

La Comisión de la Verdad y Reconciliación peruana como una plataforma para la sanación comunal. Un análisis psicosocial*

Pleun Elsa Andriessen**



Recepción: 7 de agosto de 2019
Aprobación: 9 de marzo de 2020

Resumen. Andriessen, Pleun Elsa. *La Comisión de Verdad y Reconciliación peruana como una plataforma para la sanación comunal. Un análisis psicosocial.* En este artículo analizo, desde un enfoque psicosocial, las primeras etapas (2001–2003) de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), en Perú. Cuestiono la pertinencia y eficacia de la práctica normalizada de contar la verdad como medio de sanación individual y colectiva al destacar, por el contrario, el controvertido papel que en ello desempeñan la comunicación, el lenguaje y la historia cultural en estas dinámicas. En el caso peruano, la CVR intentó acortar la brecha entre la sanación nacional y la sanación individual; pero debido a su pasado colonial, a la falta de adaptación contextual y a un continuo enfoque vertical, hubo malentendidos y revictimización, en lugar de sanación. Lo anterior prueba que, a pesar de las buenas intenciones de la CVR, la sanación individual es distinta de la comunal, y que a menudo se enfrenta la exigencia de dejar el pasado atrás. De este análisis se siguen dos conclusiones importantes: la primera, que la CVR contiene aportes relevantes en el terreno de la justicia transicional y, la segunda, que para ser eficaz la sanación requiere la incorporación de un enfoque más holístico.

Palabras clave: Justicia transicional, sanación individual y colectiva, comisiones de la verdad

* Traducción del inglés de Diego Martínez Zarazúa y Valeria Reyes.

** Maestra en Justicia Transicional, Derechos Humanos y Principio de Legalidad por la Geneva Academy of International Humanitarian Law and Human Rights. andriessen.pleun@gmail.com

Abstract. Andriessen, Pleun Elsa. *Peru's Truth and Reconciliation Commission as a Platform for Communal Healing. A Psychosocial Analysis.* This article uses a psychosocial approach to analyze the main stages (2001–2003) of the Truth and Reconciliation Commission (TRC), in Peru. I question the suitability and efficacy of the normalized practice of telling the truth as a means for individual and collective healing by highlighting the contentious role played by communication, language and cultural history in such dynamics. In the Peruvian case, the TRC attempted to bridge the gap between national healing and individual healing, but due to the country's colonial past, the lack of contextual adaptation and an insistently vertical approach, what came out of the process was misunderstanding and revictimization instead of healing. This shows that, in spite of the TRC's good intentions, individual healing is different from communal healing and often calls for leaving the past behind. This analysis leads to two important conclusions: first, that the TRC makes important contributions to the field of transitional justice, and second, that healing, if it is to be effective, requires the incorporation of a more holistic approach.

Key words: transitional justice, individual and collective healing, truth commissions

Introducción

El concepto de *comisión de la verdad* se ha convertido en mecanismo clave entre las prácticas de justicia transicional, en las que 'decir la verdad' se presenta como una manera en que la sociedad lidia con atrocidades sufridas. Si bien este mecanismo ha evolucionado desde su primera puesta en práctica en los años ochenta en Argentina, lo mismo ha sucedido con las críticas contra las comisiones de la verdad: principalmente se señala que están políticamente motivadas, facilitan amnistías injustificadas, se enfocan poco en las víctimas o excluyen a muchas de éstas e, incluso, que en lugar de ofrecer una plataforma para la sanación, provocan más daño.¹

1. Brandon Hamber, "Dealing with Painful Memories and Violent Pasts: Towards a Framework for Contextual Understanding" en Beatrix Austin y Martina Fischer (Eds.), *Transforming War-related Identities. Individual and Social Approaches to Healing and Dealing with the Past. Handbook Dialogue No. 11*, Berghof Foundation, Berlín, 2016, pp. 1–21, p. 20.

La crítica según la cual una comisión de la verdad no facilita necesariamente la sanación debe analizarse a través de una perspectiva psicosocial, considerando que tal perspectiva, cuando se trata de sanar, se centra en el bienestar psicológico de individuos —o comunidades—, a los que entiende en relación con su entorno. Este artículo se centra en el caso peruano, ya que hasta el día de hoy su comisión de la verdad ha sido reconocida tanto por sus buenas prácticas como criticada por sus limitaciones psicosociales. Con este ejercicio se busca contribuir al debate sobre las intervenciones psicosociales y su lugar en el plano macrosocial; más concretamente, esta investigación busca articular la tensión entre el entendimiento psicosocial de la sanación y el enfoque macrosocial que de ésta tiene la comisión de la verdad.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (en adelante, CVR), en Perú, fue establecida como consecuencia del conflicto interno vivido por ese país durante casi veinte años. Su mandato fue no sólo “responder a las demandas de justicia de las víctimas del conflicto, sino también parar ciclos políticos de violencia divisivos en favor de la reconciliación, construir consenso y solidaridad nacional, y legitimar el nuevo estado”.² Este trabajo asume el hecho de que la mayoría de las víctimas formaban parte de comunidades indígenas y, en consecuencia, revisa el trabajo de la comisión de la verdad desde un enfoque psicosocial, cuya exigencia es contar y responder a las diferentes cosmovisiones de estas comunidades sobre la sanación. Debido al alcance del artículo y, de acuerdo con la perspectiva psicosocial (cuyo énfasis sobre la sanación

2. Caroline Yezer, “Who Wants to Know? Rumors, Suspensions, and Opposition to Truth-telling in Ayacucho” en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Routledge/Taylor & Francis Group, Abingdon, vol. 3, N° 3, noviembre de 2008, pp. 271–289, p. 273. Más aún, agrega Rebecca Root: “No sólo se requeriría una examinación de los crímenes perpetrados por todos los bandos durante el conflicto con Sendero Luminoso, sino también de los crímenes cometidos bajo el gobierno de Fujimori, como la intimidación a los grupos de oposición legal y la derogación de los derechos civiles. Aún más innovadora fue la decisión de que el trabajo de la comisión no reemplazaría a los procesos judiciales. En cambio, la comisión de la verdad sería el primer paso hacia procedimientos judiciales exhaustivos en todos los casos de violación de derechos humanos”. Rebecca Root, “Through the Window of Opportunity: the Transitional Justice Network in Peru” en *Human Rights Quarterly*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, vol. 31, N° 2, mayo 2009, pp. 452–473, p. 468.

recae en el proceso, más que en los resultados cuantificables), sólo serán discutidas las prácticas primarias de publicidad y recolección de testimonios de la CVR.

En la primera parte del artículo se enmarcan los fundamentos teóricos de las comisiones de la verdad dentro de la dimensión psicosocial. A lo largo de la segunda parte se expone la tensión entre la Comisión de la Verdad y las comunidades indígenas. Esta tensión sale a la superficie al analizar, por un lado, el uso del lenguaje y la comunicación, y por el otro, el contexto histórico; ambas dinámicas situadas dentro de la dimensión psicosocial. En la tercera parte se discuten las nociones de la sanación nacional y comunitaria. Finalmente, se vinculan los hallazgos de los análisis antes señalados, permitiendo así volver tangible la interconectividad de un análisis psicosocial.

Primera parte

Las comisiones de la verdad y la dimensión psicosocial

Las comisiones de la verdad surgieron en el marco de un conjunto global de ideales,³ entre los que se incluía la convicción según la cual ‘decir la verdad lleva a la sanación’, un concepto con raíces en el individualismo liberal.⁴ Una de las premisas fundamentales consiste en que las comisiones de la verdad se establecen y autorizan por parte de un Estado y que, de acuerdo con Freeman,⁵ su principal tarea es investigar e informar sobre las principales causas y consecuencias de amplios y recientes patrones de violencia severa o de represión que hayan ocu-

3. Ashley Greenwood, “Authority, Discourse and the Construction of Victimhood” en *Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Routledge/Taylor & Francis Group, Abingdon, enero de 2019, pp. 746–758, p. 756.

4. Jennifer Balint, Julie Evans y Nesam McMillan, “Rethinking Transitional Justice, Redressing Indigenous Harm: A New Conceptual Approach” en *International Journal of Transitional Justice*, Oxford University Press, Oxford, vol. 8, Nº. 2, julio de 2014, pp. 194–216, p. 201.

5. Mark Freeman, *Truth Commissions and Procedural Fairness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 18.

rrido en un Estado, a fin de elaborar recomendaciones tanto para su reparación como para su futura prevención.⁶ Este papel investigativo —el de establecer una verdad— que tiene una comisión de la verdad es un acto de poder político, ya que vincula conocimiento con autoridad⁷ y, por lo tanto, se opone a la creencia según la cual una comisión de la verdad se enfoca por definición en las víctimas. En consecuencia, una crítica recurrente se dirige precisamente contra la tensión entre la comisión entendida como una práctica organizada por el Estado y la naturaleza de la participación civil en ella. Surgen, por lo tanto, dudas acerca de cómo las comisiones de la verdad pueden servir a las necesidades de las personas, cuando sus mandatos son diseñados por las élites del Estado, que velan por intereses nacionales antes que individuales.

Paradójicamente —y partiendo del punto anterior— este enfoque vertical se basa por completo en la participación de la sociedad civil, a fin de alcanzar su objetivo de hallar verdades y de hacer recomendaciones para establecer reparaciones adecuadas.⁸ Aunque los individuos son los sujetos primarios de este mecanismo vertical —además de ser los beneficiarios de los resultados de la comisión de la verdad—, no son quienes se encuentran al mando del volante. Si se considera la diversidad de la sociedad afectada —en especial una tan multicultural como la peruana— Laplante y Theidon argumentan de manera acertada que, a pesar de los mencionados fundamentos, las comisiones de la verdad no pueden y no deberían entenderse como un mecanismo uniforme de justicia transicional, debido al alto grado de influencias contextuales que determinan su práctica.⁹ Así, tras reconocer la diversidad de una

6. *Idem*.

7. Lamont Lindstrom, “Context contests: Debatable truth statements on Tanna (Vanuatu)” en Alessandro Duranti y Charles Goodwin (Eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 101–124, pp. 104–105.

8. Lisa Laplante y Kimberly Theidon, “Truth with Consequences: Justice and Reparations in Post-Truth Commission Peru” en *Human Rights Quarterly*, Johns Hopkins University Press, vol. 29, N°. 1, febrero de 2007, pp. 228–250, p. 237.

9. *Ibidem*, p. 236.

sociedad y la diversidad de su sufrimiento, uno podría cuestionar la conveniencia de crear una narrativa nacional de un conflicto y de promover una única manera de conducir un proceso de sanación.

Es esta necesidad de una narrativa singular, entre otras cosas, lo que se cuestiona cuando las comisiones de la verdad se analizan desde un enfoque psicosocial. Este enfoque implica entender los sistemas de significado utilizados por las víctimas respecto de lo que supone ‘sanar’,¹⁰ lo cual exige tomar en cuenta tanto el contexto social como el psicológico. Además, la traumatización extrema se caracteriza por un proceso individual o colectivo que ocurre en un contexto social específico.¹¹ En consecuencia, las víctimas responden al trauma de acuerdo con lo que significa para ellas. El significado de una atrocidad se vuelve entonces crítico para los supervivientes y para su proceso de sanación. Al recuperar la verdad y crear una perspectiva realista sobre abusos a los derechos humanos, las comisiones de la verdad pueden contribuir a este proceso. Una comisión de la verdad autorizada puede proveer un marco de referencia a partir del cual las víctimas empiecen a entender, integrar y crear nuevos significados ellas mismas.¹²

Este potencial comúnmente aceptado, a pesar de la poca investigación y evidencia empírica, respalda la capacidad de un proceso de recuperación de la verdad para contribuir a la sanación y reconciliación con el pasado, en especial si se considera que ‘sanar’ no es necesariamente un proceso lineal o sencillo.¹³ Por lo tanto, resulta cuestionable la capacidad a largo plazo de una declaración concreta, el testimonio público

10. Ananda Galappatti, “What is a Psychosocial Intervention? Mapping the Field in Sri Lanka” en *International Journal of Mental Health, Psychosocial Work & Counselling in Areas of Armed Conflict*, War Trauma Foundation, Diemen, vol. 1, N^o. 2, septiembre de 2003, pp. 3–17, p. 4.

11. Brandon Hamber, “Does the Truth Heal? A Psychological Perspective on Political Strategies for Dealing with the Legacy of Political Violence” en Nigel Biggar (Ed.), *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict*, Georgetown University Press, Washington, 2001, pp. 1–8, p. 2.

12. *Ibidem*, p. 3.

13. *Ibidem*, p. 2.

o una única verdad nacional para lidiar con la totalidad del impacto psicológico del pasado.

Segunda parte

Lenguaje y comunicación

El uso del lenguaje y del discurso, creados alrededor de una comisión de la verdad —por el Estado—, resultan decisivos para su práctica, especialmente en la promoción de su mandato, visión y llamado a la participación de la sociedad civil. Pero, debido a que la interpretación del lenguaje puede ser equívoca, el simbolismo del discurso podría impactar sobre los individuos que lo reciben haciendo que la recepción del mensaje lo modifique. Para que este mecanismo vertical sea efectivo la creación del discurso ‘correcto’ se vuelve fundamental.

En Perú, la comunicación inicial de la CVR con las comunidades afectadas se produjo principalmente a través de cinco oficinas regionales que lideraron equipos fijos y móviles encargados de promover la participación y de tomar declaraciones. Estos equipos estaban compuestos en su mayoría por voluntarios llamados “promotores de la verdad”. Además, durante varios meses se transmitieron, a través de la radio, anuncios en quechua que explicaban tanto las buenas intenciones de la Comisión como el propósito de su visita a determinadas áreas. A pesar de estos esfuerzos, los habitantes de áreas rurales aún se preguntaban quiénes eran en realidad los visitantes que querían tomar sus declaraciones y para qué usarían esa información.¹⁴ Pese a esto, la CVR recolectó cerca de 17 mil testimonios sobre la violencia, entre los que se incluían historias de masacres, desapariciones, tortura y abuso

14. Caroline Yezer, “Who Wants...”, p. 272.

sexual. La CVR también condujo 27 audiencias públicas retransmitidas en la televisión y radio peruanas, tanto en español como en quechua.¹⁵

No debe olvidarse que las áreas más afectadas por el conflicto fueron las rurales, donde la mayoría de la población era quechuahablante, con poco o ningún conocimiento del español. El hecho de que la CVR estuviese formada por comisionados hispanohablantes, de los cuales sólo uno tenía algún conocimiento del quechua, supuso un problema, tanto logístico como simbólico. En efecto, esta limitación no solamente hizo más difícil comunicar el mensaje y los objetivos de la Comisión para convencer a la gente de participar, sino que derivó en malos entendidos como consecuencia de las traducciones entre español y quechua. Por ejemplo, durante el gobierno de Toledo en 2001, el nombre de la Comisión fue cambiado a “La Comisión de la Verdad y *Reconciliación*”, pero esta última palabra tiene connotaciones distintas en quechua y en español. “En representaciones culturales andinas, ‘reconciliación’ significa perdón o *pampachanakuy* en Quechua, que significa enterrar algo en las pampas, evocando la idea de dejar ir al pasado”.¹⁶

Al cambiar el nombre de la Comisión las autoridades comunicaron un objetivo reconciliatorio que representaba una apuesta por vivir juntos a pesar de lo sucedido, pero fue entendido por algunas comunidades quechuas como una llamada a olvidar y perdonar, con la que no todas estuvieron de acuerdo.

De la misma manera, el hecho de que sólo uno de los miembros de la Comisión tuviera cierto nivel oral del quechua contribuyó a que las audiencias públicas fueran menos significativas —e incluso tildadas de

15. Jaymie Heilman, “Truth and Reconciliation Commission of Peru” en *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 1.

16. Agustín Espinosa, Darío Páez, Tesania Velázquez *et al.*, “Between Remembering and Forgetting the Years of Political Violence: Psychosocial Impact of the Truth and Reconciliation Commission in Peru” en *Political Psychology*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, vol. 38, N°. 5, septiembre de 2016, pp. 849-866, p. 854.

irrespetuosas— para algunos. A menudo la falta de confianza general solía expresarse a través de estas discusiones sobre el idioma, especialmente al inicio de las actividades de la Comisión, como se argumentó en una de las audiencias: “Qué confianza puede tener la población en esta comisión de la verdad si no conocen [a] los pobladores. Quisiera que me respondan en Quechua, por favor”.¹⁷

Hablar en su idioma nativo podía ser visto como una forma de reconocimiento de la identidad y de la voluntad de las comunidades rurales, que a lo largo de la historia habían sido negadas por el Estado.¹⁸ No obstante, a pesar de que circularon anuncios en quechua que informaban sobre la posibilidad de hablar en ese idioma durante las audiencias, esta opción no sólo estuvo limitada por la disponibilidad de traductores, sino que, en realidad, el idioma oficial del discurso aún era el español. Así, para participar completamente y entender el proceso de la CVR, muchos debían desarrollar competencias lingüísticas avanzadas en un segundo idioma. Este requerimiento de hablar un idioma no nativo se convirtió en un criterio para empoderarse y acceder al proceso de sanación a través de la comisión; si bien al precio de una pérdida del control sobre la identidad propia.¹⁹

Contexto histórico y participación

Además del uso del lenguaje, hay otro factor que explica la falta de confianza y la resistencia inicial a la participación en la CVR. Tal factor es la ausencia de responsabilidad del Estado y la falta de garantías de seguridad, ambas con raíces en tiempos previos al conflicto, en especial si se considera la marginalización de comunidades rurales e indígenas en países latinoamericanos como Perú desde tiempos coloniales.

17. Silvio Rendón, “CVR: ¿Qué confianza puede tener la población en esta comisión?” en YouTube, 29/VIII/2013, <https://www.youtube.com/watch?v=kLC1acCbzlc> Consultado 30/VII/2019.

18. Lisa Laplante y Kimberly Theidon, “Truth with...”, p. 238.

19. Ashley Greenwood, “Authority, Discourse...”, p. 9.

La continua subordinación estructural de las sociedades indígenas en Perú (o la colonización interna)²⁰ ha incrementado su distanciamiento o desconfianza del gobierno. Además, según propone Hamber, “los sistemas de explicación y significado para el sufrimiento propio —‘ellos son un enemigo maligno’—”²¹ se han convertido en la norma y, quizás, en parte de la propia identidad de las víctimas. Cuando tras un conflicto la narrativa oficial pasa a promover la reconciliación y la inclusión, no sólo introduce problemas para lidiar con los traumas de la guerra, sino que exige también una re-evaluación completa de la identidad propia; lo que incluye la identidad de las comunidades indígenas que consideran a un actor autoritario como el Estado una amenaza para su preservación y no un facilitador de sanación.

Sin embargo, desde esta perspectiva histórica se puede entender tanto la resistencia a participar como la decisión de hacerlo. Con independencia de que haya o no suficiente confianza en los objetivos de una comisión de la verdad como la CVR, ésta puede ser una plataforma para romper la subordinación estructural de sociedades indígenas, pues las ayuda a movilizarse y a luchar por una plataforma política más radical contra las estructuras subyacentes de la desigualdad social, a fin de conseguir la estabilidad y la seguridad que les fueron negadas en el pasado.²² No obstante, un reconocimiento tal como el descrito en las líneas anteriores involucra asimismo un proceso de acomodación²³ de las comunidades indígenas, el cual se deriva de su propia participación en un mecanismo que —plagado de una ideología liberal— va contra su modo de vida comunitario.²⁴

20. James Tully, “The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom” en Duncan Ivison, Paul Patton y Will Sanders (Eds.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 36–59, pp. 37–38.

21. Brandon Hamber, “Dealing with...”, p. 8.

22. Caroline Yezer, “Who Wants...”, p. 274.

23. Tully explica que las adaptaciones son en verdad una práctica colonial interna que permite a los subordinados ganar un poco de reconocimiento o derechos, pero a expensas de “rendir” parte de su existencia en tanto que pueblos autónomos. James Tully, “The Struggles...”, p. 41.

24. *Ibidem*, p. 45.

Tercera parte

La sanación nacional y colectiva

Una narrativa común es que las comisiones de la verdad pretenden generar sanación en el plano individual y nacional por medio de la práctica de ‘decir la verdad’.²⁵ Así, la tensión entre la sanación nacional y comunitaria para prevenir la repetición de actos pasados, y el proceso de sanación cultural, se dispara a través de las prácticas tradicionales de las comisiones de la verdad. Velázquez y otros, por ejemplo, argumentan que la participación supone un coste emocional que producirá esperanza para la sociedad post-conflicto en general,²⁶ mientras que Parent afirma que uno debe rendir cuentas personales para curar el ‘yo’, aunque esto no se encuentre en línea con las narrativas oficiales de sanación y reconciliación nacionales.²⁷ Además, la sanación de un individuo, un colectivo o una nación no son procesos similares. Ignatieff cuestiona la idea de tratar a las naciones como si sus psiques fueran similares a las de los individuos. Para este mismo autor ya es bastante problemático adjudicar a un individuo una identidad única como para hablar de la sanación de una identidad nacional, cual si se tratara de un individuo con una única conciencia, identidad y memoria.²⁸ Cuando aplicamos esto en el marco de referencia de la comisión de la verdad en Perú constatamos que su narrativa se dirige a incrementar las expectativas de recibir justicia mediante la promoción de la sanación nacional a través de la participación, a cambio de no reconocer la necesidad de una sanación diferente para individuos y comunidades.

25. Simon Robins, “Failing Victims? The Limits of Transitional Justice in Addressing the Needs of Victims of Violations” en *Human Rights and International Legal Discourse*, Intersentia Ltd., Cambridge, vol. 11, N° 1, enero de 2017, pp. 41-58, p. 43.

26. Tesania Velázquez, Evelyn Seminario e Iris Jave, “Imágenes de la violencia. Los retos de la justicia transicional y su costo emocional” en *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, vol. 33, No. 34, 2015, pp. 203-225, p. 221.

27. Geneviève Parent, “Peacebuilding, Healing, Reconciliation: An Analysis of Unseen Connections for Peace” en *International Peacekeeping*, Taylor & Francis Group, Abingdon, vol. 18, N° 4, agosto de 2011, pp. 379-395, p. 387.

28. Brandon Hamber, “Does the Truth...”, p. 4.

La narrativa empleada por Desmond Tutu en Sudáfrica²⁹ fue utilizada de nuevo y en forma literal en Perú por medio de referencias directas a su postura y la distribución de los mismos panfletos que expresaban la noción de heridas compartidas que se curarían al ‘decir la verdad’. Un ejemplo de cómo la sanación individual y nacional a través de la verdad fue promovida —pero no necesariamente entendida como tal por individuos de comunidades indígenas— es un folleto llamado “Mujeres peruanas, ustedes también den su testimonio”.

El gráfico presentaba una mujer vestida con las tradicionales faldas andinas y sombreros de fieltro, atormentada por memorias traumáticas de ser violada durante la guerra por un hombre no identificado. Una de sus amigas, otra mujer del pueblo, que ya había dado su testimonio, la anima a hablar con un amable investigador de la Comisión. Le asegura que, al hablar del pasado, “se sentirá como que le han quitado un peso de encima”.³⁰

No obstante, como identificó Yezer en sus estudios etnográficos en el área de Ayacucho, muchas personas del pueblo de Wiracocha consideraban que hablar sobre su doloroso pasado era un mecanismo del Estado para continuar la subordinación del campesinado, en lugar de buscar la sanación nacional.³¹

A menudo la identidad de las personas en áreas rurales depende fuertemente de costumbres y tradiciones comunes. Las comisiones de la verdad, sin embargo, suelen individualizar a las víctimas, las separan de sus comunidades y, por lo tanto, de las diferentes motivaciones políticas —o de otro tipo— de la violencia a la que fueron sometidas.³² Así, mientras que las comisiones toman declaraciones de forma privada

29. Caroline Yezer, “Who Wants...”, p. 278. Desmond Tutu creó la retórica de heridas compartidas y de la importancia de la curación nacional. Estableció la idea de que uno tiene que decir la verdad para llegar a la curación individual, además de la nacional.

30. *Ibidem*, p. 279.

31. *Ibidem*, p. 280.

32. Simon Robins, “Failing Victims...”, p. 48.

para asegurar la dignidad y voluntad del individuo, en el caso peruano esta dinámica fue considerada por muchos como una falta de respeto hacia sus comunidades. La tensión de las identidades colectivas en relación con la CVR se vio luego reflejada en las formas en las que los testimonios fueron recolectados. Por otra parte, algunas discrepancias en el uso del lenguaje y el simbolismo demostraron tensiones entre participantes y entrevistadores. Debido al levantamiento de declaraciones individuales, por ejemplo, los habitantes del pueblo de Wiracocha sintieron que el poder de presentar su narrativa, construida de manera común, les había sido negado; una narrativa que esperaban pudiese contribuir al cambio de una forma distinta a las narrativas individuales.³³ Además, las preguntas en los cuestionarios también dejaron inconformes a los pobladores.³⁴ Preguntas como “¿Después de semejante masacre, odias ahora a “Sendero Luminoso”? y “¿Hay alguna posibilidad de que logres perdonar a los rebeldes por la pérdida de tus familiares y amigos?” daban poco espacio para matices y distintas experiencias. Estas preguntas muestran un enfoque que busca generar información de naturaleza cuantitativa, antes que cualitativa, lo que da lugar a la creación de una única narración colectiva nacional, en lugar de reconocer diversas experiencias individuales o comunitarias.

Un último ejemplo que demuestra esta tensión con el discurso creado por el Estado es el de la comunidad asháninka. El modo en el que los grupos asháninkas querían establecer su identidad contrastaba con el discurso nacional creado sobre la sanación y el ‘decir la verdad’, y con la manera en la que el Estado quería reconocer errores del pasado al declarar a grupos marginados —por ejemplo, los asháninkas— como víctimas. Los grupos asháninkas preferían un reconocimiento para el futuro en donde el pasado permaneciera oculto.³⁵ Es claro que esta posición iba contra la idea de ‘decir la verdad’ como manera de curar

33. Caroline Yezer, “Who Wants...”, p. 277.

34. *Ibidem*, pp. 277-278.

35. Ashley Greenwood, “Authority, Discourse...”, p. 10.

y reconciliar, y puso en evidencia la limitada libertad de las minorías en un mecanismo supuestamente centrado en las víctimas. De modo más específico, lo anterior demuestra cómo la voz propia sólo tiene fuerza a través de la idea de “acomodación” que se señaló antes, así como a través del uso de los discursos e ideologías aceptadas por la CVR.³⁶ En otras palabras, para que las minorías sean reconocidas³⁷ y consideradas en futuros programas de reparación, deberían someterse a una definición de su identidad con la que no necesariamente estarían de acuerdo. En este caso, la condición es la victimización de los asháninka, lo que da lugar a grandes obstáculos para la sanación, a consecuencia de identificar el ‘yo’ con la victimización impuesta por la CVR en nombre de la reconciliación.³⁸

Discusión

La primera parte de este trabajo introdujo la tensión a partir de la regla de ‘decir la verdad’ como manera única o superior de lidiar con la sanación en situaciones de atrocidades cometidas masivamente. Al tomar en cuenta las diferentes experiencias traumáticas de distintos grupos de personas, y la pluralidad de significados conferidos a tales experiencias (por ejemplo, los significados asignados por comunidades indígenas peruanas), este análisis ha intentado cuestionar esta regla.

La segunda parte retomó esa tensión al identificar las interpretaciones incorrectas de la narrativa de la CVR como consecuencia de la puesta en juego de diferentes idiomas e interpretaciones, y sugirió que esta narrativa no fue diseñada centrándose en la autocomprensión de las víctimas, aun cuando declaraba hacerlo. Los estudios antropológicos referidos traen al debate la subordinación estructural y las divisiones originadas en el pasado colonial peruano, que continúan incorpora-

36. Lamont Lindstrom, “Context contests...”, pp. 104–105.

37. Ashley Greenwood, “Authority, Discourse...”, p. 10. Ver también James Tully, “The Struggles...”, p. 57.

38. Geneviève Parent, “Peacebuilding, Healing...”, p. 390.

das en los marcos de referencia de justicia transicional. Asimismo, la falta de adaptación contextual también pone de manifiesto el valor simbólico del lenguaje en el marco de la resistencia a participar. Esto destaca el importante valor cultural del lenguaje para las identidades indígenas frente al Estado.

Finalmente, las primeras prácticas de la CVR —y quizás de las comisiones de la verdad en general— han mostrado que se intenta acortar la distancia entre la sanación nacional e individual mediante audiencias individuales y la toma de declaraciones, lo que supondría asegurar el reconocimiento de los individuos; sin embargo, la última parte del artículo mostró que al crear una narrativa que priorizó la sanación nacional, las necesidades del individuo y las comunidades en el proceso de sanación fueron socavadas.

Conclusión

Si se tiene presente que en este artículo sólo se analizó una fracción de las primeras fases de la CVR, poco se puede concluir acerca de las implicaciones a largo plazo de su narrativa sobre la sanación nacional. Sin embargo, si se consideran la arbitrariedad de la participación voluntaria y la necesidad de participación de las comunidades indígenas para que sean elegibles en los programas de reparación, puede concluirse que la CVR parece haber limitado a las personas en el momento de decidir cuándo y cómo sanarse. Evidentemente, la sanación personal y colectiva son distintas entre sí, pero a menudo se contraponen a la exigencia social de seguir adelante y dejar el pasado atrás. Quizás sólo al mirar a la CVR desde un enfoque psicosocial, como aquí se ha hecho, será posible entender por qué el proceso de sanación se adentra en una dimensión política que no incluye el bienestar psicológico de manera más holística. Simultáneamente, no debe olvidarse que la CVR aún es parte de un rompecabezas, que puede seguir mejorando en sí misma y que busca, sobre todo, contribuir a mejorar una situación imperfecta.

Una comisión de la verdad puede constituir una plataforma que lleve a mejores intervenciones psicosociales que permitan distintos procesos sanativos; sin embargo, hay que insistir en que, mientras esta plataforma no comunique de manera inclusiva, no pasará de ser un mecanismo vertical incapaz de conseguir sus objetivos de centrarse en las víctimas, desde abajo hacia arriba, y permitir la sanación de todas y todos. X

Fuentes documentales

- Balint, Jennifer, Evans, Julie y McMillan, Nesam, “Rethinking Transitional Justice, Redressing Indigenous Harm: A New Conceptual Approach” en *International Journal of Transitional Justice*, Oxford University Press, Oxford, vol. 8, Nº. 2, julio de 2014, pp. 194-216.
- Espinosa, Agustín, Páez, Darío, Velázquez, Tesania *et al.*, “Between Remembering and Forgetting the Years of Political Violence: Psychosocial Impact of the Truth and Reconciliation Commission in Peru” en *Political Psychology*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, vol. 38, Nº. 5, septiembre de 2016, pp. 849-866.
- Freeman, Mark, *Truth Commissions and Procedural Fairness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Galappatti, Ananda, “What is a Psychosocial Intervention? Mapping the Field in Sri Lanka” en *International Journal of Mental Health, Psychosocial Work & Counselling in Areas of Armed Conflict*, War Trauma Foundation, Diemen, Países Bajos, vol. 1, Nº. 2, septiembre de 2003, pp. 3-17.
- Greenwood, Ashley, “Authority, Discourse and the Construction of Victimhood” en *Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Routledge/Taylor & Francis Group, Abingdon, enero de 2019, pp. 746-758.
- Hamber, Brandon, “Does the Truth Heal? A Psychological Perspective on Political Strategies for Dealing with the Legacy of Political Violence” en Biggar, Nigel (Ed.), *Burying the Past: Making Peace and*

- Doing Justice after Civil Conflict*, Georgetown University Press, Washington, 2001, pp. 1-8.
- “Dealing with Painful Memories and Violent Pasts: Towards a Framework for Contextual Understanding” en Austin, Beatrix y Fischer, Martina (Eds.), *Transforming War-related Identities. Individual and Social Approaches to Healing and Dealing with the Past*. Handbook Dialogue No. 11, Berghof Foundation, Berlín, 2016, pp. 1-21.
- Heilman, Jaymie, “Truth and Reconciliation Commission of Peru” en *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Laplante, Lisa y Theidon, Kimberly, “Truth with Consequences: Justice and Reparations in Post-Truth Commission Peru” en *Human Rights Quarterly*, Johns Hopkins University Press, vol. 29, N°. 1, febrero de 2007, pp. 228-250.
- Lindstrom, Lamont, “Context contests: Debatable truth statements on Tanna (Vanuatu)” en Duranti, Alessandro y Goodwin, Charles (Eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 101-124.
- Parent, Geneviève, “Peacebuilding, Healing, Reconciliation: An Analysis of Unseen Connections for Peace” en *International Peacekeeping*, Taylor & Francis Group, Abingdon, vol. 18, N°. 4, agosto de 2011, pp. 379-395.
- Rendón, Silvio, “CVR: ¿Qué confianza puede tener la población en esta comisión?” en *YouTube*, 29/VIII/2013, <https://www.youtube.com/watch?v=kLC1acCbzlc> Consultado 30/VII/2019.
- Robins, Simon, “Failing Victims? The Limits of Transitional Justice in Addressing the Needs of Victims of Violations” en *Human Rights and International Legal Discourse*, Intersentia Ltd., Cambridge, vol. 11, N°. 1, enero de 2017, pp. 41-58.
- Root, Rebecca, “Through the Window of Opportunity: the Transitional Justice Network in Peru” en *Human Rights Quarterly*, Johns Hop-

- kins University Press, Baltimore, Maryland, vol. 31, Nº. 2, mayo 2009, pp. 452-473.
- Tully, James, “The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom” en Ivison, Duncan, Patton, Paul y Sanders, Will (Eds.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 36-59.
- Velázquez, Tesania, Seminario, Evelyn y Jave, Iris, “Imágenes de la violencia. Los retos de la justicia transicional y su costo emocional” en *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, vol. 33, No. 34, 2015, pp. 203-225.
- Yezer, Caroline, “Who Wants to Know? Rumors, Suspensions, and Opposition to Truth-telling in Ayacucho” en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Routledge/Taylor & Francis Group, Abingdon, vol. 3, Nº 3, noviembre de 2008, pp. 271-289.