em que havia falta de dados, contradições etc. Isso depois ia para a equipe que elaboraria o Relatório Final.

Com relação aos métodos de recolhimento de informação, Degregori (2015) enfatiza a potencialidade dos depoimentos e audiências públicas para o uso da palavra, principalmente para aquelas vozes historicamente silenciadas pela indiferença e marginalização, já que o setor mais afetado pela guerra foi, como ele indica, o “pobre-rural-indígena-jovem”. Para este autor, a CVR levou à esfera pública uma realidade que se queria ver relegada ao passado, e ao fazê-lo contribuiu para alterar ou no mínimo incomodar os equilíbrios de poder. Assim, o trabalho da Comissão significou uma mudança, no sentido de que foi um momento em que aqueles que estavam dispostos a falar encontraram interlocutores no Estado, um espaço oficial de escuta. A CVR, de maneira geral, se configurou como um espaço de diálogo que antes não existia ou era muito reduzido.

De fato, como aponta Aguirre (2009), 61,3% dos depoimentos foram realizados com familiares de vítimas, o grupo mais bem representado nessa modalidade. Entretanto, o autor adverte que os grupos menos representados são os de perpetradores da violência – e dentro deles os menos representados são de pessoas ligadas às forças da ordem –, reconhecendo as dificuldades de recolher depoimentos e visibilizar a voz desses atores, mas salientando como oportunidade perdida para compreender melhor o processo de violência. No caso dos grupos guerrilheiros, indica que a CVR deu preferência a uma narrativa macro-histórica e apagou as vozes individuais que poderiam ser um meio mais satisfatório de compreensão das motivações de indivíduos concretos nas ações armadas. José Luis Igue (2005) também argumenta nesse sentido: afirma que os depoimentos acabam apontando um perpetrador sem rosto, com perfil difuso e distante, enquanto as vítimas têm perfis nítidos. Para ele, a CVR acabou criando visões dicotômicas em uma guerra muitas vezes “*entre prójimos*” (THEIDON, 2004)¹⁴⁶, onde a distância entre a vítima e o perpetrador em algumas situações é demasiado tênue. Defende que a perspectiva das vítimas adotada pela CVR para compreensão

¹⁴⁵ Entrevista, Lima, 8 mar. 2015.

¹⁴⁶ A pesquisadora estadunidense Kimberly Theidon, como resultado de uma ampla pesquisa que ela e um grupo de pesquisadores ayacuchanos quéchua-falantes fizeram em Ayacucho no mesmo período do mandato da CVR, concluiu: “*Enfatizamos que el conflicto armado fue entre Sendero Luminoso, las fuerzas armadas y los campesinos mismos. Sin negar las presiones ejercidas tanto por los cabecillas de Sendero cuanto por las fuerzas armadas, la idea de ‘estar entre dos fuegos’ no nos ayuda a entender la violencia brutal que involucró a pueblos enteros ni que había un tercer fuego, compuesto por los mismos campesinos [...] La naturaleza fratricida del conflicto armado interno implica que en cualquier comunidad viven ex senderistas, simpatizantes, viudas, licenciados, huérfanos...; es un paisaje social volátil; una mezcla de víctimas, perpetradores y aquel segmento significativo de la población que borra la dicotomía anterior*” (THEIDON, 2004, p.20).

da guerra é justa e necessária, mas que não é suficiente para pensar as ações no contexto em que criam significados, onde os perpetradores não são assim tão visivelmente alheios à composição social das vítimas. Argumentaremos nessa direção quando abordarmos o perfil das vítimas e perpetradores segundo seu perfil étnico-racial traçado pela CVR.

5.3 O RELATORIO FINAL

O documento conclusivo resultante do intenso trabalho da Comissão da Verdade e Reconciliação, o Relatório Final, se tornou público em 28 de agosto de 2003, durante o mandato de Alejandro Toledo (2001-2006). O Relatório está estruturado em nove volumes [tomos], divididos em quatro partes, e uma seção adicional composta por seis anexos. A primeira parte, *O processo, os fatos, as vítimas* engloba um prefácio e uma introdução, além de quatro seções: a) *Exposição geral do processo* (Vol. 1); b) *Os atores do conflito* (Vol. 2 e 3), que faz uma distinção entre os atores armados (PCP-SL e MRTA), as Forças Armadas e Policiais e Comitês de Autodefesa¹⁴⁷; os atores políticos e institucionais (partidos políticos do Poder Executivo, partidos de esquerda, os Poderes Legislativo e Judiciário) e as organizações sociais; c) *Os cenários da violência* (Vol. 4 e 5), que são resultado do trabalho do setor que utilizou a metodologia das histórias regionais (Vol. 4) e dos estudos em profundidade (Vol. 5); d) *Os crimes e as violações de direitos humanos* (Vol. 6 e 7), que engloba a descrição dos padrões na perpetração dos crimes e das violações de direitos humanos (Vol. 6) e os 73 casos reconstruídos e analisados com enfoque jurídico-penal, dos quais 54 foram entregues ao Ministério Público (Cap. 7). A segunda parte, *Os fatores que tornaram a violência possível*, com a proposta de explicar a violência e seus impactos “diferenciados” pelas desigualdades de gênero, raciais e étnicas e a terceira, *As sequelas da violência*, compreendem o volume 8 e a última, *Recomendações da CVR: rumo [hacia] à reconciliação*, que engloba o Programa Nacional de Reparações (PIR), o volume 9.

Todo o material produzido pela Comissão nos seus quase dois anos de trabalhos intensos encontra-se aberto à consulta pública em arquivo disponível no Centro de Informação para a Memória Coletiva e os Direitos Humanos (CIMCDH-DP), que começou a

¹⁴⁷Foram excluídos dessa listagem de atores armados os grupos paramilitares.

funcionar em abril de 2004, sob a jurisdição da Defensoría del Pueblo¹⁴⁸. Parte do material também já está disponível no arquivo do Lugar da Memória, da Tolerância e da Inclusão Social (LUM). Para Aguirre (2009), essa “consciência arquivística” é um grande mérito da Comissão desde a sua criação, cujo trabalho foi sistematicamente registrado e organizado a cada ação e documento que se produzia. É um acervo documental rico não só para pesquisas acadêmicas, mas para ampla consulta do conjunto da sociedade peruana e estrangeira, além de uma fonte de documentos produzidos e que acabaram não entrando no processo de escrita do Relatório Final.

5.3.1 Alguns apontamentos gerais da CVR

De acordo com a CVR, o que ela denomina como “conflicto armado interno” (CAI) começou em 17 de maio de 1980 na zona andina de Ayacucho, tendo como causa imediata e fundamental a “guerra popular” desencadeada pelo PCP-SL contra o Estado peruano. Nesse dia, também marcado pelas eleições que poriam fim ao período de ditadura militar no país, ocorreu a primeira ação de propaganda da guerrilha justamente com a queima simbólica de urnas eleitorais no povoado ayacuchano de Chuschi (província de Cangallo). A Comissão indica que o conflito envolveu também o Movimento Revolucionário Túpac Amaru¹⁴⁹ e o Estado peruano, através da atuação dos seus agentes (Forças Armadas e Policiais), dos grupos paramilitares e dos Comitês de Autodefesa¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Como indica Carlos Aguirre: “Según el acta de transferencia de los materiales de la CVR a la Defensoría del Pueblo se entregaron 567 cajas de documentos y otros materiales, cuyo detalle se puede consultar en el inventario que posee el Centro de Información. De acuerdo con este inventario, el Centro de Información contiene 16.917 testimonios, 13.696 cassettes de audio, 1.109 videos, 104 CDs y 13.139 fotografías, además de varios otros tipos de documentos” (AGUIRRE, 2009, p. 145).

¹⁴⁹ Em 1984, o Movimento Revolucionário Túpac Amaru (MRTA) também iniciou a luta armada contra o Estado peruano e foi, segundo a CVR, responsável por 1,5% das vítimas do conflito. A organização havia sido criada em 1982 a partir da união de dois pequenos grupos de esquerda, o Movimento da Esquerda Revolucionária – O Militante (MIR-EM) e o Partido Socialista Revolucionário – Marxista Leninista (PSR-ML) e se diferenciava explicitamente do SL, por exemplo, na medida em que reivindicava suas ações, seus membros usavam signos distintivos que os distinguíssem da população civil e que eram mais cautelosos quanto ao uso de violência contra ela (CVR, 2003, Conclusões gerais). Sobre o MRTA, vide: CVR, 2003, Vol. 2, Cap. 1.4.

¹⁵⁰ A CVR aponta que os grupos paramilitares são parte do aparato estatal, e no caso dos Comitês de Autodefesa, defende que é necessária uma avaliação caso a caso no que tange à relação com as autoridades estatais. Também nomeados no contexto do conflito armado interno como Comitês de Defesa Civil, Rondas Contrassubversivas ou Rondas Camponesas, os CADs se formaram na década de 1980, na serra central peruana, para fazer resistência ao PCP-SL. Segundo a CVR, de maneira geral, no início da sua formação e atuação, eles desenvolveram ações armadas isoladas, mais locais, não coordenadas e defensivas com relação ao SL. Paulatinamente, vão ganhando maior protagonismo em algumas zonas ayacuchanas e desenvolvendo estratégias ofensivas. Pelo fato de muitas vezes serem coordenadas ou impostas pelas chamadas forças da ordem, a Comissão indica que geralmente os

A cifra estimada de vítimas fatais do conflito é de 69.280 mil e a proporção estimada de acordo com o perpetrador seria de 46% para o SL, 30% para os agentes do Estado e 24% “*provocadas por otros agentes o circunstancias (rondas campesinas, comités de autodefensa, MRTA, grupos paramilitares, agentes no identificados o víctimas ocurridas en enfrentamientos o situaciones de combate armado)*” (CVR, 2003, Anexo 2, p. 1). Tendo como base números reais, calculados a partir dos depoimentos, foram identificadas 23.969 mil pessoas mortas ou desaparecidas – sendo que deste total 18.397 mil puderam ser identificados com seus nomes completos (CVR, 2003, Anexo 2). Nesse caso, o PCP-SL também seria o primeiro perpetrador das mortes e desapareições relatadas à Comissão (53,68%), enquanto que os agentes do Estado, Comitês de Autodefesa e paramilitares seriam responsáveis por 37,26% dos mortos e desaparecidos relatados, a maior parte (28,73%) de responsabilidade específica das Forças Armadas. O MRTA foi indicado como responsável por 1,5% das mortes e desapareições relatadas (CVR, 2003, Vol.1, Cap. 1)¹⁵¹.

A CVR imputa ao PCP-SL e ao MRTA a categoria de organizações terroristas, atribuindo à primeira as qualificações de “fundamentalista”, “totalitária” e “fanática”. Indica, ainda, que tanto os crimes perpetrados pelos movimentos guerrilheiros quanto as violações de direitos humanos cometidas pelas “forças de segurança do Estado” não foram simples excessos, mas configuraram cursos de ação deliberados e sistemáticos¹⁵². Reiteradas vezes a Comissão assume o caso peruano como especial no contexto latino-americano por contar com muitos crimes cometidos por agentes não estatais e, principalmente, pelo fato de apontar o SL como o grande perpetrador do conflito. Com relação ao Estado, a Comissão argumenta que a

ronderos acabaram sendo usados como “carne de canhão” nos enfrentamentos entre PCP-SL e agentes estatais. No decorrer do conflito, as comunidades passam a ter uma vida cada vez mais militarizada, incitada ou tolerada por essas forças estatais e alguns *ronderos* adquirem comportamentos agressivos e também violadores de direitos humanos. De qualquer forma, a atuação dos CADs é apontada pela Comissão como um dos principais motivos para a derrota do SL na serra sul central peruana. Foram reconhecidas legalmente pelo Estado somente em 1991, quando o SL já se encontrava taticamente vencido nessas localidades por elas. São, por fim, atores bastante controversos e polêmicos do conflito: “*En ningún otro actor de la guerra, la línea divisora entre perpetrador y víctima, entre héroe y villano es tan delgada y tan porosa como en los Comités de Autodefensa (CAD) o rondas campesinas contrasubversivas. Su actitud durante la guerra, su subordinación a las Fuerzas Armadas (FFAA), la terquedad con la cual se niegan a entregar las armas y su innegable contribución a la derrota militar del Partido Comunista del Perú El PCP-SL Luminoso (PCP-SL) y, por lo tanto, al restablecimiento de la paz han causado opiniones contrapuestas*” (CVR, 2003, Vol.2, Cap 1.5, p. 437). Sobre esse tema, vide: DEGREGORI et al, 1996; STARN, 1993; DEL PINO, 2017.

¹⁵¹ É preciso notar aqui que os cálculos estimados de vítimas fatais por perpetrador não incluem os paramilitares e os CADs como agentes do Estado, enquanto que nos cálculos pautados na base de dados dos depoimentos a conta é feita com e sem esses atores. É necessário considerar ainda que, se por um lado as cifras estimadas de pessoas mortas na guerra foram as mais amplamente publicizadas, quando se trata dos números referentes a mortes por perpetradores, as cifras mais divulgadas são aquelas baseadas nos depoimentos, em que a diferença entre mortes atribuídas ao SL e aos agentes do Estado é maior.

¹⁵² Sobre esse tema, há nuances que serão discutidas ao longo deste capítulo.

resposta brutal dada pelas Forças Armadas à “subversão” não tinha precedentes nas décadas anteriores, nos anos de regime militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) e de Francisco Morales Bermúdez (1975-1980)¹⁵³.

A CVR entende o conflito como parte de um processo em que as ações de violência não afetaram com a mesma magnitude as diferentes localidades e os diversos setores do país ao longo dos anos: elas se deram mediante aumentos progressivos de intensidade e de extensão geográfica, e afetaram particularmente os camponeses indígenas das zonas rurais dos departamentos mais pobres da serra sul central do país. Dessa forma, um dado relevante apresentado é a concentração dos mortos e desaparecidos relatados em apenas seis dos 24 departamentos (mais a Província Constitucional de Callao) do país: San Martín, Junín, Huánuco, Huancavelica, Apurímac e Ayacucho, que somam cerca de 85% dos casos. Somente em Ayacucho há registradas mais de 40% das mortes e desaparecimentos reportados. E mesmo nestes departamentos mais afetados, os mortos e desaparecidos reportados se encontram em sua maioria nas zonas rurais. Concluiu-se ainda que há uma evidente relação entre exclusão social, pobreza e a intensidade da violência, considerando que os últimos quatro departamentos mencionados constavam na lista dos cinco mais pobres do país à época (CVR, 2003, Vol. 8, Capítulo 2.2).

Para a Comissão, os “camponeses indígenas” são os símbolos por excelência das vítimas que esta guerra produziu. Por um lado, indica que 79% das vítimas viviam nas zonas rurais e 56% ocupavam atividades agropecuárias – em contraposição aos dados nacionais que

¹⁵³ É preciso lembrar que, embora a ditadura velasquista tenha assumido um viés muito menos repressor e sangrento quando comparada às ditaduras do Cone Sul da época, uma das ações mais violentas ocorridas durante o governo de Velasco foi justamente no distrito de Huanta (província de Huanta, departamento de Ayacucho), em 1969. Na ocasião, ocorreu uma matança indiscriminada de manifestantes – os *sinchis* entraram disparando cegamente na multidão – que se mobilizavam contra o Decreto Supremo que instituiu a limitação da gratuidade do ensino no país para aqueles estudantes que reprovassem em alguma matéria durante o ano letivo. Ao menos 50 pessoas morreram no episódio, que ficou gravado na memória coletiva de huantinos e ayacuchanos desde então. Sobre este evento, vide: DEGREGORI, 2014b; VICH, 2015, particularmente os capítulos 1 e 2, onde o autor analisa o evento da matança em Huanta através da música *Flor de retama*, eternizada na voz de Martina Portocarrero, e do retábulo também chamado *Flor de retama*, criado pelo artista e antropólogo Edilberto Jiménez. Queremos chamar atenção para o histórico de violência do Estado direcionada a alguns grupos sociais e a determinadas regiões que, no entanto, nunca deixou de ser confrontado e questionado por eles. É preciso lembrar ainda que ao longo de seu período republicano o Peru teve poucos anos de democracia constitucional. Na análise da CVR, há a sensação de que o país do final dos anos de 1970 finalmente se encaminhava para a paz e para a democracia, mas que com o surgimento do PCP-SL o Estado respondeu com violência descomunal, aparentemente considerada pela Comissão como algo incomum. Por último, é necessário reiterar que o governo de Francisco Morales Bermúdez assume um viés mais autoritário do que o seu antecessor, Velasco Alvarado. Bermúdez foi condenado recentemente pela Justiça italiana pelo seu envolvimento na Operação Condor, mais especificamente na morte de ítalo-peruanos. A condenação foi noticiada nos principais meios de notícias peruanos, tais como: <<http://rpp.pe/mundo/latinoamerica/que-fue-la-operacion-condor-noticia-733384>>; <<https://elcomercio.pe/politica/congreso/plan-condor-condenaron-morales-bermudez-claves-159592>>; <<http://larepublica.pe/politica/840492-morales-bermudez-recibe-condena-de-cadena-perpetua-por-plan-condor>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

mostravam, de acordo com a População Economicamente Ativa (PEA) nacional, que apenas 29% da população peruana da época vivia em zonas rurais e 28% estava ocupada no setor agropecuário (CVR, 2003, Conclusões gerais). Por outro lado, aponta que 75% delas tinham o quéchua ou outras línguas nativas como idioma materno, enquanto que de acordo com o censo de 1993¹⁵⁴ apenas um quinto dos peruanos possuía essa característica (CVR, 2003, Vol. 8, Capítulo 2.2). Vale apontar que Ayacucho é o departamento com maior número de vítimas quéchua-falantes do país: 97%, além de concentrar o maior número de vítimas por lugar de nascimento, 53% (CVR, 2003, Vol 8. Cap. 2.2). O mapa a seguir, elaborado pela CVR, mostra a dispersão territorial, dividida em províncias, dos mortos e desaparecidos quéchua-falantes reportados:

Figura 1 - Mapa Peru 1980-2000. Quantidade de mortos e desaparecidos de idioma materno quéchua reportados à CVR segundo província.

Fonte: CVR; Vol. 8, Cap. 2.2, p.138.

¹⁵⁴ Segundo dados do Censo Nacional de 2007 (INEI, 2007), a população total peruana em 1993 era de 22.639.443 pessoas.

A CVR cita como emblemático o uso de violência e crueldade do SL para com as comunidades quéchuas ayacuchanas, principalmente durante os primeiros anos do conflito, e nos anos posteriores para com as comunidades asháninkas da selva central do país. Em ambos os casos indica que os senderistas deflagraram ou se aproveitaram de situações de desavenças pré-existentes para desatarem ou ataçarem conflitos locais – como, por exemplo, o enfrentamento entre “nativos” e entre migrantes de origem andina (chamados “colonos”) nas comunidades da selva central.

O conflito foi periodizado pela Comissão (CVR, 2003, Vol.1, Cap 1) em cinco etapas, que duraram 20 anos no total. A primeira teve início com a entrada do PCP-SL para a luta armada, em maio de 1980, e perdurou até o final de 1982. Esteve basicamente restrito ao departamento de Ayacucho. Esse é o momento em que a guerrilha tem ampla liberdade de ação e conta com o apoio das comunidades locais, principalmente nas províncias do norte de Ayacucho – embora a Comissão use outras palavras como “aceitação” e “neutralidade” de setores significativos da população, como os “camponeses” (CVR, 2003, Vol.8, Cap 1, p. 29). A CVR indica que atuação senderista nesse momento se dá em conjuntura de desgaste das Forças Armadas Peruanas, depois de 12 anos de governo militar, e de relutância do governo civil de Fernando Belaúnde (1980-1985) em reconhecê-lo como movimento insurgente. De acordo com a CVR, nos primeiros dois anos e meio do início de sua luta armada, o Sendero Luminoso contou com conjuntura bastante favorável para o desenvolvimento de sua estratégia guerrilheira. Como sugere, o então governo recém-eleito de Fernando Belaúnde Terry teria incorrido num “erro de diagnóstico”: 1º) ao subestimar a força do PCP-SL e tratá-lo como problema de delinquência comum, passível de ser resolvido meramente com força policial; 2º) ao não ter clareza sobre a organização em questão, vinculando-a a países socialistas no contexto da Guerra Fria, tratando-a como uma típica guerrilha latino-americana daquele momento, ou, ainda, como uma guerrilha análoga àquelas que haviam atuado em 1965 no próprio Peru – MIR e o ELN (COMISIÓN DE ENTREGA DE LA CVR, 2008).

Como indica a CVR, já com a atuação dos *sinchis* (unidade contrainsurgente da antiga Guarda Civil que havia passado a atuar em Ayacucho em outubro de 1981, quando de sua declaração como zona de emergência) se tentava justificar violações de direitos humanos pelos agentes estatais sob alegação de que os ataques poderiam vir de qualquer lado – tendo em vista ainda que os senderistas não recorriam a quaisquer distintivos que os diferenciasssem enquanto movimento armado. Nesse caso, como durante os anos subsequentes, a população local seria o alvo mais visado, como veremos em seguida. Em 30 de dezembro de 1982, mediante cenário insustentável de guerra e crescimento preocupante das ações senderistas na

região sul central andina depois de dois anos de luta armada, foi entregue o controle da zona de emergência em questão às Forças Armadas e aos comandos político-militares, sobre as quais, segundo a CVR, o governo civil não exerceu controle significativo. O racismo, o autoritarismo, a natureza da democracia e a debilidade das instituições se tornariam ainda mais visíveis nesse momento.

Assim, a segunda etapa indicada, que vai de janeiro de 1983 a junho de 1986, corresponde ao período de militarização do conflito, cujo ponto de inflexão é a entrada das Forças Armadas Peruanas nas zonas de emergência, em 1983, e o aumento vertiginoso do número de mortos e dos casos de crimes e violações aos direitos humanos por parte dos movimentos guerrilheiros e dos agentes do Estado. Durante esse período há o desencadeamento da chamada “guerra suja” e da expansão das ações senderistas para departamentos vizinhos, enquanto que na região de Ayacucho a organização já sofria golpes significativos. De acordo com os autores Hertoghe e Labrousse (1990), depois dessas investidas militares contra a guerrilha a situação se agrava muito no Peru; a dimensão desse derramamento de sangue pode ser acompanhada pela “estratégia de terror” usada pelo governo para combater os guerrilheiros, em 1983:

Dois mil soldados e seis helicópteros chegam à nova “zona de estado de emergência”, que compreende sete e, logo depois, treze províncias dos estados de Ayacucho, Huancavelica e Apurímac [...] Por seu lado, o Ministro da Guerra [Luis Cisneros Vizquerra] revela sua “estratégia de sessenta por três”: “Porque eles têm as mesmas características dos habitantes da serra, será preciso matar sessenta pessoas para eliminar três senderistas e dizer evidentemente que eram sessenta senderistas”. (HERTOGHE; LABROUSSE, 1990, p. 95)

Para a CVR, a população dessas comunidades, no final das contas, acabou ficando num fogo cruzado sangrento e sem precedentes entre os senderistas e os agentes do Estado: os senderistas matavam todos que supunham pertencer às forças estatais e o governo matava, também indiscriminadamente, quem desconfiava ser guerrilheiro. Alguns dos resultados mais tenebrosos da guerra entre SL e dos agentes estatais nesse período são os casos de violações massivas (conhecidos pelos próprios nomes das comunidades), em que se investia contra comunidades inteiras na base de terror, destruindo-as e matando seus moradores. Alguns dos casos emblemáticos atribuídos ao Estado são: Socos, levado a cabo pelos *sinchis*, em novembro de 1983; Pucayacu, pelos infantes da Marinha, em agosto de 1984; Putis, pela infantaria do Exército, em dezembro de 1984; e Accomarca, infantaria do Exército, em agosto de 1985. Por sua vez, são atribuídos ao SL casos como o de Lucanamarca e Huancasancos, em abril de 1983 – vide volume 7 do Relatório Final da CVR.

O terceiro período do conflito vai de junho de 1986 a março de 1989, quando ele se expande e alcança o território nacional. O PCP-SL centrava-se então na estratégia de expansão da sua “guerra popular” nas zonas rurais, fase que chamava de “*desarrollar la guerra de guerrillas y conquistar bases de apoyo*”, e em Lima, principalmente, poria em ação uma política de assassinatos seletivos de autoridades. Nesse momento, o país passava por uma grave crise econômica com hiperinflação deflagrada no final dos anos 1980, durante o Governo de Alan García (1985-1990), do partido aprista. Nesse cenário, o governo se enfraquece politicamente e “deixa o terreno livre” para a atuação das Forças Armadas nas zonas de emergência, mas em contextos urbanos, como Lima, manteve o trabalho de inteligência e de investigação policial (CVR, 2003, Vol. 1, Cap. 1).

O período posterior, que vai de março de 1989 a setembro de 1992, é de crise social e econômica extrema: o PCP-SL resolve intensificar as suas ações nas cidades, principalmente em Lima e a contraofensiva estatal se dá com nova estratégia de “eliminação seletiva” – que a CVR enfatiza ter redundado em menos violações aos direitos humanos. Este é o período em que o conflito alcança seu momento mais crítico e no qual a maior quantidade de mortos se desloca da serra sul central para departamentos de Huanuco, San Martín, Junín e Lima. Esse aumento sistemático das ações senderistas nos contextos urbanos em geral leva o governo central a apressar as soluções para o conflito; o que tem êxito, principalmente pela vulnerabilidade das guerrilhas em detrimento da maior familiaridade das operações de contrainsurgência no meio urbano (PALMER, 2005).

Em 28 de julho de 1990, o engenheiro agrônomo nipo-peruano Alberto Fujimori é eleito democraticamente, mas no dia 5 de abril 1992 dá o chamado “autogolpe”, que conta com o apoio das Forças Armadas, das elites políticas e econômicas e com quase 80% de apoio da população. A popularidade do presidente e a consolidação do “fujimorismo” estariam fundamentalmente pautadas por êxitos no campo econômico, na queda substancial e consistente da inflação, no crescimento do Produto Interno Bruto e no combate aos movimentos guerrilheiros, principalmente após a captura do líder do Sendero Luminoso, Abimael Guzmán, em setembro de 1992, e da consequente queda das ações subversivas registradas (GARCÍA MONTERO, 2001). A partir desse momento se dá a quinta e última etapa do conflito, com o declive da ação das guerrilhas e do ciclo de violência e a fuga do presidente Alberto Fujimori do país¹⁵⁵ (CVR, 2003, Vol 1. Cap 1).

¹⁵⁵ O regime fujimorista foi perdendo legitimidade progressivamente, principalmente nos últimos anos de 1990, à medida que denúncias de violência estatal e violações de direitos humanos cometidos pelo governo – como o

Com relação à intensidade do conflito, a CVR indica que há dois picos de violência e mortes, o primeiro ocorrido no ano de 1984, cujas ações estão mais concentradas no departamento de Ayacucho e adjacências, e o segundo no ano de 1989, quando o conflito já havia se alastrado pelo país, incluindo a Região Metropolitana de Lima. Esses picos são visíveis neste outro gráfico elaborado pela Comissão:

Figura 2 – Gráfico Peru 1980-2000: Número de mortos e desaparecidos reportados à CVR segundo o ano de acontecimentos dos fatos.

Fonte: COMISIÓN DE ENTREGA DE LA CVR, 2008, p. 25

É importante notar que as mortes e violações aos direitos humanos, quando analisado o gráfico e os dados em seu conjunto, estão concentradas paradoxalmente nos anos em que vigoraram regimes institucionalmente democráticos no país (1980-1992), com eleições periódicas, liberdade de expressão¹⁵⁶ e direitos constitucionais supostamente vigentes.

Já foi mencionado que é com a instalação do comando político-militar nas zonas de emergência, no dia 1º de janeiro de 1983, que começaria a fase intitulada pela CVR de

caso La Cantuta, citado no início do capítulo – denúncias de corrupção, de fraude eleitoral (na terceira reeleição, em 2000) e de compra de deputados (realizada por seu assessor Vladimiro Montesinos) aparecem na grande imprensa (GARCÍA MONTERO, 2001).

¹⁵⁶ A Comissão indica que houve a existência e atuação de uma esquerda legal forte eleitoralmente durante a década de 1980; uma imprensa independente que documentava e divulgava os acontecimentos do conflito; além de organizações fiscalizadoras da sociedade civil como organizações de direitos humanos e as Igrejas católica e evangélica (CVR, 2003, Vol. 8, Cap 1).

“militarização do conflito”. É nesse contexto que está inserido o primeiro e grande pico de violência evidenciado no Gráfico 1. Os agentes do Estado, como indica a CVR, cometeram diversos abusos e crimes de lesa-humanidade, concentrados particularmente entre 1983 e 1985, na serra rural de Ayacucho, Apurímac, Junín e Huancavelica, para com a “população indígena das comunidades”, em resposta ao aumento das “ações armadas de caráter terrorista” por parte do PCP-SL (COMISIÓN DE ENTREGA DE LA CVR, 2008). Daí que, para a Comissão, para além do “justificável” desconcerto inicial, Estado e partidos políticos cometeram “gravísimos erros” dos quais o SL se aproveitou, equívocos denominados pela Comissão de “abdicação da autoridade democrática” (CVR, 2003, Vol 8. Cap 1).

A CVR defende que era obrigação do Estado peruano defender incondicionalmente a ordem institucional e os cidadãos ante a gravidade dos fatos e ante a incapacidade estatal em conter o avanço dos movimentos guerrilheiros, sendo para tanto “inevitável” e “legítimo” que o fizesse mediante “estados de exceção” e utilizassem para tal as Forças Armadas. O problema, para ela, é que esses estados de exceção acabaram se perpetuando em algumas regiões e que os governos civis tenham optado por “transferir as responsabilidades políticas” para os comandos político-militares sem desenvolverem quaisquer mecanismos de controle a esses poderes; argumenta que não foram feitas as “previsões” para que os direitos fundamentais das populações locais fossem respeitados e, inclusive, que se ignorou ou se garantiu a impunidade às denúncias de violações, principalmente nas zonas mais afetadas pelo conflito. Como já mencionado, a CVR defende que os crimes e violações perpetrados pelos movimentos guerrilheiros e pelas forças de segurança do Estado não foram simples excessos, erros que não correspondiam à conduta normal dos atores armados: foram cursos de ação deliberados e sistemáticos. Entretanto, é interessante perceber a noção de que os “agentes de Estado” envolvidos nesses crimes o fizeram à margem do que ela considera como “Estado de Direito”¹⁵⁷, ou à margem de valores que seriam de certa forma intrínsecos a ele, como de democracia e direitos humanos:

Del lado de los agentes del Estado, estos percibieron el reto de reprimir a la subversión en democracia y respetando los derechos humanos como un

¹⁵⁷ É importante notar que a Comissão nomeia o período como democrático e considera que tenha vigorado um “Estado de Direito” apesar de contraditoriamente indicar que houveram “estados de exceção” e violações massivas e sistemáticas direitos humanos praticado pelas próprias forças estatais durante estes anos. Ou seja, parece haver uma leitura mais restrita e formalista de democracia (análise de presença/ausência de eleições periódicas; alternância de partidos no poder, liberdade de expressão etc.) em um contexto em que o próprio Estado é um dos atores de violência e extermínio de seus cidadãos. Caberia então de fato afirmar que o período foi democrático? Isso não indicaria na verdade uma violência estrutural e exclusão histórica do Estado com respeito principalmente aos indígenas?

obstáculo, y no como una forma de legitimidad. La abdicación del poder civil hizo posible que el peso del diseño y ejecución de la estrategia contrasubversiva cayera, fundamentalmente, en las Fuerzas Armadas, a las que se garantizó de diversas formas mecanismos de impunidad que, una vez perdida la democracia, se institucionalizaron en la forma de una amnistía general. (COMISIÓN DE ENTREGA DE LA CVR, 2008, p. 34)

A explicação da Comissão para a violação massiva dos direitos humanos pelos agentes do Estado no período que qualifica de “democracia constitucional” se fundamenta na relação que estabelece entre a violação específica e a cadeia de mando. Tendo isso em vista, sua conclusão é de que, em numerosos casos, os padrões de violações de direitos humanos se atrelam aos comandos políticos-militares ou aos chefes militares de uma zona ou subzona de segurança nacional: *“En suma, cabe presumir que en reiteradas ocasiones estas estructuras regionales o locales actuaron al margen de la Constitución y de la ley”* (COMISIÓN DE ENTREGA DE LA CVR, 2008, p. 37)¹⁵⁸.

Por último, é importante mencionar que a CVR diferencia a atuação do Estado e do Sendero Luminoso. O PCP-SL teria se negado a mudar os delineamentos essenciais de sua estratégia, baseada em “táticas violentas e brutais” – o que chama de “incapacidade para aprender” (CVR, 2003, Vol 8. Cap 1, p. 42) – enquanto que o Estado muda sua estratégia a partir dos anos 1985, buscando combater de forma mais direta e focalizada os movimentos guerrilheiros através de, por exemplo, mais foco no recolhimento de informação de inteligência e de operações de “eliminação mais seletiva” de supostos membros senderistas. Contudo, pondera que a tortura foi uma prática sistematicamente utilizada durante os anos do conflito pelos agentes estatais como forma de interrogatório, castigo ou intimidação (COMISIÓN DE ENTREGA DE LA CVR, 2008).

¹⁵⁸ Entretanto, a própria CVR encontra responsabilidades diretas do poder executivo, e seu trabalho e apontamentos são importantes, por exemplo, para a condenação de Alberto Fujimori. Contudo, como salientou Montoya Rojas (2004), é amplamente contraditório o veredicto da Comissão quanto às responsabilidades do ex-presidente Alan García (1985-1990) para o massacre nas prisões de El Fronton e Lurigancho, em 1986, e o massacre na comunidade de Cayara, em 1988 – vide respectivamente no volume 7 do Relatório Final, capítulos 2.67 e 2.27. Para o antropólogo, a CVR indica que Alan García deu as ordens no caso das prisões, mas que teve apenas indicada pela CVR “responsabilidade política” e não penal (com caso entregue para ser investigado judicialmente).

5.3.2 Explicações para o conflito: motivações, causas e desenrolar do processo de violência

A CVR entende que uma série de fatores conjunturais, institucionais e causas histórico-estruturais contribuíram para o conflito e que inclusive foram essenciais para explicar o grau de crueza e violência a que se chegou principalmente na década de 1980 e nos primeiros anos da década de 1990. Aponta aspectos como: a pobreza e as desigualdades econômicas entre os mais ricos e os mais pobres, os abismos [*brechas*] étnico-raciais, geracionais e de gênero¹⁵⁹, o “Estado de Direito” que não engloba e reconhece na prática a totalidade da nação e dos cidadãos, as diferenças e desigualdade estruturais entre as regiões do país (costa, serra e selva) e entre Lima e as províncias, os processos de modernização *truncos* (fragmentados, incompletos, interrompidos e desiguais) etc.

Para a Comissão, na serra sul central peruana, essa modernização fracassada ia ao encontro da crise da “sociedade andina tradicional”¹⁶⁰, terreno de muitos conflitos antigos e alguns produzidos por esse impasse:

En una sociedad rural ubicada a medio camino entre la desaparición de un orden histórico tradicional y la modernización, estos conflictos significaron una fuente insospechada de violencia; más aún porque representaban la parte visible de otros problemas y conflictos más profundos irresueltos en el Perú de fines de los 70. (CVR, 2003, Vol.8, Cap 2.2, p.105)

¹⁵⁹ A CVR estabelece relação entre a democratização da educação, a desintegração da sociedade andina tradicional e a questão geracional e de gênero. Enquanto os pais estavam submetidos a relações de “servidão”, de baixa ou nenhuma escolaridade na chamada “sociedade andina tradicional”, os filhos tiveram oportunidade de ir a colégios e universidades e de vislumbrar outras possibilidades de trabalho e vida. Nesse cenário, as mulheres jovens também teriam a possibilidade de assumir outros papéis na sociedade, diferentes daqueles que as suas mães e avós assumiam dentro de estruturas bastante atravessadas por opressões de gênero.

¹⁶⁰ No capítulo 3, já discutimos acerca da sociedade andina tradicional, do *misti* e do índio. A CVR a define como “[...] *forma de organización social y política, originada en las primeras décadas del siglo XIX y asentada durante toda la historia republicana, se basó en el control privado de la tierra, la mano de obra indígena y el poder local por parte de grupos reducidos de familias ‘notables’ que extendieron su influencia mediante tupidas redes clientelares y de parentesco. La debilidad del estado central, así como el precario dinamismo económico - básicamente reducido a la producción agropecuaria terrateniente y al comercio - permitieron la institucionalización de este régimen, sobre todo en los departamentos del interior*” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 105). A descomposição dessa estrutura social se dá, para ela, pelos processos já citados de modernização, que propiciam a “conversão” de índios em mestiços e *cholos*. Indica que um passo definitivo para esse desmembramento seriam as reformas estruturais do governo velasquista, principalmente a reforma agrária. Entretanto, aponta que a crise econômica que afetou o Peru no final da década de 1970 punha em cheque os alcances dos processos de modernização no país e consistiria terreno perfeito para o desenvolvimento da prédica senderista, principalmente nas localidades com maior diferença entre as expectativas da modernização entre a população e o seu fraco desenvolvimento.

Apesar disso, o PCP-SL é considerado o culpado por dar início a uma luta armada que desencadeou o CAI, porque para a Comissão foi o único que teve a “vontade política” para tal, em um momento em que se iniciava uma transição democrática “amplamente respaldada” pela cidadania e pelos principais movimentos e partidos políticos no país – apesar do contexto socioeconômico e intelectual da região de Ayacucho e apesar de que mesmo no começo da década de 1980 havia setores da esquerda peruana que ainda consideravam a luta armada como opção, como discutimos no capítulo anterior. Para a Comissão, enfim se estava consolidando a formação de um Estado nacional, moderno e democrático, que o PCP-SL interrompe. Cita por exemplo, o caso da aprovação da nova Constituição, em 12 de julho de 1979, que pela primeira vez não excluía nenhum partido político que quisesse fazer parte do jogo democrático e instituía o voto universal, o que significava que analfabetos poderiam exercer direito a voto. Entretanto, nos parece que isso não se sustenta no cenário latino-americano dos anos de 1980 e 1990, contexto de implementação de políticas neoliberais, em que tivemos governos ditos democráticos desmontando os direitos sociais até então conquistados; em Estados latino-americanos que não tiveram conflitos como no Peru, perseguições a movimentos sociais e sindicatos foram realizadas em nome de uma integração no capitalismo globalizado. Nesse sentido, é como se a Comissão esperasse que a democracia resolvesse todos os problemas que o Estado neoliberal não tinha de fato capacidade, competência ou disposição para fazer, ou que considerasse que, num país onde historicamente vigora o colonialismo interno e a colonialidade do poder, é na democracia que se saldaram as contas e se inicia uma nova história.

Para a CVR, além disso, o PCP-SL buscou explorar as “antigas falhas históricas” (CVR, 2003, Vol.8, Cap 1, p. 13) que atravessam o Estado e a sociedade peruana e, sobretudo nos primeiros anos, se aproveitou dos “graves erros” da resposta dos governos e das Forças Armadas e Policiais na luta contra os movimentos guerrilheiros, já que depois se muda de estratégia. E a principal razão que a Comissão aponta para a queda da organização é que sempre foi um projeto desarraigado e alheio às comunidades, ainda que tenha sido acolhido pontualmente em algumas localidades no começo. Para a CVR, o SL nunca ganhou apoio de setores importantes dos peruanos, pois teria sido um projeto sanguinário que destruiu complementarmente a vida comunitária – ao proibir, por exemplo, o comércio de produtos e as festas, a instituir punições com penas de morte e a ameaçar e matar as autoridades comunais, substituindo-as por senderistas. Dessa forma, indica a reação dos *comuneros* na formação dos CADs nessas comunidades, explicados por ela como um dos fatores essenciais na derrota da guerrilha.

Conforme indica a CVR, o conflito, iniciado pelo Sendero Luminoso, se converte em verdadeira “espiral de violência”, uma “caixa de Pandora”, com a entrada das Forças Armadas nas zonas de emergência, com a formação e atuação dos CADs e com o desencadeamento de velhos conflitos pré-existentes entre comunidades vizinhas, dentro das próprias comunidades e mesmo internos às famílias – atizados pelo PCP-SL e postos a seu favor. O conflito adquiria, então, caráter de guerra fratricida que o SL não consegue frear e pela qual se vê tragado. Nesse contexto, o componente étnico-racial foi elemento de grande importância que influenciou, muitas vezes de forma velada, no grau de violência e no aprofundamento do racismo de maneira geral, do racismo institucional – o Estado protegendo cidadãos costenos, urbanos, a despeito de outros, andinos, camponeses – e das diferenças regionais. A Comissão indica que a discriminação étnica, racial e regional influenciou nos comportamentos e percepções de diversos atores e afetou de maneira transversal vários setores do país: também os sindicatos de zonas urbanas industriais, os meios de comunicação, as universidades e os bairros periféricos das cidades. Assim, enfatiza que as violências físicas afloravam conjuntamente com violências simbólicas, sob xingamentos de índios, *cholos*, serranos, *chutos* (termo preconceituoso para se referir aos moradores das regiões serranas mais altas [*punas*])). Para a CVR:

La violencia volvió a erigir las fronteras étnicas rígidas que estaban siendo erosionadas por la modernización, homogeneizando identidades y superponiendo procedencias sociales y geográficas, a fin de justificar diversas prácticas violatorias de los más elementales derechos humanos. (CVR, 2003, Vol.8, Cap 2.2, p. 112)

Nesta dissertação acreditamos, entretanto, que outra explicação possível é que o conflito tenha dado maior visibilidade, com tais transformações, a alguns aspectos latentes ou penderes da colonialidade peruana, e que pode ter-se reconfigurado somente em aparência durante o processo dito democrático. Além disso, a própria CVR indica, em outros trechos, o caráter fragmentado do processo de modernização nas décadas anteriores. A guerra parece ter escancarado que as relações étnicas e raciais imbricadas nas relações de dominação, exploração e racismo ainda eram estruturadoras da sociedade peruana. Nesse sentido, ao invés de uma “[...] *reinstauración de las diferencias étnicas y raciales propias de la sociedad andina tradicional* [...]” (CVR, 2003, Vol 8. Cap 2.2, p. 160), propomos que esse aspecto nunca foi realmente rompido, não só na sociedade andina tradicional, mas em todo o conjunto da sociedade e do Estado-nação peruanos.

De maneira geral, a CVR aponta que apesar das particularidades que o conflito adquire nas diversas regiões ao longo dos anos, tem desenvolvimento semelhante onde aconteceu¹⁶¹: começa com ações dos movimentos guerrilheiros sem contar com resposta eficaz das forças policiais, por isso as Forças Armadas entram nos cenários de guerra valendo-se de ações de repressão indiscriminada, que redundam em violações de direitos humanos. Na terceira fase, se utiliza uma “estratégia seletiva” por parte das chamadas forças da ordem, que junto com os CADs, como já vimos, conseguem derrotar as guerrilhas (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2).

5.3.3 As narrativas explicativas para o processo de violência e a desigualdade racial e étnica

A segunda parte do Relatório Final, com uma proposta de análise marcadamente mais sócio-histórica, se chama *Os fatores que fizeram a violência possível* e engloba o oitavo volume do documento. O primeiro capítulo deste volume foi nomeado justamente de *Explicando o conflito armado interno*, enquanto o segundo capítulo se propõe a analisar o impacto “diferenciado” da violência com relação à questão de gênero – esse com um viés um pouco mais jurídico – e com relação à questão étnico-racial. A análise deste último é particularmente interessante para os propósitos da pesquisa, porque de alguma forma retoma e realiza a discussão em torno das questões étnicas e raciais no conflito armado, em seção destinada exclusivamente para isso; e porque quem o redigiu foi o ex-comissionado e antropólogo Carlos Iván Degregori, com auxílio do também antropólogo Ramón Pajuelo¹⁶².

Em vários capítulos do Relatório Final a CVR reitera que os camponeses indígenas ou camponeses quéchua-falantes das zonas rurais dos departamentos mais pobres da serra sul central peruana foram as vítimas por excelência do conflito. Ela adverte, no entanto, que é muito fraca a reivindicação de identidades étnicas no Peru¹⁶³. Em primeiro lugar porque, fruto

¹⁶¹ Afirma-se que Puno constitui exceção, pois desde o começo contava com organizações sociais bem consolidadas que se constituíram como força política que fez frente às guerrilhas.

¹⁶² Informação dada por Félix Réategui, entrevista, Lima, 23 fev. 2017.

¹⁶³ Essa perspectiva parece fazer mais sentido para os povos quéchuas da serra peruana, mas talvez tenha muito pouca capacidade analítica para a realidade indígena amazônica, onde as identidades étnicas parecem ser mais reivindicadas pelos sujeitos. A CVR não faz essa diferenciação. Apesar disso, notamos que existe uma diferenciação implícita entre as menções para os povos quéchuas andinos e os povos amazônicos, mais notável quando se utiliza a terminología oficial de camponeses para os primeiros e nativos para os segundos. Mas também existe uma distinção quando, para os primeiros, se utiliza comumente “camponeses indígenas” ou “camponeses” enquanto os segundos são nomeados como “indígenas” simplesmente. Isso parece banal, mas são

da persistência de “discriminação étnica e racial” e origem colonial, as pessoas preferem ocultar suas origens. Além disso, indica haver um processo de “redefinição das fronteiras étnicas tradicionais” e a “formação de identidades étnicas mais heterogêneas”, com o impacto dos processos de modernização – democratização da educação e dos meios de comunicação, o serviço militar, expansão do mercado, crise da agricultura e da sociedade andina tradicional, a urbanização, industrialização e as grandes migrações – ocorridos a partir de meados do século XX. Ainda assim, indica que analisando a questão do ponto de vista das relações étnicas, há a constituição de uma “cadeia arborescente”¹⁶⁴ que atravessa todos os níveis sociais do país, em que o étnico e racial estão intrinsecamente relacionados com as relações de dominação e exploração:

Por eso, muchas veces quienes son vistos como “indios” pueden, a su vez, nombrar de esa forma a aquellos que se ubican en un escalón social inferior. Las diferenciaciones de poder, riqueza, status u origen geográfico, suelen superponerse y terminar convertidas - gracias al racismo - en categorías de supuesta inferioridad o superioridad. (CVR, 2003, Vol 8., Cap. 2.2, p. 102)

Pelo que se observa, a Comissão parece utilizar como critério de etnicidade no Relatório Final o idioma ou a língua materna, o que fica explícito na apresentação do perfil das vítimas e dos guerrilheiros¹⁶⁵: “[...] *este factor [idioma ou língua materna] constituye el más claro indicador de las diferencias étnicas y culturales en el Perú*” (CVR, 2003, Vol. VIII, Cap. 2.2, p. 143). Também considera a variável do lugar de nascimento para estabelecer de maneira mais clara a “procedência étnica” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 143). Contudo, o termo indígena assumirá também outros sentidos, como neste trecho do capítulo *Violência e desigualdade racial e étnica* em que se analisa o perfil das vítimas de acordo com o sexo, segundo a língua materna: “*Esta diferencia refleja la mayor vulnerabilidad de las mujeres de*

nuances sutis do que estamos tentando tratar neste estudo, de que o indígena andino só é reconhecido como tal se camponês.

¹⁶⁴ Apresentamos e discutimos no capítulo 2 o conceito de “cadeia arborescente” desenvolvido pelo antropólogo Fernando Fuenzalida em ensaio medular da tradição do pensamento antropológico peruano da década de 1960. Apesar da formulação citada diretamente pela CVR ser de Heráclio Bonilla: “*Las relaciones de dominación y explotación constituyen en Perú una cadena arborescente y están presentes en cada uno de los niveles sociales*” (BONILLA, 1994, p. 94), quando a Comissão utiliza essa noção ela parece também estar fazendo referência de sentido, ainda que implicitamente, à teoria desenvolvida por Fuenzalida.

¹⁶⁵ Há um ponto acerca do estudo realizado pela CVR com os perpetradores guerrilheiros que queremos apontar. Não está disponível a análise estatística dos quase 17 mil *testimonios* (CVR, 2003, Anexo 3) para certas características dos perpetradores. O idioma, por exemplo, era algo considerado na ficha de testimonio número 4 (“¿A qué grupos u organizaciones pertenecía el presunto responsable individual cuando ocurrieron los hechos?”) mas que não foi analisado ou tornado público. Esse dado teria sido importante para marcar uma possível proximidade entre senderistas, *ronderos*, *comuneros* e mesmo membros do Exército e distância com membros da Marinha de guerra.

lengua quechua, quienes son más indígenas, más pobres y más excluidas que los varones de su misma lengua” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 135; grifos meus). Não caberia supor que se esteja referindo a que as mulheres saibam falar melhor ou falem mais o quéchua que os homens com os quais elas convivem. “Índigena” aqui assume o valor semântico – ou é utilizado como sinônimo – justamente de pobre, de excluído, de oprimido, aquele que é mais vulnerável na sociedade. Nesse trecho, fica evidente a relação entre grau de indianidade e grau de vulnerabilidade: quanto mais vulnerável, mais indígena. Justamente essa expressão de “mais” ou “menos indígena” que vem sendo discutida e questionada ao longo de todo o trabalho.

Já a relação da etnicidade “andina” estritamente com o contexto rural, e consequentemente com o “camponês” é estabelecida de uma forma mais sutil. Isso fica mais perceptível quando a CVR estipula o perfil dos perpetradores guerrilheiros, que é diferente do perfil das vítimas¹⁶⁶. Assim, em dado trecho, se afirma:

El grueso de los militantes de ambas organizaciones pertenecieron a un sector social compuesto mayoritariamente por jóvenes mestizos, provincianos y con altos niveles educativos, recientemente descampesinizados y desindianizados. (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 148)

Uma nota de rodapé complementa o sentido para estas expressões: “*Es decir, hijos de indígenas que no necesariamente han dejado de hablar el quechua, pero que debido a su experiencia urbana no se consideran ‘indios’*”. O texto então prossegue: “*Se trata de jóvenes que ya no pertenecían más al mundo campesino e indígena de sus padres, pero que tampoco habían logrado insertarse plenamente en los ámbitos modernos de la sociedad urbana*” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 148). A partir daqui se pode intuir que uma das diferenças estabelecidas para as categorias de vítimas e perpetradores guerrilheiros segundo “perfil étnico” é a experiência urbana dos últimos. As vítimas são quéchua-falantes e trabalham a terra, estão no campo¹⁶⁷. No contexto urbano, os quéchua-falantes precisam ser nomeados de

¹⁶⁶ Afirma-se: “*En ambos grupos [PCP-SL e MRTA], los quechua hablantes representan una minoría, mientras que entre las víctimas reportadas a la CVR constituyen las tres cuartas partes del total. Esto confirma que en los grupos subversivos fue minoritaria la participación de personas de origen indígena, pues la gran mayoría de sus militantes no pertenecían a este sector social de la población peruana*” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 144).

¹⁶⁷ Mesmo apesar disso, é curioso constatar que essa mesma lógica indígena=quéchua-falante=campo não é utilizada para os perpetradores guerrilheiros. Diz a CVR: “*Como se aprecia en el gráfico 14, entre los miembros de Sendero Luminoso la ocupación principal corresponde a estudiantes de educación superior (24%). Quienes declaran ser campesinos (20%) constituyen un segundo grupo, cuya importancia evidencia procedencia rural más que origen indígena*” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 147). Entretanto, a Comissão indica na análise de sua base de dados (CVR, 2003, Anexo 3), que quase 27% dos senderistas tinham o quéchua como idioma materno.

outra forma e, principalmente, estão do lado oposto da guerra. No Peru, a experiência urbana parece ser um fator que “desindianiza” e, não à toa, o termo é comumente apresentado junto com “descampesiniza”, conforme discussão que realizamos nos capítulos 2 e 3.

A CVR, além disso, não oferece o seu entendimento do que seja o “mestiço”. Não há qualquer definição para o termo nesse capítulo. Tampouco fica claro se essa qualificação pode ser remetida a toda a organização senderista ou somente aos seus militantes de base. Para Ponciano del Pino¹⁶⁸, há dois elementos que devem ser considerados. O primeiro é que os esforços teóricos de Carlos Ivan Degregori foram voltados para o entendimento mais estrutural do PCP-SL, através de sua cúpula e do seu discurso ideológico, e do surgimento da organização do ponto de vista do poder de atração dessa ideologia. Outro elemento, que vem a complementar o primeiro, é que as informações que se tinham no momento não eram tão grandes como a que se tem agora, que permitem compreender que as dinâmicas de transformações que estavam ocorrendo nos anos 1960 e 1970 têm efeitos muito mais imediatos no conflito, além de que a participação das próprias comunidades era maior do que se supunha.

Félix Réategui oferece uma visão para o que seria esse mestiço *desindianizado* e *descampesinizado*, o *cholo*:

La referencia a mestizo en el caso de ese texto y a Sendero Luminoso, se refiere, en efecto, a una capa social de gente que tiene, desde un punto de vista si quieres fenotípico, rasgos físicos que pertenece al mundo de lo indígena, pero que cuya experiencia social más bien es de tipo urbano, que tiene un contacto con el Estado moderno y con el mercado muy distinto y mucho más intenso que el que tiene el mundo, vamos a decirlo así, puramente indígena; que desde luego vive más en español que en quechua o en aymara. Y cuya imagen del éxito social, cuyo proyecto, cuya imagen de la modernidad, por ejemplo, participa más del mundo urbano moderno, aunque le toque estar en la cola de ese mundo, que del mundo indígena. Entonces, es un cholo, en realidad.

[...] este desindianizado, descampesinizado que dice Carlos Iván, que es el que todavía está en el mundo de la comunidad, todavía está en el mundo rural, pero que ha salido de ahí y ha tenido contacto y familiaridad con este mundo urbano estatal moderno, criollo inclusive, pero que no es que ya viva en el mundo urbano sino que va y viene, pero que mentalmente se ha divorciado, por no decir que ha renegado de la cultura tradicional. [...] que entonces ha asimilado una mentalidad urbano moderna, pero que no está del todo, ni mental ni físicamente, desvinculado de el mundo de la comunidad rural que de hecho sigue yendo a la comunidad a ayudar en la cosecha, por ejemplo, pero que ya tiene una mentalidad un poco distinta. (Entrevista, Lima, 23 fev. 2017)

É interessante notar, entretanto, que apesar da CVR ter citado 59 vezes a palavra *cholo* em seu Relatório Final e 62 vezes a palavra mestiço, conforme levantamento de palavras-

¹⁶⁸ Entrevista, Lima, 16 fev. 2017.

chave apresentado anteriormente, ela se vale quase sempre da segunda para caracterizar os senderistas. Esse é um ponto importante de ser considerado, pois há uma diferença de entendimento no Peru do que seja o mestiço e o *cholo* em termos de mestiçagem cultural: grosso modo, o mestiço estaria mais próximo ao branco, enquanto o segundo teria mais características do indígena. O que indica para nós que a CVR entenda o militante senderista, na verdade, como *cholo* são os elementos com os quais descreve esses sujeitos (mestiços *desindianizados* e *descampesinizados*), além dos elementos extra Relatório Final apresentados, como a fala citada acima.

Em outro capítulo do Relatório, no entanto, a Comissão é mais assertiva com relação ao perfil étnico-racial do PCP-SL e parece dar essa definição à cúpula senderista:

Muchos de los gestores de una voluntad política como esta provenían de un eslabón social especialmente sensible: un desgajamiento del estrato tradicional misti conformado por sectores minoritarios de intelectuales provincianos mestizos de ciudades medianas y pequeñas, con percepción de “incongruencia de status”. “Notable” dentro de la sociedad tradicional, resultaban sin embargo “ninguneados” por las elites capitalinas y se veían al mismo tiempo rebasados por los estratos populares emergentes, que les perdían el “respeto” luego de pasar por la escuela, el sindicato, la ciudad y/o el mercado. Es desde ese eslabón [del] que surgen una personalidad como Guzmán y un proyecto autoritario como el del PCP-SL (CVR, 2003, Vol 8, Cap 1, p.15)

Nesse trecho também há uma definição para *misti* em uma nota de rodapé que diz: “*Misti es el término quechua para designar a los mestizos – patrones o notables – que habitaban en los centros poblados y formaban parte de los poderes locales tradicionales*” (CVR, 2003, Vol 8, Cap 1, p.15).

Para a CVR, é no espaço educativo (universidades, institutos superiores e institutos pedagógicos públicos) que se germina o projeto senderista, tendo a Universidade Nacional de San Cristóbal de Huamanga sido um local decisivo na formação e desenvolvimento do PCP-SL, como discutimos no capítulo anterior. A Comissão indica que, na estrutura organizativa vertical do partido, os professores de instituições de ensino superior geralmente preenchiam as posições hierárquicas mais altas, enquanto que a militância era comumente recrutada dentre seu corpo discente. Assim, teriam sido os “quadros seletos” do PCP-SL que desenvolveram o seu “pensamento todo-poderoso”¹⁶⁹, discurso transmitido aos alunos-militantes mediante um

¹⁶⁹ Para a CVR, o PCP-SL “[...] configuraba una suerte de ‘nosotros’ con fronteras muy rígidas y excluyentes, basado en una cercanía étnico-regional donde se entrelazaban el color de piel, la lengua, las costumbres, con una percepción de agravio provocada por la inequidad y la discriminación. SL llegó a proporcionar así una identidad, una ‘estructura de sentimientos’, a estudiantes pobres dependientes de los servicios universitarios,

“projeto pedagógico tradicional e autoritário” em que o professor fala e o aluno escuta/obedece¹⁷⁰. Abimael Guzmán Reynoso (o “presidente Gonzalo”) teria encarnado, para a CVR, a figura do caudilho advinda da tradição autoritária no Peru, através do “culto à personalidade” fomentado por ele próprio para centrar o partido em torno de si. Já os estudantes universitários teriam assumido, segundo a Comissão, o papel crucial de contato com o “campesinato”, tendo atuado como “correias de transmissão” entre o partido e a população visada pelo PCP-SL para realização de sua “guerra popular”.

A Comissão, portanto, parece estar tratando pelo menos de dois “mestiços” distintos para qualificar, de um lado a elite dirigente senderista e, de outro, os quadros militantes universitários. Note-se, no entanto, que para ela ambos tinham conflitos internos e sentimentos de frustração quanto ao lugar que ocupavam na sociedade. A alta cúpula senderista era formada pelos mestiços-*mistis*, ou aquele setor social que se afirmava estar **desaparecendo** com a derrocada da “sociedade andina tradicional”. Já muitos dos militantes (universitários), seriam os mestiços-*cholos*, setor que, segundo autores como Anibal Quijano (1980), estava **despontando** com o processo de modernização nacional, mas que segundo a Comissão se viram frustrados com o fracasso desse processo. Pode-se visualizar aí um esquema argumentativo triplo com alguns desdobramentos: 1) o *misti* encarna uma espécie de desajustado obsoleto – o antigo poder atrasado e anacrônico, que incomodava as pretensões da sociedade peruana de ser uma sociedade amplamente capitalista – frente à nova conjuntura, pós-velasquista, que busca reafirmar seu antigo prestígio e firmar suas posições de poder no campo intelectual e militar; 2) o cholo *desindianizado* e *descampesinizado* pela experiência urbana e pela busca de formação educativa; é o grupo que está tentando se assimilar e ajustar ao mercado, movido pela crença na educação como meio de ascensão social, focado no “mito do progresso” (DEGREGORI, 2007), mas que não consegue se “assimilar” à sociedade “moderna”, “capitalista” e que por isso se sente frustrado; 3) O camponês/indígena, que é quéchua-falante, vive em comunidade, em contexto rural, é pouco instruído e em muitos casos

discriminados y ‘ubicados entre dos mundos’; pero también en pequeños núcleos barriales de Lima y sectores campesinos hartos de la pobreza, el abuso y la exclusión” (CVR, 2003, Vol.8, Cap 1, p. 31-32).

¹⁷⁰ Para a Comissão, nas localidades onde subsistiam elementos da velha sociedade tradicional, o autoritarismo, o paternalismo, a discriminação étnica e a relação assimétrica de poder entre *misti* e índio do *gamonalismo* foi substituída pela relação partido-massa: “*Ante la población indígena, este discurso de la ‘ciencia’ senderista, asumido fanáticamente por sus jóvenes militantes ilustrados, aparecía cargado de cierta aura de legitimidad y atracción. El ‘discurso científico’ de quienes habían pasado por la escuela y las universidades, resultó simbólicamente potente en un mundo andino rural en el cual había ganado amplio terreno el ‘mito de la escuela’, según el cual acceder a la escritura significaba dejar la oscuridad. Pero al mismo tiempo, resultaba completamente distante y extraño a la cultura campesina [...] El otro lado del culto senderista a su ideología pretendidamente ‘científica’, fue el irrespeto absoluto por la cultura, conocimiento y costumbres campesinas*” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap 2.2, p. 126-127).

analfabeto, e é considerado muitas vezes por alguns setores da sociedade e pelo Estado como arcaísmos, como entraves ao “desenvolvimento” da nação. No caso das perspectivas acadêmicas e teóricas que retomam o *cholo* como categoria sociológica e/ou que trabalham com conceito de *desindianización* e *descampesinización*, conforme discutimos no capítulo 2 e 3, seriam pessoas relativamente isoladas e discerníveis do mercado e do Estado “modernos” por tais características e tenderiam a redefinir suas identidades conforme a realização, efetividade e o aprofundamento de políticas de modernização no país.

É interessante analisar ainda a forma pela qual se atribuiu o perfil étnico e racial entre vítimas e perpetradores senderistas de acordo com o nível educativo de ambos. Em resumo inicial, mais generalista, a partir das proposições da Comissão se pode estabelecer uma pirâmide gradativa hierarquizada, em que a cúpula senderista é composta por professores universitários, os militantes são estudantes universitários, a base social senderista nas comunidades são professores e alunos de escolas secundárias¹⁷¹ e, por fim, as vítimas, quéchua-falantes, têm muito pouco grau de instrução ou são analfabetas (24,63%). No caso das vítimas castelhano-falantes, ainda que fossem mais instruídas, tampouco apresentavam índices muitos elevados de instrução formal: uma pequena minoria é analfabeta (4,58%), 14,11% possui ensino superior e 18,77% estudos secundários – o que corresponderia ao ensino fundamental e médio no Brasil. Assim, as vítimas em geral teriam uma distância educacional grande com relação ao conjunto do país (CVR, 2003, Vol.1, Cap 3). No caso do Sendero Luminoso, quase a metade alcançou o ensino superior (47%) e 17% o ensino secundário. Entretanto, também eram provenientes, em sua grande maioria, de setores populares, porém com alto nível educacional, o que causava, segundo a CVR, uma incongruência entre sua expectativa de ascensão social e econômica e sua real condição. Nas cidades, para a Comissão, o projeto senderista encontrava sua base social nos setores urbanos pobres de origem migrante, nos trabalhadores assalariados industriais e na nova classe média surgida com a expansão estatal e comercial. O PCP-SL seria conformado, então, por: “*Una capa socialmente difusa de jóvenes provincianos mestizos con altos niveles educativos, cuyas*

¹⁷¹ A base social senderista de professores e estudantes secundaristas das comunidades aparece como um novo sujeito na análise da Comissão, mas para esse setor, segundo nossa interpretação, a CVR parece não haver dado um perfil étnico-racial claro: são considerados “camponeses”? Ou são também considerados mestiços por estarem inseridos no contexto educativo comunal como professores e estudantes? A argumentação da Comissão parece ser centrada, com relação a esse sujeito de análise, nas instituições educativas comunitárias como meios difusores estratégicos da pré-dica senderista nas comunidades, sem os quais indica implicitamente que não teria sido possível a “penetração” guerrilheira.

expectativas contrastaron con su pobreza cotidiana y su débil inserción social en las ciudades [...]” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 107-108).

Outro aspecto que é importante destacar é o tratamento da Comissão da questão de classe, associada no Relatório com a pobreza, a pobreza relativa¹⁷² e a riqueza, ou que ainda repousa nas desigualdades socioeconômicas do país, atreladas a desigualdades regionais, étnico-raciais etc. Como mencionado anteriormente, a CVR indica que as localidades mais afetadas pelo conflito armado seriam as mais pobres do país e o setor mais golpeado o rural, camponês, andino, indígena, quéchua-falante. Interessa-nos discutir nesse trabalho o tratamento dado ao “camponês” e o entrecruzamento com a questão étnica e regional. A CVR indica que Sendero Luminoso possuía uma ideologia essencialmente classista e analisava o campesinato de acordo com a divisão maoísta de camponês rico, mediano e pobre, tomando os dois primeiros como inimigos e desqualificando elementos culturais comuns a ambos os estratos:

De esa manera, muchos campesinos que desde una visión desde adentro del mundo rural podían ser considerados “ricos” - pero que desde una mirada desde afuera podían considerarse tan pobres como los demás - resultaron convertidos en aquellos “gamonales y gamonalillos, base del poder estatal reaccionario en el agro” contra los cuales los militantes senderistas descargaron toda su furia y violencia. Al actuar de ese modo, Sendero Luminoso asemejó a los campesinos acomodados de las comunidades rurales con los propios “mistis” vencidos a menos después de la reforma agraria, imponiendo así su fanatismo ideológico sobre la compleja realidad campesina, e invisibilizando los componentes culturales y étnicos de la estratificación socioeconómica rural. (CVR, 2003, Vol. 8, Cap 2.2, p. 125-126)

E como então o “camponês” é analisado pela Comissão? Pelo excerto acima, pode-se perceber que se está levando em conta uma noção mais abrangente e flexível do campesinato, incluindo seus aspectos culturais e o tipo de posse de suas terras. No entanto, sem uma consideração ainda que breve dos usos e significados históricos que os termos camponês e campesinato adquirem, aliado a uma falta de definição destas categorias no Relatório Final, impede-se que a CVR apresente uma análise mais precisa sobre o lugar deste sujeito na estrutura social peruana.

¹⁷² A pobreza relativa diz respeito aos casos das comunidades em que os moradores têm a percepção de que existem os mais e os menos acomodados em termos de posses, ingressos e privilégios, sendo que aí se localizariam os conflitos intra e intercomunais e a “inveja”. Ponciano del Pino explica a noção de “*envidia*”, muitas vezes mencionadas por autores de Ciências Humanas e algumas citadas pela CVR, que nos causa certo estranhamento a priori: “*Cargada de una noción cultural, ‘envidia’ es más que un simple ‘celo’: se asocia a poder y conflicto, y da cuenta de la insatisfacción por el acceso desigual a los recursos comunales. La envidia es un mecanismo de control social que opera a través de prácticas culturales y relaciones interpersonales, sancionando, por ejemplo, la desigualdad y una expansión evidente de la riqueza de ciertos miembros*” (DEL PINO, 2013, p. 36-37).

Nesse caso, não se trata de mero formalismo acadêmico, mas de considerar, principalmente, que o termo camponês, como designação do sujeito, foi imposto como denominação oficial pelo governo militar de Juan Velasco Alvarado, em 1969, em substituição da designação de “índio”, mudança que certamente tinha objetivos claros e implicações futuras importantes, inclusive para o conflito armado. O que se observa é que na Comissão ora se utiliza o termo no sentido restrito, como sinônimo de atividade econômica (trabalhador rural), ora se assume como categoria mais complexa, com dimensão sociocultural, que abarca elementos étnicos, muito embora geralmente de modo implícito. De qualquer forma, camponês é a designação que mais se utiliza em todo o Relatório, conforme trabalho de levantamento de palavras-chave que realizamos. Em seguida, se apresentam os dados mais significativos levantados, por quantidade de vezes que são citados¹⁷³:

¹⁷³ Foi feito um levantamento minucioso de cada item que compõe os capítulos e volumes do Relatório Final da CVR e ao final, os dados foram somados. Considerando que o intuito deste trabalho quantitativo é dimensionar o número de vezes e com quais as categorias identitárias a CVR atribuiu identidade para os sujeitos representados no seu Relatório, realizou-se o levantamento e a sistematização apenas de palavras-chave que designassem qualificativos, ou seja, termos relacionados à identidade e autoidentificação dos indivíduos. Foram excluídas da nossa contagem, portanto, palavras que no escopo do texto estavam realizando papel de adjetivos (ex: *idioma nativo*); palavras que correspondessem a títulos de livros; nomes de movimentos, organizações e afins (ex: Confederación *Campesina* del Perú); designações legais (ex: “*comunidades campesinas*” e “*comunidades nativas*”), etc. Dada essa intencionalidade, procurou-se *softwares* que pudessem realizar esse trabalho, como o Nvivo, mas considerou-se que a margem de erro seria menor se o trabalho fosse realizado artesanalmente, pela própria pesquisadora, seguindo rigor técnico e metodológico requeridos em uma pesquisa científica. Além disso, é preciso esclarecer que consideramos somente duas etnias na busca, quéchua e asháninka, já que foram os povos mais afetados pelo CAI segundo as conclusões da CVR. Assim, embora outras etnias sejam mencionadas no Relatório Final, por motivos de recorte elas foram por ora desconsideradas.

Tabela 1- Levantamento de palavras-chave no Relatório Final da CVR

Levantamento de palavras-chave no Relatório Final da CVR	
<i>Campesino(a)(os)(as)</i> , incluindo <i>campesinado</i>	1600
<i>Comunero(a)(os)(as)</i>	915
<i>Asháninka(s)</i>	518
<i>Nativo(a)(os)(as)</i>	227
<i>Indígena(s)</i>	150
<i>Indio(a)(os)(as)</i>	93
<i>Quechua(s)</i>	89 [sendo que 62 é de quéchua-falante(s)]
<i>Mestizo(a)(os)(as)</i>	62
<i>Cholo(a)(os)(as)</i>	59
<i>Originario(a)(os)(as)</i>	4

Fonte: Dados extraídos da CVR, 2003. Elaboração própria

Em uma análise dos dados da tabela, podemos observar a preponderância da categoria de camponês, seguida de *comunero*, ambas relacionadas ao contexto da serra andina. Para a região amazônica, a designação preponderante é de acordo com a etnia (asháninka), sendo que a categoria oficial estabelecida pelo Estado peruano (de nativo) é nesse caso menos citada. De maneira geral, fica muito clara a diferença de atribuição de identidade segundo o contexto geográfico e cultural: “asháninka” aparece muito mais que “quéchua”, muito em vista da discussão que realizamos no capítulo 3 de que o último foi paulatinamente campesinado no Peru ao longo do século XX, sobretudo com o governo militar velasquista.

Para uma análise qualitativa da terminologia de camponês, abaixo apresentamos diversos trechos e com os significados, explícitos ou implícitos, que aparecem no Relatório Final.

O primeiro sentido associa o termo o camponês a atividade econômica, principalmente ao trabalho que se realiza: “[...] *luego de los campesinos, el segundo grupo ocupacional más golpeado por la violencia del PCP-SL estuvo conformado por las diversas autoridades locales y dirigentes sociales [...]*” (CVR, 2003, Vol. 1, Cap 3, p. 169, grifos meus). Em muitos outros casos, ainda que seja apresentada como categoria socioeconômica, levam-se em conta outros elementos para qualificar o campesino:

Según la OIM, los desplazados internos del Perú se caracterizan, mayoritariamente, como campesinos, la mayor parte de los cuales pertenecen a las etnias que poblaron tradicionalmente el territorio peruano. Ello determina que los desplazados sean primordialmente quechuahablantes o tengan un idioma diferente al castellano. La mayoría de ellos, por otra parte provienen de regiones económicamente caracterizadas como subdesarrolladas y extremadamente pobres. Asimismo, su estructura organizativa social se basa en formas culturales tradicionales. (OIM 1994: 16-17). (CVR, 2003, Vol.6, Cap 1.9, p.645)

Nesse excerto, chama atenção principalmente a forma pela qual se está relacionando o camponês com a identidade indígena: pertence a etnias que “povoaram” (com o verbo no passado) o território “tradicionalmente”, o que indica que não falem o castelhano. Além disso, são de regiões “subdesenvolvidas” economicamente e se organizam mediante formas culturais “tradicionais”. Inadvertidamente, se essencializa o sujeito e colocam-se as culturas quéchuas no passado ou como “sobreviventes” que não alcançaram “ainda” graus de desenvolvimento econômico. Faz-se esta operação com base em que sistema avaliativo?

Em outras menções, na falta de rigor na definição do termo, presume-se que o termo seja uma alusão pós-velasquista ao indígena. Implicitamente, verifica-se a discussão que apresentamos no capítulo 2 e as implicações paternalistas que acompanham a utilização do termo camponês no projeto indigenista de integração: “*El clima de grave inseguridad y riesgo para vidas y bienes tenía una inmediatez que grafica el testimonio de un campesino de la zona de Cayara*” (CVR, 2003, Vol.6, Cap 1.9, p. 627, grifos meus); “*De esta manera, a mediados de los años ochenta, cada vez más campesinos se ven involucrados en la guerra. La noción de un campesinado atrapado entre dos fuegos se ajusta cada vez menos a la realidad*” (CVR, 2003, Vol.2, Cap 1.5, p. 439, grifos meus); “*Campesino puro podemos ser; que ganamos sólo un real por mes y, aunque no seamos nadie, señores, ésta es la justicia que le pedimos*” (CVR, 2003, Vol. 1, Cap 3, p. 163, grifos meus) [tradução de depoimento em quéchua citada no texto].

Na seção destinada às conclusões gerais, todas essas acepções aparecem juntas com os sentidos que se dão aos indígenas camponeses no Peru. Primeiro, indicamos a conclusão que Comissão apresenta de camponês como categoria estritamente socioeconômica:

5. La CVR ha constatado que la población campesina fue la principal víctima de la violencia. De la totalidad de víctimas reportadas, el 79 por cien.to vivía en zonas rurales y el 56 por ciento se ocupaba en actividades agropecuárias (CVR, 2003, Conclusões gerais, p. 316, grifos meus)

É interessante perceber que o item da conclusão que vem logo em seguida a este não qualifica a vítima diretamente como indígena ou como quéchua, mas como falante da língua

materna quéchua. Essa é uma construção discursiva inclusive da qual a CVR se vale reiteradas vezes no seu documento oficial para caracterizar a vítima:

6. *La CVR ha podido apreciar que, conjuntamente con las brechas socioeconómicas, el proceso de violencia puso de manifiesto la gravedad de las desigualdades de índole étnico-cultural que aún prevalecen en el país. Del análisis de los testimonios recibidos resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno. Este dato contrasta de manera elocuente con el hecho de que la población que comparte esa característica constituye solamente el 16 por ciento de la población peruana de acuerdo con el censo nacional de 1993.* (CVR, 2003, Conclusões gerais, p. 316)

Posteriormente, um apontamento que relaciona primeiro o socioeconômico com formas de organização e cultura e depois com algo mais difuso:

24. [...] *Sin embargo, [PCP-SL] no tomó en cuenta las necesidades y aspiraciones económicas del campesinado, ni sus organizaciones propias ni sus especificidades culturales, y convirtió, más bien, a los campesinos en masa que debía someterse a la voluntad del partido [...].* (CVR, 2003, Conclusões gerais, p. 318)

Por fim, apresentamos dois trechos das conclusões que apresentam, o primeiro, o perfil dessas vítimas do conflito e, o segundo, um diagnóstico: devem receber maior atenção do Estado:

147. [...] *en la mayoría de los casos las víctimas eran campesinos pobres, con poca conciencia de sus derechos, con un difícil acceso a la justicia, con débiles redes sociales y con escasos contactos urbanos [...]* (CVR, 2003, Conclusões gerais, p. 341, grifos meus)

165. [...] *Al ser las víctimas del conflicto en su abrumadora mayoría campesinos, pobres, indígenas, tradicionalmente discriminados y excluidos son ellos los que deben recibir atención preferente por parte del Estado* (CVR, 2003, Conclusões gerais, p. 344, grifos meus)

Considerando que a terminologia camponês/campesinato é um substituto legal com referência à ocupação para (o pejorativo, degradante e semifeudal) “índio”, ela não pode substituir a terminologia também legal de um sujeito de direito que o sistema internacional de Direitos reconhece como “indígena”. Esta omissão tem desdobramentos: a rejeição a “indígena” parece tê-lo equiparado ao termo colonial “índio” e ao substituí-lo por “camponês” toda a carga de sentido sobre direitos étnicos é subsumida junto. De forma que o indígena agora camponês só seria reconhecido como sujeito de direito caso trabalhe como agropecuarista e, portanto, caso permaneça no meio rural. Ao assumir a designação de

“camponês”, fica mitigada a capacidade reivindicativa de direitos que o indígena peruano tem como parte das lutas de movimentos indígenas do continente americano, e cujo reconhecimento pode auxiliar no entendimento de suas culturas e línguas como algo positivo e valorizado na resolução da conflitiva questão nacional da qual faz parte a violência.

Com isso posto, completamos, por fim, a discussão sobre o perfil por excelência da vítima do conflito realizado pela CVR, que não deixa de ir ao encontro do estereótipo do “índio” da serra andina no Peru, isto é, quéchua-falante, “camponês” no sentido de trabalhador rural, cujo destino está circunscrito ao campo, a ser analfabeto ou que sabe ler e escrever pouco, muito pobre, essencialmente vulnerável e sujeito de proteção de um Estado paternalista e indigenista. Esse é um discurso que parece inclusive apresentar nuances reformuladas da tese do país dual que foi discutida pelas correntes indigenistas no final do século XX e início do século XX: o Peru educado, branco, urbano, costenho, ciente de seus direitos, etc e o Peru vitimado pela guerra, o “*Perú rural, andino y selvático, quechua y asháninka, campesino, pobre y poco educado*”. O último apresentado também como um Peru que não tem voz:

[...] *si todos fuéramos ayacuchanos o por lo menos hiciéramos el esfuerzo por comprender bien qué significa el perfil sociodemográfico de la inmensa mayoría de las víctimas, no resulta extraño que este Perú rural, andino y selvático, quechua y asháninka, campesino, pobre y poco educado, se haya desangrado durante años sin que el resto del país sienta y asuma como propia la real dimensión de la tragedia que se vivía en ese “pueblo ajeno dentro del Perú”.* (CVR, 2003, Vol 1, Cap. 3, p. 163)

5.3.4 CAI como conflito étnico?

A análise da CVR para outros perpetradores e atores do conflito segundo seu perfil étnico-racial parece ser feita de uma maneira muito mais difusa e desconexa do que aquela realizada de forma contundente para as vítimas – e mesmo para os senderistas, como discutimos neste capítulo.

Para as chamadas forças de ordem, essencialmente para as Forças Armadas, as informações trazidas pela CVR reportam, assim como para o caso dos guerrilheiros senderistas, que os militares eram vistos pela população das zonas de emergência como “estrangeiros” ou “gringos”. Como aponta a Comissão, a conduta violenta e racista das Forças

Armadas no conflito esteve baseada na doutrina da “guerra interna”¹⁷⁴ para combater o inimigo, “[...] *que, al estar mimetizado con el resto de la población, aparecía como invisible*” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap 2.2, p. 120). Para a CVR, o racismo e os “preconceitos étnicos” dos membros da instituição levava a que considerassem as populações locais como “menos cidadãos”, o que justificaria, desde a perspectiva desses indivíduos, a matança generalizada que estavam realizando nas zonas de emergência. É nesse contexto que “terrorista” passaria a ser, não só para os agentes do Estado, como para o resto do país, sinônimo de “ayacuchano”:

El desprecio hacia los ayacuchanos, considerados como “serranos”, “cholos” e “indios”, se acrecentó debido al temor por el accionar cruel de Sendero Luminoso. Esto condujo a que los llamados a defender a la población civil, cometieran crímenes de lesa humanidad bajo la presunción de que muchos civiles que tenían el prototipo ideal del senderista, efectivamente lo eran. El temor hacia los senderistas generó una suerte de miedo al “otro” que se extendió al conjunto de la población ayacuchana, especialmente rural e indígena. (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 121)

Entretanto, há uma particularidade e diferenciação interna importante nas Forças Armadas, entre a Marinha de Guerra e o Exército, indicada pela Comissão. A Marinha de Guerra é um dos principais atores do conflito no ano de 1984, o ano mais sangrento de toda a guerra. Ambos eram provenientes principalmente das zonas costeiras do país e a CVR aponta que muitos não conheciam a serra. Tinham uma vida cotidiana alheia à da população, por ficarem reclusos nos quartéis e serem transferidos de lugar com frequência:

El desconocimiento del enemigo hacía pensar que cualquiera podía ser terrorista. Así, la poca relación que tenían con la población contribuyó a que se cometan terribles abusos y matanzas, sobre todo contra la población indígena. (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 152)

Para a Comissão, foi a Marinha que impôs à força a tática das “aldeias estratégicas” – concentração de vários *pueblos* em um *centro poblado* – para controlar a população, sem levar em conta elementos como a economia local e regional e padrões de cultivo, nem as rivalidades que tinham esses povos juntados agora à força.

Se a Marinha de Guerra era conformada por pessoas sobretudo hispano-falantes e costenhas, o Exército peruano tinha uma composição um pouco diferente. Nos anos de guerra,

¹⁷⁴ Nelson Manrique Gálvez (1988) nomeou a investida das Forças Armadas nas zonas de emergência da serra sul andina como uma política de terrorismo de Estado, condenável tanto pela sua barbárie como pelo meio ineficaz de pacificação. O autor alega que as Forças Armadas se comportavam como verdadeiro “exército de ocupação” nas zonas de emergência, em alusão à estratégia de contra insurgência desenvolvida pelas potências imperialistas na África e na Ásia no contexto das lutas de libertação nacional nos anos 1950 e 1960 e à extrema selvageria com que tratavam as populações locais que consideravam inferiores inclusive biologicamente.

as autoridades militares suspenderam o procedimento histórico da *leva* em Ayacucho e região, para evitar que os potenciais terroristas se infiltrassem no Exército. Segundo a Comissão, a *leva* é o:

Reclutamiento forzoso de jóvenes campesinos por el ejército, que luego eran conducidos a los cuarteles para cumplir el servicio militar obligatorio. Desde el siglo XIX, la leva fue uno de los principales mecanismos de incremento de efectivos utilizado por el ejército. El servicio militar se convirtió, asimismo, en una experiencia fundamental en la vida campesina, siendo valorado en las comunidades como una verdadera prueba de adultez. Constituyó, también, una forma sumamente influyente de vinculación con el Estado y de identificación nacional. (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 121)

Lurgio Gavilán¹⁷⁵ adverte que essa prática também ocorria nas grandes cidades costeiras e que os indivíduos “recrutados” costumavam assumir posição hierárquica diferente na estrutura da instituição:

El Ejército cumple las órdenes, es una jerarquía también. [...] Todos los oficiales del Ejército han sido de la costa y toda la tropa de la década de 1980 ha sido de la costa también. Todos venían de allá, a la fuerza, gente pobre, gente de la costa pero que también tienen esa discriminación de serrano [...] Con la fuerza han sido capturados: o sea, ningún soldado quería ser voluntario. Entonces capturaban en la puerta de los colegios, de las calles, metían en el avión y traían acá. Y acá les enseñaban que todos somos terrucos [terroristas] y que entonces tenían que matar se son terrucos. [...] Y después empiezan a reclutar los jóvenes ayacuchanos en los 90. (Entrevista, Ayacucho, 23 mar. 2017)

Já o antropólogo Oscar Espinosa de Rivero¹⁷⁶ chama a atenção justamente para o fato de que a Marinha, dentre as demais Forças Armadas (Forças Aéreas e o Exército) sempre foi a mais racista. De acordo com ele, historicamente a elite mandava seus filhos para serem oficiais. Se em princípio qualquer peruano poderia ser um oficial do Exército, para ser oficial da Marinha havia uma seleção específica que incluía, por exemplo, provas presenciais para averiguar a altura: “*Si eran muy pequeños, no entraban. Y habia una prueba, una entrevista personal de presencia. Y ahí te veían: si eras morenito... pffffff, ¡no había manera!*”. Segundo o antropólogo, nas regiões mais afetadas, o Exército também atuou, mas foi a Marinha de Guerra a que mais reprimia.

A despeito desta diferença, para a população da zona alto andina, que acaba comparando a violência de Sendero Luminoso com a do Exército, pelo menos no primeiro

¹⁷⁵ Lurgio Gavilán é antropólogo e autor da autobiografia *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia* (GAVILÁN, 2012), em que relata sua impressionante experiência do conflito como respectivamente menino-senderista, adolescente-militar e adulto-religioso.

¹⁷⁶ Entrevista, Lima, 4 ago 2015.

momento a violência senderista era menos rejeitada. Mesmo porque, conforme o antropólogo, nos anos iniciais o PCP-SL contava com a simpatia das comunidades, o que se altera na metade da década de 1980, quando os senderistas mudam de estratégia: começam a se pôr contra todos aqueles que seriam obstáculo à revolução. Dentre eles estavam os indígenas. Na Amazônia, por exemplo, ocorreu o contrário com o povo asháninka: seu contato mais tardio com o SL (1986, 1987) definiu uma atitude muito mais agressiva do PCP-SL e não tanto do Estado.

O sociólogo peruano Nelson Manrique Gálvez corrobora o que Espinosa Rivero disse sobre o perfil racial das forças repressoras. Indica que a composição do Exército tinha uma presença dominante indígena, enquanto que a Marinha de fato excluía os “*sectores mestizos con rasgos indígenas, para no hablar ya de los indios*” (MANRIQUE GÁLVEZ, 2015, p. 340-341) através de mecanismos práticos evidenciados por requisitos como “presença física”, avaliada em “entrevistas pessoais”. Nesse sentido, salienta um aspecto que complexifica a análise:

Como ha sucedido en el país desde la conquista, – que es cuando se sentaron las bases de la discriminación racial contemporánea – en esta guerra son sobre todo los indígenas quienes ponen los muertos, en ambos bandos.
(MANRIQUE GÁLVEZ, 2015, p. 341)

A CVR, em dado momento do capítulo, faz uma afirmação que não desenvolve – e que pode ser mais bem apreciada com os conhecimentos extra Relatório Final que apontamos acima – de que “*La mayoría de víctimas de Sendero Luminoso, los agentes del Estado y los Comités de Autodefensa fueron quechua hablantes*” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 131). Esse outro ator do conflito, os CADs, expressa para a Comissão o nível fratricida a que se chegou, já que “[...] *muchas veces los victimarios y sus víctimas tenían el mismo origen social, compartían el mismo idioma e incluso el mismo lugar de residencia*” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap. 2.2, p. 131).

Com isso posto, fica mais fácil elucidar a razão pela qual a CVR não tenha considerado que o conflito foi de ordem também étnica ou racial. Para ela, apesar de haver uma cifra tão contundente de vítimas quéchua-falantes e de pessoas que falem idioma materno diferente do castelhano e, portanto, em sua própria definição indígenas, nenhum dos atores armados em disputa assumiram explicitamente motivações, ideologias ou motivações étnicas. O que apareceu foram comportamentos e ações dos diversos atores e forças em conflito que expressaram a existência de critérios étnico-raciais e que manifestam nas discriminações, nas diversas formas de racismo e de seleção das vítimas. E que de tal atitude de ordem colonial

aflorou uma diferença de poder, de cidadania real, de grau de cumprimento do estado de direito etc. entre os sujeitos da costa e da serra.

Um primeiro elemento para se entender esta variável é que múltiplos atores da guerra na região de Ayacucho eram de uma mesma região, inclusive da mesma comunidade, e do mesmo horizonte étnico, falavam o quéchua em ambos os lados, o que levaria a induzir que se trataria também de uma guerra “intra étnica”, assumindo inclusive alguns contornos de guerra civil¹⁷⁷ regional. Para CVR, as únicas situações em que se considera que tenha tido um conflito étnico explícito foram as que envolvem as comunidades asháninkas que formaram “*Ejércitos Asháninkas*” – fato que ocorreu na zona do Gran Pajonal em fevereiro de 1989, momento que se decidiu enfrentar Sendero Luminoso e meses depois, na zona do rio Píchis, em que se levantou um exército para reagir ao assassinato do líder Alejandro Calderón por um destacamento do MRTA. Considera-se que nos vales dos rios Ene e Tambo os senderistas impuseram uma “dominação total”, que implicou em escravidão e servidão, e em que até as manifestações de tristeza estavam proibidas. Os dados apresentados para as comunidades asháninka da Selva Central – principalmente nas provincias de Satipo e Chanchamayo (departamento de Junín), Oxapampa (departamento de Pasco) e na zona do Gran Pajonal (departamento de Ucayali) – que a CVR de modo geral reuniu são:

Entre la segunda mitad de la década del 80 y los primeros años del 90, alrededor de 6,000 asháninkas fallecieron, mientras que 10,000 fueron desplazados y unos 5,000 fueron cautivos de Sendero Luminoso. Asimismo, alrededor de 30 a 40 comunidades fueron desaparecidas y se hicieron por lo menos 60 fosas comunes. La magnitud de esta tragedia puede apreciarse si consideramos que el total de la población de este pueblo indígena alcanzaba, al inicio de la violencia, un total de

¹⁷⁷ Deve-se destacar que os entrevistados corroboram o fato de não poder ser analisado como conflito étnico. O “genocídio” é avaliado como plausível somente para o caso dos asháninkas, segundo Salomón Lerner (Entrevista, Lima, 16 fev. 2017), pois nesse caso não se tinha interesse em cooptá-los, fazê-los se juntar ao grupo, mas escravizá-los. Ricardo Portocarrero (Entrevista, Lima, 8 mar. 2017), por exemplo, fala em guerra civil que, afirma, Degregori sempre ter rejeitado, já que a tese oficial mais forte que se estava sustentando era a de “entre dois fogos” e não que parte da população pudesse estar envolvida diretamente como ator no processo da violência. Para Ponciano del Pino (Entrevista, Lima, 16 fev. 2017), como já foi mencionado, não se tinham esses estudos e esse entendimento tão claro na época, pois faltavam mais informações e certo distanciamento. Nesse contexto, como já mencionado, Theidon (2004) para ele conseguiria expressar melhor o caráter da luta em Ayacucho, onde muitas vezes não dava para separar tão explicitamente o senderista do camponês: nessa região, em muitos casos a guerra teria sido também “*entre prójimos*”. Jeffrey Gamarra (2001) já havia apontado essa falta de nitidez para vítimas e perpetradores quando acompanha os processos de reconciliação locais das comunidades ayacuchanas do Norte do departamento em um contexto pré CVR, que chama de processo de “Reconciliação de Base” entre “*gente como uno*”, salientando essa estratégia de criar e recriar memórias na medida em que agem fatores sociais e políticos, que as memórias são impedidas o manipuladas. Contudo, acreditamos que é necessário não tomar essas teses (“entre dois fogos” ou “entre próximos”) como fechadas em si ou auto excludentes, e distinguir o indígena que foi envolvido como vítima na guerra – mesmo tendo participado na luta, mas de modo coagido – daquele formou no seu momento parte da luta armada do PCP-SL ou do Estado peruano. Considerar, portanto, o conflito em sua complexidade.

55,000 a 60,000 personas. Alrededor del 10% de la población asháninka murió por el impacto de la violencia. (CVR, 2003, Vol 8, Cap. 2.2, p. 128)

Dessa forma, as vítimas quéchua-falantes se concentram na serra dos departamentos de Ayacucho, Junín, Huanuco, Huancavelica e Apurímac, o epicentro da guerra, e as vítimas “que falam alguma língua nativa” estão concentradas particularmente na selva central, os asháninkas¹⁷⁸.

5.3.5 O “índio subversivo”

Um dos principais apontamentos apresentados pela CVR é que a maior porcentagem das vítimas do conflito foram os camponeses indígenas, que eles se concentravam em uma determinada região do país, a serra sul central, que tinham pouca ou nenhuma escolaridade, e estavam “às margens do Estado”. A socióloga do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Silvia Rodríguez Maeso (2010), analisou uma série de depoimentos recolhidos pela Comissão durante o seu trabalho e as narrativas presentes deles, desenvolvendo alguns argumentos que são particularmente interessantes para nossa análise e argumentação.

Maeso analisa o contexto do conflito armado peruano partindo da lógica usada por Gabriel Gatti, professor de teoria sociológica na Universidade do País Basco, para os dois tipos de vítimas de violência de Estado que ele encontrou para o caso argentino e uruguaio¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Apesar de dar certa visibilidade ao processo de violência ocorrido na chamada selva central (que incluem localidades do departamento de Junín, Pasco e Ucayali) com os povos asháninkas, alguns elementos disponibilizados pela própria Comissão indicam que os estudos não foram tão aprofundados em comparação, por exemplo, com a região de Ayacucho. Primeiramente, os dados dos depoimentos das vítimas por língua materna (CVR, 2003, Anexo 3, p. 86) não condizem com o apontamento que a CVR faz de que mais de 6 mil asháninkas morreram na guerra. De onde vem então essa informação? Segundo indica a Comissão, os dados sobre migrações forçadas, desaparecimentos e mortes dos asháninkas partem de estudos anteriores de especialistas e organizações, como a CNDDHH, que em 1995 publicou Relatório sobre a desapareição das comunidades Asháninka (CVR, 2003, Vol. 5, Cap 2.8, p.241). Além disso, no capítulo em que se apresentam os resultados dos estudos em profundidade feitos na região da Selva Central, intitulado *Os povos indígenas e o caso dos asháninkas*, se indicam algumas dificuldades para a realização desses estudos, como o difícil acesso às comunidades inicialmente escolhidas para os estudos de casos e a presença do PCP-SL ainda em algumas dessas localidades (CVR, 2003, Vol 5, Cap. 2.8). Quanto a esse capítulo, vale salientar a percepção de que está bastante focado nas ações senderistas, enquanto as forças da ordem são mencionadas poucas vezes – sobretudo nos casos em que elas pressionam para a formação dos CADs. Não se questiona, por exemplo, a não existência de forças do Estado na selva central que pudessem impedir a ação senderista quando o SL começara a atuar com mais intensidade ali, já no final dos anos 1980, quando o conflito já estava avançado e já não havia espaço para argumentos como da perplexidade inicial do governo diante de uma organização desconhecida.

¹⁷⁹ Gabriel Gatti distinguiu, para o contexto argentino e uruguaio, dois tipos de vítimas da violência de Estado, de acordo com duas épocas históricas distintas: a vítima índia (século XIX) e a vítima subversiva (século XX). Em ambos países, no século XIX, a “desaparição forçada” havia sido aplicada pelos Estados nacionais contra as cidades e as populações indígenas, extermínio que para Gatti se constitui como o produto mais bem acabado da

Nesses países, o “índio” e o “subversivo” seriam vítimas de características diferentes, pertencentes a momentos históricos igualmente distintos. No caso do Peru, Maeso sugere uma união das duas vítimas em uma só: o “índio subversivo”. Com essa leitura, a socióloga parece questionar uma demarcação demasiado acentuada entre aqueles sujeitos que são alvo de políticas genocidas e de terror do Estado e dos grupos guerrilheiros e entre aqueles que se envolvem política e ideologicamente com um grupo armado, que não são nomeados em nenhuma hipótese como vítimas. Mas sobretudo, parece problematizar o fato dessa cisão automaticamente nomear uma vítima passiva, que foi enganada, que não tem agência política.

A narrativa hegemônica que vai se criando nos depoimentos e que está representada no Relatório Final, segundo sua análise, é que houve, por um lado, uma “vítima inocente” (o camponês indígena) e um perpetrador sempre externo à comunidade e totalmente desconhecido por ela. São narrativas que negam ou ocultam a participação voluntária e/ou por razões político-ideológicas da população junto aos movimentos guerrilheiros nas situações em que estiveram eventualmente vinculadas a eles. Além disso, há o discurso de que no início se aceitou a presença senderista por ignorância, fraqueza ou desconhecimento, mas sempre enfatizando o momento da ruptura e os efeitos devastadores que se produziram sobre a comunidade¹⁸⁰.

Assim, de acordo com Maeso, há uma definição ambivalente para os camponeses indígenas nos depoimentos e na interpretação dessas narrativas pela CVR. Por um lado, a população camponesa indígena é considerada “ignorante” e “analfabeta”, incapaz de compreender as prédicas dos senderistas, os perpetradores. Mas por outro lado, afirma-se que vítimas e perpetradores teriam se aproximado na medida em que as primeiras eram

ordem civilizatória/moderna. Essas vítimas eram “índias”. Já no século XX, essa lógica de extermínio foi deslocada em contra do sujeito moderno racional, no contexto das ditaduras da década de 1970. As vítimas da violência do Estado foram agora nomeadas como “subversivas” e a sua vinculação com a subversão é entendida em termos de envolvimento político-ideológico com uma causa.

¹⁸⁰Esse é um aspecto bastante ressaltado na literatura recente que discute conflito e memória no Peru, como vimos ao longo desse texto. Vale destacar, entretanto, a etnografia realizada pela antropóloga francesa Valérie Robin Azevedo (2015), no município de Ocos (província de Huamanga, departamento de Ayacucho). Ela relata que nas comemorações do Carnaval de 2004, houve uma encenação do conflito, cuja história se centrava na aparição de senderistas desconhecidos que massacraram vários moradores inocentes e dos rondeiros como heróis, que apareceram como os defensores e pacificadores locais. O único personagem da história que tem rosto é o rondeiro conhecido como Lagarto, famoso por seu controvertido papel de líder das rondas de Ocos e por denúncias de desaparecimentos forçados e execuções extrajudiciais atribuídas a ele. A pesquisadora consegue descobrir depois, através de conversas com algumas mulheres, que não era verdade que os rondeiros tinham total autonomia, da qual se vangloriavam tanto, frente aos militares, e que ocorreram diversas violações de direitos humanos tanto de militares quanto dos próprios rondeiros na comunidade e nas comunidades vizinhas. A autora analisa a narrativa como tentativa de, com a recriação de uma história local, romper com o isolamento, anonimato e esquecimento de Ocos no cenário nacional durante a guerra. Para ela, trata-se ainda da construção de uma versão consensuada, que é maniqueísta, pautada em uma violência despersonalizada, que reforça o SL como “outro” perante o “nós” e que silencia as memórias locais consideradas impertinentes.

populações paupérrimas e ressentidas com os brancos das cidades, aspecto que teria favorecido para que se rendessem às promessas das guerrilhas. Para a Silva Rodriguez Maeso, essas diferentes maneiras de representação do camponês indígena, ora como “ignorante”, ora como “inocente”, seria também um fator amortecedor da sua agência política, uma tendência a “[...] *‘neutralizar’ el discurso político de las víctimas favoreciendo un relato donde en cierto modo ‘la violencia’ aparece externa a las motivaciones políticas de las víctimas y a la propia sociedad*” (MAESO, 2010, p. 240).

Esse aspecto, segundo a socióloga, mais do que negar a participação das comunidades na luta armada, permite omitir, ou não explicitar, as possíveis motivações políticas dos camponeses indígenas na guerra. Para ela, a análise de que o classismo dogmático do PCP-SL teria se convertido em seu calcanhar de Aquiles não é errada, mas que ao se focar a crítica na dimensão ideológica do PCP-SL e na sua natureza contrária aos interesses e fatores culturais das comunidades, não se analisou as reapropriações dos discursos e práticas políticas senderistas realizadas desde e pelas próprias comunidades. Para a autora, essa seria uma atitude proposital para marcar distância entre o camponês indígena e o PCP-SL, mediante a estratégia de construção da imagem do “índio ignorante” que desconhece as ideologias e que é enganado por aqueles que não pertencem ao seu mundo.

Com relação ao racismo, para Silvia Rodríguez Maeso, a narrativa que predomina na CVR é da discriminação étnico racial como fator na constituição da condição da vítima, mas não aparece com a mesma relevância como componente que motivou a resposta política da luta armada:

La narrativa hegemónica en torno a lo que fue el PCP-SL no facilita que nos preguntemos hasta qué punto el racismo fue, además de un aspecto que influyó decisivamente en el modo en que se cometieron violaciones de los derechos humanos y su legitimación, un motivo de lucha política de parte del campesinado (MAESO, 2010, p. 251).

Dessa maneira, como aponta a socióloga, o trabalho da Comissão da Verdade como produtor de espaços legítimos para a denúncia de violações de direitos humanos permite evidenciar, por um lado, uma relação problemática entre poder, representação política e diferença cultural, e por outro, permite visualizar o que acontece quando indivíduos historicamente marginalizados falam e têm autoridade para narrar. A autora chama atenção para o fato de que, na narrativa da CVR, essa autoridade se desestabiliza nas vezes em que as vítimas saem minimamente do lugar do discurso hegemônico do “entre dois fogos”.

Cabe aclarar que o argumento de Maeso de que há no campesinato indígena um sujeito político que precisa ser considerado é muito cuidadoso em nunca transformar a vítima em culpável pela agressão que sofreu. Nesse caso, parece-nos oportuno refletir que a análise da verdade deveria levar em conta a história da vulneração que transforma em determinado momento a vítima em ator da luta política – certamente sob a condição de reconhecer os distintos graus de responsabilidade nela. Isso porque a busca pela emancipação não deveria nunca ser considerada como um crime.

Observa-se assim que o que estamos tentando argumentar neste trabalho vai em boa medida ao encontro dos apontamentos feitos pela socióloga. No nosso caso, queremos adicionar à discussão o fato de a CVR tentar separar vítima e perpetrador senderista de acordo com perfis étnicos e raciais diferentes, de forma que os primeiros são definidos como camponeses indígenas e os segundos como mestiços-*mistis* e, sobretudo, como mestiços-*cholos-descampesinizados-desindianizados*. Notar essa divisão nos parece importante para trazer à tona uma discussão de fundo para entender a representação do que chamamos de *questão indígena* feita pela Comissão no Relatório Final. O que estamos sugerindo neste trabalho é que a questão da mestiçagem/*cholificación/desindianización-descampesinización* são categorias coloniais que merecem ser analisadas a partir do ponto de vista do processo de invisibilização dos povos indígenas e da ausência de reconhecimento da reivindicação de identidades étnicas principalmente da serra andina peruana.

Então, segundo a noção do “índio subversivo”, caberia questionar se os próprios senderistas provenientes das comunidades e que estavam em contextos urbanos e nas universidades seriam de fato mestiços *desindianizados* e *descampesinizados* ou se essa não seria uma maneira mais sutil e implícita para novamente estabelecer uma distinção entre uma vítima inocente camponês indígena e perpetrador senderista mestiço *descampesinado-desindianizado*.

5.3.6 Duas interpretações para o conflito armado interno

A CVR aponta a existência de duas principais perspectivas de interpretação para o CAI, que teriam divergido principalmente a respeito do caráter indígena (ou não) do projeto senderista e em temas como as causas da violência e a atitude dos “camponeses” frente ao PCP-SL. São elas as correntes culturalista e sócio-histórica.

Segundo a Comissão, a interpretação culturalista teria considerado o PCP-SL como fenômeno cultural essencialmente andino. São indicados como autores mais alinhados a essa corrente: 1) Lewis Taylor, Juan Ossio, Cynthia McClintock, Ricardo Melgar Bao e David Scott Palmer, que teriam reproduzido sobretudo nos primeiros anos do conflito, para a CVR, uma visão essencializada e exótica da violência política, apontando o PCP-SL como movimento características messiânico, milenarista ou incaísta ; 2) Gonzalo Portocarrero, que teria defendido que o PCP-SL seria “[...] *una suerte de movimiento religioso fundamentalista, dogmático y premoderno, sustentado en la confluencia del marxismo y las tradiciones culturales andinas*” (CVR, 2003, Vol. 8, Cap.2.2, p. 104); 3) Alberto Flores Galindo, que:

[...] *intenta ofrecer una visión más amplia sobre el carácter andino de la violencia senderista, tanto en términos históricos o sociológicos, pero reproduciendo en el fondo la visión culturalista, por lo cual concluye que Sendero Luminoso sería algo así como la versión invertida de la utopía andina.* (CVR, 2003, Vol. 8, Cap.2.2, p. 104).

A interpretação sociohistórica, por seu turno, teria defendido que o PCP-SL não tinha uma composição social indígena e não possuía qualquer reivindicação dessa natureza. Foram indicados como representantes dessa corrente: Henry Fravre, Nelson Manrique Gálvez, Steve Stern, Carlos Iván Degregori, José Coronel e Ponciano del Pino.

Na disputa pela interpretação legítima, a CVR tomou parte da perspectiva sócio-histórica, para a qual:

[...] *parte de considerar que Sendero Luminoso no expresa un fenómeno de reivindicación indígena y tampoco muestra una composición social indígena. Por ello no se trataría de un movimiento cultural, sino más bien uno de tipo social y político, lo cual no impide que se considere los aspectos culturales e históricos de la violencia en general y específicamente de la guerra emprendida por Sendero Luminoso. La caracterización de la base social senderista desarrollada en esta perspectiva, refiere que se trata de sectores desindianizados y descampesinizados por el proceso de modernización ocurrido en el Perú desde el fin de la segunda guerra mundial. Se trataría de una élite intelectual provinciana y mestiza que se aferró al dogma fundamentalista del maoísmo senderista, en un contexto de crisis extrema y ausencia de oportunidades de realización individual y grupal. De allí que la expansión senderista ocurra, sobre todo, entre jóvenes que acceden a las escuelas y universidades, en un contexto que entrecruza los abismos de clase con aquellos de origen étnico, regional o de género.* (CVR, 2003, Vol.8, Cap. 2.2, p. 103-104)

É certo que a CVR está discutindo alguns equívocos provocados principalmente pela falta de informações do que estava ocorrendo nos Andes peruanos nos primeiros anos da década de 1980, o que teria levado autores a de fato fazerem conjecturas pouco críveis,

reproduzirem leituras estereotipadas, exotizantes, coloniais para a região sul central, para a sua população e para o PCP-SL.

Realizamos uma longa discussão a respeito das nuances interpretativas que vários autores realizaram para o conflito e o PCP-SL no Capítulo 3. Tendo realizado a análise do Relatório Final neste capítulo, podemos indicar que, no final das contas, a versão que se hegemonizou na CVR está mais ligada à de Degregori e de sua equipe. E que algumas vozes discrepantes de interpretações para o conflito e para o PCP-SL podem ter se dissipado nesse processo de dar homogeneidade ao Relatório Final e articular uma versão hegemônica, tanto em termos acadêmicos quanto políticos, da verdade sobre o conflito.

Em âmbito externo à formalidade da academia – o que não implica necessariamente menor rigor crítico –, o economista, analista político e blogueiro peruano Silvio Rendón (2015)¹⁸¹ chama a atenção para o equívoco na defesa que a CVR faz de que já não haveria “índios” no Peru. Conforme desenvolve no argumento, o conceito de *desindianización* foi tratado por Anibal Quijano e por Henri Favre na mesa do evento promovido pelo IEP em 1965¹⁸². A idéia teria sido referendada por Favre nos anos 1980, influenciando a “senderologia” posterior e particularmente a obra de Carlos Iván Degregori, para ser finalmente firmada nos anos 2000 na CVR. E assim, como argumenta o blogueiro, essa noção acabou se tornando hegemônica em detrimento das visões alternativas de intelectuais como

¹⁸¹ Silvio Rendón é professor de Economia da *Stony Brook University* (Nova Iorque, Estados Unidos) e, desde 2007, blogueiro do interessante *Gran Combo Club*, canal onde dedicou uma sessão especial à CVR, que pode ser encontrada no endereço eletrônico <<http://grancomboclub.com/temas/la-cvr-en-el-gran-combo-club>>. Acesso em: 07 out. 2015.

¹⁸² José María Arguedas (1911-1969) é considerado um dos mais brilhantes intelectuais peruanos, sendo sua trajetória como romancista a mais reconhecida e difundida em todo o mundo. Escreveu livros eternizados na literatura latino-americana, como *Los ríos profundos* (1958), *Todas las sangres* (1964) e *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Também se formou e construiu sua carreira profissional como antropólogo. No dia 23 de junho de 1965, o IEP organizou uma mesa redonda para promover o diálogo sobre um romance seu, *Todas las sangres*, no qual o romancista esteve presente. Compuseram a mesa ainda o economista Jorge Bravo Bresani (1916-1983), o linguista Alberto Escobar (1929-2000), o etnosociólogo francês Henri Favre (1937-), o antropólogo ayacuchano José Matos Mar (1921-2015), o crítico literário José Miguel Oviedo (1934-), o sociólogo Anibal Quijano (1928-) e o escritor, poeta, jornalista e dramaturgo Sebastián Salazar Bondy (1924-1965). A década de 1960 foi um momento-chave na história contemporânea do Peru. No tocante à *questão indígena* e à esquerda intelectual peruana, existia um impasse simbolizado nesse evento: se o Peru já não era mais agrário, seria ele ainda um país indígena? Teria finalmente chegado na “etapa” capitalista, que uma corrente da esquerda acreditava ser fundamental para uma revolução socialista? No geral, a obra foi avaliada de uma maneira bastante negativa pelos interlocutores convidados, que a analisaram, sobretudo desde uma perspectiva sociológica e a partir de um ponto de vista eufórico das transformações estruturais pelas quais o país vinha passando. O que parece ser importante notar é como certas posições se construíram e se chocaram no debate: há a produção literária e o posicionamento de Arguedas, que tentou apresentar a complexidade das identidades no Peru, chamada pejorativamente como visão “indigenista” por alguns participantes do debate; houve certa crença no êxito da modernização no país e da derrocada completa da estrutura “de casta” no país, além de certa posição da preponderância da luta de classes frente a questões consideradas “particularistas” ou “ultrapassadas”, como a questão étnica (ARGUEDAS, 1985).

José María Arguedas e Flores Galindo, que desaparecem ou ficam circunscritas a um plano marginal.

Ao longo dos capítulos 2 e 3 buscamos explorar tal raciocínio e nos parece que de fato há uma perspectiva construída a partir dos anos 1960 no Peru que indica que o componente étnico estaria deixando progressivamente de existir em consequência dos processos de modernização a partir da Segunda Guerra Mundial. Considerando que Alberto Flores Galindo oferece uma leitura parecida com a da versão hegemônica no Relatório Final no que tange ao perfil étnico-racial dos militantes senderistas (que teriam sido majoritariamente mestiços em conflito com suas identidades e lugares sociais), podemos inferir que o que foi rechaçado da sua visão pela CVR, com seu conceito de “utopia andina”, é que primeiro, pela nossa leitura, ele tenta compreender o PCP-SL como movimento inserido em uma genealogia histórica popular de confrontação com os poderes do Estado e sobretudo porque é um dos intelectuais que pretendeu discutir o andino em uma época em que essa é uma questão considerada ultrapassada ou com tendências a desaparecer.

5.4 QUESTÕES EM ABERTO

5.4.1 E o terrorismo de Estado?

“El nuestro fue un proyecto que fue producto del espíritu de una época. No pretendo eludir mi responsabilidad, pero tampoco creo que sea admisible circunscribir la experiencia del MRTA a un hecho aislado de individuos fanatizados que trastocaron un país que vivía en paz, en calma y en orden. No pretendo defender nada, no intento justificar nada. [...] No olvidemos que las heridas que existen en la sociedad, secuela de la violencia política, están también en el terreno de los vencidos. Y no olvidemos que en estas heridas abiertas de los vencidos fermentan las futuras rebeliones, algo que deberían tener en cuenta fundamentalmente las clases dirigentes del país”

Alberto Galvez Olaechea
dirigente do MRTA¹⁸³, depoimento gravado na prisão
de Cajamarca em 20 de julho de 2002

No final do mês de março de 2017, em comentário sobre um protesto de alunos, professores e funcionários da UNMSM pela gratuidade do ensino, Magaly Medina, apresentadora do programa televisivo nacional *90 Segundos – Edición Matinal* (Canal Latina), não só desqualificou os protestos como chamou os alunos de “aprendizes de terroristas”. O termo, utilizado pelo Estado e pela sociedade em geral em referência aos membros do PCP-SL e do MRTA, adquiriu também outros sentidos ao longo do conflito armado (CVR, 2003, Vol. 8, Cap 2.2; FLORES GALINDO, 1986a, 1988; AGUIRRE, 2011) e do pós-conflito, como pretendemos discutir.

Alberto Flores Galindo explicou o mecanismo pelo qual os ayacuchanos acabaram virando alvo de violência, física e simbólica, no auge do conflito armado na serra sul central peruana:

“Senderista” foi substituído por “terrorista” e esta palavra, com o tempo, tornou-se sinônimo de “ayacuchano”, que por sua vez equivalia a qualquer um que fosse índio ou mestiço, andasse malvestido ou não falasse bem o espanhol. Dizer-se ayacuchano era admitir estar enquadrado na lei anti-terrorista. (FLORES GALINDO, 1988, p. 116)

Carlos Aguirre (2011), associa o uso de termos como “terrorista” e/ou “*terrucos*”¹⁸⁴ como forma de insulto e de estigmatização de uma ampla gama de setores da população

¹⁸³ Este depoimento é apresentado pela CVR durante as sessões públicas de balanço e perspectivas, realizadas no marco das audiências públicas. Foi transmitido ao público na sessão do dia 10 de junho de 2003. Disponível em: <<http://www.cverdad.org.pe/apublicas/sesiones/sesion10a.php>>. Acesso em 9 mai. 2017.

peruana, como ayacuchanos, migrantes originários de regiões da serra, empregadas domésticas em Lima, pessoas de origem indígena, defensores de direitos humanos e pessoas com posições políticas progressistas, familiares de detidos, vítimas do conflito etc. No contexto do conflito, em que a associação mais forte era com pessoas de origem indígena, à violência simbólica se agregou a física: considerados como sujeitos sem direitos, sofreram agressões, torturas, estupros, desaparecimentos e assassinatos:

“Terruco” reunía en sí todos los elementos que explícita o implícitamente eran asociados a los miembros de los grupos subversivos, pero que también han sido históricamente atribuidos a los indios y serranos: violento, irracional, fanático, antipatriota. (AGUIRRE, 2011, p. 134)

A utilização dos termos foi decaindo de forma progressiva ao longo do tempo, mas ainda se encontram presentes em alguns meios de comunicação, como vimos no exemplo da apresentadora de televisão e que reaparecem como figuras fantasmagóricas em certas conjunturas, como na época do julgamento do ex-presidente Alberto Fujimori, preso em 2009. Seus seguidores e simpatizantes tratavam de desacreditar as pessoas envolvidas no processo (familiares de vítimas, ativistas de direitos humanos, advogados, testemunhas etc.) insinuando que elas eram cúmplices ou estavam ligadas aos grupos guerrilheiros.

Levando em consideração os múltiplos usos indiscriminados e os significados problemáticos que o termo terrorismo assumiu no contexto nacional de pós-conflito, a CVR considerou que a palavra deveria ser utilizada no Relatório Final com muito cuidado e parcimônia:

[...] aunque el Decreto Supremo decidió recurrir al concepto de “terrorismo” para referirse a los crímenes cometidos por las organizaciones subversivas, la CVR no está convencida de que este término alcance a describir con precisión el amplio rango de conductas emprendidas por dichos grupos, ni de que exista un amplio consenso jurídico internacional sobre el contenido del término. Su utilización, por el contrario, al cabo de un prolongado conflicto armado, está cargada de significados subjetivos que hacen difícil el análisis de la conducta de quienes decidieron alzarse contra el Estado y en ese rumbo cometieron violentos crímenes. Por esta razón, la CVR ha distinguido entre los actos de subversión que tuvieron como objetivo aterrorizar a la población civil y otros de distinta índole, y ha buscado utilizar el concepto de “terrorismo” y “terrorista” con cautela y rigurosidad. (CVR, 2003, Introdução, p. 25)

¹⁸⁴ “Terruco” é a designação “quechuanizada” de “terrorista”, que o autor acredita ter se originado na região de Ayacucho por processo espontâneo de criação popular, cujo uso de estendeu às forças do Estado em torno do ano de 1983 e que posteriormente se converteu em uso comum em quase todo o país.

Apesar disso, não encontramos discussões se ao Estado ou aos agentes do Estado envolvidos no conflito armado caberia aplicar a designação de terrorista em contextos em que suas ações “tiveram como objetivo aterrorizar a população civil”. Pois se essa é a definição de terrorismo certamente existem – e podemos encontrar no próprio Relatório Final – situações em que o Estado valeu-se de terror contra a população civil. Na introdução do Relatório Final, no trecho em que a CVR se dirige à nação e a atores distintos do conflito, aponta que os membros das organizações subversivas “[...] *emplearon, en mayor o menor medida, el método perverso del terror* [...]”, já as Forças Armadas e Policiais “[...] *tuvieron miembros que perpetraron crímenes condenables, haciéndose corresponsables de graves violaciones de los derechos humanos* [...]” (CVR, 2003, Introdução, p. 45). Em que medida as graves violações de direitos humanos cometidas pelos agentes de Estado não foram empregados com um “método perverso de terror”? Já no volume sexto do Relatório Final, que expõe os crimes e as violações de direitos humanos cometidos durante a guerra, comparamos trechos em que se discorre sobre estes diferentes atores armados. A CVR vincula ao PCP-SL a realização de uma série de ações e práticas terroristas, o que fazia dele uma organização terrorista:

Los asesinatos y atentados destinados a provocar víctimas fatales, se convirtieron en una forma calculada, generalizada y sistemática de causar terror y zozobra entre la población, razón por la cual la CVR considera que el PCP-Sendero Luminoso es una organización subversiva armada terrorista. (CVR, 2003, Vol. 6, Cap 1.1, p. 16)

Los modos de operar de los miembros del PCP-SL responsables de los asesinatos implican una serie de pasos a dar antes, durante y luego de cometer los crímenes. Muchos de estos modos tienen la finalidad de transmitir un mensaje intimidador a la población, por lo que la práctica del asesinato practicado por Sendero Luminoso tiene el carácter de actos terroristas. (CVR, 2003, Vol. 6, cap 1.1, p. 50)

As execuções arbitrárias e os massacres realizados pelos agentes do Estado, por outro lado, para a CVR aparentemente não tiveram intenção de causar terror na população. Outra interpretação possível, evidentemente, é que haveria certas forças internas e externas com as quais a Comissão teria necessidade de dialogar tacitamente ou para as quais precisava dar respostas. Estas relações conjunturais tornariam o uso da expressão “terrorismo de Estado” indizível ou impublicável.

Sobre as violações de direitos humanos praticadas por agentes do Estado, a CVR afirma:

Las masacres son el resultado más dramático de operativos donde se cometen ejecuciones arbitrarias indiscriminadas. La mayoría de masacres

cometidas por agentes del Estado que fueron reportadas a la CVR fueron operativos destinados no sólo a eliminar a personas sospechosas de pertenecer a las organizaciones subversivas, sino también a su entorno social o familiar, el cual era considerado responsable de colaborar o encubrir las acciones armadas y los actos terroristas cometidos por dichas organizaciones. Por otro lado, las masacres pueden considerarse también como operativos punitivos o de escarmiento de la población sospechosa de formar parte del entorno de los miembros de las organizaciones subversivas. Al no diferenciar entre miembros combatientes de las organizaciones subversivas y la población civil de las comunidades o el entorno social y familiar de los presuntos subversivos en armas, la acción de los agentes del Estado en operativos indiscriminados como las masacres viola directamente las obligaciones establecidas por el Derecho Internacional Humanitario para cualquier tipo de conflicto armado, ya sea interno o internacional. (CVR, 2003, Vol. 6, Cap 1.3, p.162)

Cuando las Fuerzas Armadas asumieron el control del orden interno y la conducción de la lucha contrasubversiva en el departamento de Ayacucho a finales de 1982, la cantidad de ejecuciones arbitrarias que la CVR ha podido identificar se incrementó en forma sustancial. El número de ejecuciones arbitrarias ocurridas en 1983 supera en 6.5 veces aquellas reportadas para 1982. (CVR, 2003, Vol. 6, Cap 1.3, p. 169)

Pela tese defendida pela Comissão – que parece ser hegemônica dentro do discurso do Relatório Final –, de que principalmente as populações indígenas da serra ficaram “entre dois fogos”, os poderes de violência do Estado e do PCP-SL se igualariam e se contraporiam. Então por que ainda assim utilizar o termo terrorista? E, sobretudo, por que usá-lo somente para um dos atores do conflito? Quijano (2016b) utilizou a expressão “intercâmbio terrorista” entre Estado e PCP-SL para designar o período do conflito, que parece mais apropriada.

Não obstante, parece válido questionar, por um lado, os desdobramentos da escolha que a CVR fez em designar como terroristas apenas alguns atores armados do conflito em detrimento de outros em uma conjuntura nacional complexa de pós-conflito, em que o senso comum e as forças conservadoras do país tendem a minimizar as múltiplas violações de direitos humanos cometidas por agentes de Estado e em um contexto internacional em que “terrorismo” adquire sentidos racistas, xenófobos e pouco críticos, por exemplo, à atuação de potências econômicas em países como Iraque¹⁸⁵.

Por outro lado, é pertinente que nunca se perca de vista que a CVR se defrontou com inúmeras dificuldades ao longo de seu mandato já mencionados ao longo deste texto (como o

¹⁸⁵ A CVR foi criada em junho de 2001 e praticamente três meses depois houve o ataque às torres gêmeas nos Estados Unidos, o que desencadeou um debate mundial crescente em torno do conceito de terrorismo e da aplicação de leis internacionais anti-terrorismo. Considera-se, entretanto, que foi um debate em boa medida marcado pela hegemonia geopolítica dos EUA e que assumia frequentemente pautas conservadoras, muitas vezes islamofóbicas, xenófobas, reprodutoras de relações de poder de origem coloniais, e que comumente obliteravam os interesses econômicos por trás das retaliações que os Estados Unidos desejavam promover em territórios arábicos.

esforço para chegar a consensos, a deslegitimação contínua de seu trabalho, etc) o que a levou consequentemente à negociação de certos limites. Inserida nesse contexto histórico nacional preciso, a despeito de não dizer que o Estado era terrorista, a Comissão afirmou e reiterou publicamente uma série de apontamentos cruciais, sem dúvida incômodos para os agentes armados do Estado. Nesse sentido, uma das principais conclusões das CVR é que as violações de direitos humanos perpetradas pelas forças de segurança do Estado não foram simples excessos, mas configuraram cursos de ação deliberados e sistemáticos durante o conflito, conclusão que certamente deve ser considerada uma das grandes conquistas do trabalho da Comissão.

5.4.2 O caso das esterilizações forçadas e o mandato da CVR

“Nosotras no estamos mintiendo, estamos diciendo la verdad. La verdad está en nuestros cuerpos de nosotras. Por eso mismo nosotras estamos diciendo con nuestro propio dolor”

Esperanza Guayama¹⁸⁶

No dia 6 de fevereiro de 1996 foi aprovado o Programa de Saúde Reprodutiva e Planejamento Familiar (PSRPF) 1996-2000 – elaborado pela Direção de Programas Sociais do Ministério da Saúde (Minsa) e assinado pelo então ministro Eduardo Yong Motta – para ser desenvolvido durante o segundo governo do presidente Alberto Fujimori (1995-2000)¹⁸⁷. No marco deste Programa, a esterilização, Anticoncepção Cirúrgica Voluntária (AQV), foi entendida como estratégia de planejamento familiar e privilegiada dentre outros métodos contraceptivos disponíveis. E, apesar de que não fosse restrito pelo critério de sexo, o PSRPF esteve dirigido principalmente a mulheres (pobres e em muitos casos, indígenas).

O PSRPF foi executado pelo setor público, em que participaram o Minsa, o Instituto Peruano de Segurança Social (IPSS) e as Forças Armadas. Tais políticas de população foram incentivadas e financiadas por organismos internacionais, – principalmente pela Agência dos

¹⁸⁶ Depoimento apresentado na Mesa *Diálogos entre saberes: el caso de las esterilizaciones forzadas desde lxs afectadxs, abogadxs, activistxs y academicxs*, em 29 de abril de 2007, durante Congresso Internacional da Associação de Estudos Latino-Americanos 2017 (Lasa 2017), ocorrido na cidade de Lima de 28 de abril a 1 de maio de 2017.

¹⁸⁷ No ano anterior, em 1995, o Congresso peruano já havia aprovado uma modificação na Lei Nacional de População de 1985 que autorizava o uso da esterilização – Anticoncepção Cirúrgica Voluntária (AQV) – como método de planejamento familiar (GETGEN, 2009).

Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (Usaid) e pelo Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) –, que não só financiavam como estipulavam metas demográficas na redução do crescimento da população e fecundidade, sobretudo das mulheres peruanas das zonas rurais, políticas essas propostas antes mesmo do período de 1995-2000 (CONGRESO DEL PERÚ, 2002).

Durante o período de aplicação do Programa havia indícios de que muitos desses procedimentos cirúrgicos irreversíveis estavam se realizando de maneira não consentida, enganosa, sob ameaças e chantagens, e inclusive com o uso de força física¹⁸⁸. Ou seja, de que se tratariam, na verdade, de esterilizações forçadas, definidas pela Direção Geral de Defesa Pública e Acesso à Justiça do Ministério de Justiça e Direitos Humanos como: *“procedimiento quirúrgico, realizado a varones o mujeres en contra de su voluntad o sin su consentimiento libre e informado”*¹⁸⁹. E além de nem sempre oferecer informação mínima e clara de que se tratava de método irreversível, houve “bombardeio” de propagandas que apontavam a esterilização como decisão correta e inclusive a realização de “festividades de saúde” e “festivais de ligaduras” como meios festivos para divulgar o método. Outro indício

¹⁸⁸ No evento Lasa 2017, as líderes Esperanza Guayama, de Piura, e Ruth Zuñiga, de Cusco, deram seus depoimentos. No caso de Esperanza, fora enviada uma comitiva de Lima na localidade em que morava que supostamente distribuiria alimentos e vitaminas; quando as mulheres se encontravam reunidas em uma sala trancaram-se as portas, fizeram o levantamento de nomes e dirigiram-nas a outra sala. Acordaram tempos depois com fortes dores nas costas e na barriga (que seguem até hoje) ao lado de outras duas senhoras, mas logo foram mandadas para casa. Na ocasião, uma das mulheres esterilizadas teve a bexiga rompida na cirurgia e faleceu. No caso de Ruth, a esterilização foi feita logo depois que sua filha nasceu, quando levaram o bebê à força ao centro médico, para obrigá-la a ir também. Fizeram a cirurgia à força e inclusive amarraram-na durante a operação porque estava tentando fugir. Conta que dizia: *“¿Doctor me duele...!”*. *“Es un cortesito chiquito ¿No seas tan cobarde!”*. Seu marido foi coagido a assinar o documento para entregar medicamentos a ela. Ruth acredita que a anestesia causou sequelas ao bebê. Ambas reiteram os efeitos negativos crônicos à saúde, como dores e adoecimentos constantes, o que levou à dificuldade para trabalhar e ao consequente empobrecimento de toda a família. Reiteram ainda a violência que sofriam de seus maridos, que as culpavam pela invalidez e muitas vezes as deixavam. Muitas mulheres não gostam de falar sobre o assunto justamente porque esterilizações são rechaçadas nas comunidades, já que os filhos são importantes na manutenção do tecido social e no auxílio no trabalho diário. Esperanza Guayama é atualmente presidenta da Associação de Mulheres Trabalhadoras Camponesas da Província de Huancabamba (Amhba), Piura, e vice-presidenta da Associação de Mulheres Peruanas Afetadas pelas Esterilizações Forçadas (Ampaef). Ruth Zuñiga é atualmente presidenta da Associação de Mulheres Afetadas pelas Esterilizações Forçadas (Amaef) de Cusco e presidenta da Ampaef. Hilaria Supa Huamán (2010) conta uma história sobre uma mulher de sua comunidade, Huayllacocha (distrito de Huarcocondo, província de Anta, departamento de Cusco), que queria se informar sobre métodos anticoncepcionais e saiu esterilizada do centro médico: *“[...] como me contó una hermana de mi comunidad: ‘En el año de 1997 vino la enfermera a mi casa y me dijo que mejor ya no tuviera más hijos y que conocía un método y le seguí a la posta para que me expliquen. Mi esposo no quería que yo vaya, pero yo quería informarme y me fui. Me llevaron directamente a la sala de operaciones y no me explicaron nada. Ahora, después de tres meses, mi cuerpo sigue ardiendo, me duele mi cabeza y ya no tengo la misma fuerza que antes. Me fui a la posta para que vean eso, pero me dijeron: ‘¿Por qué vienes sin plata?’ Y no hacían nada. Decían que no tengo nada. Mi esposo me insultaba: ‘Carajo, primero no me haces caso y después quieres gastar mi plata. Tú piensas en ti nomás. Si ahora te mueres, ¿quién va a atender a nuestros hijos?’”* (SUPA HUAMÁN, 2010, p. 128).

¹⁸⁹ Disponível em: <<http://www.minjus.gob.pe/defensapublica/interna.php?comando=1036>>. Acesso em: 13 jun. 2017.

de irregularidades foi a existência de metas/cotas que os funcionários de saúde deveriam atingir por tempo e localidade do país. Também se relataram casos de péssimas condições cirúrgicas e falta de procedimento pós-operatório, o que ocasionou diversas mortes e sequelas físicas e psicológicas (CONGRESO DEL PERÚ, 2002). Como afirma Alejandra Ballón: “*Así el PNSRPF se presentó como legal en tanto política de salud pública siendo esta en realidad un programa de esterilización masiva*” (BALLÓN, 2014, p. 3).

Outra característica do PSRPF levantada por uma das vozes mais combativas e mais firmes na denúncia das esterilizações forçadas no Peru, a ativista política quéchua-falante e ex-congressista do Parlamento Andino (2006-2011), Hilaria Supa Huamán, é que ele esteve dirigido sobretudo a mulheres pobres e indígenas:

No se daban cuenta [os médicos] que lo que el gobierno llamaba de planificación familiar en realidad era planificación indígena. Ellos querían planificar a las familias indígenas porque no les convenía que haya mucha población indígena y que algún día podría rebelarse. En vez de crear un sistema más justo, con espacio para todos, era más fácil para ellos reducir a la población indígena. Los científicos llaman a eso genocidio, otros lo llaman violación de los derechos humanos.

Tenemos el derecho de ser informadas sobre los métodos de anticoncepción que existen. Quisiéramos ser informadas sobre los métodos de anticoncepción que existen. Quisiéramos ser informadas porque sí ¡nos interesa! cómo hacer para tener hijos. No somos como los cuyes, como nos insultan frecuentemente en las postas, y que parimos a cada rato sin pensar. (SUPA HUAMÁN, 2010, p. 126)

Os casos começaram a vir à tona publicamente com a impactante publicação de *Nada personal*, relatório que a advogada ativista de direitos humanos Giulia Tamayo dirigiu, em que foram divulgados inúmeros depoimentos e, pela primeira vez, provas do sistema de cotas de realização de AQVs (CLADEM, 1999). Também foi produzido um documentário homônimo¹⁹⁰. Eram casos reunidos por mulheres como Hilaria Supa Huamán¹⁹¹, que conta que quando era dirigente da Federação de Mulheres de Anta, reuniu muitos depoimentos com gravador e tirou várias fotos de mulheres de Cusco. O material teria então sido enviado à Giulia Tamayo, depois que notou, junto a outras líderes de comunidades vizinhas, que algo estranho passava às mulheres das comunidades. Elas perceberam que pouco a pouco as mulheres deixaram de comparecer às reuniões e aos jogos de futebol que organizavam, até chegar ao momento em que só as dirigentes se reuniam entre si. Não demorou até que

¹⁹⁰ O documentário *Nada personal*, também produzido pelo Cladem é de 1999 e tem direção e fotografia de Carlos Cárdenas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QRcU_JZgatw>. Acesso em: 13 jun. 2017.

¹⁹¹ Entrevista, Lima, 6 mar. 2017.

descobrissem que estavam acontecendo as esterilizações. Como ficaram sabendo? Pelos casos de pessoas mais próximas. Ao denunciar os procedimentos, Hilária conta que foi desqualificada por agentes do governo, ameaçada, espionada e inclusive sofreu atentado contra a sua vida. O governo tratou também de dividir o movimento, confrontando umas mulheres da comunidade contra outras.

Outras investigações foram os relatórios da Defensoría del Pueblo de 1998, 1999, 2000 e 2005. Neles, indica-se que entre 1996 e 2001, 272.028 mil mulheres e 22.004 mil homens foram esterilizados (BALLÓN, 2014). Os números oficiais de AQVs realizados entre 1990 e 1999 divulgados no *Relatório Final sobre AQV nos anos 1990-2000*, elaborado pelo Congresso da República, apontam que o total de ligaduras em mulheres realizadas pelo Minsa foi de 248.592 mil; pelo IPSS foi de 61.931 mil e pelas Forças Armadas, 4.082 mil, totalizando 314.605 mil casos. No total, foram realizadas 24.563 mil vasectomias em homens (CONGRESO DEL PERÚ, 2002, p. 62-63; p.106).

Em 2001, como relata Maria Esther Mogollón, jornalista e ativista do Movimiento Amplio de Mujeres (MAM Fundacional)¹⁹², chegam de Anta a Lima doze mulheres “emblemáticas”, como ela as chama, para fazer uma denúncia pública, mediante coletiva de imprensa, que reuniu meios de comunicação nacionais e internacionais. As doze mulheres vão também ao Congresso da República, à Defensoría del Pueblo, aos Ministérios da Mulher e da Saúde, além da Fiscalia. A estratégia visibilizou os casos e abriu uma nova etapa das denúncias contra os abusos do Estado. Como conta Hilária Supa Huamán, o Minsa então criou um grupo de investigação e ela, nomeada pelas mulheres da sua comunidade, participou até 2002, quando a atividade acabou (COMISION ESPECIAL SOBRE ACTIVIDADES DE ANTICONCEPCIÓN QUIRÚRGICA VOLUNTARIA, 2002). Supa Huamán foi impulsionadora, depois, da criação da Amaef, em 2005, e seguiu ainda com os trabalhos de investigação e divulgação dos casos, quando foi congressista no Parlamento Andino.

Até o momento, parece que não há iniciativas muito fortes a partir do Estado para esclarecer o episódio, apontar as responsabilidades e reparar as vítimas. É recente a criação do Registro de Vítimas de Esterilizações Forçadas (Reviesfo), criado em 6 de novembro de 2015 mediante Decreto Supremo N° 006-2015-JUS com a finalidade de identificar o número de pessoas afetadas pelas esterilizações forçadas durante o período de 1995-2001, e garantir-lhes

¹⁹² Depoimento apresentado na Mesa *Diálogos entre saberes: el caso de las esterilizaciones forzadas desde lxs afectadxs, abogadxs, activistxs y academicxs*, em 29 de abril de 2007, durante Congresso Internacional da Associação de Estudos Latino-Americanos 2017 (Lasa 2017), evento ocorrido na cidade de Lima de 28 de abril a 1 de maio de 2017.

acesso à Justiça. Em janeiro de 2016, o registro começou a funcionar nos departamentos de Cusco, Cajamarca, Piura, Huancavelica e Lima, e em julho do mesmo ano foi expandido para Lima centro, Lima Sul e San Martín. Paralelamente, em 27 de julho de 2016 a Fiscalía arquivou a denuncia de 2.074 mil mulheres contra o ex-presidente Alberto Fujimori e os ex-ministros da Saúde, Eduardo Yong Motta, Marino Costa Bauer e Alejandro Aguinaga pelos casos de esterilização forçadas ocorridas entre 1996 a 2000. Aguinaga, no dia 22 de abril de 2017, participou de um programa de televisão no programa *La Revista Sábado* (Canal ATV), exibido em horário nobre nacional, que debatia os casos de esterilização forçada. O programa contou ainda com a presença de Alberto Borea, especialista em Direito Constitucional, dos congressistas Juan Sheput (PPK) e Víctor Andrés García Belaunde (AP), além do advogado William Paco Castillo. O programa deu voz somente aos próprios agentes de implementação da política; a mesa de debate conservador e entre homens não contou com a presença de sequer uma mulher. Menos ainda de pessoas esterilizadas¹⁹³.

5.4.2.1 As disputas de interpretação do mandato da CVR

As numerosas denúncias e relatórios que se tinham no começo dos anos 2000 de casos de esterilização forçada realizados no marco do PSRPF (1996-2000), contudo, não foram suficientes para merecer atenção ou serem incluídas como pauta de investigação da CVR, ainda que o crime se enquadrasse no marco temporal do conflito armado interno (1980-2000). Argumenta-se que a violência relatada na Comissão sobre este período ficou restrita ao foro da insurgência e contrainsurgência¹⁹⁴ e, assim, excluíram-se as possibilidades de estas

¹⁹³ O programa pode ser assistido a partir de 1:09:44 em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EBrT-7gjmk>>. Acesso em: 14 jun. 2017

¹⁹⁴ Esse foi o argumento utilizado pelo presidente da CVR, Salomón Lerner (Entrevista, Lima, 16 de fevereiro de 2017), pela comissionada Sofia Macher (Entrevista, Lima, 7 mar. 2017) e pelo comissionado Carlos Iván Degregori (GETGEN, 2009). Como relatou Maria Esther Mogollón (Lasa 2017): “*recurrimos durante todos esos años a cuanta instancia existía. Y si, hubo gestiones ante la Comisión de la Verdad que se formaba en estos años y recibimos una respuesta negativa. Sorprendente además porque confiamos mucho que con democracia íbamos a lograr justicia, verdad y reparación. Son los términos que nos han acompañado durante todos estos años. Pero ni logramos nada en democracia y son todos estos años que estamos viviendo débil, que la democracia al fin, porque salíamos de la dictadura y una de las instancias en las cuales depositamos muchas esperanzas fue la Comisión de la Verdad. Pero la respuesta fue negativa. Una que no era un tema para la Comisión de la Verdad y otra respuesta sumamente rara era de que no era un tema de derechos humanos. Yo estuve con Hilária [Hilária Supa Huamán], estuvimos en esa respuesta directa a la cara. Y inclusive quisiéramos que la Comisión entrevistara las señoras aquella vez que nos había nos costado tanto traer a doce y no las recibieron. Ese es el ingrato recuerdo de la Comisión de la Verdad y no por eso hemos rechazado los hallazgos y todo lo que ha hecho la Comisión de la Verdad, hemos seguido acompañando de todo corazón*”.

mulheres acompanharem as investigações das esterilizações forçadas no início dos anos 2000. Jocelyn Getgen (2009) vai além da denúncia. Ela argumenta que o mandato da CVR era suficientemente amplo para incluir estes graves casos como violações de direitos humanos por parte do Estado, sendo essa uma restrição, por tanto, de caráter autoimposto e interpretativo, mais que jurídico. Getgen também enfatiza que o mandato em questão não fazia distinções entre violações de direitos humanos vinculados estritamente às situações de contrainsurgência. Os casos de esterilizações forçadas, como chamou atenção Maria Esther Mogollón durante o Congresso da Lasa 2017, foram executados no contexto de um regime de exceção no Peru, respondem a uma política de Estado que ocorreu em quase todos os centros médicos do país: não foram erros ou equívocos médicos isolados. Não seria, portanto, exagero entender no interior ou como consequência do processo de violência iniciado em 1980.

Não é do escopo deste trabalho fazer ilações sobre os motivos que ocasionaram a exclusão desta temática no Relatório da CVR. Mas consideramos importante elucidar as ausências e silenciamentos que podem ter impedido à Comissão de cumprir suas plenas potencialidades. Para o caso deste trabalho, há um aspecto que nos interessa destacar no acontecimento das esterilizações forçadas e que pode corroborar a tese central deste trabalho: a de que pode ter havido um genocídio impetrado contra as populações indígenas do Peru.

5.4.2.2 Esterilizações como genocídio?

Através de dados disponibilizados no já citado *Relatório Final sobre a Aplicação da Anticoncepção Cirúrgica Voluntária (AQV) nos anos 1990-2000*, selecionamos as informações referentes às regiões e sub regiões do país com maior número de ligaduras:

Tabela 2

Dados do Ministério da Saúde do Peru para o Programa Nacional de Planificação Familiar sobre o número de Ligaduras realizadas por departamento, região e sub região realizados pelo MINSA	
Período 1990-1999	
Lima Norte	22.644
Cidade de Lima	20.189
La Libertad	13.718
Ancash	12.738
Luciano Castillo	12.293
Junín	12.184
Piura	11.481
Lambayeque	10.951
Arequipa	10.910
Lima Sul	10.546
Loreto	10.509
Cusco	10.241

Fonte: Dados obtidos do CONGRESO DEL PERÚ, 2002, p.62-63

Tabela 3

Dados da Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru (CVR) sobre o número de mortos e desaparecidos no conflito armado interno reportados segundo departamento onde ocorreram os fatos	
Período 1980-2000	
Ayacucho	10.661
Junín	2.565
Huánuco	2.350
Huancavelica	1.681
Apurímac	1.022
San Martín	853

Fonte: Dados obtidos do CVR, 2003, Anexo 3, p. 85

Quando comparamos os dados de mortos e desaparecidos do CAI reportados à CVR, notamos que as esterilizações estiveram mais concentradas nas localidades que tinham sido pouco afetadas pelo conflito armado, com a exceção de Junín e San Martín (com 9.207 mil casos de ligaduras). O departamento de Ayacucho teve 4.835 mil, Huánuco, 5.822 mil, Huancavelica, 3.607 mil e Apurímac, 1.968 mil, dados que de qualquer maneira são expressivos. Entretanto, é preciso salientar que estes dados precisariam ser atualizados e os acontecimentos, mais investigados. O levantamento e esclarecimento dos casos onde ocorreram as esterilizações forçadas no país seriam, dentre outros aspectos, de fundamental importância para compreender os objetivos e sentidos da chamada política de planejamento familiar do governo fujimorista.

Duas hipóteses podem ser levantadas à luz das constatações desenvolvidas nesta dissertação. A primeira é que essa política fujimorista, nomeada eufemisticamente de “planejamento familiar”, poderia ser compreendida como continuidade/desdobramento do processo de violência política iniciado em 1980. A segunda, que o programa é uma faceta aparentemente desconexa do CAI e se configuraria como política de Estado no período de Fujimori, uma política genocida de Estado, que já havia se manifestado principalmente

durante a década de 1980 com outros governos, nas zonas de emergência da serra sul central peruana, com a atuação das Forças Armadas.

Comprendemos genocídio no sentido que o sociólogo argentino Daniel Feirstein (2009; 2016) dá ao termo. Para ele, genocídios modernos são processos de destruição intencionais de identidades plurais existentes no território para impor a identidade nacional do opressor, ficando esses grupos subordinados ou diretamente aniquilados na reorganização dos Estados. Não se trata de exercício de terror indiscriminado sobre o conjunto social, mas de uma “operação cirúrgica” frente a um grupo de população especificamente discriminado, para que sua desapareição cause a fundação de uma nova sociedade.

É certo que o autor analisa o genocídio de um ponto de vista das ditaduras e conflitos no contexto argentino e latino-americano, e de conjunturas nacionais em que se percebia a influência da Doutrina de Segurança Nacional. No caso do Peru, essa definição parece fazer sentido tanto para a atuação do Estado durante o CAI, como para os casos de esterilização forçada, onde o aniquilamento de grupos nacionais era dirigido às próximas gerações de peruanos e peruanas.

6 CONCLUSÃO

A *questão indígena* no Peru é uma pauta que ainda hoje adquire novos significados e se impõe de maneira urgente, tendo em vista o desenrolar do recente conflito armado (1980-2000) onde se confrontaram os movimentos guerrilheiros Partido Comunista do Peru-Sendero Luminoso e Movimento Revolucionário Túpac Amaru e as forças repressivas do Estado peruano. Trata-se de um conflito que deixou um perfil bem claro de vítima segundo a Comissão da Verdade e Reconciliação: os camponeses indígenas da serra sul central peruana. O dado mais impactante da CVR, nesse sentido, é que das 69.200 mil vítimas estimadas 75% falavam uma língua materna diferente do castelhano, sobretudo o quéchua.

Nesse trabalho, fizemos a análise do Relatório Final da CVR problematizando o tratamento dado pela Comissão à *questão indígena*, com foco na região onde o conflito surgiu e teve uma dinâmica mais acentuada de violência: a região sul central, particularmente Ayacucho. Vale reiterar que este foi o departamento com maior número de vítimas quéchua-falantes do país, 97%, além de concentrar o maior número de vítimas por lugar de nascimento, 53%, segundo a Comissão. Em vista desse recorte territorial, também realizamos uma discussão mais focada em alguns aspectos do PCP-SL, na atuação das forças da ordem na serra sul central, e na análise do conflito até pouco mais de meados da década de 1980.

Ao longo do trabalho, pretendemos responder então a seguinte pergunta: de que modo a *questão indígena* foi apresentada no Relatório Final da Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru?

A *questão indígena* é utilizada em alusão ao problema que as elites se colocam sobre o que fazer com os contingentes populacionais que vivem em áreas rurais e cujas culturas diferem da que os poderes coloniais almejam ter. É, portanto uma questão econômica (“o problema da terra”), cultural, social e política.

Nossa análise se enquadra no campo das epistemologias decoloniais que fazem uma denúncia consistente às relações de poder coloniais. A colonialidade do poder parte do princípio de que o racismo é funcional ao tipo de capitalismo desenvolvido a partir dos regimes colonialistas levados a cabo metrópoles europeias a partir do século XV. Na América Latina, esse capitalismo não deixa de ter um caráter colonial mesmo após os processos de independência política, ocorridas no século XIX, quando os próprios Estados nacionais passam a atuar como colonizadores dentro de seus próprios países. Nesse encontro colonial

entre colonizador e colonizado, geram-se hierarquias classificatórias e epistêmicas que se traduzem constantemente na designação do outro como inferior – e em muitas vezes, como resposta, o seu ímpeto de branqueamento cultural e econômico. Na pirâmide das hierarquias, o outro é principalmente o rural, o camponês, e entre eles o indígena. Esses silenciamentos, deformações e invisibilidades são contestadas a partir de uma Sociologia transgressiva das Ausências e das Emergências, tendo por base o horizonte das Epistemologias do Sul e da contribuição para a construção de um pensamento pós-abissal.

As nossas hipóteses iniciais foram definidas de acordo com esse campo teórico e conceitual. Nós partimos do pressuposto que haveria no Peru um panorama em que o indígena estaria circunscrito à região amazônica e o camponês ao mundo andino, enquanto que mestiço/*cholo* seriam aqueles que teriam se *descampesinizado* e *desindianizado* ao “modernizarem-se”, sendo este um fenômeno massivo e preponderante que faria do Peru um país essencialmente mestiço/*cholo*. A partir disso, avaliamos que estaria ocorrendo um processo de invisibilização das populações indígenas andinas nesse processo de negociação da identidade indígena quando reduzida historicamente na categoria socioeconômica de camponês ou diluída na categoria de mestiço e/ou *cholo*. E que a CVR, embora alertasse para a importância de se considerar a questão étnica em seu *Informe Final*, na realidade ela indicava que esse componente estava deixando progressivamente de existir com os processos de *descampesinización* e *desindianización*. Assim, a Comissão não teria conseguido desvelar plenamente a *questão indígena* presente no conflito armado interno, e por isso, teria deixado um capítulo aberto na busca da verdade e da reconciliação.

Com base na busca por respostas a essas hipóteses e questões, chegamos a alguns resultados. Acreditamos que no Peru a *questão indígena* é ainda uma pendência, no sentido em que vigora no país uma série de classificações identitárias – índio(a), em boa medida o indígena, camponês(a), mestiço(a), *cholo(a)* – que correspondem a valores hierarquizados da colonialidade do poder. Tais gradações identitárias, que no fundo indicam um progressivo branqueamento, se expressam na CVR de vários modos e se relacionam com as escolhas e lutas pelo campo do discurso legítimo que vai vigorar na Comissão.

O Relatório Final da CVR é um relatório oficial do Estado peruano, cuja estrutura não é monolítica e homogênea. É, em primeiro lugar, uma tentativa de organizar, estruturar, homogeneizar e uniformizar uma diversidade de narrativas, posturas, perspectivas e metodologias de pesquisa em um único documento. Contradições, ambiguidades, lacunas e silenciamentos foram interpretados como alguns efeitos dessas disputas e negociações. Em segundo lugar, é resultado de um labor frenético de pouco menos de dois anos de diferentes

equipes cujo trabalho obedeceu a distintos níveis internos de hierarquia, e de interesses de múltiplos atores (Igreja, Forças Armadas, ONGs, partidos políticos, academia etc). A CVR precisava, além disso, responder às pressões políticas e externas e internas e à oposição de muitos atores interessados em não ser indicados como perpetradores.

Levando isso em consideração, se é certo que a mensagem mais destacada e difundida publicamente buscou equiparar as responsabilidades dos perpetradores senderistas e estatais (na tese de que as populações andinas e amazônicas ficaram “entre dois fogos”), em outras a responsabilidade recaiu mais no grupo guerrilheiro, quando é taxado de terrorista sem que o Estado o seja. Com relação a esse tema, concluímos que o forte rigor e o teor das críticas ao PCP-SL tiveram o propósito de legitimar o Relatório Final perante a opinião pública peruana de modo que, uma vez legitimado, fosse possível à CVR criticar também o Estado sem ser desqualificada e designada como pró-senderista, pró-terrorista etc. Há que se levar em consideração, nesse sentido, que apesar de haver um comissionado general de um setor das Forças Armadas, Luis Arias Grazziani da Força Área do Peru, que manifestou no final não estar de acordo que os agentes estatais cometeram atos sistemáticos de violações de direitos humanos durante o conflito, a Comissão conseguiu afirmar que o Estado peruano foi um dos principais perpetradores da guerra. Essa pode ser considerada, portanto, como uma conquista da CVR.

Além disso, apesar do trabalho da Comissão não se resumir aos(as)comissionados(as), é importante notar que, sendo sua estrutura de funcionamento hierárquica, eram eles(as) quem ficavam com as maiores responsabilidades para interpretar os dados e em última instância dar a palavra final sobre o conteúdo do Relatório Final. Uma das características do Relatório é possuir uma ênfase histórica-antropológica marcante, sendo um de seus comissionados o destacado antropólogo Carlos Iván Degregori, um dos principais redatores e encarregados de comandar o setor de escrita do documento, chamado de Núcleo de Relatório Final (NIF). Degregori foi também responsável por pautar uma metodologia de investigação dentro da Comissão chamada “estudos em profundidade”, que eram espécies de etnografias do processo de violência, mas que deveriam também atender a meta de recolher informação fática. A linha interpretativa sobressaliente de explicações para as causas e acontecimentos do processo de violência, apontada no Relatório como sócio-histórica, vai ao encontro das perspectivas das ciências sociais e de explicação que se vinha desenvolvendo, sobretudo desde a década de 1960, cujas limitações tentamos argumentar ao longo desse trabalho. É importante notar que ao apresentar a versão legítima como questão sócio-histórica e contrapô-la a uma

“culturalista” – como uma fonte de interpretação de menor relevância –, são desconsideradas algumas interpretações alternativas para o conflito.

Assim, uma das hipóteses da qual partimos é que com a preponderância da linha de interpretação sócio-histórica para o conflito na CVR, se privilegiariam os sujeitos históricos de classe em detrimento dos sujeitos étnicos andinos. No entanto, constatamos que os elementos que respondem a essa proposição são mais complexos: a Comissão oferece uma mensagem enfática e que foi publicamente reiterada de que há um entrelaçamento da pobreza, raça, gênero e região que explica que a vítima por excelência do conflito tenha assumido um perfil tão claro. Uma das maiores fortalezas do trabalho é justamente denunciar o racismo na sociedade peruana em uma época em que ele não era muito visibilizado no terreno acadêmico, estatal e na sociedade em geral. Ela contribuiu nesse sentido para colocar o racismo definitivamente como pauta a ser discutida publicamente.

Entretanto, há algumas limitações nesse terreno. Acreditamos que podemos contextualizar a CVR em um contexto de questionamento e certo esgotamento dos discursos de mestiçagem como aposta das elites políticas e intelectuais para resolverem a questão nacional pendente; entretanto, a Comissão situa-se ainda em um momento que a valorização e o reconhecimento das diferenças como potencialidade na construção de um Estado peruano popular e plurinacional é limitada. Por isso há contradições e pendências nesse campo. A invisibilização dos povos indígenas andinos e o obscurecimento da *questão* remetem mais, portanto, a problemas próprios desses debates que antecederam à Comissão. Dessa forma, a Comissão é muito cuidadosa ao atribuir designações étnico-raciais de uma maneira muito incisiva e diferente do que comumente era aceito na cena pública e pela população: usa preponderantemente *camponês* ou *comunero* para populações andinas, conforme os resultados do trabalho quantitativo de levantamento de palavras-chave do Relatório Final apresentado no Capítulo 4

A principal conclusão do trabalho, relacionada à atribuição de perfis étnico-raciais de acordo com vítimas e perpetradores, complexifica a nossa hipótese inicial, mas chega a constatação importante. Consideramos que a terminologia utilizada pela CVR concretiza, na realidade, um discurso histórico de legitimação da mestiçagem, como principal componente das divisões sociais, mais que classista. Consideramos, também, que o termo mestiço é utilizado para caracterizar os militantes senderistas de forma a estabelecer uma divisão muito clara entre a vítima camponesa indígena e o perpetrador senderista mestiço-*misti* e mestiço *descampesinizado* e *desindianizado*. Nessa oposição completa, não se assume uma possível relevância da composição camponesa indígena na base do PCP-SL nos anos de seu

surgimento e primeiras ações armadas nem se aceita a provável legitimidade que teve o grupo armado em Ayacucho e região, tanto nos cenários urbanos como rurais, principalmente no começo da guerra. Como resultado, o Relatório oferece uma divisão quase estereotipada para as vítimas como sujeitos que não têm voz nem possibilidade para agência política por uma série de razões (cidadania incompleta, pobreza, isolamento, analfabetismo etc.). Além disso, a análise sobre o PCP-SL no caso de Ayacucho para o final da década de 1970 e começo dos anos 1980 permite induzir que essa distinção entre vítimas e perpetradores, bem delimitada no Relatório, não fosse tão clara assim e que o envolvimento dos camponeses indígenas com a organização possa ser explicado muito além da aparente questão de ascensão social e/ou de questões pragmáticas relativas aos benefícios e vantagens que PCP-SL oferecia aos indivíduos, familiares ou comunidade.

Por que não considerar que os estudantes-militantes e os chamados camponeses pudessem ter se atraído pelo projeto armado enquanto estratégia política? Como expusemos ao longo desse trabalho, a década de 1960 e 1970 era um momento de grande efervescência política no país inteiro e também na região de Ayacucho, com movimentos armados, lutas estudantis e um ambiente de crescente racionalização e politização do momento.

Uma questão merece ser abordada com relação ao PCP-SL como tema de investigações futuras é o classismo/*campesinismo* estrito facultado a ele. Essa característica é atribuída à organização por ampla literatura dos anos de 1980 e 1990 e pela CVR, que interpreta o SL como uma vertente que radicaliza a depuração do étnico, que já vinha sendo realizada pelos movimentos e organizações de esquerda principalmente a partir dos anos 1960. Quando a questão nacional começou a ser gestada no Peru, no final do século XIX, se desenvolveu uma corrente diversa internamente chamada indigenismo que justamente propunha pensar a questão nacional em relação ao índio. No contexto dos anos 1920, surgiu a proposta de José Carlos Mariátegui para peruanizar o Peru através de uma revolução socialista que incorporasse o índio como seu ator fundamental. A questão nacional ao longo das décadas seguintes se centrou em como criar um país desenvolvido e civilizado, cujo discurso hegemônico pressupunha que o índio deveria se nacionalizar, ou seja, passar por um processo de branqueamento para conformação de uma nação homogênea e desenvolvida. No campo da esquerda e das organizações, o índio passou a ser pensado em termos de classe, visto como camponês. No caso do Sendero Luminoso, que reivindica Mariátegui à sua maneira, ainda que o discurso oficial do partido seja totalmente depurado do índio, acreditamos que na prática, na ação, a *questão indígena* tenha sido preponderante. Por um lado, parece ser certo que a organização tivesse uma estrutura vertical, autoritária e em muitos casos paternalista com

relação aos sujeitos que se queria atrair para a luta armada. Por outro lado, é provável que o marxismo e as suas proposições mais científicas tenham sido reelaboradas pelos sujeitos atraídos pelo senderismo e por conseguinte se entrelaçado com a cultura dos povos quéchuas da região da serra sul central peruana em uma relação dialética.

Finalmente, uma das pendências da Comissão são os casos das esterilizações forçadas ocorridas durante o marco temporal do conflito armado interno. Acreditamos que esses casos mereçam ser analisados em estudos futuros à luz da hipótese de que eles correspondam a uma das possíveis dinâmicas atuantes no conflito armado interno de autoritarismo e genocídio das populações indígenas principalmente andinas. Essa é uma temática que se impõe como pauta urgente para novas investigações acadêmicas e sobretudo pela apuração dos fatos, condenação dos culpados e pelo reconhecimento dos casos como política do Estado peruano sob o fujimorismo. Essa é uma das “veias abertas” que as relações coloniais continuam sangrando.

Com isso posto, acreditamos que a Comissão da Verdade e Reconciliação desenvolveu um trabalho grandioso, louvável e belo. Não deve, no entanto, deixar de ser entendida em seu tempo e com relação às limitações próprias a ela, a partir do lugar do saber e poder a que ela está circunscrita. As verdades apresentadas por ela são o ponto de partida e não devem ser tomadas como verdades absolutas e inquestionáveis, como fins em si mesmos. Como estrutura de produção de conhecimentos e verdades acerca do conflito, é um conhecimento socialmente construído e, portanto, não é neutro. São pontos de partida cruciais para novas pesquisas e hipóteses, reflexões, para o rompimento com o modelo Estado-nação homogeneizador e para o encorajamento das lutas dos povos indígenas peruanos. É um dos possíveis eixos norteadores para novas formas de construção de um país de muitas nações, de todos os sangues que têm a grandeza de ser plurais. Que enxergam no passado e no presente a potencialidade do porvir.

Nessa esteira, a urgente resolução da *questão indígena* não somente no Peru como em toda América Latina também deve passar pelo reconhecimento dos direitos dos nossos povos indígenas que, no contexto de avanço das políticas depredatórias neoliberais que enxergam lucro onde são territórios e onde pulsa a vida, resistem e reexistem.

REFERÊNCIAS¹⁹⁵

AGÜERO, José Carlos. *Los Rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP, 2015.

AGUIRRE, Carlos. ¿De quién son estas memorias? El archivo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Graz, v. 46, p. 135-165, 2009. Disponível em: <<http://www.degruyter.com/view/j/jbla.2009.46.issue-1/jbla.2009.46.1.135/jbla.2009.46.1.135.xml>>. Acesso em: 20 dez. 2016.

_____. Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. *Historica*, Lima, v. 35, n. 1, p. 103-139, 2011.

ALBERTI, Giorgio; ESCOBAR, Alberto; MATOS MAR, José. *Perú ¿País bilingüe?* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

ALBÓ, Xavier. El retorno del Indio. *Revista Andina*, v. 9, n. 2, p. 299-337, dez. 1991.

_____. Hacia el poder indígena en Ecuador, Perú y Bolivia. In: BETANCUR J., Ana Cecilia. *Movimientos indígenas en América Latina*. Resistencia y nuevos modelos de integración. Copenhague: IWGIA, 2011. p. 133-167.

ANFASEP. *¿Hasta cuando tu silencio?* Testimonios de dolor y coraje. Ayacucho: Anfasep, 2015. Disponível em: <http://archivos.memoria.website/ANFASEP_HastaCuandoTuSilencio_Web.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2017.

ARGUEDAS, José María. *¿He vivido en vano?* Mesa Redonda sobre Todas las sangres. 23 de junio de 1965. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1985.

AZEVEDO, Valérie Robin. Memorias oficiales, memorias silenciadas en Ocos (Ayacucho, Perú): Reflexiones a partir de la conmemoración de una masacre senderista. *Anthropologica*, Lima, v. 33, n. 34, p. 147-164, 2015.

¹⁹⁵ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT NBR 6023).

BALLÓN, Alejandra. El caso peruano de esterilización forzada. Notas para una cartografía de la resistencia. *Aletheia*, Lima, v. 5, n. 9, out. 2014.

BARRE, Marie-Chantal. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Cidade do México: Siglo Veintiuno, 1985.

BLONDET, Cecilia; DEGREGORI, Carlos Iván; LYNCH, Nicolás. *Conquistadores de un nuevo mundo*. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres. Lima: IEP, 1986.

BONILLA, Heráclio. Introducción : la metamorfosis de la violencia en el umbral del siglo XXI. Las lecciones de la experiencia peruana. In : BONILLA, Heráclio (org). *Perú en el fin del milenio*;. México D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 13-48.

BOURRICAUD, François. *Cambios em Puno*: estudios de Sociología Andina. Lima: Institut Français d'Etudes Andines; Instituto de Estudios Peruanos; Cooperación Regional para los Países Andinos; Embajada de Francia, 2012.

CHÁVEZ DE PAZ, Dennis. *Juventud y terrorismo* – características sociales de los condenados por terrorismo y otros delitos. Lima: IEP, 1989

CLADEM. *Nada Personal* – Reporte de Derechos Humanos sobre la Aplicación de Anticoncepción Quirúrgica en el Perú: 1996-1998. Lima: Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM), 1999.

CNV. *Relatório da Comissão Nacional da Verdade*. Brasília: CNV, 2014. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br>>. Acesso em: 07 mai. 2017.

CONGRESO DEL PERÚ. *Relatório Final sobre la Aplicación de la Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria (AQV) en los años 1990-2000*. Lima, jun. de 2002. Disponível em: <http://www.trdd.org/PERU_Relatório_Final_AQV.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2017

COGGIOLA, Osvaldo. *Governos Militares na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2001.

COLOMBO, Sylvia; SOARES, Gabriela Pellegrino. *Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do século XX*. São Paulo: Humanitas FFLCH-USP, 1999.

COMISIÓN DE ENTREGA DE LA CVR. *Hatun Willakuy*. Versión abreviada del Relatório Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación – Perú. Lima: 2008. Disponível em: <<http://idehpucp.pucp.edu.pe/publicaciones/hatun-willakuy-2/>>. Acesso em: 06 jan. 2017.

COMISION ESPECIAL SOBRE ACTIVIDADES DE ANTICONCEPCIÓN QUIRÚRGICA VOLUNTARIA. *Relatório Final*. Elaborado por Juan Succar Rahme; Maita García Trovato I; Esperanza Reyes Solari e Hilaria Supa Huamán. Lima, 2002. Disponível em: <http://www.unfpa.org.pe/intranet/aqv/Relatório_s/INFAQV0101.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2017.

COMISIÓN INVESTIGADORA DE LOS SUCECOS DE UCHURACCAY. *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. Lima: La Comisión, 1983.

CONSEJO DE REPARACIONES. *Registro único de víctimas*. Disponível em: <<http://www.ruv.gob.pe/registro.html>>. Acesso em 17 mai. 2017.

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo*. Desde las luchas por la Independencia hasta el presente. Lima: IEP, PUCP, Universidade del Pacífico, Ciuo, 2013.

COOK, Noble David. *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.

CORNELL UNIVERSITY. *A very brief history of the Vicos Project*. Disponível em: <https://courses.cit.cornell.edu/vicosperu/vicos-site/cornellperu_page_1.htm>. Acesso em: 13 dez. 2016.

COTLER, Julio. Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú. In: *Dominación y cambios en el Perú rural*. La micro-región del valle de Chancay. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1969b, p. 60-79.

_____. La mecánica de la dominación y del cambio social en el Perú. In: *Perú problema: cinco ensayos*. Lima: IEP; Francisco Moncloa Editores, 1969a, p. 145-188.

COXSHALL, Wendy. From the Peruvian Reconciliation Commission to Ethnography: Narrative, relatedness, and silence. *Political and Legal Anthropology Review*, Berkeley, v. 28, n. 2, p. 203-222, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Três peças de circunstância sobre direitos dos índios. In: _____. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 98-117.

CVR. *Relatório final*. Lima: CVR, 2003. Disponível em: <<http://www.cverdad.org.pe>>. Acesso em: 29 nov. 2017.

DARS-PUCP. *Diagnostico socioeconómico y psicosocial de la comunidad y distrito Sacsamarca*. Lima: DARS-PUCP, jul. 2014. Disponível em: <<http://dars.pucp.edu.pe/publicacion/diagnostico-socioeconomico-y-psicosocial-de-la-comunidad-y-distrito-sacsamarca/>>. Acesso em: 28 mar. 2017.

DEL PINO, Ponciano. En el nombre del gobierno: políticas locales, memoria y violencia. In: _____ (edit.); YEZER, Caroline (edit.). *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: IEP; IFEA, 2013. p. 27-70.

_____. *En nombre del gobierno*. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina. Lima: La Siniestra Ensayos, 2017.

DEGREGORI, Carlos Iván. *Sendero Luminoso: Parte I: Los hondos y mortales desencuentros. Parte II: Lucha Armada y utopía autoritaria*. Lima: IEP, 1988.

_____. Campesinado andino y violencia: balance de una década de estudios. In: SEMINARIO PERMANENTE DE INVESTIGACIÓN AGRARIA, IV. 1992, Lima. *Perú: el problema agrario en debate*. Lima: SEPIA, 1992. p. 413-439.

_____ et al. *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP; Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1996.

_____. Discurso y violencia política en Sendero Luminoso. *Bulletin de L'Institut Français d'Études Andines*, Lima, v. 29, n. 3, p. 493-513, 2000.

_____. Enciclopedia Temática del Perú. *El Comercio*. Lima, v. 8, 2004. Diversidad Cultural.

_____. *Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional*. Lima: Instituto Constructor, 2007.

_____. *Qué difícil es ser Dios*. El Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso y el conflicto interno en el Perú. Lima: IEP; CNDDHH; DED; Servicio Alemán de Cooperación Social-Técnica; Programa Servicio Social para la Paz; ZFD, 2013.

_____. *¿Cómo despertar a la bella durmiente?* Por una antropología en el Perú. Lima: IEP, 2014a.

_____. *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Ayacucho 1969-1979. Lima: IEP, 2014b.

_____. *Heridas abiertas, derechos esquivos*. Derechos humanos, memorias y Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima: IEP, 2014c.

_____. Sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú. In: ARONI, Renzo et al. *No hay mañana sin ayer*. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015. p. 27-68.

_____; GROMPONE, Romeo. *Demonio y redentores en el nuevo Perú*. Una tragedia a dos vueltas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991.

DE LA CADENA, Marisol. De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970). In: STERN, Esteve (org.). *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: IEP; UNSCH, 1999. p. 39-72.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina. In: VERDUM, Ricardo (org.). *Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconomicos, 2009. p. 9-62.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: UFBA, 2008.

FAVRE, Henri. Caminho luminoso e horizonte escuro. In: AMAYO, Enrique (org.). *Sendero Luminoso*. São Paulo: Vértice; Editora Revista dos Tribunais, 1988.

_____. *El indigenismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica. In: MATOS MAR, José (org.). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP, 1976. p. 53-104.

FEIERSTEIN, Daniel. El concepto de genocidio y la “destrucción parcial de los grupos nacionales”. Algunas reflexiones sobre las consecuencias del derecho penal en la política internacional y en los procesos de memoria. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Cidade do México, v. 61, n. 228, p. 247-265, set./dez. 2016.

_____. Guerra, genocidio, violencia política y sistema concentracionario en América Latina. In: RICO, Alvaro et al. *Terrorismo de estado y genocidio en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo Libros; Programa Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2009.

FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Ciudad de la Habana: Casa de las Américas, 1986a.

_____. ¿Es posible la utopía? *La Razón*. Lima, n. 1, ano 1, 28 set. 1986b. Suplemento dominical.

_____. A guerra silenciosa. In: AMAYO, Enrique (org.). *Sendero Luminoso*. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1988, p. 103-122.

_____. El rescate de la tradición. In: ARROYO, Carlos (org.). *Encuentros: Historia y movimientos sociales en el Perú*. Lima: Ediciones MemoriAngosta, 1989a, p. 9-21.

_____. *Reencontremos la dimensión utópica: carta a los amigos*. Lima: Casa Sur, 1989b. Disponível em: <http://www.casasur.org/index.php?fp_verpub=true&idpub=73>. Acesso em: 13 jun. 2017.

FUENZALIDA, Fernando. Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo. In: MATOS MAR, José (org.). *El índio y el poder en el Perú*. Lima: IEP; Francisco Moncloa Editores, 1970. p. 15-86

GAMARRA, Jeffrey. *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación en los Andes: el ejemplo ayacuchano*. Ayacucho: IPAZ, 2001.

GARCÍA MONTERO, Mercedes. La década de Fujimori: ascenso, mantenimiento y caída de un líder antipolítico. *América latina hoy: Revista de ciencias sociales*, Salamanca, v. 28, p. 49-86, 2001.

GAVILÁN, Lurgio. *Memorias de un soldado desconocido*. Autobiografía e Antropología de la violencia. Lima: IEP; Universidad Iberoamericana, 2012.

GETGEN, Jocelyn. *Untold Truths: The exclusion of Enforced Sterilizations from the Truth Commission's final report*. Boston: Third World Law Journal, 2009.

GONZÁLES, Osmar. El Instituto Indigenista Peruano: una historia por conocer. In: GIRAUDO, Laura (edit.); MARTÍN-SÁNCHEZ, Ruan (edit.). *La ambivalencia del indigenismo*. Campo Interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970. Lima: IEP, 2011. p. 133-158.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: CLACSO. *A teoriamarxista hoje*. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 431-458.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. El discurso en el Politeama. In: _____. *Paginas libres – Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985, p.43-48

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.

_____. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HANDELMAN, Howard. *Struggle in the Andes: peasant political mobilization in Peru*. Austin: The University of Texas Printing Division, 1975.

HERTOGHE, A.; LABROUSSE, A. *Sendero Luminoso Peru – uma reportagem*. São Paulo: Editora Braziliense, 1990.

HINOJOSA, Iván. Sobre parientes pobres y nuevos ricos: las relaciones entre Sendero Luminoso y la izquierda radical peruana. In: STERN, Steve (edit.). *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: IEP; UNSCH, 1999. p. 73-92.

IGUE, José Luis. Los silencios del gran relato. *Historica*, Lima, v. 29, n. 1, p. 151-161, 2005.

INEI. Censos Nacionales 2007: Población y Vivienda. Lima, 2007. Disponível em: <<http://www.inei.gob.pe>>. Acesso em: 8 set. 2016.

_____. Perfil Sociodemográfico del Perú. Lima, 2008. Disponível em: <https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1136/libro.pdf>. Acesso em: 05 nov. 2017.

_____. IV Censo Nacional Agropecuario 2012. Lima, 2013. Disponível em: <<http://proyectos.inei.gob.pe/web/DocumentosPublicos/ResultadosFinalesIVCENAGRO.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2017.

KLAREN, Peter. *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: IEP, 2004.

LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005

LÖWY, Michael. Pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina. In: _____ (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. 3ª ed. amp. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2012. p. 9-63.

MAESO, Silvia Rodríguez. Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana. In: ABRÃO, Paulo et al. *Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro: estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal*. Brasília: Ministério da Justiça; Comissão de Anistia, Portugal: Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Sociais, 2010. p. 228-259.

MANRIQUE GÁLVEZ, Nelson. Democracia e campesinato indígena no Peru contemporâneo. In: AMAYO, Enrique (org.). *Sendero Luminoso*. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1988. p. 94-102.

_____. *El tiempo de miedo: la violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2015.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Peruanicemos al Perú. In: _____. *Obras completas*, v. 11. Lima: Biblioteca Amauta, 1986a.

_____. Tesis ideológicas. El problema de las razas en la América Latina. In: _____. *Obras completas*, v. 13. Lima: Biblioteca Amauta, 1986b.

_____. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

_____. Ponto de vista anti-imperialista. In: LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. 3ª ed. amp. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2012. p. 115-120.

MARTÍN-SANCHÉZ, Juan. Indigenismo bifronte en el gobierno peruano de Velasco Alvarado: continuidad y alternativa, sierra y selva. In: GIRAUDO, Laura (edit.); MARTÍN-SANCHÉZ, Juan (edit.). *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Lima: IEP, 2011. p. 191-250.

MATOS MAR, José. El pluralismo y la dominación en la sociedad peruana. Una perspectiva configuracional. In: ALBERTI, Giorgio et al. *Dominación y cambios en el Perú rural: la micro-región del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1969, p. 23-59.

MAYER, Enrique. Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones Interétnicas. In: MATOS MAR, José (org.). *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP; Francisco Moncloa Editores, 1970. p. 87-152.

MELGAR BAO, Ricardo. Uma guerra etnocampesina no Peru: Sendero Luminoso. In: AMAYO, Enrique (org.). *Sendero Luminoso*. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1988. p. 123-158.

MÉNDEZ, Cecilia. De indio a serrano. Nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). In: TANAKA, Martín (org.). *Antología del pensamiento crítico peruano contemporaneo*. Buenos Aires: Clacso, 2016. p. 577-618.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

MOROTE SÁNCHEZ, Alberto. *Sucesos ignorados que precedieron al inicio de la tormenta genocida*. Lima, 2016.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo. Esquerda Unida e Sendero Luminoso: potencialidades e limites. In: AMAYO, Enrique (org.). *Sendero Luminoso*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1988. p. 18-36.

_____. A herança colonial quinhentos anos depois. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, p. 15-30, jul./set. 1992.

_____. El Perú después de 15 años de violencia 1980-1985. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, n. 29, p. 287-308, jan./abr. 1997.

_____. Um doloroso espelho do Peru: análise do Relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação. *Cadernos Ceas*, Salvador, n. 212, p. 67-92, jul./ago. 2004.

_____. *100 años del Perú y José María Arguedas (1911-2011)*. Lima: Editorial Universitaria, 2011.

NAVARRETE, Julio Mejía. El desarrollo de la sociología en el Perú. Notas introductorias. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 14, ano 7, p. 302-337, jul./dez. 2005.

NEIRA, Hugo. *Cuzco: tierra y muerte*. Lima: Editorial Herética, 2008.

OIM. *Migraciones internas en el Perú*. Lima: OIM, 2015. Disponível em: <http://www.oimperu.org/sitehome/sites/default/files/Documentos/03-03-2015_Publicacion%20Migraciones%20Internas_OIM.PDF>. Acesso em: 6. out. 2017.

PAJUELO TEVES, Ramón. *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: IEP; Fundación Konrad Adenauer, 2006.

_____. *Un río invisible. Ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y los Andes*. Lima: Ríos Profundos Editores, 2016.

PALMER, David Scott. *Terror in the name of Mao: Revolution and Response in Peru*. *Perspectivas Latino-Americanas*, n. 2, p. 88-109, 2005.

PCP. *Para entender a Mariátegui*. jan. 1968. *Acesso aberto*. Disponível em: <<http://www.cedema.org/ver.php?id=617>>. Acesso em: 07 jul. 2017.

_____. *Retomemos a Mariátegui y Reconstituyamos su partido*. out. 1975. *Acesso aberto*. Disponível em: <<http://www.cedema.org/ver.php?id=624>>. Acesso em: 07 jul. 2017.

_____. *El problema campesino y la revolución*. ago. 1976. *Acesso aberto*. Disponível em: <<http://www.cedema.org/ver.php?id=625>>. Acesso em: 07 jul. 2017.

_____. *Entrevista al Presidente Gonzalo (I)*. jul. 1988a. *Acesso aberto*. Disponível em: <<http://www.cedema.org/ver.php?id=644>>. Acesso em: 07 jul. 2017.

_____. *Entrevista al Presidente Gonzalo (II)*. jul. 1988b. *Acesso aberto*. Disponível em: <<http://www.cedema.org/ver.php?id=645>>. Acesso em: 07 jul. 2017.

PERÚ, Presidente (1968-1975: Velasco Alvarado). *La política del Gobierno Revolucionario: discursos pronunciados por el General de División Juan Velasco Alvarado, Presidente del Perú*. Lima: Oficina Nacional de Información, 1969.

_____. *Plan Inca o Plan de Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada del peru: escrito hace mas de 6 años... se mantuvo em riguroso secreto... por razones de estratégia política*. Lima: Ed. C.L. Cabrera V., 1974.

PERÚ. *Ley n° 29785*, 2012. Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Disponible em: < <http://consultaprevia.cultura.gob.pe/wp-content/uploads/2014/11/Ley-N---29785-Ley-del-derecho-a-la-consulta-previa-a-los-pueblos-ind--genas-originarios-reconocido-en-el-Convenio-169-de-la-Organizacion-Internacional-del-Trabajo-OIT.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2017.

PINTO, Simone Rodrigues. Direito à memória e à verdade: comissões de verdade na América Latina. *Revista Debates*, v.4, n.1, 2010, p. 128-143.

PORTOCARRERO, Gonzalo. La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje. In: *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: Clacso, 2013. p. 165-200.

_____. *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. In: _____. *Dominación y cultura – Lo cholo y el conflicto cultural em el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980. p. 47-119.

_____. “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas. In: _____. *José Carlos Mariategui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Ed. Amauta, 1992. p. 167-188.

_____. Notas sobre “raza” y democracia en los países andinos. *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, v. 9, n. 1, p. 53-59, jan./abr. 2003.

_____. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142.

_____. Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas. *Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, n. 19, ano 6, p. 15-24, 2006a.

_____. Movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, v. 19, n. 50, p. 51-77, jan./abr. 2006b.

REMY, María Isabel. A 50 anos de las reformas agrárias en el Perú: las organizaciones de productores. In: RIBEIRO, Vanderlei Vazelesk (org.); SECRETO, María Verônica (org.). *Agrarismos: estudos de história e sociologia do mundo rural contemporâneo*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017. p. 33-48.

_____. Población indígena y construcción de la democracia en el Perú. In: AGÜERO, José Carlos (edit.); SANDOVAL, Pablo (edit.). *Conflicto y cambios en la sociedad rural – Serie diversidad cultural 6*. Cusco: Fondo Editorial Ministerio de Cultura; Viceministerio de Interculturalidad, 2014. p. 15-64.

RENDÓN, Silvio. *Arguedas en el IEP, la senderología y la CVR*. Nova Iorque, 20 ago. 2015. Disponível em: <<http://grancomboclub.com/2015/05/arguedas-en-el-iep-la-senderologia-y-la-cvr.html>>. Acesso em: 07 out. 2015.

RÉNIQUE, José Luis. *A Revolução Peruana*. São Paulo: Unesp, 2009.

_____. *La voluntad encarcelada. Las “luminosas trincheras de combate” de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

RIBEIRO, Vanderlei Vazelesk. Os tanques de guerra vão à fazenda: reforma agrária e movimentos camponeses no Peru (1969-1993). In: GARCIA Graciela Bonassa (org.); _____ (org.). *Vozes da terra*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014. p. 149-176.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje; Editorial Piedra Rota, 2010.

SAID, Edward. *Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALAZAR-SOLER, Carmen. ¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estascategorías sociales en el Perú andino. *Nuevo Mundo*, dez. 2013. Disponível em: < <https://nuevomundo.revues.org/66106#entries>>. Acesso em: 16 jul. 2017.

SANDOVAL, Pablo. Antropología y antropólogos en el Perú: discursos y practicas en la representación del indio, 1940-1990. In: DEGREGORI, Carlos Iván (edit.); _____ (edit.); SENDÓN, Pablo Frederico (edit.). *No hay país más diverso: compendio de antropología Peruana II*. Lima: IEP, 2014. p. 98-145.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes. In: _____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 17-50.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: MENESES, Maria Paula (orgs.); _____ (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 23-71.

_____. *Refundación del Estado en América Latina*. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010.

SANTOS, Cecília MacDowell. Memória na Justiça: A mobilização dos direitos humanos e a construção da memória da ditadura no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 88, 2010, p. 127-154.

_____ (org.); TELES, Edson (org.); TELES, Janaína de Almeida (org.). *Desarquivando a Ditadura: Memória e justiça no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 2 v., 2009.

SINAMOS, Organismo: Perú. *Caracterización General de la Problemática Nacional: Estructura Social / Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social*. Lima: Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, 1970.

_____. *Estatuto Especial de Comunidades Campesinas del Perú / Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, Dirección General de Organizaciones Rurales*. Lima: Diario Oficial "El Peruano", 1972.

SOARES, Gabriela Pellegrino. *Projetos políticos de modernização e reforma no Peru: 1950-1975*. São Paulo: Anablume, 2000.

STARN, Orin. (org.) *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Lima: IEP, 1993.

STERN, Steve. Introducción a la Parte II. In: _____ (edit.). *Los senderos insólitos del Perú: Guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: IEP; UNSCH, 1999. p. 125-132.

SUPA HUAMÁN, Hilaria. *Hilos de mi vida*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 2010.

TAYLOR, Lewis. Maoísmo nos Andes: Sendero Luminoso e o movimento guerrilheiro contemporâneo no Peru. In: AMAYO, Enrique (org.). *Sendero Luminoso*. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1988.

THEIDON, Kimberly. *Entre Projimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

URIARTE, Urpi Montoya. Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n.1, p. 151-175, 1998.

VALDIVIA, Néstor. *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*. Lima: GRADE, 2011.

VALIENTE-CATTER, Teresa. Interculturalidad y desarrollo curricular em el Perú. In: MOYA, Ruth (org.). *Interculturalidad y educación: diálogo para la democracia em América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 51-76.

VICH, Víctor. *Poéticas del duelo: ensayos sobre arte, memória y violencia política en el Perú*. Lima: IEP, 2015.