

RAE

- 1. Tipo de documento:** Trabajo de grado para optar por el título de Profesional en Relaciones Internacionales
- 2. Título:** La reparación de la identidad cultural indígena: el caso de las comunidades Asháninka del Perú y Maya de Guatemala
- 3. Autor:** Diego Fernando Prieto Olivares
- 4. Lugar:** Bogotá, Colombia
- 5. Fecha:** 24 de septiembre de 2017
- 6. Palabras clave:** Asháninkas, comisión de la verdad, identidad cultural, Mayas, reparación indígena.
- 7. Descripción del trabajo:** La presente investigación identifica las reparaciones tenidas por los Estados del Perú y Guatemala a las poblaciones indígenas Asháninka y Maya, evaluando la efectividad de las mismas desde los prismas teóricos decolonial y constructivista, que permite entender la forma en que el conflicto armado ha permeado y transformado la cultura de dichas comunidades.
- 8. Línea de investigación:** Línea de investigación “Religión, Sociedad y Política” del Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Religión, Sociedad y Política (GIERSP) de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Económicas, dentro del proyecto de investigación “Comisiones de la Verdad”.
- 9. Metodología:** Macromolde histórico-hermenéutico, enfoque culturalista y teorías decolonial y constructivista. Metodología cualitativa con estudios de caso comparado.
- 10. Conclusión:** Las reparaciones a las comunidades Asháninka y Maya fueron pocas e insignificantes, debido tanto a una debilidad por parte del Estado como a la falta de interés para generar un adecuado proceso de implementación. Hasta la fecha, las comunidades indígenas no se sienten reparadas y temen incluso que el Estado pueda volver a cometer los atropellos que cometió históricamente contra sus comunidades. Por ende, dado que no ha habido reparaciones individuales de índole material y económica, tampoco se ha realizado ninguna labor para reparar la identidad cultura de las comunidades Asháninka y Maya.

LA REPARACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL INDÍGENA: EL CASO DE LAS
COMUNIDADES ASHÁNINKA DEL PERÚ Y MAYA DE GUATEMALA

Presentado por: Diego Fernando Prieto Olivares

Trabajo presentado como requisito para optar por el título de profesional en
Relaciones Internacionales

Profesor Asesor: Johannes Langer

Universidad de San Buenaventura – sede Bogotá
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Relaciones Internacionales

Bogotá. D.C. - 2017

LA REPARACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL INDÍGENA: EL CASO DE LAS
COMUNIDADES ASHÁNINKA DEL PERÚ Y MAYA DE GUATEMALA

Presentado por: Diego Fernando Prieto Olivares

Trabajo presentado como requisito para optar por el título de profesional en
Relaciones Internacionales

Profesor Asesor: Johannes Langer

Universidad de San Buenaventura – sede Bogotá
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Relaciones Internacionales

Bogotá. D.C. - 2017

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

La mayoría de las veces, la mano que guía es más importante que la mano que escribe; y también es la más ignorada. Detrás de estas páginas no está sólo mi autoría y mi escritura. Los momentos vividos, las personas conocidas y los tiempos sufridos son los que nos construyen, los que nos transforman en las personas que somos y que deseamos ser. Este texto, así como yo, ha sido construido a través de mi experiencia durante toda una carrera de algunos aciertos y muchas dudas.

Siempre me ha gustado creer que, así como yo guío con mi mano el hilo de mis textos, otra fuerza guía de la misma forma mi vida y las de los demás. Y ese mismo escritor caprichoso nos encuentra con personas siguiendo un motivo específico, cómo una oculta trama que solo puede ser desvelada por el tiempo. Este trabajo no tendrá dedicatoria, pero sí una buena lista de agradecimientos; el primero de ellos va dirigido a quien guió la mano que escribe, y quien supo llevar a buen término este trabajo con esfuerzo, dedicación y mucha paciencia. Sin el profesor Johannes Langer, este trabajo no existiría, o al menos no de la forma que prosigue, y yo poco sabría de metodología de investigación y resolución de conflictos.

Dicen, aunque tengo mis serias dudas al respecto, que estamos determinados por el ambiente en que crecemos. Lo cierto es que yo (y mis ideas) no podría ser más diferente de mi familia, y sin embargo también es cierto que sin ellos no podría estar escribiendo estas líneas. A ellos, mi segundo gran agradecimiento, que aún a pesar de las diferencias que tenemos, me han aceptado y querido tal como soy (y sé que lo seguirán haciendo en el futuro). Sé que nuestras vidas nos deparan algo mejor, y que toda situación mala con el tiempo podrá mejorar.

Un famoso escritor dice que, al escribir, en los detalles están los demonios. Sin embargo, me agrada pensar que para ese escritor que guía mi vida (y las de todos nosotros) en los detalles radica el sustento de la vida misma. Cada personaje que, por una u otra razón, ha llegado a mi historia lo hizo por una razón, por un detalle que debía dirigir. A cada uno de esos detalles dentro de mi vida, mi tercer gran agradecimiento; cada uno de aquellos personajes sabe qué aporte le ha hecho a mi vida, y las razones por las cuales debo agradecerle.

Finalmente, mi último gran agradecimiento va dirigido a quien llega para quedarse. Un personaje en una historia no es importante por estar en ella desde el inicio, sino por el impacto que ha tenido en la trama aún al haber llegado a la mitad. Este agradecimiento, quizá el más sentido, está dedicado a mi homónimo. Gracias por llegar a mi vida, por quedarte en ella, y por ayudarme a avanzar por ella con buena cara y grandes esperanzas. Tu crítica y tu apoyo son esenciales para continuar escribiendo esta historia, la mía, pero sobretodo la nuestra.

Por último, a todo aquel que haya llegado hasta acá, le aseguro que es la única parte de este texto que está escrita con amor literario. Lo que viene a continuación pretende estar escrito con el mayor rigor académico. Muchas gracias.

Contenido

1	Introducción	10
2	Estado del arte	15
3	Marco teórico	19
3.1	<i>Decolonialismo</i>	19
3.2	<i>Constructivismo</i>	21
4	Marco conceptual	24
4.1	<i>Comisiones de la verdad</i>	24
4.2	<i>Identidad cultural</i>	25
4.3	<i>Reparación</i>	26
4.4	<i>Cosmovisión</i>	27
4.5	<i>Memoria</i>	29
5	Marco metodológico	32
6	La reparación indígena (Asháninka y Maya) desde la decolonialidad y el constructivismo	35
6.1	<i>Caso Asháninka del Perú</i>	36
6.1.1	Contexto Histórico del conflicto armado en el Perú.....	36
6.1.2	La Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR)	39
6.1.3	Situación Asháninka antes del conflicto.....	40
6.1.4	Violaciones a los derechos de los pueblos Asháninkas.	43
6.1.5	Participación Asháninka en la Comisión de Verdad y Reconciliación.....	47
6.1.6	Reparaciones a los pueblos Asháninka	48
6.1.7	Percepción a las reparaciones	52
6.1.8	Pre-conclusiones	55
6.2	<i>Caso Maya de Guatemala</i>	56
6.2.1	Contexto histórico del conflicto armado en Guatemala.....	56
6.2.2	La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH).....	60
6.2.3	Situación Maya antes del conflicto	62
6.2.4	Violaciones a los derechos de los pueblos Mayas	65
6.2.5	Participación Maya en la Comisión para el Esclarecimiento Histórico.....	69
6.2.6	Reparaciones a los pueblos Maya	71
6.2.7	Percepción a las reparaciones	75
6.2.8	Pre conclusiones.....	78

6.3	<i>Convergencias y divergencias en los casos Asháninka y Maya</i>	79
6.4	<i>Recomendaciones a posteriores comisiones de la verdad</i>	92
7	Conclusiones	97
8	Bibliografía	100

Lista de mapas

Mapa 1: Mapa de distribución geográfica Asháninka en el territorio peruano.....35

Mapa 2: Mapa de distribución geográfica Maya en el territorio guatemalteco57

Lista de tablas

Tabla 1: Cantidad de testimonios recogidos por la CVR según idioma de la entrevista por sede regional	41
Tabla 2: Presupuesto del PNR (en Quetzales).....	67
Tabla 3: Matriz comparativa entre los casos Asháninka del Perú y Maya de Guatemala.....	77

Lista de siglas

AIDSESP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
APRODEH	Asociación Pro-Derechos Humanos
ARPISC	Asociación Regional de Pueblos Indígenas de Selva Central
CARE	Central Asháninka del Río Ene
CEH	Comisión para el Esclarecimiento Histórico
CIDH	Corte Interamericana de Derechos Humanos
CMAN	Comisión Multisectorial de Alto Nivel
CNAP	Consejo Nacional para el Cumplimiento de los Acuerdos de Paz
CNR	Consejo Nacional de Resarcimiento
CUC	Comité de Unidad Campesina
CVR	Comisión de la Verdad y la Reconciliación
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres
FAR	Fuerzas Armadas Rebeldes
FGEI	Frente Guerrillero Edgar Ibarra
ICTJ	Centro Internacional de Justicia Transicional
JEC	Justicia Étnica Colectiva
MR-13	Frente Rebelde Alejandro de León Aragón 13 de Noviembre
MRTA	Movimiento Revolucionario Túpac Amaru
OCARE	Organización Campa Asháninka Río Ene
ONG	Organización(es) no Gubernamental(es)
ONU	Organización de Naciones Unidas
PAR	Programa de Ayuda al Repoblamiento
PCP-SL	Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso
PIR	Plan Integral de Reparaciones
PGT	Partido Guatemalteco de los Trabajadores
PNR	Plan Nacional de Resarcimiento
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PRC	Programas de Reparaciones Colectivas
REMHI	Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica
RUV	Registro Único de Víctimas
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
USIP	Instituto de Paz de los Estados Unidos de América

1 Introducción

Las tradiciones de una comunidad, durante un conflicto armado, se quiebran dada la brutalidad de la guerra. Lo que otrora fuera común dentro de la misma, se vuelve excepción en el marco del conflicto, y ni aun cuando este finaliza se consigue volver a lo que era cotidiano, pues la guerra es lo suficientemente fuerte como para romper todo el sistema cultural de aquellos que la sufrieron en carne propia; la identidad colectiva se destruye, y queda como labor pendiente su reparación por parte de aquellos que colaboraron con su destrucción.

Siendo así, para dar atención a lo sufrido durante un conflicto armado se requieren de mecanismos especiales para dar inicio a la transición hacia la paz; pese a que la justicia transicional ya existía como concepto, en 1995 con el surgimiento del Instituto de Paz de los Estados Unidos de América (USIP en sus siglas en inglés), se populariza y entra a la visión occidental como un mecanismo que busca originariamente establecer pautas tanto normativas como legales a seguir en regímenes que iniciaron su transición del totalitarismo hacia la democracia luego de la caída del comunismo (Kritz, 1995, p. xv). A su vez, dado que se estaba haciendo transición de regímenes en los cuales los individuos eran expuestos a dosis diarias de violencia y terror, debían pensarse mecanismos en los cuales se hiciera una adecuada transición, con todo lo que ello conlleva en materia de restauración de derechos individuales, justicia, símbolos, entre otros.

Como uno de dichos mecanismos se encuentran las comisiones de la verdad, que han sido implementadas históricamente mucho antes de lo anteriormente señalado con el surgimiento de la USIP, dado que la primera comisión de la verdad de la que se tiene registro se da en 1974. La esencia primordial de las comisiones de la verdad está en que son cuerpos investigativos establecidos por parte del Estado, enfocados en recoger las experiencias de violaciones de derechos humanos para ser recopiladas en un informe final y brindar recomendaciones que puedan ayudar a estas a ser reparadas, además de otros aspectos (Freeman, 2006).

Para ello resulta conveniente que los miembros integrantes de la comisión de la verdad conozcan el grupo victimizado cuyo testimonio será tomado, tarea en apariencia sencilla cuando se trata de comunidades que poseen comprensiones del mundo similares a las

de los comisionados. La tarea se complejiza, no obstante, cuando los derechos a reparar provienen de víctimas con una cosmogonía y entendimientos distintos, que requieren de tratos y mecanismos especiales para el restablecimiento de sus derechos como lo son los pueblos indígenas (ICTJ, 2011a, p. 3); igualmente resulte complejo el entendimiento de la identidad cultural de dichos pueblos indígenas y la forma en que estos fueron destruidos debido a los conflictos armados o situaciones de dictadura.

Para la presente investigación se toma como uno de los criterios de selección de los casos estudiados la clasificación realizada por Hayner (2011, pp. 27-44) de las que a su percepción son las cinco comisiones de la verdad más fuertes entre las que se encuentran las de Sudáfrica, Guatemala, el Perú, Timor Leste y Marruecos. Generando una delimitación adecuada para el presente trabajo investigativo, conviene revisar dos contextos similares, con cercanía geográfica entre ellos que sustente sus parecidos en materia cultural, de forma que se toman los casos de Guatemala y el Perú para el estudio. No obstante, como factor determinante para la elección de dichos casos está el hecho de que contienen población indígena y que durante los conflictos armados presentados en ambos países hubo violación de derechos a dicha población y por tanto hubo presencia de dichas comunidades, en mayor o menor medida, en los informes finales de las comisiones de la verdad del Perú y Guatemala.

El conflicto armado interno en el Perú, que de acuerdo con el informe final emitido por la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) inicia en 1980 debido a la acción unilateral del Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso (PCP-SL), puesto que estos inician las acciones bélicas aun a pesar de la existencia de organizaciones que deseaban ejecutar reformas por vías alternas que no involucraran el uso de la fuerza y que contaban además con el apoyo de la mayor parte de la población; Sendero Luminoso, en cambio, tenía tan poca legitimidad por parte de la población que fueron formados comités de autodefensa para combatirlos.

Es así como en medio de dicho conflicto iniciado por este partido, en conjunto al Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA)¹, los actores armados de los comités y las

¹ A pesar de que ambos grupos estuvieron en contra de las acciones estatales y buscaban imponer sus ideales por medio de la fuerza, ambos grupos tenían convicciones muy marcadas y altamente diferenciadas; de acuerdo con el informe final de la CVR, el PCP-SL buscaba la destrucción del estado y la creación de uno totalmente nuevo que estuviera acorde a la ideología senderista, bastante diferente esta de las ideologías comunistas tradicionales; por un lado, el PCP-SL consideraba los derechos humanos como de carácter “burgués reaccionario contrarrevolucionario” y estaban en oposición a lo que ellos llamaban “derechos del pueblo”, de forma tal que se evidencia el poco respeto del grupo por la vida humana y otros derechos

propias fuerzas armadas estatales, comienzan a darse las sistemáticas violaciones a los derechos humanos para la población en general, y para las comunidades indígenas de mayor población y cobertura en el Perú, que de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística e Informática (2007), son las comunidades Asháninkas; dichas comunidades, además, se encuentran asentadas en el territorio conocido como “Selva Central”, lugar donde el conflicto tuvo mayor cobertura (CVR, 2003e, tomo VIII, p. 13). El conflicto termina en el año 2000 cuando los líderes senderistas y del MRTA empiezan a ser capturados y sus acciones menguan paulatinamente hasta desaparece. Asimismo, el exilio del ex jefe de Estado Alberto Fujimori fuera del país es el momento en el cual la CVR indica el final del conflicto.

Por parte de Guatemala se trata de una sociedad rota por la profunda desigualdad que se vive allí, con una configuración demográfica que deja una clara división entre los guatemaltecos mayas (la población indígena mayoritaria de Guatemala, que además sufrió de manera especial el conflicto), y los guatemaltecos ladinos (o mestizos), que son más acordes a la cultura occidental “tradicional”. El informe de la comisión de la verdad establece que las causas de dicho conflicto son de carácter interno y de una complejidad máxima, dada la inequidad en lo referente a la repartición del ingreso y a la tenencia de tierras. Se habla dentro del informe final de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH): memoria del silencio, de unas causas no plenamente explícitas, puesto que estas se encuentran difusas en diversos puntos que conllevan al conflicto y a la violencia sistemática de los derechos humanos, tanto de los nacionales guatemaltecos con filiación hereditaria al territorio, como también de los grupos étnicos, a la vez que hay una enorme pluralidad de actores armados y no tan fácilmente identificables como en el caso peruano. Las fechas en las que tiene lugar el conflicto armado guatemalteco rondan, de acuerdo con el informe final de la CEH, entre 1962 como inicio de los enfrentamientos armados, hasta 1987, como fecha de inicio de las negociaciones e incluso se extiende hasta el año de la culminación de los mismos en 1996.

Siguiendo lo anterior, es así como las comisiones de la verdad del Perú y Guatemala se encontraron durante la ejecución de sus mandatos con una labor compleja, debido a que los derechos a reparar en materia indígena provenían de víctimas con una cosmogonía y entendimientos distintos (y es así como se encontrará, dado el periodo histórico actual, la comisión de la verdad en Colombia en la reparación de las comunidades indígenas. Por tanto,

fundamentales (CVR, 2003, Tomo II, p. 127). El MRTA, por otra parte, siguió una ideología más acorde a lo establecido por el comunismo, pese a que este tuvo ciertas incoherencias debido a que el MRTA se consolidó con la conformación de diversos grupos políticos de izquierda, cada uno con sus intereses particulares. .

la recomendaciones generales realizadas al final del presente trabajo pueden llegar a ser aplicadas al caso colombiano, o a cualquier otro caso de comisiones de la verdad que involucre comunidades indígenas). A su vez, las acciones perpetradas tanto por los grupos subversivos como por los ejércitos de ambas naciones resquebrajaron la tradición y la identidad cultural de los pueblos Asháninka y Maya, dejando una huella colectiva difícil de borrar. De ese modo, el principal interrogante a resolver durante el presente trabajo investigativo es: ¿De qué forma se vio materializada la reparación de la identidad cultural indígena en las comisiones de la verdad para las comunidades Maya en Guatemala y Asháninka en el Perú durante los años 2000 a 2010?

De la pregunta de investigación se desprenden los objetivos como una hoja de ruta a seguir. De esa forma, como objetivo general para llegar a la solución de dicha pregunta se plantea el analizar la forma en que se vieron materializadas las reparaciones de la identidad cultural indígena dadas por los informes finales de las comisiones de la verdad de Guatemala y del Perú para los pueblos Maya y Asháninka. Se desprenden a su vez de dicho objetivo general los objetivos específicos, de los cuales el primero es determinar las formas en que fueron destruidos o vulnerados los elementos de la identidad cultural Asháninka y Maya en el periodo de conflicto.

Como segundo objetivo específico que es necesario para la investigación está el verificar la forma de participación de estos grupos indígenas durante el trabajo de las comisiones de la verdad. Una vez verificada la presencia de las comunidades indígenas en sus respectivas comisiones de la verdad, se pasa al tercer objetivo específico, en el cual debe entrarse a identificar las reparaciones presentadas en los informes finales de la CVR, y la CEH a los pueblos indígenas Asháninka y Maya, respectivamente, así como la implementación de las mismas. Finalmente, una vez que se tenga claridad de dichas cuestiones, se pueden proponer mejoras en la inclusión de las reparaciones a pueblos indígenas en posteriores comisiones de la verdad como cuarto objetivo específico.

A continuación se presentará la estructura del presente trabajo investigativo: además de la presente introducción, será revisada la literatura disponible de la temática en el estado del arte, y se discutirán posteriormente los marcos referentes de investigación (marco teórico, conceptual y metodológico). Para el análisis, este se encontrará dividido en ambos casos de análisis (el Perú y Guatemala) haciendo referencia en principio al contexto de los conflictos

armados, su resolución y las comisiones de la verdad que surgieron posteriormente; la problemática vivida por las comunidades indígenas de ambos países durante los conflictos, la participación que estas tuvieron en el proceso de las comisiones y las reparaciones que recibieron por parte de las comisiones. Finalmente, se realizará un análisis comparativo de los casos del Perú y Guatemala, observando cuales fueron las similitudes y diferencias en la implementación de las reparaciones en materia indígena, y se extraerán recomendaciones para posteriores comisiones de la verdad en los aspectos de reparación de la identidad cultural indígena.

2 Estado del arte

Dentro de la revisión de la literatura efectuada para el presente tema de investigación, se encuentra que numerosos autores han tratado, de una u otra manera, el tema de la reparación indígena o de las situaciones a las que se vieron enfrentados los pueblos indígenas durante los conflictos armados presentados en el Perú y Guatemala. Varón (2011) efectúa un barrido tanto del contexto histórico del conflicto armado en Guatemala como del periodo de acción de la CEH. Da fuertes críticas al documento de las reparaciones, dado que estas fueron ambiguas y no expresaron de manera clara las posibilidades para efectuar una adecuada reparación a las víctimas. No obstante, indica que el resto del documento fue minucioso y presentó de manera adecuada todo el contexto del conflicto, así como las violaciones a los derechos humanos que sufrieron las víctimas, quienes fueron en su mayoría de la etnia Maya. La autora concluye que el gobierno guatemalteco ha negado el informe, y por tanto se hacen casi imposibles de ejecutar las reparaciones; por medio de los informes del Procurador de los Derechos Humanos indica que hay negligencia por parte de los poderes del estado para aprobar y aceptar tanto el informe como las reparaciones, por lo que no se ha logrado gran cosa. Falta un accionar más activo y un órgano competente e independiente para conseguir que las reparaciones sean efectuadas.

Panneta (2013) igualmente efectúa un análisis del caso guatemalteco, específicamente sobre el derecho a la reparación y cómo este, de acuerdo con el autor, ha sido negado a quienes fueron víctimas del conflicto armado interno. Panneta, al igual que Varón, evalúa las acciones realizadas por el Estado de Guatemala para la ejecución de las reparaciones; analizando la forma en que fue creado el Plan Nacional de Resarcimiento (PNR), la forma en que este funcionó institucionalmente y los consecuentes problemas que empezó a tener debido principalmente a dos aspectos: 1) la falta de claridad con respecto a la forma de hacer las reparaciones y 2) la inadecuada ejecución del presupuesto dado al plan y a la comisión designada para la ejecución del plan.

No obstante, Varón evalúa las reparaciones tanto desde la perspectiva teórica (el documento producido por la CEH) como desde la perspectiva práctica (con el PNR, la realización de las reparaciones y el funcionamiento del mismo durante su periodo de funcionamiento). A su vez, Panneta tiene una perspectiva mucho más enfocada hacia la finalización del periodo de vigencia del PNR debido a la proximidad de este con la fecha en

que fue escrito el artículo, y presenta a su vez propuestas para una posible prórroga en la ejecución del plan.

Por otra parte, Paz y Bailey (2006) analizan el aspecto de género en las violaciones de derechos humanos en Guatemala, como parte de un texto sobre la violencia de género en situaciones de conflicto alrededor del mundo. Al igual que Varón y Panneta, hacen un recuento de la situación vivida durante el conflicto, haciendo énfasis en el caso de la mujer, las víctimas mujeres (qué sufrieron por su condición de mujeres, líderes sociales y familiares de víctimas). En materia de reparaciones, las autoras refieren las experiencias que tuvieron las mujeres víctimas durante el periodo de posconflicto; una vez fue publicado el informe final de la CEH y fue lanzada la propuesta del PNR existió movilización de organizaciones no gubernamentales enfocadas en la mujeres y movimientos feministas. No obstante, las autoras indican que durante la lucha de estos derechos existieron obstáculos parecidos a los tenidos por otro tipo de víctimas en la reclamación de sus derechos (como los mencionados anteriormente).

Con respecto al caso peruano, Villameriel (2014) despliega todo su estudio desde el concepto de la transformación de los conflictos y toma como caso de estudio el conflicto tenido lugar en el Perú desde el año 1980 hasta el año 2000; hace un contexto histórico, para pasar luego a efectuar un barrido de los planes y las reparaciones que han sido implementadas en el Perú, para luego pasar a unas críticas de las mismas, puesto que el autor afirma que, de acuerdo a su enfoque hacia la población Asháninka, estos pese a que tuvieron reparaciones por parte del Estado no reconocen el carácter reparador de dichos actos y temen enormemente que el estado vuelva a dejarlos solos. El autor concluye que a pesar de la poca credibilidad de las víctimas, se han efectuado las reparaciones y el Estado ha respondido con sus obligaciones morales de reparar, no obstante aún persisten algunos grupos subversivos que continúan con actos de violencia, aunque no de tan alto grado como lo que se vivió anteriormente.

Rubio (2013) efectúa también una contextualización propia del estudio de caso tomado por ella para su artículo, en el cual habla del conflicto armado peruano, el proceso de transición hacia la paz y el plan integral de reparaciones. También incluye un capítulo completo sobre la voz de las víctimas, donde incluye un análisis sobre la percepción que tienen las víctimas del proceso y de las reparaciones efectuadas por el estado peruano.

Califica, a su vez, el proceso peruano de ser una transición a medias, y pone de manifiesto una preocupación sobre la capacidad estatal para efectuar las reparaciones y sobre cuál será el futuro de las mismas en el contexto peruano. Concluye que en el Perú el proceso de reparaciones ha sido lento, y que tanto la voluntad política como la capacidad institucional son factores claves para la implementación de un adecuado plan integral de reparaciones.

La ICTJ (2013) posee un punto de vista similar al de Rubio, pues menciona que el gobierno a la fecha solo había implementado parte del Plan Integral de reparaciones, y enfatiza que aun cuando muchos de sus aspectos habían sido incorporados al marco jurídico peruano en el 2005, la implementación del plan ha sufrido demoras y cambios. Por medio del informe, la ICTJ indica que la élite política y parte de la sociedad peruana no está preparada para aceptar que existió responsabilidad por su parte por las violaciones a los derechos humanos cometidas en el conflicto armado. De igual forma, también muestra cierta antipatía por los derechos de los indígenas que no han sido restituidos integralmente.

El informe de la ICTJ también efectúa un resumen de las acciones implementadas por el Estado peruano en materia de restitución y reparación, y hace a su vez una evaluación de dicha implementación. De igual forma reconoce los aspectos logrados hasta el momento, como la implementación de los programas de reparación, los registros de víctimas y otras iniciativas para llegar a las zonas más alejadas de las urbes; también plantea el escenario negativo que ha tenido la implementación en el Perú y las dificultades que ha tenido a lo largo de los pasados gobiernos, no obstante observa una luz de esperanza para seguir trabajando en la implementación de las recomendaciones.

Por otra parte, y bastante pertinente para la presente investigación, la ICTJ (2009) también efectúa un documento comparativo entre las reparaciones que se han dado en materia de derechos indígenas en el Perú y en Guatemala. Dentro del análisis efectuado, la ICTJ indica que a nivel conceptual, ambos planes de reparación tienen similitudes en cuanto establecen los alcances y las acciones a tener en cuenta para la implementación de las reparaciones. Es a nivel del proceso donde difieren ambos casos, debido a que en el caso peruano la formación del plan en materia indígena ha estado encargada en mayor medida por asociaciones de víctimas y organizaciones no gubernamentales (ONG), entretanto en Guatemala han sido movimientos indígenas quienes directamente han buscado moldear los planes para que las reparaciones sean pertinentes.

Para concluir, la literatura que ha tratado el tema de la reparación indígena en los casos del Perú y Guatemala hace especial énfasis en los pocos avances que se han tenido en materia de reparación en ambos casos. Los autores han señalado las constantes falencias en la implementación de las reparaciones, y el tema indígena ha sido tratado apenas por unos pocos autores. El énfasis que se le brinda en el presente trabajo de investigación, tanto en el aspecto indígena de los casos, como en la reparación de la identidad cultural es algo que no ha sido abarcado, mucho menos desde la contribución de las teorías decolonial y constructivista. A su vez, conviene concluir que el aporte comparativo entre los dos casos, proporcionado por la ICTJ, data de hace ocho años, por lo que pueden hacerse nuevos aportes a dicho campo comparativo con las situaciones que han surgido en el Perú y Guatemala luego del 2009.

3 Marco teórico

La teoría puede ser interpretada como el prisma por medio del cual se pueden ver más adecuadamente los fenómenos estudiados. Es por ello que el marco teórico debe ser tratado con suma importancia dentro de la investigación, pues es el principal guía (después de los objetivos) para interpretar y analizar el objeto de estudio. La Escuela de Frankfurt y sus exponentes² elaboraron en materia sociológica los conceptos de teoría clásica y teoría crítica que pueden ser aplicables a los corpus teóricos de todas las disciplinas. De acuerdo con Devetak (2005), dicha teoría crítica sociológica puede ubicarse como parte de los orígenes de la teoría crítica dentro de las Relaciones Internacionales, y esta se incorpora como tal a la disciplina una vez que Robert Cox (1981) incluye los postulados de la misma en su artículo “Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory”.

El punto esencial de la teoría crítica radica en que indica la imposibilidad de separar el sujeto (o científico social) del objeto de estudio, e indica que dicha teoría no insiste en la mera descripción de los fenómenos (y por tanto no insiste en su reproducción) sino que intenta la transformación de los mismos (Salomón, 2002). Dentro del arsenal ofrecido por la teoría crítica y cuyos postulados resultan tan pertinentes para el presente trabajo de investigación, se encuentran los prismas decolonial y constructivista, que serán presentados a continuación.

3.1 Decolonialismo

Los elementos de la cultura y la identidad encuentran su lugar siendo revisados desde la teoría decolonial; elementos que pueden encontrarse no obstante en otras estancias del corpus teórico de las Relaciones Internacionales. Sin embargo, el trato que le da la teoría decolonial a estos elementos se acopla con los intereses particulares de la presente investigación; así, el propósito principal de la decolonialidad es reinterpretar al individuo y la historia coloniales, brindándoles un enfoque de estudio diferente al que han tenido tradicionalmente desde una óptica occidental. Pretende, a su vez, analizar al individuo y su relación con el mundo desde una mirada crítica de la perspectiva occidental tradicional y darle una resignificación a su proceso como individuo que ha sido colonizado. Dicha teoría presenta un amplio abanico de críticas realizadas a la modernidad, dándole al sujeto el estatus que no le brinda el posmodernismo, y además presenta una buena cantidad de autores cuyo

² En los trabajos de la Escuela de Frankfurt han estado involucrados Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Löwenthal y más recientemente Jürgen Habermas (Devetak, 2005).

lugar de origen han sido países que han logrado la independencia en el siglo XX (Arriaza & Tickner, 2002, pp. 22-23).

La deconstrucción de la colonialidad, dada la forma en que ha sido abordada, puede clasificarse en dos vertientes: 1) la mirada poscolonialista, que cuenta con autores como Edward Said o Homi Bhabha, cuyos orígenes palestino-estadounidenses e indios, respectivamente, los permean con un análisis de regiones como Asia, África y Medio Oriente; y 2) la mirada decolonial, por otra parte, centra sus estudios en escenarios latinoamericanos, y surge como una propuesta del grupo interdisciplinar latinoamericano de estudios sobre modernidad/colonialidad, con autores representativos como Ramón Grosfoguel (puertorriqueño), de acuerdo con Juan Carlos Vargas (2009, p. 48). Así mismo, la escuela decolonial presenta el concepto de la “interculturalidad”, el cual resulta relevante para la presente investigación por cuanto nace en los círculos indígenas del Ecuador en la década de 1990, y que pretende señalar y significar:

procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política. (Walsh, 2007, p. 47)

Siendo así, lo que pretende la decolonialidad es significar lo otro, entendiendo el concepto “otro” como todo aquel que difiere de las pautas establecidas por el pensamiento occidental. Encajan entonces dentro de dicho concepto las concepciones culturales indígenas, mismas que mueven el presente trabajo investigativo como eje central; a través del prisma de la decolonialidad se busca significar la “otredad” de los pueblos indígenas Asháninkas y Mayas que fueron vulnerados culturalmente en el contexto de los conflictos armados.

A su vez, la decolonialidad presenta otros conceptos esenciales para la presente investigación. De acuerdo con Fonseca y Jerrens (2012), la decolonialidad introduce los conceptos de “colonialidad del poder” y “genocidio epistémico”. El primer concepto refiere a aquella forma de organización mundial, a la estructura de poder que rige la situación mundial —en contraposición de la teoría del sistema-mundo planteada por Immanuel Wallerstein— y que centra su atención en las potencias occidentales y en la forma en que esta colonializa al resto de culturas, no necesariamente por medio de una colonialidad directa sino también por medio de una colonialidad suave.

Por medio de dicho concepto se llega entonces al genocidio epistémico o cultural, que menciona Espinosa (2007, p. 274), el cual no refiere simplemente a asesinatos sistemáticos y en masa, sino que dichas acciones menguan la población hasta el punto de hacerla desaparecer. Con dicha desaparición, también lo hacen toda su cultura, sus raíces, su entendimiento y la interpretación que tenían del mundo; asesinar a un pueblo no constituye el simple acto de destruirlo físicamente, sino implica también acabar con sus saberes, tal y como si este jamás hubiese existido. Ese ha sido el común denominador de los pueblos indígenas en los territorios latinoamericanos.

Quijano (2000) discute el concepto de raza desde la mirada decolonial; para él, la raza es un concepto que fue creado desde la conquista española y portuguesa en América Latina como una forma de clasificación entre los “indios” y quienes venían de Europa, concepto al cual posteriormente le sería incluido los términos de color de piel y lugar de nacimiento. De acuerdo al autor, el concepto de la raza fue creado en realidad como un factor diferenciador y discriminatorio en contra de los pobladores latinoamericanos y que es utilizado como una forma más de negación de lo “otro”.

La decolonialidad, entonces, discute numerosos aspectos importantes que cobran validez en el contexto indígena que se está tratando, por cuanto sus conceptos antes mencionados encajan en la situación vivida por los pueblos indígenas Asháninkas y Mayas. Los pueblos indígenas, cuya otredad no ha sido respetada, han sido colonizados y asesinados culturalmente, bien por las acciones de los gobiernos durante los años de conflicto o bien por las acciones de grupos al margen de la ley.

3.2 Constructivismo

Como segunda teoría para el adecuado análisis del presente trabajo se encuentra el constructivismo, que de acuerdo con Sánchez (2010) se unió al corpus teórico de las Relaciones Internacionales en la segunda mitad de los años ochenta, no obstante su popularidad se expandió gracias al texto escrito en 1992 por Alexander Wendt denominado “Anarchy is What States Make of It”, en el cual el autor realiza una utilización detallada y profunda del concepto. Sin embargo, cabe resaltar que el constructivismo, de forma parecida a las teorías clásicas como el realismo, posee numerosas corrientes y posturas que hacen de esta una teoría versátil y aplicable a diferentes análisis.

Los muchos enfoques que posee el constructivismo son presentados por Alfaro, Araya y Andonegui (2007), entre los cuales se encuentran el psicológico, material, formal, final y educativo. Para el presente trabajo investigativo se tomará la perspectiva antropológica del constructivismo, pues es este el más adecuado para la investigación por cuanto supone al ser humano con la capacidad de elaborar su propia realidad y construirla —y construirse— a partir de ella. A partir de este análisis, el enfoque antropológico del constructivismo da al ser humano una serie de características, entre las que se encuentran: ser un ser vivo auto organizado con la capacidad de interactuar con su entorno, entenderlo y cambiarlo.

Sin embargo, también dentro del análisis constructivista que hace Alfaro et al. (2007) clasifica al hombre como un ser inacabado, que por ello mismo es abierto a construirse de acuerdo a las circunstancias de su entorno, pensando de manera casi exclusiva en sus propósitos personales y su proyecto de vida. Para dicha construcción, además, cuenta con unas funciones simbólicas como lo son el lenguaje que le permiten ejecutar un accionar entre sí mismo y el medio en el que habita.

Reus-Smit (2005) indica que el constructivismo en las relaciones internacionales posee tres corrientes importantes que evolucionaron en la década de los noventa: constructivismo sistémico, constructivismo del nivel unitario y constructivismo holístico. El primer tipo proviene de los primeros escritos de Wendt mencionados anteriormente; el contexto en el que se desarrollaron dichos textos y, por tanto, las ideas de Wendt, fue un escenario de lucha teórica entre neorrealistas y neoliberales, dónde las interacciones entre Estados seguían siendo el foco primordial de la disciplina.

El constructivismo sistémico indica entonces que los intereses de un Estado, y por tanto sus acciones, son sostenidas dada su identidad, no la identidad corporativa que presenta a nivel internacional, sino la identidad estatal que refiere al material humano del que está compuesto dicho Estado, con los factores ideológicos y culturales que esto conlleva. No obstante, la principal diferencia entre este tipo de constructivismo y el del nivel unitario, es que mientras el primero continúa profundizando en las relaciones entre estados, tomando dichos elementos identitarios en el análisis, en el constructivismo del nivel unitario se revisan las dinámicas generadas entre la sociedad doméstica, las normas y aspectos legales, y los intereses de los Estados. El constructivismo holístico, a su vez, analiza las dinámicas internacionales y las sociales como si fueran dos caras de un mismo sistema, y en cuanto a

ello, explica el desarrollo de las estructuras normativas e ideológicas de las estructuras actuales por medio de la identidad de los componentes de dichas estructuras.

El constructivismo puede verse entonces materializado en los casos de estudio del Perú y Guatemala por cuanto, tomando el constructivismo antropológico, las comunidades indígenas Asháninka y Maya están compuestas por individuos inacabados que se construyen a través de las circunstancias de su entorno y a su vez construyen la realidad que los rodea. Siendo así, cada integrante de los Asháninkas y Mayas fue construido a partir de una serie de preceptos no occidentales sobre el entendimiento del mundo y del entorno, y a partir de ellos construyeron sus formas de vida. Siendo así, se hipotetiza que una vez llega el conflicto armado interno a sus comunidades deben desaprender su cultura y costumbres y reconstruir su realidad a partir de lo que los grupos guerrilleros les imponen por vías de la fuerza.

Por otra parte, tomando el constructivismo holístico de Wendt, se puede entender la construcción del Estado peruano y del Estado guatemalteco a través no sólo de sus instituciones sino de la identidad de cada una de sus partes, y las acciones tomadas por cada una de ellas. Por tanto, desde las acciones realizadas por un grupo como el PCP-SL en contra de las minorías peruanas, y las acciones represivas del Estado peruano, o a partir del entendimiento de la configuración demográfica de Guatemala y la forma en que los Mayas fueron reprimidos por el Estado guatemalteco, puede construirse la identidad de cada uno de ambos estados y entender sus circunstancias particulares.

Finalmente, reuniendo las características de ambas teorías presentadas, estas se interrelacionan por cuanto una de ellas busca generar una deconstrucción de la cultura “otra”, de forma que pueda ser reconstruida sin los preceptos occidentales que le fueron adjudicados para su destrucción cultural, y a partir de la propuesta constructivista se dé un entendimiento de las razones por las cuales se crea la identidad y la tradición, esta misma que debe ser reconstruida porque ya fue destruida por los conflictos armados vividos por los pueblos Asháninkas y Mayas. Parte de lo que se desea realizar en el presente trabajo investigativo está en deconstruir la mala imagen que occidente ha establecido tradicionalmente de los pueblos ancestrales y reconstruirla de forma que se le pueda dar un nuevo enfoque a dicha imagen dentro de las comunidades locales, qué a fin de cuentas son las más cercana a las realidades de dichos pueblos.

4 Marco conceptual

Un solo concepto puede llegar a tener diferentes acepciones, bien sea de tipo lingüístico, en el que una sola palabra tiene múltiples usos, o bien de tipo académico, en el cual un solo concepto puede ser utilizado por diferentes disciplinas, autores y corrientes y cada uno le adjudica una serie de características distintas. Por ello, es necesario que, dentro de las investigaciones, se presente un marco conceptual que dé claridad de aquellos conceptos que pueden llegar a ser problemáticos por sus distintas acepciones; para la presente investigación se especificará el uso que tendrán los conceptos de comisiones de la verdad, identidad cultural, reparación, reparación de la identidad cultural (cómo una síntesis conjunta de los dos conceptos anteriores), cosmovisión y memoria, estos últimos vistos desde la visión indígena que tienen las comunidades Asháninka y Maya.

4.1 Comisiones de la verdad

Autores como Priscilla Hayner y Mark Freeman han desarrollado profundamente el concepto de las comisiones de la verdad. Para Hayner (2011, pp. 11-12) dichas comisiones son definidas como cuerpos temporales responsabilizados de investigar un patrón de eventos de violencia, los cuales tienen lugar durante periodos de conflicto armado o represión política. Al ser cuerpos investigativos, deben describir (por lo general por medio de los informes finales) las causas y consecuencias de situaciones de violencia y graves violaciones a derechos humanos de los territorios en los cuales han sido instaladas, y por ello poseen una cierta autonomía e independencia del Estado; a su vez su punto focal, de acuerdo con Hayner, son las víctimas y lo ocurrido con ellas.

La primera comisión de la verdad instalada en el mundo fue, como se menciona anteriormente, la de 1974 en Uganda y cuyo nombre fue la “Comisión de Investigación sobre las Desapariciones de Personas”; desde entonces, y gracias a las comisiones de la verdad de Argentina y Sudáfrica, cobraron popularidad y han venido siendo instaladas a lo largo del mundo en situaciones posteriores a dictaduras o a conflictos armados. Siendo así, de acuerdo con el listado mostrado por Hayner (2011), se han instalado un total de 40 comisiones de la verdad. A su vez, de acuerdo al autor que se tome, se pueden determinar una serie de características clave en las comisiones de la verdad; por ejemplo, Brahm (2009) afirma que si se toma la definición dada por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, la toma de testimonio y las audiencias públicas son elementos

esenciales. Igualmente, algunas de las definiciones presentan de manera implícita unos objetivos últimos que debe perseguir toda comisión de la verdad, de acuerdo a lo encontrado por Brahm; así, algunos de estos objetivos están en promover la democracia y la cultura de los derechos humanos.

Freeman (2006) indica también la existencia de otros objetivos supeditados a los principales, como lo son la amnistía, la reconciliación, la preservación de la memoria y la construcción de la paz. Dichos objetivos pueden ser alcanzados con mayor facilidad, dependiendo de las circunstancias particulares de cada comisión de la verdad, que si fueran usados otros mecanismos para alcanzar la paz como los son las cortes penales nacionales.

No obstante, lo anterior resulta complejo por cuando mediante la consecución de los objetivos principales y secundarios puede hablarse tanto del grado de éxito o fracaso de una comisión de la verdad. Gómez (2006) realiza una comparación entre las comisiones de la verdad de Argentina, Chile, Guatemala y Sudáfrica, analizando las circunstancias específicas que se presentaron en cada país y que facilitaron o dificultaron la ejecución del mandato de cada comisión. Entretanto, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2007) también hace un barrido comparativo por las comisiones de la verdad en América Latina, en los casos de Chile, el Perú, El Salvador y Guatemala, en Asia con el caso de Sri Lanka, y en África, con los casos de Uganda, Sierra Leona y Sudáfrica.

4.2 Identidad cultural

El concepto de identidad es uno que está estrechamente ligado al de la cultura por cuánto, de acuerdo con Molano (2007), la identidad surge como diferenciador y reafirmador frente al otro. La identidad no es un concepto estático, puesto que es uno que se recrea, tanto individual como colectivamente y que a su vez se alimenta del exterior. De igual forma Molano indica que la identidad cultural de una comunidad se encuentra definida de manera histórica por ciertos elementos que la han construido, tales como la lengua, las relaciones sociales, las ceremonias propias de dicha comunidad y todo un sistema de valores y creencias, ligado a los comportamientos cotidianos de sus miembros.

Rojas (2011), por otra parte, menciona que el concepto de identidad cultural es uno que ha tenido numerosas conceptualizaciones y que, pese a que filosófica, antropológica y

sociológicamente se ha aportado al concepto, no se ha establecido una definición enteramente satisfactoria. Por otra parte, arroja una posible definición, en la cual enuncia que:

es una categoría omniabarcadora y compleja, que como identidad en la diferencia contiene, en correlación, la mismidad y la alteridad, el yo y el otro, de aquí su carácter inclusivo; representando una identidad colectiva como horizonte de sentido, con capacidad de autorreconocimiento y distinción, la cual caracteriza la manera común de vivir en el tiempo y el espacio del ser humano; expresando el quehacer del hombre en el proceso de creación y re-creación comunicativa; la cual, como síntesis de múltiples determinaciones o dimensiones, comporta un universal concreto-situado, es decir, un aquí y ahora, respondiendo a las preguntas qué he sido, qué soy y qué papel habré de desempeñar en el presente y futuro. (Rojas, 2011, p. 57)

Siendo así, la identidad individual se crea a partir de la identidad cultural, pues esta aporta a preguntas sobre el quehacer del individuo en su sociedad por medio de las costumbres y creencias de un pueblo (la manera común de vivir en el tiempo y el espacio), y que se construye no solo a partir de las creencias de su pueblo (la mismidad) sino también a partir de la otredad por medio de la interacción con otros pueblos, creencias y costumbres.

4.3 Reparación

De acuerdo con la Real Academia de la Lengua Española (2017a), el concepto de reparación puede ser visto desde dos concepciones: la primera definición dada indica que la reparación es el acto de reparar algo roto o estropeado, entretanto la segunda refiere a un desagravio, una satisfacción completa de una ofensa o daño. Siendo así, para las relaciones interpersonales puede aplicar de una mejor forma la segunda concepción, que está estrechamente ligada con el tratamiento que se da al concepto en el contexto de las comisiones de la verdad.

Este concepto es ampliamente desarrollado por Pablo de Greiff (2005), quien encuentra dos acepciones del término reparación. El primero de ellos es la acepción jurídica, que es utilizada tanto a nivel internacional como a nivel doméstico para buscar mecanismos de resarcimiento a las víctimas que hayan sufrido cualquier tipo de perjuicio tipificado tanto por las leyes nacionales como por el derecho internacional. Dentro de esta acepción entran como formas de reparación, de acuerdo a lo establecido por De Greiff, la restitución, la compensación, la rehabilitación y la satisfacción de garantías de no repetición. La segunda

acepción se encuentra más ligada a programas de reparación, donde se establece que la reparación puede ser tanto de tipo material como de manera simbólica; la principal diferencia entre ambas acepciones es que en los programas de reparación se pueden tomar muchas alternativas y formas que no están contempladas por el derecho internacional, y si bien en la reparación material también puede verse la compensación como reparación, en la reparación simbólica se incluyen las disculpas públicas, la rehabilitación, el cambio de nombre de lugares públicos, el establecimiento de días de conmemoración, la creación de parques y museos dedicados a la memoria.

Priscilla Hayner (2011, p. 163) indica que muchas comisiones de la verdad recomiendan una serie de reparaciones para las víctimas, muchas veces en forma de planes integrales que deben ser implementados en el trabajo posterior a la comisión. No obstante, muchas veces dichas reparaciones demoran mucho tiempo en ser implementadas y por tanto esto genera descontento en las víctimas beneficiarias de dichos planes; dicha demora puede ser mayormente adjudicada a los gobiernos, puesto que las comisiones de la verdad, dado a todo su trabajo previo al informe final poseen la información necesaria para que dichos planes puedan desarrollarse de manera eficaz (como por ejemplo listas de víctimas potenciales para ser incluidos en los programas de reparación).

Dichos programas de reparación, además, son escritos y aprobados teniendo en cuenta parámetros nacionales sobre las nociones de víctima y beneficiario, más que en parámetros de índole internacional; siendo así, los programas están permeados por las situaciones particulares de los estados que los aplican, puesto que son ellos quienes definen quien puede o no ser tratado como víctima y quien tiene derecho a acceder a los planes de reparaciones. Hayner (2011, p. 164) también genera críticas respecto a la perspectiva de género que pueden tener dichos planes de reparación, puesto que indica que muchos de los informes y planes no se enfocan tanto en la forma de reparar crímenes sexuales por los que han tenido que pasar las mujeres ni tampoco dan muchas proposiciones al respecto.

4.4 Cosmovisión

Es importante aclarar el concepto de cosmovisión, que está definido por la Real Academia Española (2017b) como una “visión o concepción global del universo”, que será especialmente referenciado para el entendimiento que tienen los pueblos indígenas con el mundo y la forma en que entienden el mismo. Dentro del presente marco conceptual no se

hará una exhaustiva descripción de la forma en que los Asháninkas y Mayas ven el mundo, considerando la complejidad de dicha cosmovisión y la corta extensión del trabajo de investigación.

No obstante, se enlistarán algunos aspectos de la cosmovisión general indígena, así como de la cosmovisión particular de dichos pueblos, a fin de entender las formas en que los indígenas Asháninkas y Mayas fueron violentados en sus elementos identitarios y culturales. La tradición oral forma una parte fundamental de la cosmovisión indígena, dado que desde el quehacer milenario del hombre de entender el mundo que lo rodea, se han creado una serie de representaciones míticas que los pueblos indígenas conservan aún en la actualidad dada su forma de entender el mundo. Así, para ellos la existencia de seres superiores —bien naturales, bien antropomorfas— que rigen el mundo no es solo una pequeña forma de entenderlo, sino más bien una categoría sagrada que le dan al territorio y que conlleva a una mirada cuidadosa sobre lo que se hace con los recursos que tienen a su disposición (UNICEF, 2012, pp. 19-20). Siendo así, es pertinente que, para entender de manera adecuada la forma en que los indígenas viven y conviven con el mundo el punto de enfoque principal al que se debe referenciar es al mito, dada la importancia de la tradición oral y la forma en que se construye identidad y memoria a partir del mismo.

Otro de los aspectos a tener en cuenta referente a la cosmovisión indígena, de acuerdo con el análisis realizado por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) (2012), es la concepción que tienen dichas comunidades del tiempo y de los hechos ocurridos dentro del mismo, que se quedan guardados en su memoria colectiva a través de la tradición oral. Dicha memoria colectiva es un concepto que difiere de la historia por cuanto la memoria colectiva permanece viva en la memoria de una comunidad y por lo general no sale de dicha comunidad, puesto que se mantiene viva entre sus habitantes (UNICEF, 2012, p. 23).

La comunidad Asháninka, de acuerdo con UNICEF (2012), tiene un profundo respeto por el territorio y es vital para su configuración cosmogónica y su vida en sociedad, pues a él recurren para la producción de alimentos e incluso lo ven como el lugar donde confluyen con seres superiores antropomorfos. Por medio del reconocimiento de este territorio fundamentan su vida y su crecimiento, pues la comunidad tiene un nombre toponímico para cada uno de los espacios que frecuentan y así se le es enseñado a los más jóvenes; hay incluso espacios a los que solo una parte de la población puede ingresar, debido a que es el lugar donde habitan

los espíritus. La selva, por ejemplo, es el lugar donde el Asháninka común manifiesta su espiritualidad diaria como lugar sagrado, entretanto hay lugares donde solo los tabaqueros (*Sheripyari*) pueden ingresar, dada su naturaleza de mediador entre los Asháninkas y los espíritus.

Por otra parte, el pueblo Maya, de acuerdo con Cochoy et al. (2014), tiene un profundo respeto por sus antepasados y por los conocimientos transmitidos por estos por vía de la tradición oral. Entre dichos conocimientos, se cuentan el respeto por la vida en todas sus expresiones y la necesidad de la naturaleza y el universo para vivir; el reconocimiento de que cada individuo Maya es co-creador de la vida mediante la capacidad de engendrar y reproducirse, y por ello mantiene respeto tanto por quienes le han dado vida (sus ancestros), como por la sostenibilidad de su descendencia. Igualmente, el individuo Maya se realiza como persona manteniendo relaciones armoniosas con otros seres humanos, tanto en familia como en sociedad.

4.5 Memoria

Toda vez que se hace referencia a la memoria en términos académicos, se puede pensar en diferentes acepciones del término. Halbwachs (1968) hace una diferenciación entre los distintos tipos de memoria y las clasifica en tres: la memoria individual, la memoria colectiva y la memoria histórica. Halbwachs hace distinción entre las dos primeras, hablando de que los recuerdos individuales que cada persona tiene, aun a pesar de ser individuales, están contruidos por medio de los recuerdos de otros y de las vivencias que tienen los demás de los mismos hechos y acontecimientos. Así, los recuerdos individuales de una experiencia pueden estar permeados, bien por los recuerdos que tienen las personas alrededor de dicha experiencia, o bien por los recuerdos propios de una percepción anterior a la experiencia, formados por lecturas o imágenes preconcebidas. Halbwachs (1968) difumina entonces la línea que divide la memoria individual de la colectiva, porque indica que aun los recuerdos individuales son contruidos y reafirmados de manera colectiva.

Igualmente, Halbwachs (1968) hace la distinción entre memoria colectiva y memoria histórica, argumentando que la memoria colectiva permanece viva siempre y cuando permanezca el grupo o los individuos que la mantienen viva. No obstante, una vez que la memoria colectiva deja de tener interés para su grupo, o una vez que el grupo se disuelve o

cambian sus costumbres generacionalmente, la memoria colectiva se disuelve también. La memoria histórica, por otra parte, está mucho más alejada de los individuos y ningún grupo la siente como suya, no obstante enmarca los hechos y acontecimientos importantes que se tornan en punto de referencia para la construcción de las memorias individuales.

No obstante, otros autores han interpretado el concepto de memoria de otras formas. Nora (1989) habla de la memoria como “el lugar de la memoria”, un lugar que puede tomar forma material, simbólica o funcional. El autor explica que cualquier objeto o lugar puede ser un lugar de la memoria siempre que esté planificado para ello, y que debe ser a su vez un lugar con capacidad de mutabilidad y adaptación en el tiempo, a fin de conseguir su objetivo primordial: evitar el olvido, inmortalizar la muerte y materializar lo inmaterial.

El lugar de la memoria, referido por Nora (1989), no solo se trata de un aspecto material, sino de cualquier forma inmaterial que ayude a establecer patrones de memoria que permitan la recordación de sucesos o aspectos importantes dentro de una sociedad. La creación de calendarios o textos permitirán que la memoria continúe, siempre y cuando estos siempre permanezcan en la memoria colectiva y cumplan con la función para la cual fueron creadas. En el momento en que dichos “lugares” (lugares inmateriales, visto desde la perspectiva de Nora) dejan de ser utilizados por la sociedad para la que fueron concebidos, dejan de cumplir sus objetivos antes mencionados y permite el olvido.

Todorov (2000) habla también de la construcción de la identidad individual a partir de la memoria colectiva de determinado grupo del cual el individuo se siente parte. Y refiere especialmente al culto a la memoria que han tomado las sociedades, especialmente aquellas que se han sentido victimizadas de alguna forma, para evitar el olvido de lo ocurrido con ellas. No obstante, Todorov menciona que dicho culto a la memoria puede tornarse en algo peligroso toda vez que su uso constante del recuerdo sea exagerado y se convierta en un instrumento para olvidar el presente.

Todorov (2000), a su vez, habla de la sacralización de la memoria, en la que el recuerdo constante de un suceso traumático puede hacerse estéril y no ser útil para la

superación de dicho hecho, al mantenerse siempre en la memoria y no superarse. No obstante, también habla de la banalización de esta memoria, en la que el olvido también representa un peligro para la memoria y su manutención. Al considerar banal y de poca importancia los sucesos del pasado, se hace más fácil olvidarlo e ignorar todo aquello que ocurrió, lo que puede conllevar a una repetición de los hechos, con distintos actores pero mismos aspectos de fondo.

Finalmente, el entendimiento de los conceptos presentados anteriormente (comisiones de la verdad, identidad, reparación, cosmovisión y memoria) es necesario y pertinente, no sólo para tener un entendimiento de lo presentado en el presente trabajo investigativo, sino también para generar una correlación entre cada uno de los conceptos y como estos son reflejados dentro de los estudios de caso presentados (el Perú y Guatemala). Igualmente, no solo puede generarse una correlación estática, sino que puede verse una transformación dinámica de cada concepto a partir de la influencia de diversas variables, que son diferentes dependiendo de cada uno de los estudios de caso.

5 Marco metodológico

La presente investigación será enmarcada dentro de una metodología de tipo cualitativa. El objetivo de dicha metodología, de acuerdo con Hernández, Fernández y Baptista (2006, p. 10) es estudiar los hechos tal y como suceden de acuerdo a una perspectiva social o una teoría para reconstruir una realidad específica; lo que se plantea para la presente investigación, partiendo de dicha metodología, es estudiar lo ocurrido durante el conflicto armado presentado en el Perú y Guatemala, las reparaciones que se dieron en materia de identidad cultural indígena (si es que estas se dieron) y analizar la forma en que podría reconstruirse la identidad indígena damnificada a causa de los conflictos.

La metodología cualitativa presenta aspectos de la recolección de datos, que pueden ser tanto numéricos como no numéricos, y su principal diferencia con la cuantitativa radica en la interpretación y uso que se hace de los datos recolectados. De acuerdo a la descripción realizada por Hernández et al. (2006), los datos no numéricos son descripciones de situaciones, eventos, interacciones o conductas observadas. Dichos datos pueden verse representados en la recolección de hechos históricos que dieron pie al conflicto armado en el Perú y Guatemala, las acciones delictivas por parte de los grupos subversivos y el ejército hacia las poblaciones indígenas, y los testimonios recogidos por las comisiones de la verdad. No obstante parte de las limitaciones que posee la metodología cualitativa, a partir de la no recolección que hace de los datos, es la particularización que se hace en el proceso investigativo; esto quiere decir, de acuerdo a lo planteado por Pita y Pértegas (2002), que mientras la metodología cuantitativa permite la generalización de las hipótesis gracias a la recolección de numerosos datos, lo cualitativo no permite efectuar generalizaciones de ese estilo, de modo que las conclusiones deben tener en cuenta tanto la mayoría de la población estudiada como los aspectos específicos encontrados.

Por otra parte, el enfoque cualitativo presenta la modalidad de estudio de casos, donde se pretende tomar un caso específico que variará dependiendo de la disciplina y la temática de la investigación, para efectuar sobre este el análisis pertinente para la misma. Por medio de los estudios de caso se puede ver la teoría reflejada de manera directa en aspectos de la realidad analizada, situaciones presentadas en el caso que concuerden o no con la teoría tomada, establecer diversos factores de causalidad que se presentan en el caso y a partir de allí generar una serie de conclusiones para afirmar o rechazar las hipótesis planteadas.

No obstante, también se presenta la modalidad de estudio de caso comparado (Díaz, Mendoza & Porras, 2011). Dicha modalidad pretende revisar dos o más fenómenos específicos de forma que se hallen disparidades o semejanzas que permitan un análisis comparativo de las situaciones de cada uno. Las limitaciones que posee dicha modalidad, a su vez, están en que la tenencia de dos estudios de caso puede conllevar a que se encuentren ingentes cantidades de información; esto constituye una desventaja por cuanto es necesario saber clasificar y sintetizar la información de forma que se rescate lo importante para la investigación y se deseche lo que no sirve, aspecto del proceso cuya realización puede tornarse compleja. Lo anterior se conjunta con una de las debilidades de la modalidad de estudio de casos, en la cual, dado que el investigador elige los casos, el marco teórico y además las fuentes investigativas, tiende a perderse la objetividad propia de un trabajo investigativo (Villareal & Landeta, 2010).

Siguiendo con el tema de las fuentes de investigación, una de las ventajas que se presenta en la metodología del análisis comparativo está en que toda la investigación puede desarrollarse exclusivamente con el análisis de datos secundarios, sin un trabajo sobre terreno ni una recolección de datos primarios como entrevistas o encuestas (Goodrick, 2014, p. 9). No obstante, lo anterior solo supone una ventaja si la calidad de los textos y las fuentes es lo suficientemente buena como para constituir una base argumentativa sólida y estructurada, lo cual se irá descubriendo a lo largo de la investigación; para la presente se analizarán las dinámicas de conflicto que tuvieron lugar en el Perú y Guatemala, y los daños provocados en cada uno de los países a una comunidad indígena específica, así como revisar la forma en que se abordó el proceso de reparación de dichas comunidades en cada una de las comisiones de la verdad establecidas en ambos Estados.

Para lo anterior, se hace necesaria la revisión de fuentes primarias y secundarias, tales como los informes finales de las comisiones de la verdad a analizar, artículos académicos electrónicos y textos que refieran a la temática de la investigación, informes de organizaciones no gubernamentales, entre otras que puedan resultar material adecuado para la investigación. La investigación se enmarca dentro del macromolde crítico-social, por cuanto éste, de acuerdo con Losada & Casas (2008, p. 55), propende por la examinación de casos históricos que busquen traer lecciones hacia situaciones específicas, así como busca la acción emancipadora de un escenario o comunidad alienada por las dinámicas sociales; a su vez, la

investigación puede enfocarse, dentro del enfoque culturalista, debido a que dicho enfoque, así como la presente investigación, privilegia el entorno cultural en el que se desarrollan los fenómenos estudiados (Losada & Casas, 2008, p. 201).

6 La reparación indígena (Asháninka y Maya) desde la decolonialidad y el constructivismo

Luego de que las comisiones de la verdad en el Perú y Guatemala publicaron sus informes finales y dieron a conocer la verdad de los hechos en los conflictos armados, se presenta el reto de implementar las recomendaciones dadas por este organismo. Considerando que en ambos estudios de caso es resaltable el componente indígena en el conflicto armado, es pertinente entonces revisar la forma en que es materializada la reparación de las comunidades indígenas, especialmente en su aspecto de la identidad cultural. Por tanto, una vez enunciadas las teorías relevantes para la investigación, los conceptos y leyes a tener en cuenta y la metodología a usar, se procede a ubicar todo lo anterior en los casos de estudio, efectuando un barrido contextual del conflicto armado tenido lugar en cada uno de los mismos.

Una vez ubicado al lector espacio-temporalmente, se entrará en materia con el análisis de la situación de los pueblos indígenas Asháninka y Maya antes del conflicto, para observar más fácilmente cómo fueron violentados sus derechos humanos, y posteriormente se realizará un análisis de cómo estas participaron en las comisiones de la verdad. Luego se hará un barrido por las reparaciones que tuvieron estas comunidades (si las tuvieron), y se verá la percepción que tienen estas comunidades de dichas reparaciones a fin de determinar si se sienten o no reparadas con las mismas. Finalmente se realizará un análisis comparativo de cada uno de los casos y se extraerán lecciones para posteriores comisiones de la verdad que enfrenten reparaciones a comunidades indígenas.

Como una breve introducción al concepto de las reparaciones a los pueblos indígenas, se tienen consideraciones que atañen a ambos casos de estudio. El Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ) (2011a) ha definido como parte de las violaciones a los derechos de los pueblos indígenas una serie de mecanismos que no son del todo los propios de la justicia transicional, ni mucho menos de la justicia restaurativa. Lo anterior es debido a que la concepción que tienen ellos del conflicto y del territorio es distinta a las concepciones occidentales que se han establecido en las comisiones de la verdad, como el carácter temporal de las mismas o las reparaciones territoriales que estas proponen.

Para ello, la ICTJ propone el concepto de Justicia Étnica Colectiva (JEC) y lo define

como “un criterio para las reparaciones y la asignación de derechos al territorio, la tierra y los recursos naturales en particular” (ICTJ, 2011a, p. 22). Conviene tener dicho concepto en cuenta en lo referente a las reparaciones a los pueblos indígenas y desarrollarlo de forma que los derechos de dichos pueblos puedan ser adecuadamente reparados. A su vez, la ICTJ hace una tipología respecto de las violaciones a los de pueblos indígenas, entre los cuales se encuentran las violaciones a los derechos del territorio, la tierra y los recursos naturales, unos ilegales, como los desalojos por vías de la fuerza y amenazas, otras por vías legales como el desplazamiento a causa de proyectos de desarrollo a gran escala.

6.1 Caso Asháninka del Perú

6.1.1 Contexto Histórico del conflicto armado en el Perú

Considerando que la CVR fue el órgano investigativo encargado de la misión de documentar el conflicto armado, es conveniente utilizarlo como fuente directa para hablar del conflicto armado interno en el Perú. De acuerdo con el informe final, el conflicto peruano tiene lugar entre mayo de 1980 y noviembre del 2000, y cualquier hecho o situación tenido lugar antes de esa fecha de inicio puede ser tomado como antecedente (CVR, 2003a, tomo I, p. 59). Anteriormente al conflicto armado, la violencia en el Perú no había tenido escaladas significativas ni tampoco episodios de grandes magnitudes; las situaciones de violencia se resumían en puntos específicos de la historia, de corta duración y con respuestas estatales que, pese a ser muy violentas en algunos casos, no se extendieron por el territorio nacional ni desembocaron en una estructura estatal represiva.

La situación general del país fue cambiando también drásticamente a lo largo del siglo XX, lo que contribuyó a generar la estructura desigual que vivió la sociedad peruana durante las décadas finales de dicho siglo; a partir de los años cuarenta se da un fuerte crecimiento demográfico, pasando de cerca de 6 millones de habitantes en 1940 a 17 millones en 1980 (CVR, 2003a, tomo I, p. 57). A su vez dicha población, contrario a lo que pasaba antes de la década del cuarenta, se concentraba mucho más en las ciudades que en el campo, de modo que se empezó a efectuar un desarrollo urbano mucho más fuerte.

Con el gobierno de Juan Fernando Velasco (1968-1975) se generan una serie de políticas y reformas, entre las cuales se encuentran una reforma agraria, reforma educativa, y

expansión industrial, así como una radicalización de discursos (teniendo en cuenta la inclinación militar del dirigente Velasco). Es luego de ese escenario, de acuerdo con el informe final de la CVR, en que comienzan a cultivarse los inicios de los principales actores de la violencia del conflicto, puesto que Velasco, además, empieza una persecución política contra los líderes de izquierda y sus reformas económicas hacen mucho más extensa la brecha entre ricos y pobres.

El punto detonante del conflicto ocurre en mayo de 1980, con la acción unilateral del PCP-SL de “declarar la guerra al Estado peruano que buscaba destruir” (CVR, 2003a, tomo I, p. 60); en mayo de 1980, en vísperas de las elecciones generales del poder ejecutivo peruano, Sendero Luminoso quema de manera pública las ánforas electorales con el fin de desarticularse de las elecciones democráticas y crear un régimen suyo, autoritario y represivo. Cabe señalar, además, que dichas elecciones eran las primeras que tenía el país luego de 17 años, dado el gobierno anteriormente mencionado de Fernando Velasco.

La CVR clasifica de manera cronológica el conflicto armado peruano e indica que este se encontró dividido en cinco periodos importantes, que no necesariamente coinciden con los cambios de administración que sucedieron durante los 20 años de conflicto. El primer periodo de conflicto es denominado como “el inicio de la violencia armada” y tiene lugar desde el punto detonante mencionado anteriormente en mayo de 1980 hasta diciembre de 1982, cuando desde la presidencia se dispone de las Fuerzas Armadas Peruanas para entrar en el conflicto.

La razón por la cual se demoró tanto la entrada de las Fuerzas Armadas, fue debido a que el PCP-SL no fue reconocido como grupo insurgente considerable sino hasta avanzado el conflicto, por la existencia de numerosos grupos de izquierda radicales fácilmente confundibles entre sí. Igualmente, el conflicto armado no fue considerado como tal sino hasta que la gravedad de los actos del PCP-SL llegaron al asesinato sistemático y los ataques contra las fuerzas policiales (CVR, 2003a, tomo I, p. 60).

El segundo periodo va desde el inicio de las operaciones militares por parte de las Fuerzas Armadas en enero de 1983 hasta la matanza de los penales de 1986, suceso en el cual, luego del motín armado organizado por reclusos del PCP-SL, las Fuerzas Armadas reciben la orden de tomar el control de las cárceles; el informe final no indica el número de

mueritos o heridos de este acto, no obstante indica que fue uno que marcó de manera significativa a todos los actores armados que influían en el conflicto.

Dicho periodo es denominado por la CVR como “la militarización del conflicto”, nombre adecuado debido a que durante dicho periodo se da una escalada de la violencia sin precedentes en el Perú. Es durante dicho periodo que se da el mayor porcentaje de las víctimas del conflicto armado y predominan las acciones militares por parte del Estado, así como se reducen los espacios de participación política. Igualmente se presenta una amplia difusión de las imágenes del conflicto en medios nacionales, sobretodo en la Sierra de Ayacucho y departamentos cercanos donde estaba teniendo lugar el conflicto armado (CVR, 2003b, tomo II, p. 277).

El tercer periodo de la violencia da comienzo con la masacre de los penales mencionada anteriormente y termina con un ataque del PCP-SL a un puesto policial del departamento de San Martín en marzo de 1989. Durante dicho periodo se extiende el conflicto armado desde los departamentos en que este inició (especialmente en la zona de Ayacucho) hasta alcanzar una extensión de índole nacional. En dicho periodo PCP-SL desarrolló una guerra de guerrillas contra el MRTA, ya que este grupo armado empieza a tener mayores acciones beligerantes, así como una mayor respuesta contrainsurgente por parte del Estado (CVR, 2003a, tomo I, p. 60).

El cuarto periodo de la violencia inicia con el ataque mencionado anteriormente al puesto policial y culmina con la captura por parte de las fuerzas estatales de Abimael Guzmán, líder del grupo subversivo Sendero Luminoso, en Lima en septiembre de 1992. Luego de las elecciones de 1990 pero antes del cambio de gobierno, el Grupo Especial de Inteligencia de la Dirección contra el terrorismo inició un operativo en cubierto por medio del cual obtuvo información esencial para la captura de Guzmán en un lugar donde se había alojado días antes. Dicho operativo se determinó como “el principio del fin de Sendero Luminoso” (CVR, 2003a, tomo I, p. 73).

Finalmente, el quinto periodo va desde la captura de Abimael Guzmán y otros líderes senderistas, hasta el momento en que Alberto Fujimori abandona el Perú en noviembre del año 2000. El gobierno de Fujimori durante este periodo continúa con su política represiva a los grupos subversivos y Abimael Guzmán, desde la cárcel, hacer un llamamiento al PCP-SL

para promover unos acuerdos de paz entre el gobierno y el grupo. El grupo subversivo se divide entre los que apoyan la propuesta y los que planean continuar con la guerra popular, entretanto el gobierno no responde a la propuesta de negociación en un principio.

Posteriormente se dan unas negociaciones, en las que no participan directamente Fujimori y los altos mandos militares, no obstante continúa la lucha con disidentes de Sendero Luminoso. En 1999 es capturado el último de los líderes disidentes del grupo subversivo, y mientras el gobierno de Fujimori se concentraba en proyectar una imagen de mano dura frente a la subversión sin ningún tipo de concesiones, la imagen se quebró una vez que salió a la luz pública que el gobierno estaba apoyando en venta de armas a un grupo subversivo acusado de actos terroristas y vínculos con el narcotráfico de un país hermano.

6.1.2 La Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR)

La CVR fue creada durante el gobierno de transición de Valentín Paniagua (2000-2001), el 4 de junio de 2001 mediante el decreto supremo 065 de 2001, aunque originalmente fue nombrada como Comisión de la Verdad, luego fue renombrada por medio de Decreto Supremo 101 del mismo año como Comisión de Verdad y Reconciliación (Oeschelgel, 2006). Por medio de dicho Decreto Supremo, fue establecido como mandato para la CVR que su deber era el investigar las situaciones en las que fueron violentados los derechos humanos desde mayo de 1980 hasta noviembre del año 2000.

Originalmente el decreto 065 establece que la comisión estará conformada por siete personas de nacionalidad peruana, no obstante el decreto 101 modifica el artículo y especifica que la comisión estará conformada por no más de doce personas de nacionalidad peruana. En conjunto con esto, el decreto permite la creación de una secretaría general con potestad para emplear a todo profesional o funcionario que requiera la CVR y que requieran los comisionados, bien sea para tareas técnicas o para otras labores (Decreto Supremo 065, 2001).

Finalmente, para la financiación de la CVR, por medio del decreto se estableció que la CVR obtendría sus fondos por medio de cuatro canales principales: el primero, por medio de las transferencias del Ministerio de Economía y Finanzas; el segundo, a través de lo que se designe a la CVR en el Presupuesto General de la República y otras disposiciones fiscales; el

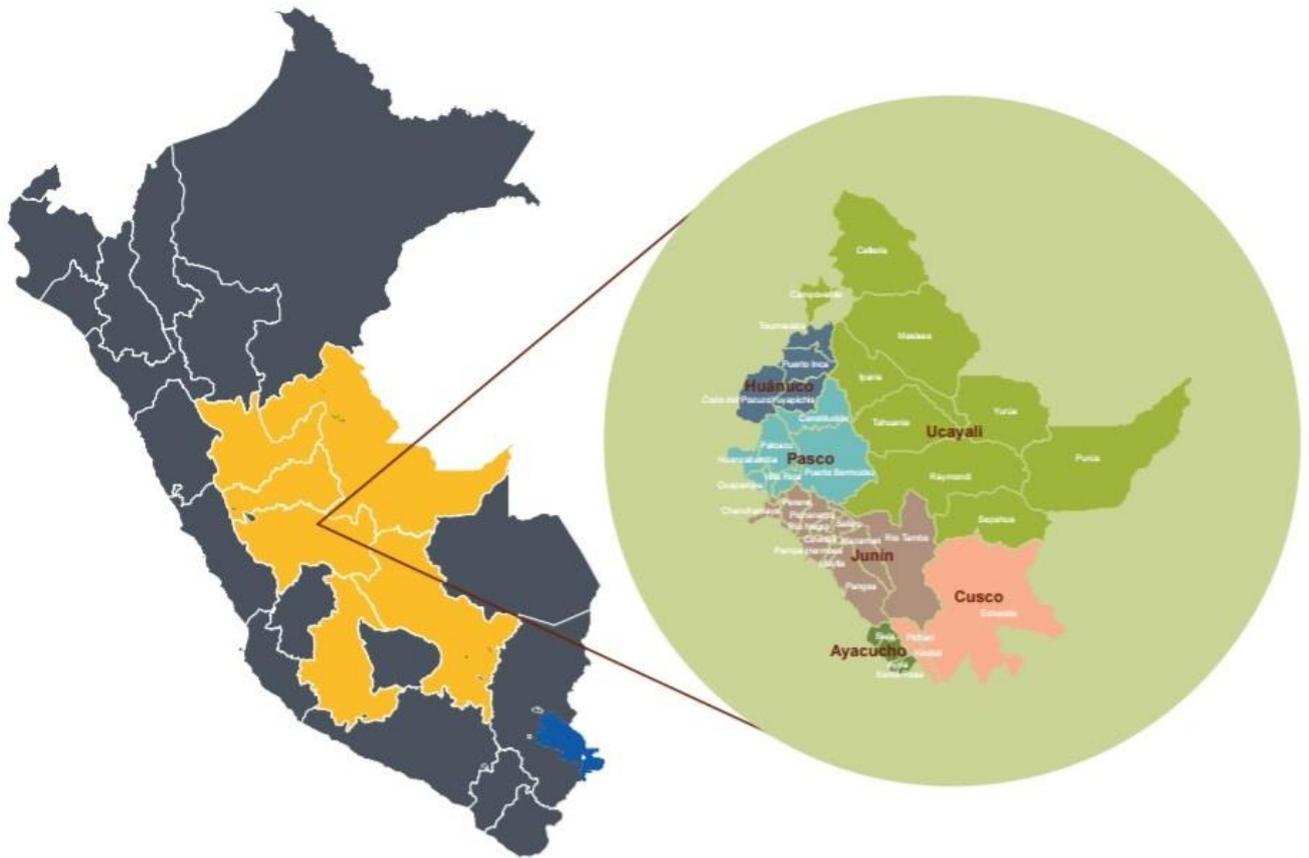
tercero, por medio de los fondos que obtenga directamente de la cooperación internacional; y finalmente el cuarto canal será por medio de lo que obtenga la CVR a través de donaciones (Decreto Supremo 065, 2001).

6.1.3 Situación Asháninka antes del conflicto.

El pueblo Asháninka, de acuerdo con Torrejón (2014), es el pueblo indígena más numeroso del Amazonas peruano, siendo una tercera parte de la población indígena total del Perú a 2007, que es el año máximo en el que se ha tenido un censo de la población indígena. La comunidad Asháninka se extiende a lo largo de un amplio territorio en la cordillera de los Andes y en la selva amazónica peruana, por los municipios de Ayacucho, Cusco, Huánuco, Junín, Pasco y Utcabamba. A su vez, dada la vasta extensión de su territorio existen ciertas divisiones culturales dentro de la misma comunidad Asháninka, generando la diferenciación de acuerdo a la región que habitan.

De acuerdo con Torrejón (2014), ha habido dos principales clasificaciones generadas por los antropólogos encargados de estudiar esta comunidad y que pueden entenderse mejor observando el mapa 1. La primera genera una diferenciación entre las comunidades Asháninkas que viven junto a los grandes ríos (Ene, Perené, Pichis, Tambo y Utcabamba) conocidos como ribereños y los Asháninkas de altura, que viven más cerca de las montañas. A estos últimos los ribereños los conocen como *kanoja sati* o altureños. La otra diferenciación se da entre tres grupos principales: los Asháninkas de los valles de los ríos Pichis y Ene; los de los valles de los ríos Apurímac, Tambo y Ene, y los de Utcabamba y el Gran Pajonal, que se autodenominan Ashéninkas.

Mapa 1: Mapa de distribución geográfica Asháninka en el territorio peruano



Fuente: Torrejón, 2014, p. 7.

La historia del pueblo Asháninka, como la de todos los pueblos indígenas americanos, data desde mucho antes de época colonial. De acuerdo con Anderson (2008), los primeros acercamientos que tuvieron los Asháninka con hispanohablantes se dan con las misiones franciscanas que buscaban evangelizar y convertir a los pueblos indígenas de la zona peruana. Siendo el común denominador en buena parte de las comunidades originarias americanas, las misiones de evangelización consiguieron la asimilación religiosa con algunos miembros de la comunidad Asháninka, entretanto la gran mayoría permanecía renuente a dejar de lado su cultura y tradiciones, aun a pesar de los beneficios que parecían otorgar los franciscanos (como la entrega de armas y el comercio).

Cabe resaltar que, de acuerdo a Anderson (2008), los cambios culturales mayoritarios que pudieron haber tenido los Asháninkas derivados del contacto con las misiones franciscanas no fueron relevantes debido a la rebelión que tuvo lugar en 1742 y que conllevaron a la expulsión de los franciscanos de los territorios Asháninkas. Lo único que quedó de dicho contacto fueron innovaciones tecnológicas representadas en armas,

herramientas, animales domésticos traídos por los franciscanos, árboles foráneos y una que otra leyenda. La mayor consecuencia que tuvo la rebelión fue el dejar a la comunidad Asháninka aislada durante un periodo de más de cien años, hasta que volvieron a tener contacto a mediados del siglo XIX.

La retoma de contacto entre los hispanohablantes y los Asháninka se dan debido a que el Estado peruano buscaba aumentar los territorios para ganadería y agricultura. Debido a esto, el mismo Estado promueve la irrupción en territorios indígenas, en ocasiones incluso con el uso autorizado de la fuerza. En este sentido, Torrejón (2014) habla de una migración de extranjeros europeos al Perú, que buscan ocupar los nuevos territorios destinados a ganadería y agricultura, lo que deriva en una migración forzada de población indígena de sus territorios (que no es otra cosa que el despojo de un territorio para ellos sagrado y que puede enmarcarse en el concepto de *colonialidad del poder* mostrada por el decolonialismo).

Una férrea prueba de lo anterior está en que, de acuerdo a Anderson (2008), el Estado peruano puso a disposición de la empresa británica *Peruvian Corporation* un territorio de 500.000 hectáreas del Valle del Perené como parte de pago de una deuda que este tenía con Inglaterra, Francia y Holanda. La corporación ofreció la posibilidad a los Asháninkas de salir del valle, o quedarse trabajando en la corporación bajo duras condiciones que hicieron querer huir a muchos de los que optaron por quedarse. Esta fiebre del café y del caucho no sólo generó migración forzada, sino también compraventa de personas para que fueran parte del trabajo en las plantaciones y en las fábricas, con lo que los Asháninkas no sólo víctimas de despojo y desplazamiento, sino también de secuestro y esclavismo durante finales del siglo XIX y principios del XX.

El aspecto cultural de la comunidad Asháninka continuaría siendo violentada luego de 1920, momento en el que llegan nuevas misiones religiosas (esta vez de tipo adventista), que influyeron de manera notoria en los ámbitos educativos y de salud de la comunidad Asháninka (Anderson, 2008). Los efectos culturales de la presencia adventista en territorio Asháninka tuvieron mayores efectos que las misiones franciscanas del periodo colonial, dado que en esta los adventistas consiguieron un mayor acercamiento hacia los Asháninkas. Los adventistas consiguieron tener un buen número de seguidores gracias al aprendizaje de su

lengua y la utilización de medicinas modernas para curar a los Asháninkas infectados de malaria y sarampión; también fueron sus principales aliados en la lucha contra la *Peruvian Corporation*, tanto así que debieron alejarse de los territorios de la empresa, donde originalmente habían instalado sus misiones.

Posteriormente, a mediados y finales del siglo XX, antes de que iniciara el conflicto armado interno, el pueblo Asháninka y su cultura fue cambiando de manera paulatina con la instalación de escuelas y el cambio del estilo de vida Asháninka, donde la mayoría de las actividades son realizadas en castellano, y el trato con los miembros no pertenecientes a la comunidad Asháninka (mejor conocidos como mestizos) se hace cada vez mayor. Es en este periodo en el que los Asháninka empiezan a organizarse en organizaciones, a fin de buscar soluciones para no tener un estilo de vida tan aislado, dado que sólo aquellos que hablan el castellano son conocidos como “Asháninkas civilizados”. También buscan continuar con las políticas que se iniciaron en 1974 en los que se les era reconocida una porción de la tierra, así como el reconocimiento de su lenguaje, cultura y tradiciones tras la promulgación de la constitución de 1979.

6.1.4 Violaciones a los derechos de los pueblos Asháninkas.

Dentro del informe final producido por la CVR en el 2003, se encuentra un capítulo referente a los pueblos indígenas y específicamente a los Asháninkas y lo sucedido con ellos; geográficamente se enfoca en la zona de “Selva Central”, lugar que se extiende por las provincias de Satipo y Chanchamayo en el departamento de Junín, y la provincia de Oxapampa en el departamento de Pasco. De acuerdo con la CVR, a este sector también se le suele adjuntar las zonas fronterizas del departamento de Uyacali (CVR, 2003d, tomo V, p. 241).

El informe de la comisión señala que una vez que las guerrillas de PCP-SL y el MRTA llegaron a esta zona y se establecieron allí, comenzaron las violaciones a los derechos de los Asháninkas, como parte de la ofensiva y contraofensiva que había tanto entre las guerrillas como en contra de las fuerzas militares. El PCP-SL comenzó sus movimientos en las comunidades indígenas por medio de convocatorias clandestinas hacia profesores y promotores Asháninkas, enseñándoles la doctrina senderista y usándolos como medio para

llegar a las comunidades; la guerrilla utilizó promesas utópicas para llegar a ellos, como ofertas de dinero, automóviles y todo tipo de bienes de esa índole (CVR, 2003d, tomo V, p. 248).

Uno de los instrumentos utilizados por PCP-SL para conseguir la sumisión de las comunidades Asháninkas era el miedo, debido a que los miembros de las comunidades no podían expresar su descontento hacia el partido sin estar amenazados de muerte, e incluso tenían la misma amenaza si no hacían lo que los soldados les pedían; a su vez, tanto los soldados de PCP-SL como “soplones” dentro de la misma comunidad, mantenían informados a los altos mandos de PCP-SL de cualquier intento de escape, traición o descontento de los Asháninkas. Tanto era así, que los miembros de las comunidades indígenas consideraron que había en sus comunidades *mil ojos y mil oídos del partido* que escuchaban y alertaban a los senderistas de sus acciones (CVR, 2003d, tomo V, pp. 248-249).

Observando en la práctica el genocidio epistémico mencionado en el marco teórico —entendiendo el genocidio epistémico como la destrucción de la cultura y los saberes de una comunidad—, algunas de las acciones de PCP-SL fueron encaminadas a acabar con la cultura y raíces de los Asháninkas; como lo menciona el informe final de la CVR, por medio del adoctrinamiento de niños y jóvenes indígenas (a quienes se llevaban de sus comunidades de origen hacia otros municipios) se buscaba eliminar sus raíces e implantar tanto un entrenamiento militar estricto como la doctrina senderista.

Esto se lograba de a poco por medio de pequeñas acciones como eliminar los vocablos que utilizaban para referirse los unos a los otros, como el término *nosháninka* que significa “amigo, hermano Asháninka”, para reemplazarlo por el vocablo “compañero” más propio de la ideología senderista. Teniendo en cuenta la cosmovisión Asháninka (UNICEF, 2012), esta comunidad indígena nombra a sus habitantes tres veces, brindándole una identificación al nacer, al crecer y al ser registrado en el ámbito jurídico; la negación de su cosmovisión y la importancia de sus nombres se hace evidente en la práctica senderista de negarlos como *nosháninkas* y renombrarlos como “compañeros”.

La misma situación del conflicto llevó también a que los Asháninkas se organizaran de manera armada para rechazar las acciones de PCP-SL, formando un ejército que pusiera freno a las acciones de los senderistas y consiguiera echarlos del territorio indígena. La

creación de dichos “ejércitos” ya era algo común para las comunidades Asháninkas debido a las situaciones de rebelión y lucha a la que debieron enfrentarse en el pasado, tanto en el periodo colonial como a lo largo de los siglos XIX y XX. En algunas comunidades dicha organización no fue del todo exitosa, puesto que este “ejército” llegó a pedir ayuda a la marina para el combate y esta no se le fue dada ni fue respondida nunca. En otras comunidades, como en Cutivireni, el ejército peruano instaló una base militar y en conjunto con el comité de autodefensa Asháninka consiguió mitigar el accionar de PCP-SL.

A su vez, PCP-SL utilizó a los Asháninkas a su favor, para combatir las acciones militares de las Fuerzas Armadas, los senderistas desplazaron a los indígenas de sus comunidades y los llevaron hacia lugares que fueran propicios para que los senderistas se ocultasen. Debido a esto “desaparecieron 14 comunidades Asháninkas de la zona del alto Tambo y todas las comunidades del río Ene (30 en total). Cerca de 10.000 Asháninkas fueron conducidas por PCP-SL al monte o huyeron” (CVR, 2003d, tomo V, p. 253).

El informe final describe las situaciones precarias a las que se veían sometidos los Asháninkas que estaban bajo merced de PCP-SL durante este enclaustramiento. Las jornadas iban desde las 3 a.m., la comida era escasa para los indígenas (puesto que las mejores raciones las tenían los altos mandos senderistas), las jornadas de trabajo para los mayores eran de 8 a.m. a 3 p.m., con labores de labranza y agricultura de forma que produjeran los alimentos que serían posteriormente repartidos para todos, y al final de la jornada, inicialmente, se permitía la charla familiar de las jornadas de cada uno y se permitía cantar letras enseñadas por PCP-SL. Posteriormente, sin embargo, se fueron acabando esas posibilidades dado que Sendero Luminoso deseaba eliminar cualquier tipo de relación que no estuviera directamente relacionada con la disciplina y las doctrinas del partido.

Para los jóvenes había adoctrinamiento en lo que se denominó una “Escuela Popular” y luego un entrenamiento militar, ambos de una hora de duración cada uno. Para los enfermos y ancianos que no podía ejecutar labores fuertes les quedaba la fabricación de armas. Sin embargo, el adoctrinamiento iba mucho más allá de lo que les inculcaban en la vida diaria, sino que además no tenían permitida ninguna expresión o exclamación de tristeza, pues esto podía ser interpretado como que en realidad se estaba pensando en escapar. Muchas familias escondían a sus hijos en el monte para evitar que PCP-SL los tomara, y aprovechaban para visitarlos cuando iban a trabajar; cuando eran descubiertos, esto podía implicar castigos

físicos e incluso la muerte, que era presenciado por los altos mandos y por la familia del asesinado, la cual era obligada a “festejar la muerte, reír, tomar masato y hacer vivas al partido y al presidente Gonzalo” (CVR, 2003d, tomo V, p. 256).

Todo el ambiente de desconfianza y temor, los castigos físicos, la cotidianidad y las experiencias traumáticas a las que se veían sometidos los Asháninkas, de acuerdo con la CVR, acabaron por destruir el poco sentimiento de comunidad que les quedaba luego de la disolución de sus comunidades tras el desplazamiento de sus territorios. No obstante, los Asháninkas consiguieron utilizar algunos aspectos de su propia cosmovisión, conocimientos y tradiciones para sobrellevar las situaciones a las que se enfrentaron con PCP-SL e incluso para escapar de ellos, por medio de su conocimiento del medio ambiente y el territorio, o la interpretación de sueños para saber cuándo huir, cuando hablar y cuando callar.

Una vez que los Asháninkas consiguieron escapar de PCP-SL, muchos de ellos encontraron lo que fue denominado como “núcleos poblacionales” donde se encontraban muchos refugiados internos y que por lo general se encontraban en territorios de colonos mestizos o incluso de otros pueblos indígenas (CVR, 2003d, tomo V). Allí, debido a las situaciones de hacinamiento y la falta de recursos, los Asháninkas se enfrentaban a enfermedades como la malaria, la cólera y la tuberculosis. Igualmente su dieta tradicional (compuesta por yuca y plátano como carbohidratos y maíz, frejol, carne de monte y pescado como proteínas) no podía cumplirse debido a las situaciones de violencia que impedían la caza, el cultivo y la pesca.

En conjunto a que el ambiente paramilitar de los núcleos poblacionales y las rondas les recordaba a los Asháninkas sus vivencias con PCP-SL (lo que generaba que muchos huyeran o incluso murieran de depresión), la disminución de hombres a causa de las muertes y ejecuciones en combate generó todo un cambio en las actividades comunes de hombres y mujeres Asháninkas. Entretanto las mujeres se ven recargadas con sus tareas comunes dentro de los núcleos poblacionales, como la cocina, también deben encargarse de tareas agrícolas comunes a los hombres, entretanto estos deben ocuparse de las rondas paramilitares en contra de PCP-SL.

La cosmovisión Asháninka, además, se encuentra especialmente ligada a la memoria colectiva, donde los papeles de ancianos, niños, hombres y mujeres se habían mantenido

ordenados por la jerarquización de la sociedad Asháninka (UNICEF, 2012). Debido a las acciones cometidas por el PCP-SL y el entorno paramilitar al que tuvieron que enfrentarse luego, los órdenes familiares (los más importantes en la sociedad Asháninka), fueron modificados dentro de la sociedad Asháninka, modificando así también parte de la cosmovisión ancestral que tenía esta comunidad. Así, la militarización y las experiencias que vivieron los Asháninkas en sus migraciones forzadas, la reclusión con PCP-SL y los núcleos poblacionales han contribuido a minar la cultura y tradición del pueblo Asháninka.

6.1.5 Participación Asháninka en la Comisión de Verdad y Reconciliación

Como uno de los mecanismos con los que cuentan las comisiones de la verdad para la búsqueda de los hechos y la creación de los informes finales están las audiencias públicas. En estas, las víctimas tienen permitido contar lo ocurrido con ellas y sus familiares o comunidades, muchas veces siendo un acto catártico al ser la primera vez que pueden contar lo ocurrido en un ambiente público. Esto resulta importante no sólo dentro del proceso de búsqueda de la verdad e investigación judicial, sino también como parte del proceso de sanación personal y de reconciliación con los perpetradores que pueden tener las víctimas.

Tabla 1: Cantidad de testimonios recogidos por la CVR según idioma de la entrevista por sede regional

IDIOMA DE LA ENTREVISTA	TOTAL	SEDE REGIONAL					TESTIMONIOS EN PENALES
		SEDE LIMA	SEDE SUR CENTRAL	SEDE CENTRO	SEDE NOR ORIENTAL	SEDE SUR ANDINA	
TOTAL	16 917	2 185	5 393	3 008	3 399	1 773	1 159
CASTELLANO	12 277	2 123	1 697	2 817	3 379	1 114	1 147
QUECHUA	5 350	94	4 051	363	20	814	8
ASHANINKA	50	-	-	50	-	-	-
AYMARA	14	3	4	2	1	3	1
MASHIGUENGA	11	2	1	5	1	2	-
OTROS	26	-	22	3	-	1	-

Nota: algunas entrevistas fueron tomadas en más de 1 idioma, por ello la suma vertical puede ser mayor que la cantidad de testimonios tomados.

Fuente: CVR (2003g, anexo 3, p. 381).

Siendo así, es importante que los pueblos indígenas que sufrieron durante el conflicto armado (tales como los Asháninkas) hubiesen utilizado dicho recurso dentro de su propio proceso de sanación. No obstante, de acuerdo con la CVR (2003g, anexo 3, p. 381), del total de testimonios que fueron recogidos por la comisión (cerca de 17.000) apenas 50 fueron recogidos en idioma Asháninka, lo que denota una baja participación de esta comunidad en comparación con los testimonios tomados en Quechua (5.350 de acuerdo con la tabla 1). A su

vez, también es posible encontrar un registro de aquellas víctimas Asháninkas que dieron testimonio en su lengua a la CVR, tales como los casos de la Familia Charete Quinchoquer (Centro de documentación e investigación LUM, 2017).

Este testimonio es dado por los familiares de Isaías Charete Quinchoquer, quien de acuerdo a la CVR (2003c, tomo IV) fue asesinado en 1989 por militantes de PCP-SL por ser miembro de la Organización Campa Asháninka del Río Ené (OCARE). Dicho testimonio fue dado en Asháninka, y la grabación del mismo se encuentra a disposición del Centro de documentación e investigación Lugar de la memoria, así como se encuentra público en línea. En conjunto con el testimonio de la familia Charete Quinchoquer, se encuentran en línea y a disposición del centro otros testimonios Asháninkas recogidos durante las audiencias públicas de la CVR, tales como las de Calixto Armas Leguía, Luzmila Chiricente, María Cueva Mantari y Rebeca Ricardo Simón.

Siendo así, se evidencia que la participación de la comunidad Asháninka dentro de la CVR pudo haber sido mayor, con lo cual la investigación de lo ocurrido a esta comunidad hubiese sido mucho más profunda. Dado que la CVR contó con pocos casos de audiencias públicas dadas en Asháninka y con pocos insumos para su investigación (pese a que tuvo contacto con la comunidad), puede entenderse que dentro del informe final haya poca información en materia indígena, especialmente en materia de la comunidad Asháninka en particular.

6.1.6 Reparaciones a los pueblos Asháninka

Desde lo que se encuentra en el informe final de la CVR en materia de recomendaciones, la comisión ronda sobre cuatro ejes temáticos: 1) reformas institucionales necesarias para hacer real el Estado de Derecho y prevenir la violencia, 2) reparaciones integrales a las víctimas, 3) un plan nacional de sitios de entierro y 4) mecanismo de seguimiento de sus recomendaciones (CVR, 2003f, tomo IX, p. 106). Para el presente trabajo investigativo se hará especial énfasis en el segundo eje, el cual tiene un capítulo dedicado dentro del informe final. La CVR en el Perú habla de una reparación como “un gesto y una acción que reconoce y reafirma la dignidad y el estatus de las personas” (CVR, 2003f, tomo

IX, p. 141). Partiendo del análisis realizado por Laplante y Theidon (2007, p. 231) se observa que las reparaciones juegan un papel crucial en la satisfacción de los individuos dentro del proceso de posconflicto, por medio de los sistemas de reparación establecidos.

El PIR que escribe la CVR indica, en primera instancia, la noción de víctima y quién se acoge a ella; su definición se resume en todo individuo que, en el marco del conflicto armado peruano, haya sufrido actos u omisiones que vayan en contra del derecho internacional humanitario, entre las cuales se encuentran la desaparición forzada, el secuestro, la ejecución extrajudicial, desplazamiento y reclutamiento forzado, tortura, entre otros. A su vez, define también como beneficiario a todo aquel que perciba una reparación de tipo simbólica, material, individual y/o colectiva (CVR, 2003f, tomo IX, pp. 148-149).

El PIR, además, toma cinco enfoques esenciales para cubrir todas y cada una de las necesidades que puedan tener las víctimas. Entre estos enfoques están el enfoque psicosocial, el enfoque participativo, el enfoque intercultural, el enfoque de equidad de género y el enfoque simbólico, de los cuales las reparaciones a los Asháninkas encajan en el primero, el tercero y el quinto. De igual forma, dentro del mismo programa de reparaciones y atendiendo a los enfoques mencionados, hay subcapítulos de programas de reparaciones específicos, un programa de reparaciones simbólicas, otro de reparaciones en educación y salud, en restitución de derechos ciudadanos y en reparaciones tanto económicas como colectivas (CVR, 2003f, tomo IX, pp. 156-159).

Específicamente para los Asháninkas, la CVR los menciona dentro de los apartados en los que pide que haya tanto disculpas por parte de los más altos responsables del Estado como una entrega de cartas de manera individual a las víctimas, indicando que estas deberán decirse y entregarse tanto en español como en Quechua, Aymara y Asháninka y deberán ser difundidas por todos los medios de comunicación. Para la ejecución de ceremonias públicas donde se dé explicación de la verdad, la CVR recomienda que haya una difusión masiva de estos eventos para todas las víctimas del conflicto armado, con presencia de los principales poderes públicos del estado peruano y además recomienda a la defensoría del pueblo que:

lleve a cabo una sesión especial para la población Asháninka en la localidad de Puerto Ocopa, con la presencia de representantes de los tres Poderes del Estado y de las Fuerzas Armadas y Policiales. Este acto particular se propone por la magnitud del daño inferido, en términos de vidas y de costumbres, a este pueblo indígena. (CVR, 2003f, tomo IX, p. 163)

No obstante, a pesar de todo lo presentado anteriormente en el apartado de reparaciones, en la práctica no se evidencian del todo las reparaciones que fueron recomendadas por la CVR. En el aspecto jurídico, las recomendaciones dadas por la CVR fueron incorporadas por medio del Plan Integral de Reparaciones (PIR), en el cual se encuentra especificado quien puede declararse como víctima y acogerse a los beneficios de dicho plan, al menos dentro de lo que fue redactado por la CVR en el informe final.

Antes de que el PIR se incorporara al marco jurídico peruano, se establecieron otras instancias con carácter reparador y vigilante para la aplicación adecuada de las recomendaciones dadas por la CVR. Se establece la Comisión Multisectorial de Alto Nivel (CMAN) a principio de 2004 que estaba encargada de vigilar toda acción ejecutada por el Estado en materia de paz, reparaciones colectivas y reconciliación, de acuerdo con la ICTJ (2013). Igualmente, se establecieron en ese periodo dos leyes: la 28223 (2004), por medio de la cual se crea un programa de asistencia para personas desplazadas, y la 28413 (2004), que crea legalmente la categoría de “ausencia por desaparición forzada”, con lo cual se daba una categoría a las víctimas que no eran declaradas como fallecidas pero cuyo estatus no estaba del todo claro.

El PIR es integrado al marco jurídico en el año 2005, bajo el mandato de Alejandro Toledo (2001–2006) y por medio de la ley no 28592, que crea el plan (2005). En esta, se establece que el plan estará dividido en seis programas, dedicados a restitución de derechos ciudadanos, educación, salud, reparaciones colectivas, reparaciones simbólicas y acceso habitacional. Igualmente indica bajo qué condiciones una persona puede denominarse como víctima y acogerse al plan, y qué personas quedan fuera de dicha condición; están allí enlistadas víctimas de desaparición forzada, secuestro, ejecución extrajudicial, asesinato, desplazamiento forzado, detención arbitraria, reclutamiento forzado, tortura, entre otros. De igual forma indica quienes no están amparados bajos los efectos jurídicos de dicha ley, excluyendo a los miembros de organizaciones subversivas y a los beneficiarios de otras reparaciones o políticas de Estado. Para los beneficiarios del PIR, existen beneficiarios individuales y beneficiarios colectivos, que pueden ser desde familiares de las víctimas asesinadas o desaparecidas hasta víctimas directas o indirectas (para el caso de los beneficiarios individuales) o comunidades campesinas, poblaciones afectadas por la violencia y grupos de desplazados (para el caso de los beneficiarios colectivos).

La ley a su vez establece el Registro Único de Víctimas (RUV) y brinda celeridad y confidencialidad a los beneficios otorgados a cada una de las víctimas (al menos en la parte teórica de la ley); dicha fue modificada por medio del decreto supremo No. 047-2011-PCM, por medio del cual se añade un enfoque de equidad de género, se añaden mayores tipos de beneficiarios al PIR, componentes del programa, financiación y convenios que se pueden manejar, entre otros detalles. Complementando la ley que crea el PIR se establece el decreto supremo 015-2006-JUS, por medio del cual se establece su reglamento y rige otros aspectos importantes para su aplicación, como el Consejo de Reparaciones. También establece las acciones que le corresponden al Estado en materia de reparaciones, los enfoques bajo los cuales se direccionará el PIR, la estructura programática y funcional del PIR, entre otras disposiciones (ICTJ, 2013).

Respecto a la implementación y la parte práctica de dichas reparaciones, de acuerdo con Villameriel (2014) ha habido falta de voluntad o de capacidad por parte del Estado peruano para ejecutar las reparaciones recomendadas por el informe final de la CVR. Indica, a su vez, que no se han efectuado compensaciones de tipo penal, como los procedimientos a los violadores de derechos humanos miembros de la policía y fuerzas armadas, y algunos miembros de las guerrillas y se ha intentado incluso cambiar este tipo de compensaciones por unas de tipo económico, reparando a la víctima con Nuevos Soles en lugar de efectuando los procesos judiciales pertinentes.

De igual forma, Villameriel (2014, p. 31) indica también que el gobierno central no ha tenido reales avances en las reparaciones simbólicas, debido a que pese que se han construido varios monumentos (cerca de 47 en todo el Perú), estas no han tenido el necesario mantenimiento. Dicho autor indica también que, para la inscripción al RUV y a los procesos de reconocimiento y justicia se presentan situaciones complejas como lo son algunas imposibilidades de poder documentar la condición de víctima, las dificultades que tiene la población nativa de efectuar gestiones administrativas distintas a sus conocimientos e ideologías, y el paso del tiempo que ha transcurrido desde los hechos victimizantes hasta la fecha en que fue abierto el registro.

Villameriel (2014) además ejecuta un análisis de la situación de las reparaciones a los pueblos Asháninkas en otros aspectos importantes, como lo son las reparaciones en educación

y en salud. En el aspecto de la educación, Villameriel indica que el PIR y sus planes derivados a nivel territorial han generado un total de 200 becas para víctimas de población afectada para acceder a la educación superior, una cifra que Villameriel tilda de simbólica en comparación con el alto número de víctimas que dejó el conflicto armado. En el aspecto indígena, no obstante, la posibilidad de ingreso a la educación superior, aun con una beca, se hace mucho más utópica por cuanto el estudio implica una serie de costos de manutención y transporte adicionales (no cubiertos por las becas) que no pueden permitirse dado la situación de pobreza de las comunidades indígenas.

Las organizaciones indígenas han jugado un papel importante en la lucha por la obtención de las reparaciones en materia de educación y salud que están contempladas en el PIR, de acuerdo a Villameriel (2014). El accionar de estas va desde tener un programa de educación multicultural y multilingüe que ayude a las comunidades indígenas del Perú en su proceso educativo (y que de cierta forma suplen las reparaciones en este aspecto) hasta ser intermediarias entre las comunidades indígenas y las oficinas que ofrecen reparaciones en salud para que este servicio llegue a las víctimas Asháninkas.

La reparación en el aspecto de la salud también se ha visto insuficiente y obstruida por la burocracia y la corrupción. Las víctimas Asháninkas no han conseguido ingresar al sistema de salud que, gracias a las acciones del PIR, ha ampliado sus actividades en las zonas de alta población indígena y con mayor impacto durante el conflicto. Lo anterior es debido a que este requiere de procesos burocráticos confusos para la población Asháninka y el pago de unas supuestas tasas para que los procesos de ingreso sean más eficaces (tasas inexistentes que las organizaciones indígenas han denunciado en numerosas ocasiones). Además, los Asháninkas deben desplazarse a las grandes ciudades, donde quedan las oficinas y centros de salud para sus procesos de afiliación, que por sus situaciones económicas resulta imposible (Villameriel, 2014).

6.1.7 Percepción a las reparaciones

Un punto importante a tener en cuenta dentro de las reparaciones realizadas por el Estado, es la visión que tienen los mismos Asháninkas de estas reparaciones, del PIR y de la CVR. Villameriel indica que las acciones que se han efectuado para la comunidad Asháninka han resultado más en un derroche de recursos y acciones periféricas que interesaban más a

estudiosos, curiosos por saber de la comunidad, que a la misma comunidad indígena; para los Asháninkas, los programas de reparación no tienen carácter reparador en realidad y dudan de que estos puedan sanar las heridas recibidas por la comunidad (Villameriel, 2014, p. 51).

La situación Asháninka se presenta mucho más alarmante cuando se indica que la percepción que tiene la comunidad frente a su situación actual, es que no hay una diferencia real entre las acciones pasadas de violencia y las acciones actuales del estado peruano que vulneran sus derechos en forma de hidroeléctricas, proyectos extractivos, o la colonización de tierras ancestrales. La comunidad Asháninka teme que el Estado nuevamente le dé la espalda y por ello, indica Villameriel (2014) que se han reactivado los Comités de Autodefensa de la comunidad, situación preocupante por cuanto representa una vuelta a la situación de violencia anterior al proceso de paz y a la comisión de la verdad.

De acuerdo también a la ICTJ (2008), en conjunto con la Asociación Pro-Derechos Humanos (APRODEH), para el año 2007 se crearon Programas de Reparaciones Colectivas (PRC) en el Perú. No obstante, por las situaciones anteriormente mencionadas, algunas de las comunidades Asháninkas no desean tener un alto grado de participación en los programas brindados por el Estado. Lo anterior se comprueba con un estudio estadístico realizado por la ICTJ (2008) en la cual se presentan los estudios de caso de las comunidades de Otica y Shanki, uno de los cuales es enteramente nativo Asháninka, mientras que el otro posee una población mixta entre colonos mestizos y Asháninkas.

Dentro de dicho estudio se presenta que la comunidad de Shanki, al tratarse de un grupo mixto, tiene mayor contacto con las propuestas del Estado y por tanto tiene conocimiento de los PRC dados en el 2007. No obstante, el componente nativo de la población de Shanki no conoce de dichos proyectos, pese a que son realizados dentro de su población. La mayoría de la población de Otica, por otra parte, si tiene conocimiento de los proyectos de reparación colectiva y desea ser partícipe de ellos, así como ha votado en las reuniones comunales Asháninkas para que dichos proyectos sean ejecutados. Más allá de ello, no habla de la implementación de dichos proyectos, dado que el estudio es uno estadístico y preliminar sobre el principio de la implementación de los mismos (ICTJ, 2008).

Por otra parte, en otro documento la ICTJ (2011b), también junto a APRODEH, hace referencia a los PRC por medio de una serie de encuestas realizadas a población Asháninka.

En dicho documento se aclara que muchas veces los Asháninka perciben dichos programas (denominados a lo largo del documento como proyectos) como una respuesta del Estado a la situación de pobreza vivida por dicha comunidad más que como una acción que busque reparar a los Asháninkas por los actos cometidos durante el conflicto armado. De igual forma, aquellos miembros de la comunidad Asháninka que reconocen este tipo de programas como un acto de reparación por la violencia sufrida durante el conflicto armado afirman que no es una reparación suficiente.

De acuerdo a la ICTJ (2011b, pp. 37-38), el 46,9% de los encuestados considera que los PRC no son una reparación adecuada frente al 6,5% que si lo considera una reparación suficiente; el resto del porcentaje no conoce de los PRC o no responde a la pregunta. En conjunto a la pregunta anterior, la ICTJ y APRODEH indican que en otra de las preguntas realizadas a la comunidad se buscan las razones por las cuales la comunidad considera que es o no una reparación suficiente. Entre la percepción que tienen los Asháninkas que consideran los PRC como una reparación insuficiente está que se trata de un proyecto pequeño, con poco presupuesto y que no cubre con sus necesidades como población.

En lo referente a otro tipo de reparaciones, tales como el retorno a los territorios indígenas, la CVR (CVR, 2003d, tomo V) indica que el proceso de retorno a las comunidades por parte de los Asháninkas fue iniciado oficialmente en el año 1994. Desde ese año y hasta el 2004, actuó el Programa de Ayuda al Repoblamiento (PAR), que buscaba generar, entre otras cosas, acciones de retorno de población desplazada hacia sus lugares de origen (ICTJ, 2012). En el aspecto indígena, el PAR no tuvo en consideración la priorización que debía hacerse en la población más vulnerable (como era el caso de las mujeres cabezas de hogar, quienes perdieron a sus maridos a causa del conflicto armado). A su vez, el PAR no tuvo en cuenta aspectos importantes como la cultura y las tradiciones de los Asháninkas, así como se dedicó a realizar nuevos retornos sin brindar un verdadero apoyo a la población que ya había retornado a sus territorios originarios.

En el aspecto de las migraciones forzadas y el retorno a casa, la percepción de los Asháninkas cobra un papel de suma importancia, dado que estos, de acuerdo a su cosmovisión, dan una importancia preponderante al uso del territorio. Al ser desplazados de sus tierras y no haber tenido un adecuado proceso de retorno, no es posible que los Asháninkas vean su territorio de la misma forma sin rememorar los sucesos que allí

acontecieron, ni que tengan tampoco un buen proceso de adaptaciones, dado que sus territorios cargan con los muertos, mismos que no han podido tener un proceso de entierro adecuado, dados los cementerios clandestinos.

Así ni los planes de reparación ni los planes de presencia del Estado encuentran legitimidad en la mayoría de la opinión Asháninka, y es por ello que múltiples organizaciones indígenas del Perú como lo son la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de Selva Central (ARPISC) y la Central Asháninka del Río Ene (CARE), reclaman su propia interpretación histórica de lo sucedido durante y después del conflicto y mantienen aún una lucha en busca de la reivindicación de derechos ciudadanos para los pueblos indígenas y especialmente para las comunidades Asháninkas de Selva Central (Villameriel, 2014).

6.1.8 Pre-conclusiones

El conflicto armado que sufrió el Perú desde 1980 hasta el año 2000 tuvo numerosas consecuencias perjudiciales para la sociedad peruana, pero también tuvo una serie de repercusiones para las comunidades indígenas de la región de Selva Central, tales como los pueblos Asháninkas. No obstante, la comunidad Asháninka no sólo fue violentada con la llegada del PCP-SL y el MRTA a su territorio, puesto que el despojo, el desplazamiento y las violaciones a los derechos humanos resultan ser una constante en su historia. En el contexto del conflicto, dichas violaciones rondaron el desplazamiento, el miedo, el homicidio y el desarraigo a su cultura y tradiciones, entre otras.

La CVR ejerció un adecuado trabajo para documentar las violaciones que tuvieron los Asháninkas dentro de su informe final, así como un adecuado plan de reparaciones que permitiría devolverles algo de lo que les fue quitado en el contexto del conflicto. No obstante, los esfuerzos de la CVR no fueron del todo acertados, considerando que para las audiencias públicas hubo poca participación de la comunidad Asháninka. Igualmente, las reparaciones que han tenido las comunidades Asháninkas han sido pocas y poco efectivas, y el sentimiento generalizado de la comunidad es que dichas reparaciones no les han restituido realmente lo que sufrieron durante el conflicto armado.

Por lo anterior, el genocidio epistémico y la colonialidad del poder han sido vividos por los Asháninkas no sólo durante el conflicto armado sino durante toda su historia, y la mayoría de los actos fueron perpetrados o permitidos por el Estado. Debido a eso, las tradiciones, el sentido de pertenencia y la identidad cultural han sido reemplazadas abrupta y violentamente, y se ha ido perdiendo parte de su identidad histórica. Las labores de reparación, que se supone deben contribuir a restablecer los aspectos culturales que les fueron vulnerados, no sólo no han sido efectivos, sino que además el Estado peruano ha continuado perpetuando luego del conflicto el atropello contra la comunidad Asháninka.

6.2 Caso Maya de Guatemala

6.2.1 Contexto histórico del conflicto armado en Guatemala

La CEH comienza su informe final, dentro del capítulo primero de las causas y consecuencias del conflicto, con un balance general del estado del país en el año en el que es publicado el informe (1999); es importante resaltar de allí que indica que Guatemala es un país profundamente desigual a nivel económico, con una alta población que vive en la pobreza extrema y con una alta tenencia de la tierra en manos de unos pocos. A su vez, indica que el país es predominantemente agrícola, rural y Maya, y que al menos un quinto de sus nacionales viven en el extranjero, tanto legal como ilegalmente (CEH, 1999a, tomo I, p. 77).

Las causas históricas del conflicto armado, de acuerdo con el informe final, no pueden aludirse a un periodo determinado sino a la estructura social y económica que ha prevalecido aun desde la época de la independencia guatemalteca en 1821. Ha existido también una violencia estructural por parte del Estado en la que se ha manifestado una discriminación racial y étnica hacia los sectores indígenas y los más pobres. Esto se ve también debido a la debilidad estatal que se ha hecho patente a lo largo de la historia de Guatemala, considerando los cambios que ha tenido la constitución del país a lo largo de los cambios en el régimen político del país, que ha pasado tanto por dictaduras como por democracias y juntas militares (CEH, 1999a, tomo I, p. 82).

Solo hasta los acuerdos de paz, en 1996 y 175 años después de la independencia, Guatemala pudo declararse como un Estado multiétnico, pluricultural y multilingüe, donde se respete la diversidad de sus ciudadanos, al menos en teoría. No obstante, el informe final

indica como una causa importante del conflicto la fuerte segregación racial tenida lugar a lo largo de la historia y la marginalización constante de la población Maya, que es mayoritaria en el territorio nacional. Fue solo hasta 1945, por ejemplo, con la nueva constitución, que se le reconocieron ciertos derechos a los indígenas Mayas, y los hacía exentos de obligaciones que antes tenían, como el trabajo forzoso en las fincas de grandes terratenientes (CEH, 1999a, tomo I, p. 82).

La fecha dada por la CEH como inicio de los enfrentamientos armados es el año de 1962, y el conflicto se extiende hasta el año 1987, momento en el que se inician las negociaciones de paz, no obstante las mismas son finalizadas solo hasta 1996; toda acción anterior a la fecha propuesta se entenderá entonces como antecedente. Es importante tener en cuenta, para el adecuado entendimiento del conflicto armado, una situación presentada durante la guerra fría en la que Estados Unidos, siguiendo su línea antisoviética, despliega una estrategia anticomunista por los países de Centro y Suramérica.

Es así como en Guatemala se instala el anticomunismo, con un discurso de protección de los valores “tradicionales y religiosos” del pueblo guatemalteco (pese a que la mayoría de la población es de ideología, creencia e identidad Maya). Siendo así, empieza a señalarse de “comunista” todo aquello que no fuera acorde con la ideología del gobierno y los valores occidentales. No obstante, pese a que la propuesta anticomunista a simple vista se veía fuerte, cerca del año 1954 hay una inestabilidad dentro de la misma propuesta política anticomunista; fue luego, cuando se despliega la Doctrina de Seguridad Nacional, que el ejército guatemalteco se reforma y toma una ideología más clara, con una amplia percepción de la insurgencia y nuevas prácticas enfocadas en el uso permanente del terror entre la población (CEH, 1999a, tomo I).

En medio de ese marco histórico se da lo que la CEH denomina como el levantamiento militar del 13 de noviembre de 1960. Los móviles del levantamiento militar están en parte debido a acusaciones de corrupción por parte de agentes del Estado, y se intenta un golpe militar, que es controlado y mitigado por la administración de ese entonces. No obstante, son afectados de dicho suceso líderes políticos de izquierda que son apresados por estar presuntamente vinculados con el hecho; entretanto algunos consiguen escapar, otros son obligados al exilio.

Es así que para 1962, aquellos líderes políticos que habían sido exiliados radicalizaron sus discursos, y una vez regresaron a Guatemala se vieron perseguidos por las Fuerzas Armadas y de seguridad; el 26 de febrero de 1962 se presentan como el Frente Rebelde Alejandro de León Aragón 13 de noviembre (MR-13). Con el surgimiento de este grupo, empieza oficialmente el enfrentamiento armado, manifestado en la lucha entre grupos con objetivos políticos contrarios (CEH, 1999a, Tomo I.); luego del MR-13 siguieron otros grupos armados a levantarse, inspirados tanto por este grupo como por la revolución cubana que había tenido éxito en 1959. Es sólo hasta 1963 que el MR-13 se reúne con los otros grupos (El movimiento *20 de octubre* y el movimiento *12 de abril*) y se conforman las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), como el brazo armado del Partido Guatemalteco de los Trabajadores (PGT).

No obstante, de acuerdo a lo establecido por la CEH (1999a, Tomo 1), el problema generalizado de los grupos insurgentes guatemaltecos radicó en algunas contradicciones ideológicas que estas tenían y que conllevó al debilitamiento de las mismas. Luego de dos años de haberse unido con otros grupos insurgentes, el MR-13 se separa de las FAR por fracturas internas, con lo que este último grupo debe buscar solventar dicha pérdida. Así, se adjuntan a las FAR la Juventud Patriótica del Trabajo (JPT) y otro grupo insurgente conocido como el Frente Guerrillero Edgar Ibarra (FGEI). No obstante, se generan a su vez divergencias entre las nuevas FAR (como se denominaron luego de la reorganización de 1965) y su representante político, el PGT, luego de que en las elecciones de 1970 el PGT invitara a la abstención como estrategia entretanto las FAR invitaron al voto por el general Arana Osorio. Esto se presenta hasta que finalmente se da entre estos una separación definitiva.

Posterior a las elecciones de 1970, la CEH indica que se da un nuevo periodo en el conflicto armado guatemalteco entre 1971 y 1978, caracterizado principalmente por una reorganización de los actores del conflicto. Primero, hay que tener en cuenta que en el ámbito económico se da una reorganización y modernización de la producción, como consecuencia de una estrategia del Estado para generar desarrollo dentro del país. En el ámbito político, se da una alianza entre el ejército, los partidos políticos y los sectores empresariales, con una formula gubernamental nueva que mantenía siempre a los militares a la cabeza del poder. En el aspecto de las guerrillas, el MR-13 es atacado duramente por la contrainsurgencia hasta que finalmente desaparece en 1973, entretanto las FAR se habían dividido y contemplaban

una nueva ideología mucho más enfocada en el indigenismo, con lo que conformaron el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP).

El accionar contrainsurgente del Estado continuó durante esta época, especialmente debidos a la ideología militar que se mantuvo durante todo el periodo con los presidentes Carlos Manuel Arana Osorio (1970-1974) y Kjell Eugenio Laugerud García (1974-1978). El terrorismo de Estado, como lo denomina la CEH (1999a, Tomo 1, p. 151), fue tal que durante el periodo se dio la desaparición de cerca de 7200 guatemaltecos. Igualmente, existieron Escuadrones de la Muerte como parte de la Inteligencia Militar del Ejército, que perpetraron numerosas violaciones a los derechos humanos. La población guatemalteca, no obstante, además de tener que sufrir por esas constantes violaciones a sus derechos, producto del conflicto armado, debió enfrentarse en 1976 a una situación mucho más desoladora: el terremoto del 4 de febrero.

El ambiente generalizado que se vivió luego de este hecho fue el caldo de cultivo propicio para que iglesias evangélicas se instalaran por todo el territorio guatemalteco, puesto que daban cobijo espiritual y esperanza a una población que había sufrido incontables atrocidades a lo largo de los años. De acuerdo con el informe final de la CEH (1999a, Tomo 1, p. 162), para 1980 el 18,4% de la población guatemalteca era evangélica o suscrita a alguna de las siete iglesias evangélicas de Guatemala (entre las que se contaban tres de corte Pentecostés, la Iglesia Centroamericana, la Iglesia Bautista, la Iglesia Presbiteriana y la Iglesia Galilea).

Lo anterior generó durante la década de 1970 una pugna ideológica entre la iglesia (tanto católica como evangélica) y el movimiento indígena que empezó a tomar fuerza en forma de una organización nacional, promovida por maestros, promotores, profesionales, activistas e intelectuales, entre otros. Observando una puesta en práctica de la decolonialidad y sus postulados, durante este auge del movimiento indígena, se empezaron a hacer reivindicaciones del *ser indio*, así como de las tradiciones y la cultura propias del pueblo Maya. Las iglesias y las misiones, entretanto, continuaron con prácticas propias del genocidio epistémico, generando atropellos a las tradiciones indígenas (lo que llamaron despectivamente *costumbrismo*), generalmente por desconocimiento pero también porque no estaban acordes a la doctrina religiosa “tradicional” (CEH, 1999a, Tomo 1, pp. 165-166).

Posteriormente, en 1979, se inicia un periodo que la CEH denomina como el más violento de todo el conflicto armado; la violencia continuó aumentando durante este periodo y la CEH ubica su finalización en 1985. Los gobiernos que se tuvieron durante ese periodo y posteriores —Lucas García (1979-1982), Efraín Ríos Montt (1982-1983) y Humberto Mejía Víctores (1983-1985)— dedicaron buena parte de su política de Estado a la aniquilación del enemigo interno, bajo cualquier costo. Lo anterior implicó entonces una estrategia contrainsurgente mucho más violenta y represiva, con altos costos en materia de derechos humanos. A su vez, como consecuencias de esta estrategia y del periodo nombrado, se da la destrucción completa del movimiento social campesino que había empezado a tener auge en la década del 60.

Para 1982, la guerrilla había menguado sus fuerzas militares y el ejército tenía bastante ratio de éxito en las estrategias contrainsurgentes. No obstante, el tema de los derechos humanos en cada uno de los actores del conflicto mejora (aunque no de manera significativa) luego de la promulgación de la Constitución de 1985. Esto puede considerarse como el inicio de la transición política que tendría lugar entre 1986 y 1996, iniciando con las elecciones presidenciales de 1986. En dichas elecciones se reflejó el rechazo de la comunidad a los partidos conservadores tradicionales y un voto de desconfianza a los militares. A su vez, en este periodo se presenta una presión por parte de la comunidad internacional para buscar soluciones políticas al conflicto, en lugar de una solución armada; se inician procesos de paz, un tanto desarticulados a lo largo de los gobiernos que se presentan durante esa década, hasta que finalmente es firmado el acuerdo de paz en 1997, luego de numerosos obstáculos (CEH, 1999a, Tomo 1).

6.2.2 La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH)

Las comisiones de la verdad, además de ser organismos para el esclarecimiento de los hechos ocurridos durante un periodo violento, son pensadas como mecanismos para la construcción de memoria histórica por medio de sus informes finales. No obstante, en el caso de Guatemala surgió un antecedente para la recolección y consolidación de información sobre el conflicto armado conocido como el Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI). Dicho proyecto, de carácter comunitario más que estatal, produce en el año 1998 el informe “Nunca más”, donde recaba información sobre el conflicto

armado, los hechos del pasado violento, las masacres tenidas lugar en Guatemala y más de 5000 testimonios de víctimas (Jaramillo, 2009).

La CEH, por otra parte, es un organismo que nace producto de las negociaciones y acuerdos de paz tenidos lugar en Oslo (Noruega); el acuerdo por medio del cual la comisión fue creada fue firmado el 23 de junio de 1994, en el cual se establecieron el mandato de la comisión y otros elementos de su integración y funcionamiento (CEH, 1999a, tomo I, p. 23). La comisión, de acuerdo a lo establecido en dicho acuerdo y que se encuentra reflejado en el informe final “Guatemala: Memoria del Silencio”, estuvo conformada por tres miembros (o comisionados), y con todo el personal de apoyo que estos tres individuos necesitaran.

Pese a que, como se menciona anteriormente, el acuerdo fue firmado en 1994, la comisión no fue instalada sino hasta julio de 1997; el tiempo establecido para la CEH fue de seis meses, el cual sería prorrogable si la comisión así lo consideraba necesario. Una vez integrada e instalada la comisión, se mantuvieron reuniones, de acuerdo con el informe final, con representantes de la sociedad civil, organizaciones de derechos humanos, de víctimas e indígenas, de forma que pudiesen escuchar todas las versiones referentes a las violaciones de derechos humanos que tuvieron lugar durante el conflicto armado.

De igual forma, en conjunto con la información obtenida por la CEH, el REMHI fue un insumo importante para los primeros avances de la CEH. Igualmente, de acuerdo con Rosal (2012), dado que ambos proyectos tuvieron un trabajo casi paralelo, las aspiraciones del REMHI estaban en cubrir cualquier vacío de investigación que pudiera tener la CEH debido a la corta actuación temporal de su mandato. Además, el REMHI, al ser una instancia creada por la iglesia católica, tenía mayor confianza y legitimidad entre la población, entretanto la CEH tenía una influencia mucho más institucionalizada.

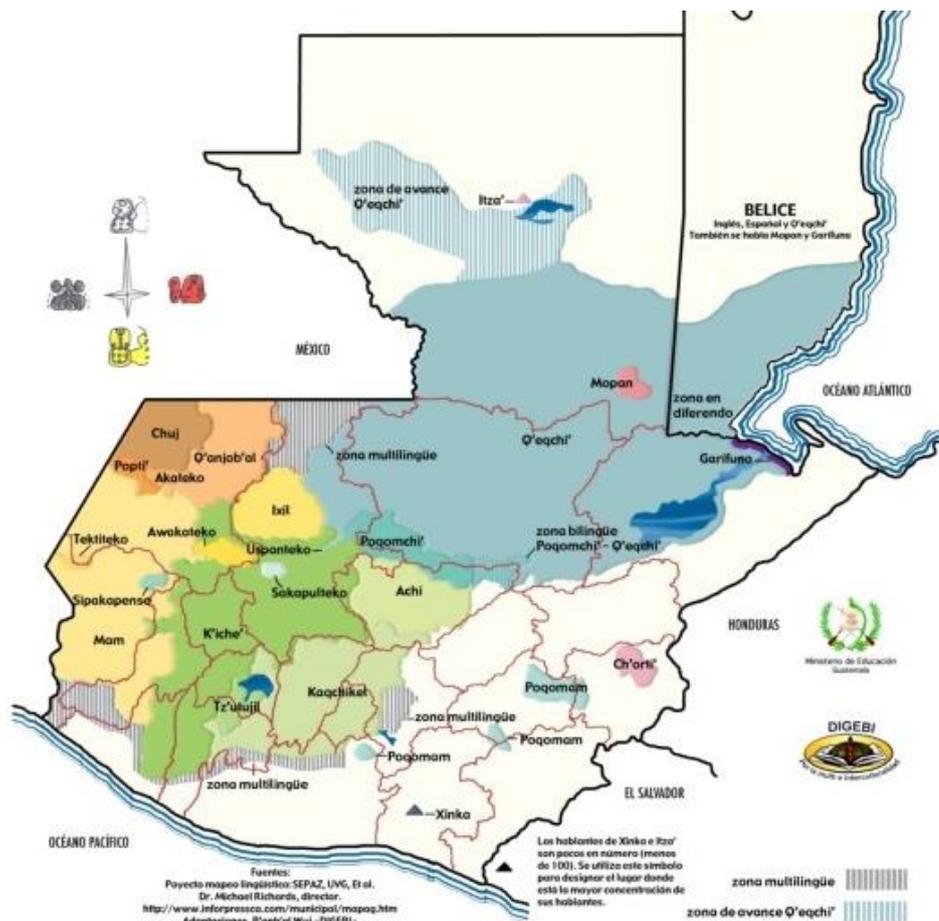
Para su financiación, la CEH hizo un llamamiento formal tanto al gobierno de Guatemala como a la comunidad internacional en busca de obtener fondos para la financiación de sus operaciones; la respuesta fue positiva de modo que gracias a la cooperación de países como Alemania, Bélgica, Canadá, Estados Unidos, Japón, Suiza y la Unión Europea, entre otros, se cubrieron rápidamente las necesidades financieras de la comisión. A su vez, las Naciones Unidas aportaron en cuestión de materiales y expertos para hacer más sencillo el trabajo de la comisión.

La CEH, no obstante, y de acuerdo con Varón (2011) fue un organismo que no fue aceptado por el gobierno de Guatemala en el tiempo en que esta fue establecida, y aun así los gobiernos posteriores no reconocen del todo dicho organismo, pese a que este defiende a la mayoría de la población que sufrió las violaciones a los derechos humanos (mayas); lo anterior se ve reflejado en los pocos esfuerzos que se han tenido de implementar un adecuado programa de reparación. No obstante, desde el año 2009 el gobierno ha intentado hacer mejoras para efectuar las reparaciones que no se han logrado desde la publicación del informe en 1999.

6.2.3 Situación Maya antes del conflicto

Dada la configuración demográfica de Guatemala a lo largo de su historia y la mayoría Maya de su población, la historia del país está intrínsecamente ligada a la historia del pueblo Maya; su distribución demográfica se encuentra a lo largo de todo el territorio Guatemalteco, tal y como se muestra en el mapa 2. La situación de exclusión y discriminación de la mayoría indígena del país tiene sus raíces directas en los escenarios vividos durante la época colonial en Centroamérica. De acuerdo con el Comité de Unidad Campesina (2007), la historia de exclusión de los indígenas empezó desde las dinámicas productivas que se dieron en la época colonial con los españoles, mismas que se perpetuaron luego de la independencia debido al deseo de los criollos (hijos de matrimonios españoles nacidos en Centroamérica) por hacerse con el control del trabajo esclavo y de los cargos públicos que dejaron los españoles atrás.

Mapa 2: Mapa de distribución geográfica Maya en el territorio guatemalteco



Fuente: Richards, 2003, p. 43.

Con la independencia en 1821, las provincias de Centroamérica se separan, debido a que no había un proyecto conjunto de Estado entre estas, y los criollos que se mantenían en el poder veían cada una de las provincias como su finca personal (CUC, 2007). La situación campesina e indígena que se vivía antes de la independencia permaneció durante mucho tiempo gracias a los gobiernos conservadores que continuaron perpetuando el sistema de tenencia de tierra y de distribución del trabajo. Sólo hasta 1870 se da un cambio significativo en la política guatemalteca, dado que se da una revolución por parte de mestizos (hijos de españoles e indígenas) que se conoce posteriormente como la revolución liberal.

Sin embargo, de acuerdo con el CUC (2007), la revolución no estaba del todo acorde a las ideas minoritarias que se tenían de sacar a los indígenas de la explotación y la opresión, y en ese aspecto los gobiernos siguientes continuaron con las mismas pautas de los gobiernos conservadores. Las políticas que surgieron de los nuevos gobiernos liberales se usaron para

beneficiar en mayor medida a los más ricos, entretanto perjudicaron a los más pobres (indígenas y campesinos). Por medio de estas políticas, se crea el Ejército Nacional de Guatemala, conformado mayoritariamente por hijos de familias ricas, y además se crean políticas agrarias que permitieron la expropiación de tierras ancestrales del pueblo Maya. A su vez, se crearon políticas laborales que obligaron a los indígenas a trabajar en las fincas de los terratenientes (aquellos Mayas que se negaban a trabajar y escapaban podían ser perseguidos por el ejército y obligados a permanecer en las fincas).

Este tipo de políticas y acciones por parte del Estado permanecieron hasta 1944, poco más de 70 años. En dicho año, las protestas por la situación generalizada del Estado obligan a dimitir al presidente militar de turno, y en su lugar es puesto el militar Federico Ponce Vaidés, quien tuvo una dura represión con las protestas durante 100 días, hasta que se da lo que es conocido en la historia guatemalteca como *la Revolución de Octubre*. De acuerdo con la CEH (1999a, tomo I), esta revolución y las consecuencias que tuvieron en las décadas posteriores fueron los antecedentes inmediatos del conflicto armado en Guatemala.

La Revolución de Octubre y los gobiernos que estuvieron acorde a su ideología fueron promotores de numerosas reformas estatales, entre las cuales estuvieron la promulgación de una nueva constitución (la de 1945) y una reforma agraria que modificó el sistema tradicional de tenencia de tierras, prohibiendo la aparcería y el sistema feudal. También se prohibió en ese aspecto el esclavismo y se exigió el pago de sueldo por los trabajos en las fincas, por lo que una buena cantidad de la población indígena fue beneficiada por esta reforma, dada la situación a la que habían estado sometidos durante el periodo de los gobiernos liberales (CEH, 1999a, tomo I, p. 102).

En medio de este periodo, se dan aspectos importantes para el conflicto armado, como la creación del PGT, el cual contribuiría bastante en la lucha por la reivindicación de los derechos sociales de la población campesina e indígena, así como brindar, por la vía constitucional, mayor participación del ejército en la vida política del país. No obstante, posteriormente los avances que se habían tenido en materia de derechos para los más pobres (que eran mayoritariamente indígenas) se perderían una vez que se empiezan a dar las luchas

ideológicas en contra de los gobiernos afines a la *Revolución de Octubre*, puesto que empiezan a calificarlo de comunista.

La iglesia católica empieza a tener una mayor importancia en este periodo, al participar activamente en dicha lucha anticomunista, y con ello se da un auge de la vida espiritual y religiosa católica, lo que conlleva en consecuencia a una disminución y negación de las tradiciones mayas. Dado el poder que empieza a obtener la iglesia católica durante este periodo los Mayas son reprimidos con más fuerza, dadas sus costumbres ancestrales y tradiciones poco acordes a los valores católicos. Las presiones internas, en conjunto con la presión internacional de Estados Unidos y su lucha contra el comunismo en el marco de la guerra fría generan la expulsión del gobierno del presidente Juan Jacobo Arbenz Guzmán (1951-1954). En 1954 se da una intervención por parte de Estados Unidos que es conocido como la invasión, en el cual entran miembros de las fuerzas armadas norteamericanas y se instala una junta militar (CEH, 1999a, tomo I).

Es así como se empieza a institucionalizar el anticomunismo y la ideología que da paso al terrorismo de Estado desplegado durante el conflicto armado, y se continúa con el aspecto anticomunista en la política guatemalteca sin mayores eventos hasta el levantamiento armado del 13 de noviembre de 1960, con el cual se da inicio al conflicto. Así, se concluye que el Estado se ha venido construyendo desde la discriminación y explotación de su componente humano mayoritario (los Mayas), siguiendo unas pautas establecidas por la historia (lo que se traduce en que los postulados constructivistas no se han visto reflejados en el caso guatemalteco). La población Maya ha sufrido durante toda su historia de una colonialidad del poder en la que ha permanecido bajo el dominio de una minoría criolla o mestiza, que ha utilizado los recursos jurídicos a su disposición para perpetuar la situación de discriminación de esta comunidad, con apenas pequeños periodos de mejora, pero con una historia generalizada de detrimento.

6.2.4 Violaciones a los derechos de los pueblos Mayas

Las violaciones a los derechos humanos que ha sufrido históricamente el pueblo Maya alcanzan su punto cúlpe durante el conflicto armado. En el informe final de la CEH se da un reconocimiento a la comunidad Maya, sus costumbres y tradiciones, así como las formas

en que estos fueron vulnerados durante el conflicto armado. Las guerrillas, en el periodo de los años setenta y ochenta se instalaron en los territorios ancestrales de los indígenas Mayas, y una vez estos pidieron ayuda al Estado, no solo esta les fue negada sino que además fue respondida de manera represiva, y los indígenas fueron calificados como “subversivos” y “guerrilleros” (CEH, 1999b, tomo III, p. 182).

Así mismo, el mismo Estado proclamó que los indígenas, que buscaban defenderse de la presencia de los grupos guerrilleros en sus zonas, estaban colaborando con las guerrillas y que por tanto eran enemigos internos del estado. Llegó incluso a proclamarse que la mejor forma de detener dicha “alianza” que se forjaba entre los indígenas y los grupos subversivos era por medio de la matanza de los “indios” como fueron llamados por los voceros del Estado; como parte también de las acciones estratégicas del estado, fueron demarcadas las distintas zonas del país como zonas rojas en función de la cantidad de población indígena que hubiese en la zona, el porcentaje de idioma hablado allí y la vestimenta particular de sus habitantes.

Las estadísticas presentadas por el informe en la segunda parte del capítulo dos indican que, de todas las violaciones a los derechos humanos tenidos lugar durante el conflicto, el 70% fueron cometidas contra Mayas, mientras el restante fueron cometidos contra mestizos (conocidos en Guatemala como ladinos) y otros grupos poblaciones, y la procedencia de estas víctimas era de un 89% provenientes de distritos donde la lengua predominante fuera el Maya (CEH, 1999b, tomo III, p. 183). Es necesario tener en cuenta, además, que en lo que se refiere al pueblo Maya en el contexto del conflicto armado guatemalteco, la CEH adjudicó el término de genocidio para describir el asesinato sistemático de esta comunidad entre los años de duración del conflicto armado.

El informe enlista una serie de situaciones fácticas y probadas, de acuerdo con la CEH, en la que se pone en evidencia las formas en la que la comunidad Maya fue violentada, arrasada y destruida, tanto esta como sus valores culturales e identitarios: hubo masacres en las comunidades Mayas, persecuciones y muertes, así como la quema de casas, de campos de cultivo y destrucción completa de aldeas; líderes y dirigentes comunitarios fueron asesinados con el fin de lograr la desarticulación de organizaciones comunitarias, de forma que los Mayas quedaran solos y, así, mucho más vulnerables (CEH, 1999b, tomo III, pp. 186-187).

Las peores formas de violencia fueron vividas por la población Maya, puesto que además de los asesinatos que representaron dolor y sufrimiento por parte de las comunidades, también hubo destrucción simbólica de este pueblo por medio del asesinato de ancianos y niños, con el fin de que se quiebre tanto la reproducción y transmisión de su cultura como la posibilidad de continuidad biológica. Finalmente, aun hubo formas más crueles de humillación y desvalorización de los pueblos indígenas, al verse estos sometidos y obligados, de acuerdo a los testimonios dados a la CEH, a practicar actos de coprofagia (ingerir orines y heces fecales) y antropofagia (comer carne humana) antes de ser torturados y asesinados; lo anterior, sin embargo, era un castigo mayoritariamente dedicado a los hombres de la comunidad, debido a que para las mujeres, como estrategia de guerra, les estaba reservada la violación y el uso sexual.

La violación a la mujer indígena es indudablemente interpretada como un atentado individual, pues involucra exclusivamente a la corporalidad de la mujer que es vulnerada, sin embargo, las consecuencias de las violaciones a nivel cultural y estructural para las mujeres indígenas fueron mucho más profundas y perjudiciales de lo que se ve a simple vista. A las mujeres que eran violadas les quedaba, además del trauma por lo sufrido, el repudio de los hombres de la comunidad, de sus esposos y de los hombres indígenas. Muchas mujeres casadas fueron abandonadas y otras, que habían quedado embarazadas producto de la violación, abortaron y abandonaron sus comunidades para establecerse en otro lugar y crear una familia ajena a su comunidad ancestral. Esto supuso también un quiebre para la continuidad biológica de la comunidad Maya y su restablecimiento (CEH, 1999b, tomo III, pp. 188-189).

Además del dolor evidente que generan los asesinatos de seres queridos, durante el conflicto armado los Mayas debieron atender a otra problemática referente a estas muertes. De acuerdo con Garranzo (2006), dicha problemática radicó en los restos de sus familiares, perdidos muchas veces y otros enterrados en fosas comunes; esto no permitió a los Mayas hacer las exhumaciones correspondientes que hubiesen resultado de vital importancia en el proceso de duelo. Además, al tener una cosmovisión mucho más conectada con el mundo espiritual, los Mayas brindan también una categoría especial a la muerte y a las almas de aquellos que han dejado el mundo terrenal; para que dichas almas pudiesen conseguir una partida eterna en paz, requerían de un proceso de exhumación que jamás se les pudo dar.

Muchos de los niños que no fueron asesinados fueron tomados por los soldados, algunos reclutados y otros dados en adopción a familias ladinas, no tanto en calidad de hijos como en calidad de servidumbre. Los jóvenes que fueron reclutados no regresaron a sus comunidades y, al no permitírsele dentro de las filas la identificación con su antigua cultura ni al haber nadie que pudiese continuar la tradición y las costumbres con ellos, fue perdiéndose su identidad Maya. Igualmente, muchos de los niños que fueron recogidos eran tan jóvenes que no recordaban a su familia original, y muchas veces resultaron incluso siendo criados por los victimarios de sus verdaderos padres.

El reclutamiento de menores no sólo fue obra de los grupos insurgentes, dado que el ejército empleó el servicio militar obligatorio para extraer jóvenes de sus comunidades y utilizarlos dentro de la estrategia contrainsurgente. De acuerdo con la CEH (1999b, tomo III), muchos jóvenes fueron separados de sus familias para cumplir con su servicio militar y en algunas ocasiones sólo fueron devueltos sus cadáveres, bajo el pretexto de haber muerto en combate pero sin ningún signo de bala o herida de gravedad en el cuerpo. También fue denunciado ante la CEH que niños, entre doce y quince años, eran utilizados como carnadas para detectar las minas antipersonales e incluso servían de delatores de familias que podían ser parte de la insurgencia.

Finalmente, no solo existió violación física de los miembros de las comunidades Maya, sino también hubo una violación identitaria de sus costumbres, nombres y símbolos que fueron irrespetados y mal utilizados por los soldados como otra forma de humillación y destrucción de su cultura (la negación de lo “otro”, proclamada por el decolonialismo). Un ejemplo claro de esto es lo que se presentó en la comunidad *Q’eqchi’es*, donde el término *Tzuultaq’a* (Cerro-Valle), que se usaba para referenciar a una deidad esencial y central de la identidad de este pueblo, fue usado por el ejército como una forma de manipular a los miembros de esta comunidad, colocando en su base militar la siguiente inscripción: “Base Militar de Cobán. Hogar del Soldado *Tzuultaq’a*” (Viaene, 2007, p. 145). Así, no sólo los nombres de sus deidades sino también aquellos que fueron utilizados para emplazamientos sagrados de los indígenas fueron malversados, y tampoco se les fue permitido la utilización de vestimentas u otro tipo de objetos y costumbres tradicionales, de forma que fueran negados culturalmente (CEH, 1999b, tomo III, p. 195).

6.2.5 Participación Maya en la Comisión para el Esclarecimiento Histórico

Dentro del informe final de la CEH, “Guatemala: Memoria del Silencio”, pueden encontrarse a lo largo de todo el documento referencias y fragmentos a los testimonios recogidos por la comisión como parte de su labor investigativa. Así, a lo largo del informe pueden encontrarse los testimonios que apoyan cada uno de los fragmentos descritos por la CEH en lo referente a cada aspecto histórico investigado por la comisión. Dentro de los apartados que relatan la situación a la que se enfrentó el pueblo Maya pueden encontrarse entonces diferentes fragmentos de los testimonios de la población Maya.

De acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2007), en su apartado dedicado a Guatemala, se indica que una vez que se presenta la CEH a la sociedad guatemalteca, las víctimas vieron en ella una luz de esperanza a la cual contar sus experiencias traumáticas vividas durante el conflicto armado. Se menciona dentro del documento que a la CEH le resultó mucho más sencillo encontrar testimonio en las víctimas (y sobretodo en la población Maya, que fue la que más sufrió durante el conflicto armado) que en los victimarios, muchos de los cuales se negaron a dar testimonio o a apoyar el proceso de la CEH.

En conjunto con los testimonios de víctimas, el proceso de la CEH fue fuertemente apoyada por las ONG de víctimas. Cristián Tomuschat, quien participó como delegado de la ONU en la CEH, indica que la comisión buscó alimentarse de la experiencia de las organizaciones de víctimas, de forma que pudiese optimizar su accionar para la investigación de lo ocurrido durante el conflicto armado (PNUD, 2007). También, para atender a las necesidades y voces de todas las víctimas que hubiesen sufrido durante el conflicto armado, la CEH convocó un foro social en el cual se invitó a todas las organizaciones de víctimas para que participaran y dieran sus ideas para las posteriores recomendaciones que serían elaboradas por la CEH.

Esto, en conjunto con el despliegue que tuvo la CEH por todo el territorio nacional con oficinas regionales le dio legitimidad a la comisión en los sectores de víctimas. Gracias a esto, no solo se recogieron gran cantidad de testimonios en las 14 oficinas regionales que se

abrieron de las CEH (más de 7.000 testimonios, de los cuales 500 fueron colectivos³) sino que además de informó a la comunidad de la existencia de este mecanismo. En las oficinas regionales, gracias a la promoción dada por la CEH, llegaban ciudadanos dispuestos a dar su testimonio personal o solicitaban una visita a las comunidades cercanas que sufrieron del conflicto armado. De allí, la CEH tomó también numerosos testimonios colectivos que fueron claves para la producción de un informe final integral (Rosal, 2012).

La participación que se dio en REMHI, por otra parte, de acuerdo con Impunity Watch (2015), fue de cerca de 5.000 testimonios. Pese a que la investigación dada en REMHI fue exclusivamente basada en testimonios (debido a que no pudieron tener acceso a documentación clasificada ni del ejército), la participación de la población fue menor que en el caso de la CEH, con cerca de 5.000 testimonios recogidos. La razón de lo anterior se basa en que, a pesar de que REMHI tuvo mayor acogida entre la población por tratarse de un proyecto dirigido por y para la población civil, muchas arquidiócesis a lo largo del territorio nacional no abalaron ni participaron del proyecto.

Todos los más de 7.000 testimonios que fueron recogidos por la CEH fueron consignados dentro del texto del informe final en forma de resúmenes con listados de víctimas y grados de certeza. Allí se encuentran consignados los testimonios que dieron los Mayas a la CEH, algunos de los cuales pidieron no dar sus nombres a la listas de víctimas. Allí se enlistan casos de masacre, desaparición forzada, ejecución arbitraria, violación sexual entre otros, y cada uno, además de contar de forma resumida lo ocurrida, tiene también identificado el victimario y perpetrador del hecho.

No obstante, los Mayas no siempre se mostraron entusiastas a participar de la toma de testimonios. Esparza (2007) cuenta su experiencia en la comunidad de Santo Tomás de Chichicastenango, que era habitada por población Maya. A lo largo de su toma de testimonios, se dio cuenta de que la solicitud para esta toma era realizada por una parte específica de la población, ubicada en la zona este, y era realizada por organizaciones de

³ Un testimonio colectivo es aquel que hacen numerosas personas de un mismo hecho, dado que tuvo el carácter de colectivo. Así, la memoria particular de cada una de las víctimas que sufrieron por un hecho, ayuda a la reconstrucción del mismo. Como ejemplo de un testimonio colectivo, está la toma de una plaza pública por medio de la cual se cometieron asesinatos colectivos y otro tipo de violaciones de los derechos humanos (Rodríguez, 2011).

víctimas, no por personas independientes que desearan tomar testimonio. Luego de investigar, Esparza comenta que la razón por la cual un contingente de la población no pedía la toma de testimonios era debido a la militarización de dicho territorio, y al poder que ostentaban los militares aun después de haber concluido el conflicto armado. Por tanto, pese a que la población Maya deseaba comentar sus casos y dar sus testimonios, algunos eran impedidos por el poder militar, y sólo podían actuar por medio de las organizaciones de víctimas, las cuales tampoco gozaban de muchas libertades de actuar.

6.2.6 Reparaciones a los pueblos Maya

El capítulo quinto del informe final de la CEH está dedicado única y exclusivamente a las recomendaciones hechas por este organismo para la sociedad guatemalteca. Indica que es necesario que Guatemala fortalezca un proyecto común de nación en aras de conseguir una reconciliación apropiada y una paz duradera para las futuras generaciones que tienen derecho a un país en paz. Para ello, indica que es necesario que sean implementadas dichas recomendaciones a toda cabalidad, mismas que son distribuidas por la CEH en seis ejes temáticos, a saber: 1) medidas de preservación de la memoria de las víctimas, 2) medidas de reparación a las víctimas, 3) medidas para el fomento de una cultura de respeto mutuo y de observancia de los derechos humanos, 4) medidas que fortalezcan el proceso democrático, 5) recomendaciones para favorecer la paz y la concordia nacional y 6) la implementación de una entidad responsable de vigilar e impulsar el cumplimiento de las recomendaciones (CEH, 1999c, tomo V, p. 60).

A su vez, la CEH incita como recomendación a que el Gobierno de Guatemala debe reconocer a las víctimas del conflicto armado, pedir perdón de manera pública y efectuar lugares donde seaalzada la memoria de las víctimas bien sea en parques, monumentos, u otros lugares. Dentro de la tipología que efectúa la CEH para las reparaciones indica la posibilidad de cuatro tipos de reparación: la restitución material (en lo referente a los aspectos de la tenencia de tierras), la restitución económica (pagos e indemnizaciones por los daños causados durante el conflicto), la restitución psicosocial y la restitución de satisfacción y significación individual (dentro de estas últimas se encuentran las reparaciones de tipo moral y simbólica).

De igual forma, el tipo de beneficiarios que indica la CEH para acceder al Plan Nacional de Reparaciones son todos aquellos individuos que “padecieron directamente en sus personas las violaciones a los derechos humanos y hechos de violencia vinculados con el enfrentamiento armado interno” (CEH, 1999c, tomo V, p. 64). No obstante, algo que difiere entre las recomendaciones dadas por la CEH de otras recomendaciones en otras comisiones de la verdad (como lo es el caso del Perú) es que este no crea el plan que propone y lo ubica en su informe final sino que delega dicha tarea en el órgano legislativo de Guatemala, no obstante si brinda ciertas pautas de conformación del programa tanto de tipo administrativo como de tipo temático, pues da recomendaciones especiales sobre la situación de niños reclutados por vías de la fuerza (como se menciona anteriormente dentro del presente trabajo) para su reinserción y regreso con sus familias y comunidades.

De acuerdo con Tomuschat (2005), quien fue el coordinador de la CEH, este organismo tuvo como regla general para implementación las reparaciones colectivas, en especial las medidas simbólicas de forma que las víctimas fueran recordadas y dignificadas; igualmente Tomuschat indica que debían respaldarse los esfuerzos para implementar las exhumaciones de los cadáveres con tal de poner fin a la práctica de usar cementerios clandestinos. Lo anterior en la parte teórica, ya que en la práctica Tomuschat habla de que, para el 2005, no se había implementado ninguna de las recomendaciones dadas por la comisión.

En un documento posterior presentado por el PNUD (2007), Tomuschat habla nuevamente de que apenas hasta el gobierno de Oscar Berger (2004-2008) se han iniciado pequeñas (y casi insignificantes) alternativas para la materialización de las reparaciones. Con este gobierno se da la creación del PNR, y se empieza a dar un proceso de implementación de las reparaciones bastante modesto. Sin embargo, Tomuschat también resalta que no se establece un organismo para la vigilancia de dicha implementación, que sería adecuado para revisar que las recomendaciones de la CEH se cumplan y dejen de ser ignoradas, cómo había pasado durante los gobiernos anteriores a Berger.

La incorporación de todo lo referente a la justicia transicional en Guatemala (tomando los Acuerdos de Paz y demás aspectos) se da sólo hasta el año 2005, por medio del decreto 52. Por medio del mismo se da el marco para el cumplimiento de los acuerdos de paz, que blinda los mismos como compromisos de Estado, de acuerdo con el artículo 13 de dicho

decreto. Igualmente, por medio del decreto (en el artículo 6) se crea el Consejo Nacional para el Cumplimiento de los Acuerdos de Paz (CNAP), con amplia naturaleza jurídica ya que sus funciones son “dialogar, coordinar, consensuar, impulsar, promover, orientar e incidir en las reformas legales, políticas, programas y proyectos derivados que contribuyan al pleno cumplimiento de los Acuerdos de Paz” (Ley Marco de los Acuerdos de Paz, 2005, Art. 6).

El CNAP, a su vez, tiene autonomía e independencia funcional para la creación de programas y planes referentes con la justicia transicional y las reparaciones, no obstante en el artículo 9 indica que su presupuesto correrá por cuenta de la asignación del Congreso de la República, lo que indica que no cuenta con una autonomía económica. No obstante la promulgación de la Ley marco se hizo en el año 2005, se promulgó con anterioridad el Acuerdo Gubernativo 258 de 2003 por medio del cual se establece el Programa Nacional de Resarcimiento (PNR), que será coordinado y supervisado por el Consejo Nacional de Resarcimiento (CNR), también creado mediante el acuerdo gubernativo. Dentro de dicho acuerdo, en conjunto con otras disposiciones, se establecen las violaciones a los derechos humanos y los delitos de lesa humanidad que pueden ser resarcidos. Al acuerdo gubernativo original se le adicionan dos reformas que modificaron algunos artículos, los cuales fueron el acuerdo gubernativo número 188 de 2004 y el 619 de 2005 (Acuerdo Gubernativo 258, 2003).

La materialización de las reparaciones, presuntamente, pueden verse dentro de la iniciativa del PNR y el trabajo del CNAP. No obstante, de acuerdo con Fries (2008), el PNR que fue presentado por el gobierno y modificado por los acuerdos gubernativos tenía desde el principio una falencia fundamental, que en un principio no fue muy vista: desde siempre contó con un presupuesto reducido para su ejecución, y por tanto esto no le daba mayor posibilidad de acción para generar las reparaciones. De acuerdo con la tabla 2, para el 2004 el presupuesto dado para el PNR era considerablemente bajo, y fue ejecutado en un 75%.

Tabla 2: Presupuesto del PNR (en Quetzales)⁴

⁴ De acuerdo con Fries (2008, p. 184), el valor de un Dólar americano para el año 2008 corresponde a 7.63 Quetzales, de modo que las cifras para el presupuesto del PNR en dólares son las siguientes: Presupuesto vigente en el año 2004 = 262.123 dólares, presupuesto ejecutado en el año 2004 = 196.837 dólares; presupuesto vigente para el año 2005 = 2.897.570 dólares; presupuesto vigente para el año 2006 = 38.771.952 dólares, presupuesto ejecutado en el año 2006 = 3.021.263 dólares.

	2004	2005	2006
Presupuesto vigente	2.000.000.00	22.108.464.00	295,830,000.00
Presupuesto ejecutado	1.501.870.67	0.00	23.052.239.31
Porcentaje de ejecución	75%	0%	8%

Fuente: Fries, 2008, p. 184.

Entretanto, el presupuesto asignado al PNR para el 2005 fue diez veces mayor que en el 2004, no obstante no fue ejecutado de ninguna forma. Para el 2006 se asignó para el PNR un presupuesto casi catorce veces mayor que en el 2005, lo que podría pensarse en un cambio en la actitud generalizada del gobierno para con las reparaciones. No obstante, de dicho monto sólo fue ejecutado el 8%, correspondiente al mismo monto que tenía el plan en su totalidad en el año 2005. Lo anterior evidencia una negligencia constante por parte del gobierno para implementar las reparaciones o para generar alguna acción referente a la reparación de las víctimas.

Además de las leyes anteriormente presentadas, y del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, suscrito en 1996 como parte de los acuerdos para la terminación del conflicto armado en Guatemala, no ha habido mayor legislación respecto de la implementación de los acuerdos ni tampoco legislación al respecto de reparación a las víctimas. Conviene mencionar también que, según lo mencionado por la Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2011), el acuerdo mencionado sobre identidad y derechos indígenas es el que menor grado de cumplimiento ha tenido.

Varón (2011, p. 28), por otra parte, habla de que las recomendaciones en materia de reparaciones brindadas por la CEH poseen numerosas falencias que hacen que estas pierdan legitimidad. En primera, no se hace un énfasis dentro de las recomendaciones en la mayor población afectada y victimizada (pese a que indica que las reparaciones son para las víctimas del conflicto) que es la población Maya; no le brinda mayor importancia a la comunidad Maya ni se enfoca en esta a la hora de establecer las recomendaciones, de modo que las deja sin sustento y con una sensación de ambigüedad. A su vez, tampoco especifica la definición

de víctima y victimario que generaría posteriores inconvenientes en su implementación, ni tampoco tienen una propuesta concreta y estructurada para las reparaciones que recomienda.

También habla el informe, dentro de los ejes temáticos mencionados anteriormente, de la creación de un ente de control para la implementación de las recomendaciones, pero no indica quien puede llegar a cumplir esta tarea o quien puede encontrarse en la potestad de crear dicho ente. De igual forma, Varón (2011, pp. 30-34) crítica que, según la investigación realizada por ella, se ejecutaron pocas recomendaciones y planes de reparación acordes a lo establecido por la CEH, de forma que el gobierno, dentro de lo investigado, ha tenido pocas intenciones de generar iniciativas para la reparación integral de las víctimas, en especial de los más afectados como lo fue el pueblo Maya.

Finalmente, como una perspectiva más actualizada, Panneta (2013) indica que la labor de reparación ha ido por una “senda de la negación”, en la que no se ha dado una adecuada implementación al PNR e incluso se ha ido ignorando sistemáticamente por los gobiernos guatemaltecos. Incluso, se habla para el 2012 de una posibilidad de reforma para el PNR (al encontrarse este muy cerca de su plazo máximo de ejecución), en la que organizaciones de víctimas y gobierno han sentado unas negociaciones que han avanzado poco. Dentro de dichas negociaciones, en las propuestas arrojadas por el Estado se dan una serie de cambios al texto original del PNR que insinúan una postura indiferente del Estado hacia los actos por los que tuvo responsabilidad durante el conflicto armado y por tanto una indiferencia frente a las reparaciones que está en su deber dar.

6.2.7 Percepción a las reparaciones

La percepción que se ha tenido a las reparaciones ha sido, de acuerdo a Fries (2008) y Varón (2011), negativa por cuanto no ha habido un real avance a las mismas. En materia de mujeres, tampoco ha habido un avance significativo a las reparaciones de los crímenes de violencia sexual, y tampoco ha habido mayor interés por parte del Estado en hacer las reparaciones en otro tipo de ámbitos. A su vez, Panneta (2013) hace un recuento de los intentos de reforma que ha tenido el PNR luego de sus 10 años de existencia. En este recuento, indica que el Estado tampoco ha tenido mayor interés en garantizar las reparaciones, y que incluso ha tenido una actitud negacionista frente a las violaciones de derechos humanos por las que debe responder, de acuerdo al informe de la CEH.

Las organizaciones de víctimas de Guatemala y distintas organizaciones de Derechos Humanos (en los que se encuentran naturalmente víctimas mayas) han librado durante mucho tiempo una lucha en la que buscan que se den las reparaciones prometidas por parte del Estado de Guatemala. Las víctimas, y especialmente las mujeres, han permanecido en la lucha en la cual se busca brindar la importancia necesaria a las reparaciones y conseguir así su ejecución, como lo explica Camus (2001). Esto, especialmente el reconocimiento de la población indígena como víctimas centrales del conflicto armado es parte del movimiento maya en busca de la restitución de sus derechos.

La percepción que tiene el pueblo maya sobre las reparaciones otorgadas por el Estado, y aún más la que tienen sobre el PNR radica en la concepción que ellos guardan de su propio lenguaje y la forma en que, semánticamente, entienden los aspectos incluidos dentro del PNR. De acuerdo con Viaene (2007), para la comunidad maya el daño causado por el ejército durante el conflicto armado no puede ser reparado, debido a su enorme magnitud y que este resquebrajó la dimensión social del pueblo Maya (que debido a su cosmovisión está inextricablemente ligada a las dimensiones terrenal, espiritual y sagrada del pueblo Maya).

La percepción que tiene la comunidad Maya sobre las reparaciones económicas es que, en su propio lenguaje, lo ven más como una ayuda dada por el gobierno que como una verdadera compensación por el daño sufrido durante el conflicto armado. Mediante entrevistas realizadas por Viaene (2007) a las comunidades *Q'eqchi'es*, definidas como la segunda comunidad que mayores repercusiones tuvo durante el conflicto, los Mayas indican que las vidas de sus seres queridos no se les puede poner un precio y que las compensaciones económicas son una ayuda tardía, considerando la alta pobreza que ha vivido siempre la región en la que viven.

Las compensaciones económicas que tiene el PNR para las víctimas del pueblo Maya, son vistas como algo efímero, que se acaba en poco tiempo pero que no ayuda para sanar el dolor que permanece a causa de la violencia sufrida tiempo atrás. Además, el procedimiento que se requiere para adquirir esas compensaciones son costosas y terminan revictimizando a aquellos más pobres (Viaene, 2007). A su vez, las reparaciones pedidas por el pueblo Maya

van mucho más allá de unas peticiones comunes, sino que estas se derivan de su propia cosmovisión e identidad cultural.

Para las reparaciones materiales, por ejemplo, las víctimas Mayas piden, a simple vista, la devolución de sus hogares. No obstante, de acuerdo con Viaene (2007), lo que en realidad piden es lo que representa su hogar: la calidez, la familia, la tranquilidad que les fue arrebatada y un espacio donde poder hacer sus rituales y ceremonias propias, como la velación de sus difuntos. Además, no se trata sólo de cualquier espacio que les sirva de hogar, dado que la población Maya no se siente reparada con las casas de bloque de 6x7 metros cuadrados cuando estos tenían casas de 12x15 metros cuadrados, con campos para su cultivo y animales para su consumo.

Por otra parte, la comunidad Maya no se siente reparada en materia simbólica y psicosocial. Dentro de uno de los apartados dados por Viaene (2007), la comunidad Maya aún continúa teniendo episodios de trauma por los hechos ocurridos durante el conflicto armado. A dichos episodios, los mayas lo denominan “susto”, que refiere a perder su espíritu y por tanto no encontrarse en pleno bienestar. Esto refiere específicamente al trauma que permanece en las víctimas de lo ocurrido, dado que se manifiesta mediante recuerdos y pesadillas que hacen recordar el hecho victimizante. De acuerdo a Viaene, la forma que poseen los mayas dentro de su cosmovisión, está en ir al lugar donde se cree que se ha perdido el espíritu (el lugar donde ocurrió el hecho victimizante) y generar un ritual de sanación.

Lo anterior es algo que puede entenderse como un proceso sencillo, no obstante, los lugares donde se generaron los hechos victimizantes (y por ende donde deben hacerse los procesos de sanación) fueron montañas o antiguos lugares mayas, que luego del conflicto armado pasaron bajo el dominio de empresas multinacionales o nuevos ocupantes. La labor del PNR está en procesar permisos para poder entrar a dichos territorios de forma que se pueda hacer todo un proceso de curación de las heridas, y generar la recuperación del espíritu perdido. No obstante, esto es algo que el PNR a la fecha no ha tenido motivación de hacer, dado a que no ha tenido en sus prioridades una reparación de este tipo en el ámbito cultural (Viaene, 2007).

Finalmente, es necesario también tener en cuenta que la inconformidad de la población Maya ante las reparaciones recibidas (o ante la negación de las mismas) ha llevado a que numerosas víctimas del pueblo Maya lleven sus casos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). La CIDH, por su parte ha dado varias sentencias en las cuales declara absoluta responsabilidad del Estado Guatemalteco por las violaciones a los derechos humanos. No obstante continúan sin verse materializadas las reparaciones que se supone deben dar a las víctimas reconocidas por la Corte (Bejarano, 2016).

6.2.8 Pre conclusiones

La construcción que se ha hecho del Estado guatemalteco ha sido principalmente de una forma circunstancial. Los postulados del constructivismo que indican que los Estados son construidos a partir de su material humano pueden ser desvirtuados por el caso de Guatemala, en el cual las circunstancias históricas de constante represión y discriminación a una población mayoritariamente Maya son los que han construido la identidad del Estado. A su vez, esta identidad ha sido reforzada por la posición que ocupó Guatemala a nivel circunstancial en ciertos periodos de la historia (como la Segunda Guerra Mundial o la doctrina anticomunista de la guerra fría).

En el contexto del conflicto armado guatemalteco, el pueblo Maya sufrió de genocidio por parte del ejército, quien acometió más del 80% de las violaciones a los derechos humanos de esta comunidad. Además de las masacres, torturas, desapariciones y violaciones sexuales a los que los Mayas fueron sometidos, existieron atentados directos contra sus costumbres, sus territorios ancestrales y sus conocimientos. Los perpetradores de los hechos se encargaron de humillar y banalizar todo aquello que para los Maya era sagrado y se encargaron de matar o separar a sus ancianos y mujeres, quienes ancestralmente han sido en el pueblo Maya quienes han transmitidos los conocimientos dentro de la comunidad.

Los programas de reparación generados por el gobierno de Guatemala y su consecuente actitud referente a materializar dichas reparaciones ponen de manifiesto el poco interés que ha mantenido el Estado por reparar adecuadamente a sus víctimas. En medio de

un discurso negacionista, enteramente arraigado a lo que podría definirse como una colonialidad del poder, el Estado de Guatemala ha ralentizado sus propios procesos de implementación y ha generado leyes y políticas ineficaces que de ninguna manera garantizan la reparación a las víctimas del pueblo Maya. A su vez, con las pocas estrategias que se han implementado, como la reparación económica, o la reparación material, las víctimas Mayas no se sienten verdaderamente reparadas por todo el daño que les fue causado.

6.3 Convergencias y divergencias en los casos Asháninka y Maya

Las dinámicas sociales que han tenido el Perú y Guatemala a lo largo de toda su historia presentan una serie de convergencias y divergencias, no sólo en su desarrollo histórico sino también durante lo ocurrido durante los conflictos armados que tuvieron lugar dentro de cada país. Ambos casos comparten una violencia sistemática a los pueblos indígenas que residen en sus territorios; dicha violencia ha sido ejercida en el periodo histórico anterior al conflicto, durante el mismo e incluso luego de la finalización de este. Tal y como lo denotan la CEH (1999), la CVR (2003), el Comité de Unidad Campesina (2007), Anderson (2008) y Torrejón (2014), los pueblos Asháninka y Maya han sufrido de discriminación y abusos de manos de sus respectivos Estados, casi como si se tratase de una política de Estado.

En lo referente a lo vivido durante el conflicto armado, una de las diferencias está en que el pueblo Asháninka sufrió en mayor medida a causa del accionar de los grupos subversivos PCP-SL y MRTA, entretanto el pueblo Maya sufrió mayoritariamente a causa de las acciones del Ejército de Guatemala y las patrullas de autodefensa. No obstante, de acuerdo con la CEH (1999) y la CVR (2003), la violencia sistemática que sufrieron ambos pueblos indígenas durante los conflictos armados puede catalogarse como homicidios, desplazamientos, desapariciones forzadas, violencia sexual, entre otros. De igual forma cabe resaltar que la diferencia circunstancial de ambos casos radica en que el pueblo Maya sufrió de un genocidio, producto del terrorismo de Estado efectuado por el Estado de Guatemala, mientras que el pueblo Asháninka, pese a que si sufrió de una considerable pérdida en su población, no se califica como genocidio.

En lo referente a los mecanismos de justicia transicional, ambos casos contaron con comisiones de la verdad (la CVR en el Perú y la CEH en Guatemala) que se enfocaron en las víctimas del conflicto. Dentro de la CEH, dada la configuración demográfica de Guatemala, los testimonios y la participación de la población Maya fue inherente al proceso de la CEH, no obstante fue negado algunas veces debido al poder que aun ostentaba el ejército luego del conflicto. En lo referente al caso Asháninka, la cuota de participación de esta comunidad dentro del proceso de la CVR fue poca, en especial debido a la poca confianza que tienen los Asháninka con el Estado dados los atropellos históricos que han sufrido (Centro de Investigación y Documentación LUM, 2017; CVR, 2003; Esparza, 2007; PNUD, 2007).

Las diferencias circunstanciales entre la participación de los Asháninka y los Mayas en sus respectivas comisiones de la verdad radica en la masividad de la participación. Pese a que la participación en el caso Maya pudo haber sido mucho mayor, una vez se comparan los testimonios dados por los Asháninkas (apenas 50), la participación Maya se observa como masiva (al recoger cerca de 7.000 testimonios, de los cuales la mayoría es de procedencia Maya). Debido a lo anterior, la CEH consiguió generar un informe integral en el cual se explicó la historia y lo sucedido al pueblo Maya, mientras que la CVR debió limitarse a apenas dos capítulos referentes a lo ocurrido al pueblo Asháninka. También hay que tener en cuenta la configuración demográfica del Perú y Guatemala, dónde en el segundo los Mayas son una mayoría representativa, mientras que los Asháninkas no son representativos pese a ser uno de los grupos indígenas mayoritarios en el Perú).

En lo referente a las reparaciones, ambos casos presentan similitudes en la generación, por parte de sus respectivas comisiones de la verdad, de planes de reparación integral conocidos como PIR (para el caso del Perú) y el PNR (para el caso de Guatemala). Villameriel (2014), Tomuschat (2005) y Varón (2011) indican que las reparaciones en ambos casos han sido pocas, en parte debido a una debilidad estatal que no ha permitido su implementación o bien debido a una nula intención de generar dichas reparaciones. Aun así, pese a que en cuestión de contenido el PIR y el PNR comparten considerables similitudes, como la conceptualización de quién puede ser víctima y bajo qué circunstancias, y la proposición de una serie de reparaciones de tipo material, moral, colectiva y simbólica.

Una característica en común de los planes de reparación en el Perú y Guatemala está en que estos fueron incorporados al marco jurídico de forma tardía, un considerable tiempo después de que las respectivas comisiones de la verdad publicaran sus informes finales. Como parte de la incorporación de las recomendaciones de cada comisión de la verdad al marco jurídico, se crea en el caso peruano el PIR y la CMAN como órgano encargado de vigilar el cumplimiento de los acuerdos y la aplicación del PIR. En el caso guatemalteco, el plan de reparaciones tomó la forma del PNR y su órgano de vigilancia se encuentra difuso entre el CNAP y el CNR, dado que ambos cumplen como órganos garantes del proceso, al menos en teoría.

Por parte de los Asháninkas, estos tuvieron una implicación en su plan de reparaciones de forma tal que a través del RUV consiguieron acercarse al PIR y ser beneficiarios de las reparaciones al ser consideradas como víctimas. No obstante, la inscripción al RUV implicaba procesos de desplazamiento que resultaban imposibles para muchas de las víctimas, y el hecho de que el RUV se hiciera en español y con una enorme cantidad de procedimientos administrativos impidió que muchos de los Asháninkas pudieran certificar su condición de víctima.

Por otra parte, de acuerdo con Villameriel (2014), los Asháninkas fueron partícipes de programas de educación y salud que resultaron en realidad no ser apropiados para sentirse reparados, puesto que fueron insuficientes y mal diseñados para las necesidades de la comunidad indígena. Es una situación similar a la que pasaron las Mayas, dado que estos tuvieron reparaciones en materia de vivienda y compensaciones económicas que, debido a su cosmovisión, no sintieron realmente como una reparación a todo el daño que sufrieron durante el conflicto armado ni para restituir la situación en la que se encontraban antes del conflicto (Viaene, 2007).

Así, las expectativas de los grupos indígenas, tanto Asháninkas como Mayas, que al principio del proceso de las comisiones de la verdad y de la implementación eran altas y esperanzadoras, fueron decreciendo a lo largo del tiempo. Luego de que la implementación de las reparaciones empezó a darse, las expectativas de los grupos indígenas empezaron a menguar, hasta llegar al punto en que los Asháninka consideran que su situación postconflicto

no es tan diferente de la situación de explotación y miseria que vivieron antes y durante el conflicto. Lo anterior, no obstante, no impide que numerosas organizaciones de víctimas y organizaciones indígenas permanezcan en una constante lucha por la reivindicación de sus derechos.

Por parte de los Maya, las expectativas decrecieron también una vez que el Estado de Guatemala no aceptó el informe final de la CEH y con ello su responsabilidad dentro de lo ocurrido con la población Maya. Sin embargo, el movimiento Maya ha tenido un crecimiento y una lucha mayor a las de las organizaciones indígenas del Perú, debido principalmente al alto componente Maya en la demografía guatemalteca, y se han dado luchas en la modificación del PNR y en la generación de las reparaciones prometidas. En el caso de Guatemala, también la opinión pública permanece expectante a las acciones u omisiones del Estado.

Crandall (2004) ejecuta un análisis de cada uno de los casos, observando aspectos como el contexto del conflicto armado, la composición y mandato de cada una de las comisiones de la verdad, las violaciones a los derechos humanos y otros aspectos importantes. Crandall no toma muy en cuenta el componente indígena, no obstante dentro de su contraste hace referencia a que el proceso de reparación en Guatemala ha sido una falsa luz de esperanza a la población guatemalteca que fue victimizada, debido especialmente a los pocos avances que ha tenido y las pocas intenciones del Estado en la implementación. La CVR, entretanto, tiene un mayor potencial de materializar las reparaciones y generar procesos judiciales que clarifiquen la verdad y ajusticien a los responsables, como una medida de reparación a las víctimas.

La ICTJ (2009) elaboró también un documento en el que contrasta los procesos de justicia transicional en el Perú y Guatemala, específicamente en lo referente al ámbito indígena. Luego de una revisión de cada uno de los casos concluye que una de las diferencias que pueden encontrarse en los casos es que la comunidad Asháninka, además de los pocos testimonios que brindó a la CVR no tuvo ninguna otra clase de participación. Entretanto, la comunidad Maya, a través del movimiento indigenista que empezó a tomar fuerza en la última década del conflicto armado ha liderado los procesos de generación de políticas para la

implementación del PNR y las reparaciones que se les deben. No obstante, ha sido una lucha de constante frustración debido a la indiferencia estatal para la realización de dichas reparaciones y para la toma de responsabilidad en los actos del conflicto.

Finalmente, a manera de comparación analítica de las variables más importantes de la presente investigación contrastadas con el caso peruano y guatemalteco, se presenta la siguiente matriz observable en la Tabla 3. Allí se resume gran parte de los relacionamientos dados entre las teorías elegidas (decolonialismo y constructivismo) con los estudios de caso, así como con conceptos mostrados en el marco conceptual (Comisiones de la Verdad, Identidad cultural, Reparación, Cosmovisión y Memoria).

Tabla 3: Matriz comparativa entre los casos Asháninka del Perú y Maya de Guatemala.

Variable	Caso Asháninka del Perú	Caso Maya de Guatemala
<i>Teorías</i>		
<i>Decolonialismo</i>	Mientras que en el caso Maya, la <i>Colonialidad del poder</i> se puede ver desde una estructura ideológica de “derecha”, con ideología propiamente occidentales que buscaban negar las creencias y raíces indígenas, el PCP-SL y el MRTA generaron una estructura ideológica de “izquierda” (Comunista, enmarcada en el conflicto ideológico de la guerra fría) para negar también las creencias indígenas y adoctrinarlos en el comunismo que profesaban los grupos guerrilleros.	El concepto de <i>Colonialidad del poder</i> puede verse durante el conflicto armado por medio de una estructura ideológica en la que el Estado de Guatemala (siguiendo la ideología estadounidense) declara al indígena y campesino como comunista y por tanto como uno de los principales blancos de ataque para evitar la insurgencia comunista. El Estado de Guatemala utiliza como estrategia de ataque movilizarse por los lugares donde consideran que hay

	<p>Entretanto, el genocidio epistémico es utilizado en el caso Asháninka por medio del asesinato (tácito) de las costumbres del pueblo Asháninka, dado el accionar de los grupos guerrilleros. Dentro de los campamentos a los que sometieron a los Asháninkas, destruyeron su identidad, obligándolos a llamarse camaradas en lugar de Nosháninkas, y cambiaron toda la estructura identitaria y de valores de los niños Asháninkas que reclutaban. A su vez, el cambio de lugares y los campamentos paramilitares y ronderos generaron en ellos una desarticulación con su territorio, sus nombres y su cultura.</p>	<p>mayor insurgencia bajo el supuesto de que los lugares donde hay población mayoritariamente Maya, o donde predominen los idiomas de origen Maya son los lugares más propicios para el surgimiento de las guerrillas.</p> <p>A su vez, por parte del genocidio epistémico, el Estado de Guatemala ha sido causante del genocidio de la comunidad Maya durante el conflicto armado, ha tergiversado y humillado sus creencias y además ha atentado contra sus mujeres por medio de la violación, así como contra sus ancianos y niños por medio del asesinato, impidiendo que la cultura maya se renueve, y se transmita a nuevas generaciones.</p>
	<p>En lo referente al tema de las reparaciones, se han generado pocas reparaciones a las comunidades indígenas del Perú y Guatemala, y aquellas de tipo simbólico y de restitución de su identidad cultural y de sus creencias han sido mucho menores. La mayoría de las reparaciones que se han realizado han sido desde una perspectiva occidental, que busca restituir los mayores valores occidentales como lo es la educación, la salud y los aspectos económicos. En ambos casos se ha pretendido restituir el sentimiento de pérdida por sus seres queridos por una cuota económica que no tiene en cuenta el valor de la vida en la cosmovisión indígena. Incluso, se ha dado un tratamiento occidental a la restitución de la tierra, sin tener muy</p>	

	<p>en cuenta el valor sagrado del territorio para la cosmovisión indígena Asháninka y Maya.</p>	
<p><i>Constructivismo</i></p>	<p>Desde el constructivismo de nivel unitario presentado por Reus-Smith (2005), el Estado peruano puede entenderse desde las dinámicas que se han forjado dentro de su sociedad (como el conflicto armado) y la forma en que se ha materializado la norma y la ley luego de dicha interacción. La mayoría del componente humano del Estado peruano es mestizo, por lo que la construcción de dicho Estado, y por tanto el direccionamiento de sus políticas, ha sido esencialmente para la población mestiza, ignorando sistemáticamente las necesidades de la población indígena.</p> <p>La comunidad Asháninka, entretanto y a partir del constructivismo holístico, ha sido construida a partir de su historia. El conflicto armado peruano (y parte de su historia anterior) construyó una comunidad Asháninka guerrera, que debió tomar las armas para contrarrestar a un enemigo común. No obstante, también destruyó y reconstruyó las</p>	<p>El Estado guatemalteco, a partir del constructivismo de nivel unitario, se entiende de una forma distinta a la del Estado peruano. La demografía de Guatemala se caracteriza porque el componente indígena es significativamente grande, y por tanto debería contribuir ampliamente a la construcción de la identidad estatal, siguiendo los preceptos del constructivismo del nivel unitario. No obstante, Guatemala encaja de mayor manera en un constructivismo sistémico, al construir sus políticas (y su identidad durante la guerra fría) por medio de las relaciones que tuvo con Estados Unidos y la ideología de la lucha contra el comunismo, de mano de una élite gobernante ladina.</p> <p>El componente Maya, en cambio, se ha construido a partir de un rechazo sistemático por parte del pueblo de Guatemala. Es en la época del conflicto armado en la que el pueblo Maya es cargado de una enorme connotación negativa hacia su</p>

	<p>creencias y cotidianidades Asháninkas por medio del desplazamiento, el asesinato, las violaciones y todo el dolor generado por PCP-SL y el MRTA. Así, mientras la comunidad Asháninka se reconstruye identitariamente de manera colectiva, cada Asháninka se construye a partir de sus experiencias personales durante el conflicto, en cara a responder siempre el ¿quién soy? y ¿a dónde me dirijo?</p>	<p>identidad y su cultura, lo que hace que muchos individuos de la etnia maya empiecen a sentirse avergonzados de su identidad y creencias y busquen acercarse a una ideología occidental. La construcción del pueblo Maya en el siglo XXI tiene como sombra la destrucción de su cultura durante el conflicto armado y por parte de aquellos que debían protegerlos.</p>
--	--	---

Conceptos

<i>Comisiones de la verdad</i>	Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR).	Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH)
	Informe final presentado en el año 2003.	Informe final “Guatemala: Memoria del silencio” presentado en el año 1999.
	Composición de 12 miembros de nacionalidad peruana y potestad para contratar cuanto personal sea requerido.	Composición de tres comisionados (dos de nacionalidad guatemalteca y uno extranjero) y potestad para contratar cuanto personal sea requerido.
	Financiación por medio de cuatro canales: ministerio de economía y finanzas, presupuesto general de la nación, cooperación	Financiación por medio de gobierno de Guatemala (en una mínima parte) y cooperación internacional.

	internacional y donaciones.	
<i>Reparación</i>	Plan Integral de Reparaciones (PIR)	Plan Nacional de Reparaciones (PNR)
	Incorporado al ordenamiento jurídico en el año 2005	Incorporado al ordenamiento jurídico en el año 2003
	Define como víctima a todo individuo que en el marco del conflicto armado haya sufrido actos u omisiones en contra del derecho internacional. En dicha definición entran el secuestro, la desaparición forzada, la ejecución extrajudicial, el desplazamiento forzado, la tortura, entre otras.	Define cómo víctima a todo aquel individuo que haya padecido directamente en su persona las violaciones a los derechos humanos y hechos de violencia vinculados al conflicto armado interno. No obstante, no puede considerarse víctima quien haya sido parte de las organizaciones guerrilleras.
	De acuerdo con lo dispuesto por Pablo de Greiff (2005) y sus dos acepciones de las reparaciones, la primera acepción de reparación se enmarca en la restitución, la compensación, la rehabilitación y la satisfacción de garantías de no repetición. Los pueblos Asháninka y Maya no han tenido un adecuado proceso de restitución de tierra, debido a que las pocas tierras que se les han devuelto no tienen el mismo carácter sagrado, y tampoco lo sienten como un espacio dónde pueden ejercer su cosmovisión y los rituales propios de su identidad. Tampoco han sido rehabilitados adecuadamente aquellos Asháninkas o Mayas que se vieron obligados a formar parte de los grupos guerrilleros, ni de aquellas mujeres que fueron violentadas de manera sexual y con ello apartadas de sus comunidades. Finalmente, por parte de la satisfacción de garantías de no repetición, no ha habido una repetición real de los hechos, no obstante las comunidades sienten permanente miedo de que la situación de violación de derechos humanos pueda repetirse en	

	<p>cualquier momento, de forma que, aunque no se han repetido los hechos, no hay verdaderas garantías de que no se repetirán.</p> <p>Con la segunda acepción del término, se tienen los planes de reparación respectivos (PIR y PNR) en los cuales se establecen reparaciones de tipo material (como las reparaciones económicas en Nuevos Soles y Quetzales) o las reparaciones de tipo simbólica (como la generación de lugares de entierro o de monumentos a las víctimas). En el caso de las reparaciones de tipo material, las víctimas indígenas (en ninguno de los dos casos) no se sienten reparadas con las compensaciones económicas que se les brindan dado que no sienten que la pérdida de sus seres queridos pueda ser reparada, y mucho menos con dinero. En el caso de los Mayas, por ejemplo, donde además de los quetzales reciben casas como parte de la restitución a su patrimonio, no sienten que las casas entregadas por el gobierno suplan adecuadamente a sus antiguos territorios sagrados y propicios para hacer sus rituales.</p> <p>Finalmente, en el aspecto de las reparaciones de tipo simbólico, en el caso Asháninka se habían ejecutado apenas 47 monumentos a las víctimas en todo el Perú para el año 2005, mientras que en el caso Maya para ese mismo año no se había ejecutado ninguna reparación simbólica.</p>
<p><i>Reparación</i></p>	<p>Tal y como Hayner (2011) indica, los planes de reparación que son elaborados por las comisiones de la verdad como recomendación demoran mucho tiempo en ser implementados. Lo anterior se ejemplifica en los casos del Perú y Guatemala, donde ambos planes demoraron mucho en formar parte del ordenamiento jurídico y más aún en ser implementados. La responsabilidad de su no implementación, tal y como lo indica Hayner, está en los gobiernos subsecuentes del Perú y Guatemala.</p>

<p><i>Identidad cultural y Cosmovisión</i></p>	<p>Los Asháninkas mantienen un profundo respeto por el territorio, al ser el lugar de donde obtienen sus recursos y alimentos, pero también por ser dónde se encuentran con los espíritus antropomorfos. Ven en la selva el espacio donde el Asháninka común desarrolla manifiesta su espiritualidad diaria, no obstante hay lugares de la selva misma donde solo los tabaqueros pueden entrar, dado su carácter sagrado. Dicho carácter sagrado, y por tanto la cosmovisión indígena, fue violentada durante las incursiones en la selva realizadas por PCP-SL, o incluso cuando los Asháninkas fueron obligados a desplazarse y a dejar su territorio sagrado. La selva dejó de tener carácter sagrado para ellos, pues este era el lugar donde se ocultaban y ocultaban a sus hijos. A su vez, aquellos que fueron reparados e instalados en nuevos territorios, no ven dichos lugares como entornos propicios para hacer sus rituales ni poseen el mismo</p>	<p>Los Mayas, poseen un profundo respeto por sus antepasados y por el conocimiento transmitido por tradición oral. Poseen respeto por la vida en todas sus dimensiones, y necesitan de la naturaleza y del universo para vivir, de forma que viven armoniosamente con el entorno. Tienen también un profundo respeto por quienes les han dado vida (sus ancestros) y por aquellos capaces de ser engendrados (las mujeres). A su vez, consolidan sus relaciones interpersonales a través de la armonía con otros seres humanos, con su familia y su sociedad. Dicha cosmovisión se encuentra violentada durante el conflicto armado guatemalteco en tanto el ejército se encargó de asesinar sistemáticamente los canales de la tradición oral (los ancianos) y cortar la línea reproductiva por medio de la violación de sus mujeres, que tuvo como consecuencia el repudio de los hombres de la comunidad y por tanto el desplazamiento de dichas mujeres hacia la comunidad ladina. A su vez, vieron violentado su armonía con el territorio al tener que desplazarse,</p>
--	--	---

	<p>lazo que tenían con sus antiguas viviendas.</p> <p>Por otra parte, de acuerdo a su cosmovisión, los Asháninkas son bautizados tres veces. La primera en la que reciben un nombre a corta edad, la suficiente para saber si el niño sobrevivirá y por tanto es merecedor de un nombre. La segunda cuando estos tienen 4 o 5 años de edad, y la tercera de una forma occidentalizada en la que registran sus nombres jurídicamente. Para los Asháninkas los nombres que reciben y los apodos que se tienen son parte de su identidad, misma esta que fue negada por PCP-SL cuando estuvieron recluidos en el monte.</p>	<p>y en el momento en que el ejército profanó sus nombres y dioses sagrados.</p> <p>La consideración sagrada de la vida dentro de la cosmovisión Maya se vio violentada de igual forma por medio del impedimento que tuvieron las familias al enterrar correctamente a sus muertos, con lo que no pudieron cerrar adecuadamente su proceso de duelo y sintieron las almas de sus seres queridos vagar por el mundo sin poder conseguir un adecuado descanso. Igualmente, muchos de los Mayas no han podido tener un proceso de sanación exitoso debido a que no han cerrado procesos espirituales ni han recuperado su espíritu, mismo que les fue arrebatado durante el conflicto armado, en zonas específicas a las que ya no tienen acceso y que son indispensables para su proceso de sanación.</p>
<p><i>Memoria</i></p>	<p>De acuerdo con los postulados de Halbwachs (1968) dados en el marco conceptual, la construcción de una memoria histórica es realizada en el caso</p>	<p>La memoria histórica descrita por Halbwachs (1968) se observa en el caso de Guatemala a partir de dos fuentes primordiales: el informe final del REMHI y el</p>

	<p>del Perú a partir del informe final dado por la CVR.</p> <p>Por otra parte, la memoria colectiva que también menciona el autor puede observarse dentro de la comunidad Asháninka por la forma en que estos tienen de recordar lo ocurrido durante el conflicto armado (estrechamente ligado con su cosmovisión particular). Entre dicha memoria colectiva se encuentra la modificaciones de sus patrones y jerarquías culturales tradicionales debido a los escenarios que debieron soportar durante su enclaustramiento con Sendero Luminoso y más aún con las rondas paramilitares una vez los Asháninkas fueron rescatados.</p> <p>Por otra parte, repasando el concepto del “lugar de la memoria” planteado por Nora (1989), es evidenciado en el caso peruano por la implementación de los 47 monumentos a la memoria que han sido implementados por el gobierno peruano. No obstante, no ha habido otras intenciones</p>	<p>informe final “Guatemala: Memorias del silencio” de la CEH.</p> <p>La memoria colectiva desde el punto de vista maya se evidencia en tanto los Mayas la han construido a partir de su cosmovisión. Su conexión con el territorio perdido hace que estos observen de una forma distinta a los ladinos la forma en que sufrieron el conflicto, así como la forma en que perdieron a sus seres queridos y no consiguieron darles unos rituales apropiados. El pueblo Maya recuerda, en su conjunto el genocidio al que fue sometido (no obstante con otros términos), durante la época del conflicto armado.</p> <p>Refiriendo los conceptos de “lugar de la memoria” de Nora (1989), los Mayas no se sienten verdaderamente reparados ni encuentran un lugar para la construcción de su memoria colectiva, especialmente debido a que el Estado Guatemalteco no ha tenido verdaderas intenciones de implementar adecuadamente las reparaciones y con ellas brindar un espacio apropiado para la memoria de las víctimas. En</p>
--	---	--

	de generar “lugares de la memoria” de tipo inmaterial, como días de conmemoración nacional, o nombres de víctimas Asháninkas a lugares públicos.	palabras de Todorov (2000), están banalizando la memoria de lo ocurrido con el pueblo Maya a fin de minimizar los daños que les fueron causados.
--	--	--

Fuente: Elaboración propia.

6.4 Recomendaciones a posteriores comisiones de la verdad

Siguiendo el ejemplo de los casos del Perú y Guatemala, surgen una serie de recomendaciones para posteriores comisiones de la verdad que se enfrenten a una reparación de comunidades indígenas. Para empezar, es necesario que las comisiones de la verdad reconozcan, en caso de haber, no sólo las violaciones a los derechos humanos que han sufrido los pueblos indígenas en el marco del conflicto sino también a lo largo de toda su historia. Lo anterior, podría llevar a considerar variables que complementen adecuadamente las reparaciones que se puedan generar a dichas comunidades indígenas, observando cada uno de los aspectos que han sido violentados de dichas comunidades. Partiendo entonces del análisis realizado, se desprenden las siguientes recomendaciones para posteriores comisiones de la verdad que deban tratar con reparaciones a pueblos indígenas:

- 1 *Generar confianza a las comunidades indígenas:* Es necesario que las comunidades indígenas puedan insertarse adecuadamente en los procesos de las comisiones de la verdad, a fin de que presenten sus testimonios libremente y sin ningún tipo de miedo a las represalias. Los Estados que alberguen comunidades indígenas que hayan sido violentadas durante conflictos armados o durante toda su historia deben generar confianza en las comunidades indígenas, de forma que no se cohíban a sí mismas de participar de los procesos que pueden llegar a ser beneficiosos para estas. Durante los procesos de las comisiones de la verdad también es importante establecer la importancia de una presencia regional (no militarizada), especialmente en las zonas donde más se haya sufrido el conflicto armado y en zonas cercanas a los territorios ancestrales de las comunidades indígenas.

- 2 *Líderes indígenas como parte integral de la comisión de la verdad:* para entender adecuadamente las necesidades de cada comunidad indígena, debe haber una razonable cantidad de personas de etnia indígena dentro de la comisión de la verdad. Así, las recomendaciones generadas por el organismo y plasmadas en el informe final estarán acordes a lo requerido por las comunidades indígenas, tanto en reparaciones de índole material como de índole simbólica y cultural. A su vez, por medio de la inclusión de líderes indígenas habrá un mayor acercamiento entre la comisión y las comunidades, un aspecto esencial en los procesos de toma de testimonios y audiencias públicas.
- 3 *Toma de testimonios y audiencias públicas en lenguas y dialectos indígenas:* parte de los mayores obstáculos que tuvieron las comunidades Asháninka y Maya en la toma de testimonios era la imposibilidad de dar un testimonio en español, de forma que muchos de los casos de violación de derechos indígenas no fueron documentos por esta causa. Es necesario que se empodere a la comunidad (por medio de los líderes indígenas que implementen el proceso siguiendo las pautas culturales propias de la comunidad) para la realización de una toma de testimonios en lengua indígena que permita conocer a los comisionados cuales fueron los derechos violentados y las formas en que estos pueden ser reparados.
- 4 *Planes de reparación integral que contemplen reparaciones a la identidad cultural:* en primera medida, los planes de reparación que produzcan las comisiones de la verdad (y subsecuentemente aquellos que sean incluidos en la legislación interna) deben contemplar un apartado de reparaciones lo suficientemente fuerte como para dar reparaciones en lo material y en lo simbólico. Para las comunidades indígenas que hayan sido violentadas es importante establecer que factores son más importantes de reparar, y buscar la forma de que la mayor parte de la población (dado que una reparación completa es imposible) se sienta satisfecha con las reparaciones. En algunos casos, las reparaciones materiales y simbólicas deben ser convergentes, como lo es el caso de la tierra y su restitución, dado el valor sagrado que tiene para los indígenas su territorio y aquello que poseían antes del conflicto armado. A su vez, dichos planes de reparación deben ostentar categorías cuidadosas de víctimas, considerando que los planes en el Perú y Guatemala indicaron que no podían ser denominados

víctimas quienes fuesen parte de los grupos guerrilleros, pese a que muchos de los indígenas fueron reclutados en contra de su voluntad.

- 5 *Informes, convocatorias y entidades en lenguas indígenas:* es necesario que toda la información referente a la comisión de la verdad y los procesos de toma de testimonios y audiencias públicas sean distribuidas en el idioma mayoritario y en lenguas indígenas, de forma que aquellas comunidades que hayan sufrido a causa del conflicto armado puedan enterarse de los procesos que puedan llegar a ser beneficiosos para estos. Igualmente, las entidades encargadas de documentar y tratar con población víctima deben tener una división especializada en tratamiento de población indígenas, de forma que no se repita lo sucedido en los casos del Perú y Guatemala con los registros de víctimas. La población indígena que así lo requiera debe poder ser atendida por las entidades de víctimas de una forma integral y estas entidades deben estar entrenadas para la trata con población indígena o deben incluir a un miembro de ascendencia indígena que tenga mayor empatía con la población.
- 6 *Reconciliación y reconstrucción del tejido social:* por medio de la reparación colectiva cada uno de los indígenas (a través de ceremonias propias de la comunidad) puede restituir parte del tejido social y de la convivencia que otrora fuera resquebrajada, como parte de las medidas de reparación simbólica (junto al establecimiento de monumentos y formas de recordación y memoria para las víctimas). Por otra parte, la restitución individual debe ser tanto de tipo simbólico (por medio de la ayuda a la superación de los traumas personales), como de tipo material (a través de la restitución de tierras, la compensación económica, entre otras). Por medio de dichos rituales de reparación (especialmente aquellos que impliquen el perdón y la restitución del tejido social) se puede restablecer la armonía entre los pueblos indígenas. Es necesario tener en consideración la cultura y la forma de interrelación que tiene cada uno de los pueblos, dado que una adecuada reconstrucción del tejido social no sólo puede implicar una reintegración de quienes les han hecho daño, sino además un proceso de reconciliación con su territorio, con sus muertos y sus dioses, a quienes pudieron haber ofendido o lastimado durante todo el doloroso proceso del conflicto armado.
- 7 *Rápida implementación de las reparaciones prometidas:* la implementación de lo acordado por los procesos de paz, así como las recomendaciones de las

comisiones de la verdad deben tener un eficiente proceso de incorporación a la legislación interna, de forma que se solventen todos los vacíos jurídicos que puedan llegar a tener. No obstante, dicho tiempo no debe sobrepasar un tiempo razonable para evitar, tal y como ocurrió con los casos del Perú y Guatemala, que una prolongación de la implementación de reparaciones conlleve a una pérdida de confianza de las víctimas hacia el Estado. El proceso no debe verse dilatado por asuntos políticos y la prioridad han de ser las víctimas y la reparación de las mismas, y de ser posible deben hacer reparaciones periódicas y constantes, a fin de que no se vea un proceso pausado y desarticulado.

- 8 *Implementación de la JEC y participación política:* para consolidar adecuadamente el proceso de implementación, es pertinente retornar al concepto de la JEC, considerando que esta es vista desde la ICTJ (2011a) como un concepto pertinente para la complementación de la justicia transicional. La ICTJ indica que, dentro de los procesos de justicia transicional (que incluyen una reforma de los estados a fin de lograr la no-repetición), deben reforzarse las instituciones de representatividad, de forma que las comunidades indígenas puedan insertarse en el proceso político y asegurar que las reparaciones a sus derechos étnicos colectivos estén siendo implementadas de la manera correcta y eficaz. No obstante, los procesos de toma de decisiones y de aplicación de justicia de las comunidades indígenas deben permanecer autónomas, puesto que estas responden a las construcciones culturales ancestrales de los pueblos indígenas. La participación política y la inserción de los líderes en los procesos nacionales de toma de decisiones no deben ir en detrimento de los deseos y la cultura de los pueblos indígenas así como tampoco de su autonomía, deseos de aislamiento (en caso de haberlos) y libertad.
- 9 *Organismos eficientes de control y vigilancia:* para que las recomendaciones (y especialmente las reparaciones) sean ejecutadas en el proceso posterior al acuerdo de paz, es necesario que se creen organismos de vigilancia y control que evalúen la implementación, hagan seguimiento a las víctimas y a las comunidades dónde se hayan efectuado las reparaciones y verifiquen el grado de satisfacción de las mismas. Dichos organismos, a diferencia del caso peruano, deben estar conformadas por cada una de las partes interesadas en el proceso (Estado, organizaciones de víctimas, indígenas si hubiere lugar a ello, entre otras), que

rindan cuentas de manera pública sobre la implementación de las reparaciones a cada una de las comunidades afectadas.

10 Posterior protección a comunidades indígenas: para evitar los abusos que han tenido los pueblos Asháninka y Maya luego del proceso de paz y la supuesta implementación de los acuerdos, es necesario que los Estados que hayan tenido violaciones de derechos a su población indígena establezcan una especial protección para dichas comunidades y sus territorios ancestrales. La reparación no es la única forma de restituir a las comunidades indígenas, sino también alterar patrones de comportamiento discriminatorios (o coloniales, siguiendo los postulados del decolonialismo) y evitar los discursos de negación a la identidad indígena, de forma que se haga sentir a las comunidades indígenas como una parte importante de la población y con valores dignos de ser preservado.

Las recomendaciones anteriormente planteadas pretenden tener un proceso de posacuerdo mucho más inclusivo con las necesidades de los pueblos indígenas, así como mucho más eficiente. Se busca evitar una repetición de los errores cometidos en los casos del Perú y Guatemala, dónde las comunidades indígenas han sido marginadas aún después de haber participado de las comisiones de la verdad y de haberse establecido una serie de reparaciones para las mismas. Las posteriores comisiones de la verdad que traten el tema indígena deben asegurar una adecuada reparación integral a las comunidades indígenas, armonizando las reparaciones materiales con las simbólicas, dado el alto grado de espiritualidad que poseen las comunidades indígenas gracias a su cosmovisión.

7 Conclusiones

El periodo posterior a la publicación de los informes finales de la CVR y la CEH en Perú y Guatemala, respectivamente, ha dado cuenta del proceso de implementación de las reparaciones a las víctimas en general y, con ellas, a las víctimas de las comunidades indígenas. Para el año 2010, teniendo en cuenta que los informes fueron publicados en los años 2003 y 1999, no se había manifestado ninguna reparación a la identidad cultural indígena de los pueblos Asháninka y Maya (salvo pequeñas e insignificantes reparaciones simbólicas como ceremonias y monumentos). Lo anterior, teniendo en cuenta que se entiende como reparación a la identidad cultural una reparación a los aspectos cosmogónicos de cada pueblo indígena, referentes a su perspectiva del territorio, de sí mismos como identidad individual y el tejido social de su comunidad.

Hay que tener en cuenta que el Perú es un Estado que históricamente ha discriminado a sus comunidades indígenas y ha utilizado sus tierras para la producción y desarrollo económico del país. La configuración demográfica mayoritaria del Perú permite entender que es un Estado que se ha construido de su capital humano y que ha perpetuado las dinámicas discriminatorias hacia los pueblos indígenas del Perú. Siendo así, el trato con la comunidad Asháninka que se ha tenido históricamente ha radicado en la colonialidad del poder estatal por sobre la identidad Asháninka, mientras que durante el conflicto armado se da todo un genocidio epistémico de su cultura por medio de las acciones perpetradas por PCP-SL y MRTA.

Por otra parte, las reparaciones que fueron formuladas por la CVR durante todo el proceso fueron idóneas en la teoría, no obstante su materialización no fue del todo efectiva o adecuada. La implementación de dichas reparaciones se puede observar en el PIR, en el cual se dan conceptos importantes como la noción de víctima y quién puede acogerse a ella. Dentro de dicha noción no pueden acogerse los miembros de organizaciones subversivas, aun a pesar de que muchas personas (entre ellas muchos Asháninkas) fueron reclutados a la fuerza por el PCP-SL y el MRTA.

Las recomendaciones y el PIR, pese a que han ejecutado algunas reparaciones a los pueblos Asháninkas, no tienen ningún tipo de reconocimiento o legitimidad por parte de esta comunidad indígena. Incluso, el Estado peruano ha estado ejecutando acciones que continúan

violentando a la comunidad Asháninka dentro de sus territorios, como la explotación para producción, con lo que ha generado rechazo por parte de la comunidad e incluso muerte de Asháninkas. Por tal motivo, la comunidad Asháninka teme que se vuelva a un estado igual al que tenían antes del conflicto armado, en el que eran víctimas de atropellos constantes. El pueblo Asháninka, por tanto, supone una representatividad a nivel internacional en cuanto a las violaciones que han sufrido por parte del Estado, solo siendo superados por Guatemala, y por una lucha permanente de las organizaciones de víctimas para la consecución de unas reparaciones adecuadas y la restitución de sus derechos.

La sociedad guatemalteca, por otra parte, puede ser catalogada como una sociedad rota por la profunda desigualdad que se vive allí, con una población mayoritariamente rural e indígena de la etnia Maya. A lo largo de toda su historia, el pueblo Maya ha sufrido de explotación y discriminación dentro de sus territorios, a causa de una constante histórica en la que los ladinos han permanecido a la cabeza del Estado y han manejado una aparente superioridad por sobre los Mayas. Los Mayas, al igual que los Asháninkas, han padecido colonialidad del poder y genocidio epistémico, aun pese a que la configuración demográfica de Guatemala sea mayoritariamente Maya.

Además del genocidio epistémico, los Mayas sufrieron un genocidio en todo aspecto de la palabra durante el conflicto armado, en el cual el Estado utilizó como estrategia un terrorismo de Estado, tildándolos de subversivos e insurgentes para perseguirlos y asesinarlos. El Estado de Guatemala ha sido el principal culpable de que el pueblo Maya, sus tradiciones y costumbres hayan menguado, y continúa siendo el responsable de que este no sea reparado, puesto que no ha tomado responsabilidad por los abusos cometidos durante el conflicto armado.

En cuestión de reparaciones, el Estado de Guatemala ha generado el PNR como una forma de dar a entender que estuvo interesada por las reparaciones en algún momento. No obstante, el PNR no ha funcionado adecuadamente e incluso se le hicieron reformas de tal manera que se daba a entender que el Estado deseaba tomar una postura de negación ante su responsabilidad por lo ocurrido y ante las reparaciones que debía dar a la población Maya. Sin embargo, a pesar de que no se han generado adecuadas reparaciones (y por tanto el pueblo Maya no se siente reparado ni satisfecho) ha surgido en Guatemala un movimiento

indígena que ha presionado, junto con organizaciones de víctimas, para conseguir las reparaciones que fueron prometidas.

A partir de lo abordado a lo largo de las páginas de la presente investigación, se comprende que, aun cuando las comisiones de la verdad posean una representatividad de comunidades indígenas en sus procesos, no asegura la restitución de derechos a dichas comunidades. Los planes de reparación, aun cuando posean en la teoría perspectivas incluyentes y valorativas de las realidades y necesidades de los pueblos indígenas, no sirven de nada si no son puestos adecuadamente en la práctica. Igualmente, el papel que tienen las instituciones estatales durante el proceso de implementación es vital para que las comunidades reciban la restitución de sus derechos y lleguen a sentirse plenamente satisfechas.

Por otra parte, el estudio a partir de sus enfoques decolonialistas y constructivistas, permite observar que la configuración de estados latinoamericanos (como lo es el caso del Perú y Guatemala) se ha dado a partir de unos valores occidentales establecidos por la sociedad global. Es así como, sin importar la densidad demográfica que los pueblos indígenas tengan en sus respectivos Estados (teniendo en cuenta el caso de Guatemala con una población mayoritariamente indígena) pueden darse escenarios de intolerancia, represión y persecución a aquellos que no se ajusten a los “valores occidentales tradicionales”. Para posteriores comisiones de la verdad, como lo es la del caso colombiano, deben superarse los discursos y acciones estatales que repriman o nieguen al “Otro” (según los postulados decoloniales) para tener una verdadera construcción de paz que sea inclusiva y efectiva.

Para posteriores análisis e investigaciones conviene entonces preguntarse por el papel que comunidades indígenas como los Asháninkas y los Mayas tienen dentro del contexto global actual. A su vez, es pertinente preguntarse por el lugar que dichas comunidades pueden ocupar dentro del constante desarrollo de los Estados en que estos residen, no sólo enfocándose en los daños que los megaproyectos pueden tener en estas comunidades sino observando desde su culturalidad como pueden insertarse en las dinámicas de la modernidad y el “progreso” occidental.

8 Bibliografía

Acuerdo Gubernativo (258) (mayo 7 de 2003). Acuerdo Gubernativo para la creación del Plan Nacional de Resarcimiento, 258, 2003, 7, mayo. Recuperado de: <http://www.sepaz.gob.gt/images/PNR/Acuerdo-Gubernativo.pdf>

Alfaro, M., Araya, V., & Andonegui, M. (2007). Constructivismo: orígenes y perspectivas. *Laurus*, 13, 76-92. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76111485004>

Anderson, R. (2008). *Historias de cambio de los Ashéninka*. Lima, Perú: Instituto Lingüístico de Verano.

Arreaza, C., & Tickner, A. (2002). Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos. *Colombia Internacional*, 54(1), 14-98. Recuperado de: <http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/view.php/393/index.php?id=393>

Bejarano, R. (2016). *Análisis de sentencias emitidas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos con el Estado de Guatemala*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Programa de apoyo a la seguridad y justicia en Guatemala (SEJUST). Recuperado de: <http://www.sejust.gob.gt/sites/default/files/Estudio%20y%20an%C3%A1lisis%20de%20sentencias%20emitidas%20por%20la%20Corte%20E2%80%A6%20E2%80%A6.br.pdf>

Brahm, E. (2009). What is a Truth Commission and why does it matter?. *Peace and Conflict Review*, 3(2), 1-14. Recuperado de: <http://www.review.upeace.org/pdf.cfm?articulo=83&ejemplar=17>

Camus, M. (2001). Mujeres y mayas: sus distintas expresiones. *Indiana*, 18, 31-56. Recuperado de: <http://courseware.url.edu.gt/PROFASR/Docentes/Facultad%20de%20Ciencias%20Pol%C3%ADticas%20y%20Sociales/Gu%C3%ADa%20de%20Estudio%20Semipresencial%20Diagn%C3%B3stico%20y%20Participaci%C3%B3n%20Social%20I/Materiales%20adicionales%20de%20lectura/Mujeres%20y%20mayas%20sus%20distintas%20expresiones.pdf>

Centro de documentación e investigación LUM (s.f). Caso familia Charete Quinchoquer. Lima, Perú.: lugar de la memoria, Ministerio de Cultura. Recuperado de: <http://lum.cultura.pe/cdi/video/caso-familia-charete-quinchoquer>

Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ) (2008). *Escuchando las voces de las comunidades: un estudio sobre la implementación de las reparaciones colectivas en el Perú*. Nueva York: ICTJ. Recuperado de: <https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Aprodeh-Peru-Collective-Reparations-2008-Spanish.pdf>

Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ) (2011a). *Fortaleciendo los derechos indígenas a través de comisiones de la verdad*. Nueva York: ICTJ. Recuperado de: https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-FortaleciendoDchosIndigenas_Informe_2013.pdf

Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ) (2011b). *¿Cuánto se ha reparado en nuestras comunidades? Avances, percepciones y recomendaciones sobre reparaciones colectivas en el Perú*. Nueva York: ICTJ. Recuperado de: <http://ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Peru-Reparaciones-2011-Espa%C3%B1ol.pdf>

Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ) (2013). *Reparaciones en Perú: el largo camino entre las recomendaciones y la implementación*. Nueva York: ICTJ. Recuperado de: <https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Report-Peru-Reparations-Spanish-2013.pdf>

Cochoy, F., Tzapinel, S., Camey, R., Domingo, D., Yaxón, I., Tamup, C.,...Latorre, H. (2014). *Cosmovisión Maya, Plenitud de la Vida*. Cuadernos de desarrollo humano. Recuperado de: <http://cms.fideck.com/userfiles/onu.org.gt/File/2401394130262032.pdf>

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003a). *Informe Final Comisión de la Verdad y Reconciliación: Tomo I, Perú*. Lima: CVR. Recuperado de: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003b). *Informe Final Comisión de la Verdad y Reconciliación: Tomo II, Perú*. Lima: CVR. Recuperado de: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003c). *Informe Final Comisión de la Verdad y Reconciliación: Tomo IV, Perú*. Lima: CVR. Recuperado de: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003d). *Informe Final Comisión de la Verdad y Reconciliación: Tomo V, Perú*. Lima: CVR. Recuperado de: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003e). *Informe Final Comisión de la Verdad y Reconciliación: Tomo VIII, Perú*. Lima: CVR. Recuperado de: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003f). *Informe Final Comisión de la Verdad y Reconciliación: Tomo IX, Perú*. Lima: CVR. Recuperado de: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003g). *Informe Final Comisión de la Verdad y Reconciliación: anexo 3, Perú*. Lima: CVR. Recuperado de: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999a). *Guatemala, memoria del silencio: Tomo I*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS). Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999b). *Guatemala, memoria del silencio: Tomo III*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS). Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999c). *Guatemala, memoria del silencio: Tomo V*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS). Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>

Comité de Unidad Campesina (2007). *Historia de Guatemala desde un punto de vista crítico*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Editorial Rukemik Na'ojil. Recuperado de: <http://www.cuc.org.gt/materiales/historiadeguatemala.pdf>

Crandall, J. (2004). Truth commissions in Guatemala and Peru: perpetual impunity and transitional justice compared. *Peace, conflict and development*, 4, 1-19. Recuperado de: <http://www.bradford.ac.uk/social-sciences/peace-conflict-and-development/issue-4/truth-commission.pdf>

Decreto Supremo de creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (065) (junio 4 de 2001). *Decreto Supremo de creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, 065, 2001, 4, junio. Recuperado de: <http://www.cverdad.org.pe/lacomision/nlabor/decsup01.php>

Devetak, R. (2005). Critical Theory. En Burchill, S. (Ed.), *Theories of International Relations* (pp. 137–160). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Díaz, S., Mendoza, V., & Porras, C. (2011). Una guía para la elaboración de estudios de caso. *Razón y palabra*, 75, 1-25. Recuperado de: http://www.razonypalabra.org.mx/N/N75/varia_75/01_Diaz_V75.pdf

De Greiff, P. (2005). Elementos de un programa de reparaciones. En P. De Greiff. (Ed.), *Justicia, Verdad y Reparación en medio del conflicto* (pp. 10-14). Bogotá, Colombia. Recuperado de: http://www.acnur.org/t3/uploads/media/COI_1610.pdf?view=1

Esparza, M. (2007). En las manos del ejército: violencia y posguerra en Guatemala. *Análisis político*, 59, 75-86. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/anpol/v20n59/v20n59a05.pdf>

Espinosa, M. (2007). Ese indiscreto asunto de la violencia: modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. En Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 267-287). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) (2012). *Asháninka: territorio, historia y cosmovisión*. Recuperado de: <http://www.unicef.org/peru/spanish/Ashaninka-territorio-historia-cosmovision-Educacion-intercultural-bilingue.pdf>

Fondo Indígena (2007). Guía de aprendizaje colectivo para organizaciones y comunidades. La Paz: Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe. Recuperado de: <http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31261.pdf>

Fonseca, M., & Jerrems, A. (2012). Pensamiento decolonial: ¿una “nueva” apuesta en las Relaciones Internacionales? *Relaciones Internacionales*, 19, 103-121. Recuperado de: http://www.academia.edu/1559034/Pensamiento_decolonial_una_nueva_apuesta_en_las_Relaciones_Internacionales

Fries, L. (Ed). (2008). *Sin tregua: políticas de reparación para mujeres víctimas de violencia sexual durante dictaduras y conflictos armados*. Santiago, Chile: Corporación humanas. Recuperado de: http://www.humanas.org.co/archivos/sin_tregua.pdf

Freeman, M. (2006). *Truth commissions and procedural fairness*. New York, USA: Cambridge University Press.

Gallón, G., Nieto, L., Reed, M., & Salazar, H. (2006). *Verdad, justicia y reparación: algunas preguntas y respuestas*. Bogotá: Comisión Colombiana de Juristas. Recuperado de: http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/verdad_justicia_y_reparacion.pdf

Garranzo, R. & Gómez Climent, L. (2006). La reconstrucción de las sociedades post-conflicto. *Quórum*, 14(1), 161-177.

Gómez, M. (2005). Comisiones de verdad: ¿qué tanto aportan a la verdad, la justicia y la reconciliación?, *Oasis*, 11, 57-69.

Goodrick, D. (2014). *Estudios de caso comparativos*. Florencia: Centro de Investigaciones de UNICEF. Recuperado de: <https://www.unicef-irc.org/publications/pdf/MB9ES.pdf>

Halbwachs, M. (1968). *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza. Recuperado de: <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Memoria-Colectiva-Halbwachs.-.pdf>

Hayner, P. (1994). Fifteen truth commissions – 1974 to 1994. *Human Rights Quarterly*, 16(4), 597-655.

Hayner, P. (2011). *Unspeakable truths: Transitional justice and the challenge of truth commissions* (2nded.). Nueva York, USA: Routledge. Recuperado de: https://www.mcgill.ca/isid/files/isid/priscilla_b._hayner_unspeakable_truths_transitibookzz.org.pdf

Hernández, R.S., Fernández, C.C., & Baptista, P.L. (2006). *Metodología de la investigación*. México D.F.: McGraw Hill Interamericana. Recuperado de: https://competenciashg.files.wordpress.com/2012/10/sampieri-et-al-metodologia-de-la-investigacion-4ta-edicion-sampieri-2006_ocr.pdf

Impunity Watch (2015). *Luchamos con dignidad: participación de las víctimas en la justicia transicional en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Impunity Watch. Recuperado de: http://www.impunitywatch.org/docs/Luchamos_con_dignidad_participacion_de_victimas_Guatemala.pdf

International Center for Transitional Justice (ICTJ) (2009). *Indigenous peoples and reparations claims: tentative steps in Peru y Guatemala*. New York: ICTJ. Recovered by: <https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Identities-Reparations-ResearchBrief-2009-English.pdf>

International Center for Transitional Justice (ICTJ) (2012). *Reparations and displacement in Peru*. New York: ICTJ. Recovered by: <https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Brookings-Displacement-Reparations-Peru-CaseStudy-2012-English.pdf>

Jaramillo, J. (2009). Tres procesos emblemáticos de recuperación de pasados violentos en América Latina: Argentina, Guatemala y Colombia. *Antropol.sociol*, 11, 29-59. Recuperado de: http://virajes.ucaldas.edu.co/downloads/Virajes11_2.pdf

Kritz, N. (Ed.). (1995). *Transitional Justice: How emerging democracies reckon with former regimes*. Washington D.C., USA: United States Institute of Peace.

Laplante, L. & Theidon, K. (2007). Truth with consequences: Justice and reparations in post-truth commission Peru. *Human Rights Quarterly*, 29(1), 228-250. Recuperado de: http://dev.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/Theidon_Politics.pdf

Ley que crea el Plan Integral de Reparaciones - PIR (Ley 28592) (julio 20 de 2005). *Ley No 28592 del Perú. Ley que crea el Plan Integral de Reparaciones – PIR*, 2005, 20, julio.

Ley Marco de los acuerdos de paz (Decreto 52) (agosto 3 de 2005). *Decreto No 52 de Guatemala, Ley Marco de los Acuerdos de Paz*, 2005, 3, agosto. Recuperado de: http://pdba.georgetown.edu/Security/citizenssecurity/Guatemala/leyes/Ley_Marco_Acuerdos_de_Paz_Decreto_52-2005.pdf

Losada, R., & Casas, A. (2008). *Enfoques para el análisis político*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado de: <https://marchadelpoeta.files.wordpress.com/2013/07/52693302-enfoques-para-el-analisis-politico.pdf>

Molano, O. (2007). Identidad cultural, un concepto que evoluciona. *Opera*, 7, 69-84. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/675/67500705.pdf>

Nora, P. (1989). Between memory and history: les lieux de memoire. *Representations*, 26, 7-24. Recuperado de: <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Nora,%20Between%20Memory%20and%20History.pdf>

Oelschlegel, A. (2006). El informe final de la comisión de la verdad y reconciliación en el Perú. Un resumen crítico respecto a los avances de sus recomendaciones. En J. Woischnik (Ed.), *Anuario de derecho constitucional latinoamericano* (pp. 1335-1368). Montevideo, Uruguay: Fundación Konrad Adenauer. Recuperado de: <http://www.kas.de/wf/doc/5588-1442-4-30.pdf>

Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2011). *Diagnóstico sobre la situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en América Central* (Tomo I). Recuperado de: <http://www.oacnudh.org/wp-content/uploads/2012/10/TOMO-1.pdf>

Organización de las Naciones Unidas (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Recuperado de: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Panneta, F. (2013). Derecho a la reparación en Guatemala: por la senda de la negación. Recuperado de: [http://www.impunitywatch.org/docs/14960_IMPUNITY_WATCH_folleto_\(2\).pdf](http://www.impunitywatch.org/docs/14960_IMPUNITY_WATCH_folleto_(2).pdf)

Paz, C., & Bailey, P. (2006). Guatemala: Gender and reparations for human rights violations. En Rubio-Marín, R. (Ed.), *What happened to the women? Gender and reparations for human rights violations* (pp. 92-135). New York, USA: International Center for Transitional Justice. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/53376/1/0979077206.pdf>

Pita, S., & Pértegas, S. (2002). *Investigación cuantitativa y cualitativa*. Coruña, España: Complejo Hospitalario-Universitario Juan Canalejo. Recuperado de: http://www.postgradoune.edu.pe/documentos/cuanti_cuali2.pdf

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2007). Del dolor a la verdad y a la reconciliación (21). Recuperado de: http://www.acnur.org/t3/uploads/media/COI_1720.pdf

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

Real Academia Española (2017a). *Definición de Reparación*. Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=W0DqCvJ>

Real Academia Española (2017b). *Definición de cosmovisión*. Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=B5j9BD8>

Reus-Smit, C. (2005). Constructivism. En Burchill, S. (Ed.), *Theories of International Relations* (pp. 188-212). Nueva York, USA: Palgrave Macmillan.

Richards, M. (2003). *Atlas lingüístico de Guatemala*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Editorial Serviprensa. Recuperado de: <http://www.liceosiglo21.com/IDIOMA%20MAYA/atlas/Atlas%20Ling%FC%EDstico.pdf>

Rodríguez, S. (2011). Testimonios, discurso experto y comisiones de la verdad: el contexto de la denuncia. *Política y sociedad*, 48(3), 587-602.

Rojas, M. (2011). *Identidad cultural e integración: desde la ilustración hasta el romanticismo latinoamericanos*. Bogotá, Colombia: Editorial Bonaventuriana. Recuperado de: http://www.cecies.org/imagenes/edicion_511.pdf

Rosal, M. (2012). La construcción de la memoria histórica en Guatemala a partir de la comisión para el esclarecimiento histórico y el proyecto interdiocesano para la recuperación de la memoria histórica. *Democracia y Derechos*, 2(3), 89-119. Recuperado de: www.unsam.edu.ar/ciep/wp-content/uploads/pdf/05-%20María%20Luisa%20Rosal-

%20La%20construcción%20de%20la%20memoria%20histórica%20%20en%20Guatemala.pdf

Rubio, S. (2013). *La reparación a las víctimas del conflicto armado en Perú: la voz de las víctimas*. Lima: Instituto de Defensa Legal. Recuperado de: <http://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Reparaciones%20.pdf>

Salomón, M. (2002). La teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI: diálogo, disidencias, aproximaciones. <http://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/viewFile/28242/28076&a=bi&pagenu mber=1&w=100>

Sánchez, L.E. (2010). Constructivismo: de clasificaciones y categorías [En línea]. II Jornadas de Relaciones Internacionales de FLACSO, 20 al 21 de septiembre de 2010, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Poderes emergentes. ¿Hacia nuevas formas de concertación internacional?. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.896/ev.896.pdf

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona, España: Editorial Paidós Ibérica.

Tomuschat, C. (2005). Reparación: el caso de Guatemala. En P. De Greiff. (Ed.), *Justicia, verdad y reparación en medio del conflicto* (pp. 14-19). Bogotá, Colombia: Legis editorial. Recuperado de: http://www.acnur.org/t3/uploads/media/COI_1610.pdf?view=1

Torrejón, S. (2014). *Los pueblos Asháninka, Kakinte, Nomatsigenga y Yanasha*. Lima, Perú: Ministerio de cultura. Recuperado de: [centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Lospueblosashaninka%2Ckakinte%2Cn omatsigengayyanasha.pdf](http://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Lospueblosashaninka%2Ckakinte%2Cnomatsigengayyanasha.pdf)

Vargas, J. (2009). La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de otra economía. *Otra economía*, 3(4), 46-65. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/61.pdf>

Varón, A. (2011). Reparaciones en Guatemala: efectos de una comisión de la verdad no reconocida por el Estado. *Asian Journal of Latin American Studies*, 24(4), 21-47. Recuperado de: EBSCOhost

Viaene, L. (2007). Justicia transicional y contexto cultural en Guatemala: Voces Q'eqchi' es sobre el programa nacional de resarcimiento. En Pisani, J. & Carrillo, R. (Ed.), *La vida no tiene precio: acciones y omisiones del resarcimiento en Guatemala* (pp. 132-171).

Ciudad de Guatemala, Guatemala: Magna Terra editores. Recuperado de: <http://memoriavirtualguatemala.org:8080/rest/bitstreams/168/retrieve>

Villameriel, L. (2014). *Los programas de reparaciones y los colectivos más vulnerables: Asháninkas de Selva Central del Perú*. Barcelona: Institut Català Internacional per la Pau. Recuperado de: http://icip.gencat.cat/web/.content/continguts/publicacions/workingpapers/2014/arxiu/wp_2014-02_luis_garcia.pdf

Villareal, O., & Landeta, J. (2010). El estudio de casos como metodología de investigación científica en dirección y economía de la empresa. Una aplicación a la internacionalización. *Investigaciones Europeas de Dirección y Economía de la Empresa*, 16(3), 31-52. Recuperado de: <http://www.aedem-virtual.com/articulos/iedee/v16/163031.pdf>

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>