

COLECCIÓN
CUADERNOS PARA LA MEMORIA HISTÓRICA

Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia



idehpucp

INSTITUTO DE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia

Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia

COLECCIÓN CUADERNOS PARA LA MEMORIA HISTÓRICA N.º 3

Selección de textos
del *Informe Final* de la CVR



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia
Colección Cuadernos para la Memoria Histórica N.º 3
Félix Reátegui | coordinador

Primera edición: febrero de 2009
Tiraje: 500 ejemplares

© Instituto de Democracia y Derechos Humanos
de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP), 2009
Tomás Ramsey 925, Lima 17 - Perú
Teléfono: (511) 261-5859
Fax: (511) 261-3433
www.pucp.edu.pe/idehpucp

Compilación de textos: Rafael Barrantes y Jesús Peña

Diseño de cubierta: María Inés Quevedo
Diagramación de interiores: Gráfica Delvi

*Derechos reservados. Prohibida la reproducción de este documento
por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2009-01036

Impreso en el Perú - Printed in Peru

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
I. REFLEXIONES GENERALES	29
1. Actuación de la sociedad civil durante el conflicto	29
2. Algunos perjuicios sufridos por la sociedad civil durante el conflicto	31
II. LOS SINDICATOS Y LOS GREMIOS	33
1. Relación entre sindicatos, gremios empresariales y Estado antes del conflicto y durante este	33
2. Posición del gremio magisterial frente al PCP-SL y al Estado	44
III. LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS	65
1. La iglesia católica. Impacto del conflicto y respuesta a la violencia	65
2. Las iglesias evangélicas. Impacto sufrido por el conflicto y respuesta a la violencia	124
3. Conclusiones 141, 142, 143 y 144	148
IV. RECOMENDACIONES	151
1. Reformas institucionales	151
2. Reparaciones	152

INTRODUCCIÓN

APUNTES SOBRE SOCIEDAD CIVIL Y SOCIEDAD POLÍTICA EN EL CONFLICTO ARMADO INTERNO

MARÍA ISABEL REMY*

Han pasado cinco años desde que fue presentado oficialmente el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Muchos de los lectores de la publicación que aquí se presenta seguramente recuerdan los intensos debates, las movilizaciones y vigiliias de esos días. La entrega del Informe de la CVR fue probablemente uno de los pocos acontecimientos nacionales vividos por todo el país. Fue, además, un acontecimiento que polarizó la sociedad, los medios y las dirigencias políticas entre quienes se encontraron a favor y quienes se encontraban en contra de sus principales conclusiones. No podía haber neutrales, cuando menos en los espacios públicos, ante la magnitud del sufrimiento que el Informe mostraba.

¿Fue Sendero Luminoso el responsable de la mayor cantidad de asesinatos durante el conflicto armado interno o fueron las fuerzas armadas? ¿Las fuerzas armadas tuvieron una política sistemática de violación de derechos humanos o fueron casos aislados? ¿Fueron los presidentes, democráticamente elegidos, Fernando Belaúnde y Alan García, responsables políticos de las matanzas de la población civil o ellos no sabían lo que pasaba en las regiones de violencia?

Pero esa polarización se operaba sobre un consenso: había sido una tragedia nacional. Para muchos, el Informe cuestionaba también la ubicación de cada quien (de funcionarios, de miembros de organizaciones, de empresarios, de intelectuales, de políticos). ¿Estuvimos los peruanos, quiénes sí y quiénes no, a la altura del drama que vivió nuestra patria? ¿Dónde estaba yo —pregunta sistemáticamente recogida en la exposición fotográfica *Yuyanapaq. Para recordar*— cuando el horror se cernía sobre campesinos peruanos? ¿Por qué no me enteré? ¿Habríamos podido hacer algo?...

Este remezón sobre la sociedad peruana que significó la presentación del *Informe Final* de la CVR, este momento difícilmente repetible, casi único en la historia,

* Socióloga de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es investigadora principal en el Instituto de Estudios Peruanos.

en el que la sociedad peruana era expuesta, sin maquillaje, ante un espejo, pasó, sin embargo, sin pena ni gloria. El presidente Toledo, inmejorablemente ubicado para asumir las conclusiones del Informe en la medida en que su partido político era el único que no había estado en el poder durante el conflicto, dejó pasar la oportunidad de liderar un proceso de reconciliación con nuestra historia reconociendo y reparando a las víctimas individuales y colectivas que habían producido ambos bandos. Sin embargo, sin considerar que representaba al Estado que había encargado a la Comisión la realización del Informe, una vez terminado el registro fotográfico del acto de entrega, el presidente Toledo asumió la tarea de colocar el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el olvido.

Desperdiciado por el Estado ese gran momento político de reconciliación, lo que quedó fue el procesamiento social; es decir, desde la sociedad en su pluralidad, en su diversidad (de intereses, de opiniones, de adhesiones, de vivencias, de recuerdos), del otro gran tema que da nombre a la Comisión: el procesamiento de la «Verdad».

Sin posibilidad de un consenso político sobre la reparación como la forma de asumir en tanto colectividad nacional, las secuelas del conflicto, al margen de quién produjo determinado daño concreto y, por lo tanto, de procesar las múltiples historias en una sola perspectiva de futuro, el procesamiento social del recuento de acontecimientos y análisis de actores que constituye lo principal del Informe, tiene dos campos de definiciones. Uno se juega en la opción memoria/olvido. Otro discute la verosimilitud y exhaustividad de los acontecimientos recogidos y los términos del análisis de los actores.

La selección de textos del Informe de la CVR que se presenta en esta publicación toma posición contra el olvido. Efectivamente, desde la capital y los espacios dinamizados por el crecimiento de las inversiones, las exportaciones y el producto bruto interno, muchos actores, principalmente políticos y empresariales, optan por el olvido; la situación actual es tan diferente a la de ese año 1992, antes de la captura de Guzmán, que nada de lo cotidiano recuerda el horror. Incluso en los días en que fue presentado el *Informe Final* hubo pronunciamientos de organizaciones que, en la práctica, exigían el olvido —es decir, no hablar de lo que sucedió— sustentado en frases como «no abrir heridas».

La opción por el olvido, sin embargo, excluye a aquellos quienes lo cotidiano sí les recuerda el horror, ya sea porque las pérdidas que sufrieron (los que quedaron huérfanos, los que interrumpieron estudios, los que perdieron familia, comunidad, amigos, aliados, vivienda, ganado, herramientas) dificultan lograr sus objetivos, ya sea porque permanecen en la misma pobreza que antes y durante el conflicto armado y el Perú de su cotidianidad sí se parece mucho al de antes. El recuerdo o el olvido son opciones en la sociedad y tienen que ver con lo que los diferentes actores sociales vivieron, así como con el lugar desde donde viven el presente. El texto apuesta por el recuerdo.

Esta publicación recuerda la acción/inacción de uno de los actores del conflicto (o así identificados por la CVR): la sociedad civil. Los textos seleccionados

trazan, en varios casos, la situación de las diferentes organizaciones sociales antes del conflicto y ubican su rol a lo largo de él.¹ Al publicarse esta selección, se colabora también con el segundo campo de definiciones desde la sociedad sobre el Informe: el campo de la exhaustividad del relato y la validez de las interpretaciones.² Estas notas introductorias buscan iniciar, con la publicación misma, una discusión sobre las categorías de análisis del Informe en su búsqueda por interpretar el rol de la sociedad, particularmente de sus organizaciones, en el conflicto. Es una discusión entre muchas posibles y lo que busca plantear es que precisamente por un rasgo que el Informe de la CVR resalta, es decir, por el hecho de que somos una sociedad con brechas profundas, analizar el rol de la sociedad organizada en el conflicto armado requiere analizar muy diferentes tipos de organizaciones cuyas relaciones con el Estado son diferentes también. Nos parece encontrar en una lectura demasiado restrictiva de la sociedad la explicación de la principal y más clamorosa ausencia en el análisis de las organizaciones sociales del Informe de la CVR: el análisis de las comunidades campesinas como actores. Sobre ello volveremos.

1. POR QUÉ LA SOCIEDAD CIVIL EN EL INFORME DE LA CVR

La sección segunda del Informe (tomos II y III) delimita los campos desde los cuales diferentes actores intervinieron durante el conflicto y analiza su comportamiento. Estos campos son tres: el primero es el de los actores en armas, los que llevan adelante el conflicto; allí se analizan las fuerzas subversivas (Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru), las fuerzas estatales (fuerzas armadas y fuerzas policiales) y, cuestión que discutiremos más adelante, algo que podríamos llamar las fuerzas de la sociedad: los comités de autodefensa.

¹ La mayor parte de los textos seleccionados corresponden al capítulo 3 del tomo III del Informe, «Las organizaciones sociales» y forman parte de una sección segunda del Informe dedicada a «los actores del conflicto».

² En el *Informe Final* de la CVR es posible encontrar tres tipos de investigación. Una es de tipo, digamos, forense, judicial, que construye casos y procede por la fundamentación de culpas y responsabilidades sobre la base de documentos probatorios. Su espacio en el Informe es principalmente la sección 7 (tomo V). Otra es la construcción de un «relato», una secuencia de acontecimientos que hacen inteligible un proceso; su validez es factual; responde a la pregunta «¿qué pasó?». Los términos principales de la discusión de este tipo de informes remiten a su exhaustividad; su espacio en el Informe es principalmente la sección 3 (Escenarios), tanto las «historias regionales» (tomo IV) como las «historias representativas» (tomo V) que permitieron organizar el capítulo 2 de la sección 1 (tomo I): Despliegue regional. También corresponde a este tipo de indagación todo el anexo estadístico construido sobre la base de la recolección de testimonios. Pero hay un tercer grupo de estudios más bien interpretativos, que responden a la pregunta «¿por qué sucedió de esta manera?»; su validez es analítica y los términos de su discusión remiten a las categorías de análisis empleadas. La sección segunda del Informe (tomos II y III) corresponde a este tipo de indagación; es de ella que se extrae lo principal de los textos que aquí se publica.

El segundo campo es el de los actores político institucionales,³ quienes tienen a su cargo la conducción de la sociedad durante el conflicto, defenderla, aplicar para ello los instrumentos del marco institucional pero, sobre todo en un período como el del conflicto armado interno, tomar a su cargo la dirección de uno de los actores en armas: las fuerzas armadas y policiales. Recuérdese que, en los doce o veinte años de conflicto,⁴ el Gobierno peruano fue siempre un gobierno civil, democráticamente elegido, y constitucionalmente a cargo de la conducción de las fuerzas armadas: la intervención de uno de las principales actores en armas, las fuerzas armadas, fue decidida por el presidente Fernando Belaúnde; la declaratoria de estados de emergencia y la localización de bases militares contrainsurgentes fueron decisiones civiles, e incluso hoy un tribunal debe decidir si el ex presidente Fujimori es responsable por crímenes y violaciones de los derechos humanos cometidos por un comando del Ejército: el Grupo Colina.

Sobre el rol de estos actores político institucionales hay probablemente mucho por investigar aún. En primer lugar, hay todavía investigaciones sobre precisas responsabilidades que están pendientes (¿alguien, por fuera del mando militar directo, dio una orden para debelar el motín en los penales hasta el punto de ajusticiar a los que se rindieron?; ¿hay responsabilidad institucional, más allá del mando militar directo en actos de masacre como la de Putis?) para esclarecer la verdad en un sentido forense, de encadenamiento de acontecimientos comprobados, verificados respecto de actos punibles de acuerdo con la normatividad nacional e internacional. Pero hay también un campo pendiente de mayor investigación en un sentido de análisis de acontecimientos y comportamientos por parte de los actores político institucionales. En algunos casos, seguramente nuevas investigaciones podrán precisar algunas interpretaciones del Informe de la CVR sobre, por ejemplo, los partidos políticos.

Incluso, prácticamente, falta iniciar el análisis de actores político institucionales como la burocracia pública. En pleno conflicto, el *Boletín Agrario SUR* recogió el caso de un grupo de comunidades campesinas del norte de Ayacucho que no estaban inscritas como tales, sino por haber sido beneficiarias de la reforma agraria, como «grupo campesino», que en ese momento no significaba nada. En un contexto de oferta de créditos y otros beneficios a comunidades campesinas, estos grupos querían inscribirse como lo que habían sido siempre: comunidades campesinas. Los artículos que muestran son los intentos, varias veces repetidos, de los dirigentes de estas comunidades por, luego de superar con vida el recorrido a

³ En el Informe se analizan los partidos políticos, los gobiernos, el Congreso y el Poder Judicial.

⁴ Para la mayoría de regiones que fueron escenarios del conflicto, este termina en 1992 tras la captura de Abimael Guzmán y la cúpula senderista y el ulterior desmoronamiento de la organización subversiva. Como parte de su estrategia autoritaria de control social, Fujimori prolongó, sin embargo, los estados de excepción casi hasta el 2000. En la Selva central, el conflicto sí continuó como conflicto armado interno (aún hoy se encuentran remanentes) y la década de los noventa fue un período de horror para pueblos de la Selva como los asháninkas.

través de una zona de guerra, vencer la valla, en la oficina del ministerio correspondiente en Huamanga, del «vuelva más tarde» o «le falta una firma».⁵ Aún es poco lo que conocemos de este descompromiso cívico de funcionarios del Estado que si bien no tenían responsabilidad sobre acciones armadas, no le facilitaron la vida a las personas, no colaboraron a legitimar la democracia, ni apoyaron los esfuerzos de las organizaciones sociales por gestionar una cotidianidad que apuntalara la convivencia democrática, frente a la tentación de opciones, autoritarias pero de corte redistributivo, como las de los grupos subversivos. Sobre eso hay mucho por investigar, especialmente, en lo que queda pendiente en el país como reformas político institucionales.

Al respecto, hay aún un tema adicional no suficientemente explorado y que sí se asocia a una responsabilidad política. El tipo de comportamiento de la burocracia que hemos querido ilustrar, era probablemente muy semejante al de antes del conflicto (y habría que ver si no continúa después). Ello quiere decir que quienes estuvieron a cargo del gobierno no encararon los cambios que una situación de conflicto de esta magnitud exigía, cuando menos en las zonas afectadas por la violencia. El único que aparentemente cambia es el Ejército, pero no el Estado en su conjunto.

Ahora bien, nos hemos detenido un momento en el carácter de los estudios sobre los actores político institucionales, que no es el que corresponde al presente volumen, porque algo semejante sucede con el tercer campo de esa gran sección sobre «los actores del conflicto»; el campo de las organizaciones sociales o, como se denomina en varios momentos, utilizado como sinónimo, el campo de la sociedad civil.⁶ Este no es un terreno en el que el Informe establezca responsabilidades penales, directas; es un terreno que colabora con la comprensión del proceso, un terreno más bien analítico, no conclusivo, y susceptible siempre de ser afinado.

Pero si a las organizaciones de la sociedad civil no le son imputables actos de violencia, ni tenían bajo su mando a uno de los actores en armas, ni les correspondía juzgar o encarcelar perpetradores de actos de violencia, lo primero que cabe preguntarse es por qué incluir el análisis de las organizaciones sociales como parte de los actores en el conflicto.

Una primera respuesta podría ser que fueron víctimas del conflicto y que por ello se incluyen en el Informe. Efectivamente, por el tipo de conflicto que vivimos,

⁵ Por supuesto, la «firma» que faltaba y que obligaba a un nuevo viaje de horror, solía ser la de alguna autoridad (juez de paz o jefe de agencia agraria) que o había sido asesinada por SL o había abandonado la zona ante la amenaza de muerte.

⁶ La primera frase del capítulo 3 «Las organizaciones sociales», por ejemplo, dice lo siguiente: «La Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) reconoce que los organismos de la sociedad civil que asumieron la defensa de los derechos humanos durante el conflicto armado interno expresaron, desde su inicio, un rechazo absoluto a la violencia sin importar su origen o justificación». El primer acápite se llama «Responsabilidades de los organismos de la sociedad civil durante el conflicto armado interno» La selección que aquí se publica, originalmente se llamaba «Lo que dice la Comisión de la Verdad y la Reconciliación sobre la sociedad civil».

los actores en armas buscaron la adhesión, voluntaria o forzada, de la sociedad y particularmente de sus organizaciones. Así, la sociedad no fue un espectador del conflicto entre dos actores en armas, sino que se le involucró en el conflicto y, entonces, por pedazos o por sectores, se le presionó para que se convirtiera en aliado o enemigo y, por lo tanto, para que fuera objeto de represalia o venganza; o para que fuera castigada por su neutralidad.

Los textos seleccionados dan cuenta de este carácter de víctima que tuvo la sociedad civil y, de hecho, muchas de las personas que fueron asesinadas lo fueron en tanto dirigentes de organizaciones sociales; no por cómo pensarán, ni porque hubieran tomado personalmente alguna opción, sino porque alguno de los actores en armas, dentro de su estrategia de guerra, tenía la intención de controlar la organización a la que representaban. Es decir, hubo muchas víctimas civiles: personas asesinadas en atentados, o asesinadas para atemorizar jueces, o para «enviar un mensaje», o por tener más ganado que el resto, o por ser chofer de un empresario que iba a ser secuestrado... Los motivos para asesinar fueron múltiples. Pero hubo también víctimas en tanto sociedad organizada. En los textos seleccionados en este volumen se recuerda el caso de María Elena Moyano, asesinada por ser dirigente de una de las organizaciones sociales que Sendero Luminoso buscaba copar; pero existen también casos, que infortunadamente no se han recogido en esta selección pero que sí se encuentran en el Informe de la CVR, como el de Saúl Cantoral, asesinado en 1989 por el hecho de ser secretario general de la Federación Minera en el contexto de una lucha sindical que ponía en problemas al gobierno, o el de Pedro Huilca asesinado en 1992 en tanto dirigente de la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) en vísperas de una acción nacional de lucha por la defensa de derechos laborales que en ese momento Fujimori, en aplicación de medidas de ajuste estructural, eliminaba. O, en el área rural, el de Jesús Oropeza Chonta, asesinado en 1984 cuando era secretario de comunidades campesinas de la Confederación Nacional Agraria (CNA), por defender a los comuneros en el contexto de un conflicto por tierras.⁷ Es también el caso de cientos de dirigentes anónimos de comunidades campesinas asesinados por el hecho de serlo, es decir, por el cargo que ocupaban.⁸

⁷ Los casos de asesinato de Pedro Huilca, de María Elena Moyano y de Jesús Oropeza se incorporaron al Informe de la CVR como «historias representativas de la violencia» en la sección III, tomo V.

⁸ La toma de posición de comunidades campesinas contra Sendero Luminoso se asocia, en algunos casos, al asesinato de sus presidentes. El Informe de la CVR recoge como una de las «Historias representativas de la violencia» en el tomo V, sección III, el «Caso Uchuraccay». El informe da cuenta de que «el PCP Sendero Luminoso no logró establecerse del todo en Uchuraccay e imponerse sobre la estructura tradicional de poder. Aunque Severino era el comisario local del PCP Sendero Luminoso, [...] las autoridades comunales y los varas tradicionales seguían ejerciendo su mando en Uchuraccay, al igual que en las comunidades vecinas de la zona como Huaychao, Macabamba, Cunya, Ccarhuahurán, entre otras. [...] La permanencia de la organización comunal, además, permitió a las autoridades articular poco a poco a los comuneros opuestos a la presencia senderista, cuyo rechazo se hizo evidente hacia octubre de 1982. [...] Estas primeras acciones de

Tener bajo su control a organizaciones de la sociedad fue un objetivo de los actores armados del conflicto; aunque el conflicto armado también fue una excusa para atentar contra una sociedad civil incómoda por su autonomía o simplemente para debilitar o destruir una organización rival u opuesta a unos intereses particulares: la violencia cubría todo. En cualquier caso, la sociedad civil fue víctima.

Pero, en tanto víctima, no es actor. No es por su sufrimiento que el Informe de la CVR incluye estudios de organizaciones sociales en la sección de actores del conflicto. ¿En qué sentido las organizaciones sociales fueron un actor del conflicto? La pregunta que alimenta los textos seleccionados es qué hicieron, o qué no hicieron pudiendo hacerlo, o por qué no hicieron lo que debían hacer las organizaciones de la sociedad para colaborar con la pacificación del país.⁹ La pregunta que subyace a la selección de textos del Informe de la CVR que sigue a estas notas introductorias es cuál fue la actuación de la sociedad civil en el conflicto armado; es decir, sobre qué aspecto del resultado del conflicto armado interno o de su procesamiento es responsable la sociedad civil.

2. QUÉ SOCIEDAD CIVIL

La pregunta sobre la actuación (o la «agencia»), y no solo sobre la victimización de la sociedad civil durante el conflicto armado interno tiene a la base algunos supuestos teóricos, y una ambigüedad sobre cómo la sociedad colaboró con la derrota de Sendero Luminoso y sobre todo, quiénes desde la sociedad.¹⁰ Comencemos por los primeros.

El supuesto básico es que la sociedad civil debía jugar un rol como actor en el conflicto y sobre la base de ese supuesto, de ese deber ser, se evalúa su acción. Pero ¿por qué asumir que la sociedad civil debía cumplir un rol? Para aclarar la

rechazo frontal de la comunidad (de Uchuraccay) frente a la presencia senderista fueron pacíficas, pero la situación cambió cuando hacia fines de noviembre o inicios de diciembre el PCP Sendero Luminoso asesinó a Alejandro Huamán, presidente de la comunidad [...] Lo mismo hicieron por esos mismos días con el presidente y teniente gobernador de la vecina comunidad de Huaychao, Eusebio Ccente y Pedro Rimachi, asesinados en plena plaza del pueblo».

⁹ Asumimos, como el Informe y el presente Cuaderno, que solo se requiere el análisis de las organizaciones sociales que colaboraron con la derrota de los grupos alzados en armas. Pero hubo también organizaciones de la sociedad que colaboraban con ellos, como la Asociación de Abogados Democráticos. Estrictamente, son organizaciones de la sociedad, que actúan en autonomía del Estado y fueron actores en el conflicto armado interno. ¿No sería necesario analizarlas? Probablemente sí; cuando menos como ejercicio de tolerancia; pero sobretodo para buscar entender a un sector de la sociedad que sí apoyó la violencia. En todo caso, lo que sigue en estas notas no explora este sector, ni su ausencia.

¹⁰ La pregunta que queda planteada se refiere a si sectores sociales (o grupos humanos) se comportaron como un actor colectivo, es decir, si actuaron en tanto colectivos, en tanto grupos organizados. Antes, esta pregunta por la «actoría» abría una temática optimista sobre el carácter positivo de acción colectiva y se refería a ella en términos de «protagonismo popular». Científicos sociales más recientes refieren esta capacidad autónoma de acción de colectivos, en términos de «agencia», categoría desprovista, en principio, de una carga valorativa, pero enfatizando su capacidad de redefinir el contexto y las estructuras en las que se desempeñan.

pregunta se requiere responder previamente a otra: ¿qué se entiende implícitamente en el Informe por sociedad civil?¹¹

Al interior de la concepción de sociedad civil que arranca desde Hegel, vinculada a una interpretación sobre el Estado como garante supremo del bien general, la sociedad civil es el espacio donde los individuos superan sus impulsos individuales y articulan intereses que serán negociados o confrontados con el Estado; la sociedad civil media entre la familia patriarcal y el Estado. Por ello, es el espacio donde se construyen intereses particulares y diferentes. Siguiendo esa línea de interpretación de la sociedad civil como sociedad organizada y diferenciada por intereses, Marx la analiza como el terreno de la lucha de clases en tanto lucha de intereses, reduciendo el conjunto de intereses y actores de la sociedad civil a aquellos definidos por la posición relativa de cada sector en la economía. Gramsci matiza esta concepción economicista de Marx e involucra a otras organizaciones definidas en otros campos de acción de la sociedad (no solo la economía, también la educación, la cultura...), que jugarían un rol importante en aquello que sería el territorio específico de la sociedad civil: el de la construcción de hegemonía.

Efectivamente, en el Informe de la CVR se encuentran, entre las organizaciones de la sociedad civil estudiadas, las organizaciones empresariales y los gremios de trabajadores, tanto de los sectores productivos como de servicios (maestros); también las organizaciones estudiantiles. Pero ¿por qué asumir que esta sociedad civil en tanto conjunto de organizaciones expresivas de intereses corporativos, que se desenvuelven en un terreno de lucha y negociación por el control o la distribución de excedentes o por la construcción de una hegemonía que legitima un orden de distribución que se negocia, tenía un rol específico como actor en el conflicto armado? No hay razón para asumirlo y, de hecho, como se muestra en los textos seleccionados y lo comentaremos más ampliamente luego, las organizaciones más claramente expresivas de intereses de la sociedad capitalista, las de los empresarios y las de los trabajadores, continuaron sus propios conflictos de interés. Es más; vista la sociedad civil como espacio de expresión, construcción y elaboración de intereses particulares, no tiene cómo dar cuenta de otras organizaciones analizadas en el Informe y en la selección (organizaciones de derechos humanos, medios de comunicación, iglesias).

Quizá sea más cercana al espíritu del Informe otra concepción de sociedad civil, asociada también a otra concepción del Estado. Se trata de la sociedad civil como «sociedad civilizada» (en contraste con el desorden de la sociedad natural o de la barbarie); como conjunto de organizaciones autorreguladas, libres, autónomas del Estado y relativamente opuestas a él; encargadas de vigilarlo, de controlarlo. Actúan en nombre de derechos universales, los personifican frente a pretensiones autoritarias o despóticas de los Estados, o sus excesos redistributi-

¹¹ Tomamos las dos corrientes de interpretación de la sociedad civil que a continuación se analizan, como «campo de batalla» y como «sociedad civilizada» del texto de Bejarano (1995).

vos asociados al creciente peso electoral de quienes presionan por intervenciones estatales que garanticen grados de igualdad. Lo que caracteriza a esta sociedad civil, en su autonomía, es la afirmación fundamental de la libertad. Más que un campo de batalla de intereses particulares, es un espacio público deliberativo. Esta tradición liberal de la sociedad civil autónoma del Estado, autorregulada y capaz (autosuficiente) que defiende la libertad e invoca los valores universales frente al despotismo, como la expresión mayor de la ciudadanía, que arranca con pensadores liberales (Tocqueville, Ferguson, Mill), ha sido puesta al día a propósito del rol que jugaron organizaciones sociales (sindicatos, asociaciones de derechos humanos, asociaciones de voluntariado) en Polonia y en los países ex soviéticos contra la opresión, o el rol que jugaron en las transiciones latinoamericanas entre los despotismos militares y los nuevos regímenes democráticos.¹²

Es este segundo sentido de la categoría «sociedad civil», actualizada en las transiciones democráticas, lo que lleva a preguntarse si en el Perú la sociedad civil jugó ese rol de control del despotismo de los actores en armas, tanto de las violaciones de derechos humanos por las fuerzas institucionales del Estado como del autoritarismo feroz de las fuerzas subversivas. Eso explora el Informe en la sección de donde se extraen los textos que se publican a continuación.

Pero si bien la sección pasa revista a un conjunto de organizaciones sociales, no explora la pregunta suficientemente en la medida en que excluye a una de las organizaciones de la sociedad que fueron decisivas en la finalización del conflicto: las comunidades campesinas.¹³ Es decir, las comunidades campesinas son frecuentemente mencionadas como escenarios del conflicto,¹⁴ como vícti-

¹² Según Gamio, el concepto de sociedad civil que utiliza hoy en día la filosofía política no es, efectivamente, el hegeliano del campo de batalla: «En un sentido posthegeliano se llama "sociedad civil" al conjunto de instituciones cívicas y asociaciones voluntarias que median entre los individuos y el Estado. Se trata de organizaciones que se configuran en torno a prácticas de interacción y debate, relacionadas con la participación política ciudadana, la investigación, el trabajo y la fe; constituyen por lo tanto espacios de actuación claramente diferenciados respecto del aparato estatal y del mercado [...] La función de estas instituciones consiste en articular corrientes de opinión pública, de actuación y de deliberación ciudadana que permita hacer valer las voces de los ciudadanos ante el Estado [...] Ellas buscan configurar espacios públicos de vigilancia contra la concentración ilegal del poder político (y económico)». Gamio (2004).

¹³ Las comunidades campesinas en el Perú son muy diversas, pero están definidas por un marco legal que, desde la segunda década del siglo XX, las reconoce e inscribe en Registros Públicos. Este reconocimiento define un estatuto particular de propiedad de sus tierras (tierras comunales) que, cuando menos hasta la Constitución de 1993 que cambia esto, se definen como inembargables e inajenables. Este orden institucional, que ha protegido a los campesinos andinos en la propiedad común de sus tierras, requiere (a veces con mucha dificultad) la construcción de autoridades propias (que se registran en el Ministerio de Agricultura) y de marcos de decisiones sobre sus recursos. En el Capítulo 2 de la sección 1 (tomo I) del Informe de la CVR, una de las secciones de lo que hemos denominado «relato», se hace un análisis de la situación e las comunidades campesinas en las regiones afectadas por la violencia y las encuentra en una situación de conflicto interno asociado a su dificultad para gestionar cambios en el contexto.

¹⁴ Así aparecen en las secciones dedicadas al «relato», a la secuencia de acontecimientos; el segundo tipo de información, según nuestra nota 2.

mas y también como perpetradores, en tanto formaron comités de autodefensa; pero no fueron analizadas en sí, como organizaciones sociales que debieron elaborar colectivamente respuestas a la situación de violencia en la que se vieron sumidas.

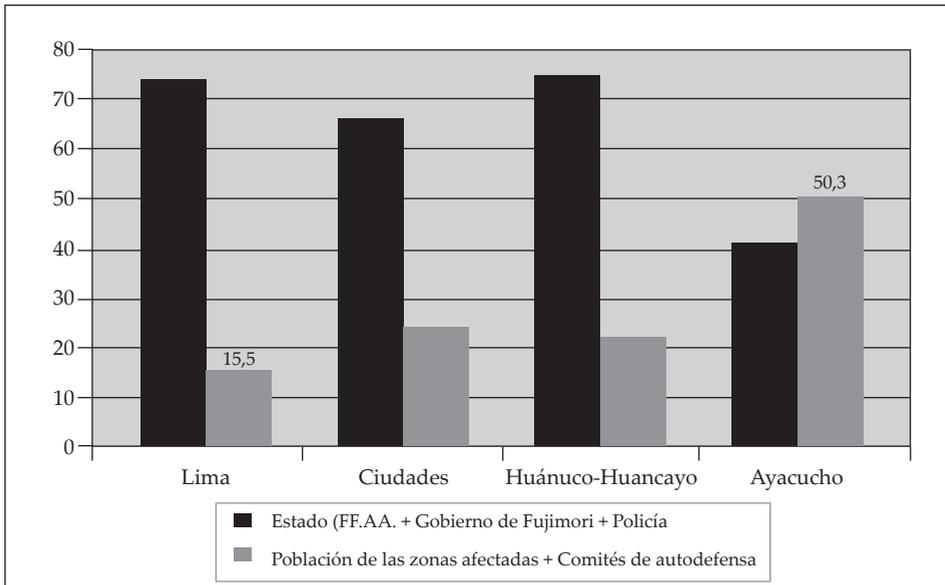
Esta omisión lleva a la ambigüedad que habíamos mencionado: la acción de qué actor es crucial en la derrota de la subversión. Efectivamente, hay muchas razones para analizar el rol de la sociedad civil en el conflicto armado porque de muchas maneras las organizaciones sociales permitieron en unos casos evitar mayores violaciones de derechos humanos a través de una acción sistemática de vigilancia y denuncia, y directamente enfrentando a la subversión. Es probable que sin una sociedad actuante se hubieran desarrollado de manera descontrolada grupos paramilitares o una mayor violencia estatal, con lo que el conflicto hubiera corrido el riesgo de volverse una guerra civil o de empantanarse por muchos años.

Pero si hubo un sector organizado de la sociedad peruana cuyas acciones y decisiones permitieron no controlar el autoritarismo estatal, sino enfrentar la subversión, fueron las comunidades campesinas. No solo como comités de autodefensa en armas junto al Ejército, sino también como miles de decisiones civiles, autónomas, de resistencia. Las secciones de «relato» del conflicto en el Informe de la CVR muestran esta agencia, estas decisiones y estas prácticas de sociedad opuesta finalmente al autoritarismo, aunque inicialmente favorable a sus propuestas. Es más, en la sección del Informe destinada a dar una explicación completa, sintética del conflicto, al preguntarse ¿por qué los grupos subversivos fueron derrotados?, se señala lo siguiente:

De todos los rechazos, el que más contribuyó a la derrota de los grupos subversivos, fue el rechazo del campesinado, especialmente del campesinado pobre. Ellos tenían que haber sido la «fuerza principal» de la revolución, estaban destinados a ser los aliados fieles [...] Pero salvo excepciones, SL no logró un asentamiento sólido entre el campesinado y terminó provocando «la rebelión del coro». [...] Asimismo, la creación de un «nuevo Estado» senderista mostró toda su precariedad y chocó cada vez más amplia y frontalmente con un campesinado que, incluso en las zonas más alejadas, se sentía parte del Estado o necesitaba de éste. En innumerables testimonios recogidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación, se recogen las quejas por acciones como incendio de municipios y las dificultades que la pérdida de los registros públicos implicaba para el campesinado. [...] Para los campesinos por el contrario, desde mucho tiempo antes, las autoridades comunales, jueces de paz, alcaldes y también licenciados, fueron vistos más bien en muchos casos como un vínculo necesario con el Estado realmente existente, al margen de cualquier deficiencia de éste. (CVR 2003: t. VIII, cap. 1)

Y, sin embargo, en la sección destinada a analizar a los actores organizados de la sociedad, el campesinado no aparece; no se le analiza en tanto componente

¿Quién jugó el rol más importante en la derrota de la subversión?



Fuente: IDEHPUC. Encuesta nacional sobre percepciones de memoria y reconciliación; diciembre 2006.

de la sociedad civil con una acción en el conflicto. Son víctimas o son victimarios; pero no una sociedad que toma decisiones y actúa con autonomía.¹⁵

Quizá esta ambigüedad del Informe, reproducida en la selección que se publica, no colaboró a cambiar la interpretación, instalada en la sociedad con el gobierno de Fujimori, de que fueron las fuerzas armadas y no las organizaciones sociales las que derrotaron (o fueron el factor clave de la derrota de) los grupos alzados en armas. Esta opinión generalizada, que estrictamente va en contra de algunos de los análisis del Informe como el que acabamos de citar, se recoge, por ejemplo, en la encuesta del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUC) tomada en diciembre de 2006. En la mayor parte del país, a la pregunta «quién logró derrotar a la subversión», la respuesta mayoritaria es «las fuerzas armadas» o «el gobierno de Fujimori», pero en Ayacucho (escenario principal del conflicto, donde las personas se han construido una opinión propia basada en la experiencia que vivieron y no al discurso oficial) la respuesta mayoritaria fue «los comités de autodefensa» o la «población de las zonas afectadas».

¹⁵ Llama la atención, por ejemplo, que en la selección de textos a continuación se extraiga uno del mismo capítulo que acabamos de citar, pero referido al *Papel fiscalizador de la sociedad civil frente a las violaciones a los derechos humanos*, donde se resalta el rol de la prensa, de las organizaciones de derechos humanos y de las iglesias.

En el propio Informe, en la medida en que no se analizan las comunidades campesinas como organizaciones de la sociedad sino solo como milicias, es decir, no se les analiza como organizaciones de la sociedad que en un momento se vieron compelidas para salvar sus vidas, sus familias, sus posesiones (no por oficio ni por ideología de toma del poder), a actuar con violencia, no termina de quedar claro que la sociedad, en sus estratos más pobres, jugó un rol fundamental en derrotar a Sendero Luminoso, con lo que el discurso oficial, estatal, que destaca el rol de las fuerzas armadas y policiales, y que excluye a la sociedad organizada, en la derrota de la subversión, queda como el único válido. Así lo recoge la encuesta que acabamos de citar.

Reducir la acción de los campesinos y sus organizaciones en el momento en el que se forman los comités de autodefensa como una suerte de anexos de las fuerzas armadas, resta transparencia a la comprensión del fenómeno de la violencia en su totalidad. Efectivamente, en los diferentes informes regionales (tomo V) y en las conclusiones del capítulo 2 (despliegue regional) del tomo I que se basa en ellos, aparece una suerte de ciclo que va de una inicial adhesión de las comunidades campesinas de las zonas afectadas a la propuesta de Sendero Luminoso de fundar «un nuevo Estado», uno que elimine las desigualdades, a una paulatina desafección del orden autoritario instaurado por el grupo subversivo, y que llega, en el contexto de una creciente violencia, a una toma de posición mayoritaria en contra de ellos y de acercamiento a las fuerzas armadas.¹⁶ Es en este punto en el que en algunas zonas (no en todas) se forman los comités de autodefensa que no siempre fueron «actores en armas», sino milicias rurales muchas veces armadas con sus herramientas de campo. En ese momento, en las diferentes zonas afectadas, Sendero Luminoso pierde el apoyo que inicialmente tuvo de la sociedad y, tras actos atroces de venganza e intentos de recuperar el control, se retira. No solo por temor a las armas, en el sentido de una derrota militar, sino por la pérdida de su relación con las sociedades rurales, con el agua necesaria para el pez (como en el símil de la «carta de Abimael Guzmán»), es decir, como una derrota política. Y por eso era fundamental analizar la sociedad organizada como actor en el conflicto armado y en ella a las comunidades campesinas: sus antecedentes, el punto en que estaban antes de la incursión senderista, el procesamiento de una relación con los alzados en armas y la ruptura.

Pero el *Informe Final* pierde la oportunidad de hacer este análisis de actor social y de remarcarlo en sus conclusiones y entonces las comunidades quedan como víctimas, como escenario, como relatos fragmentados o como victimarios, pero no como actores de la sociedad.

Infortunadamente, tampoco llegó a incorporarse un capítulo sobre los gremios agrarios que analizara la Confederación Campesina del Perú y la Confederación

¹⁶ Es realmente sorprendente la regularidad con la que se encuentra este «ciclo» en comunidades campesinas de diferentes regiones y en diferentes momentos del período de violencia. Esa regularidad factual sugeriría analizar en profundidad ese actor.

Nacional Agraria y, sobre todo, sus federaciones departamentales. La Federación Agraria Departamental de Ayacucho (base de la Confederación Nacional Agraria) quizá no tuvo un rol muy relevante durante el conflicto, aunque funcionó como una de las organizaciones de la región que denunciaban violaciones de derechos humanos. La Federación Departamental de Campesinos de Puno (base de la Confederación Campesina del Perú) sí tuvo un rol muy importante en el período de violencia en la región; lideró las tomas de tierras que dieron una salida institucional al descontento campesino y fue, junto con la Izquierda Unida, la Iglesia Católica en su versión más cercana a las expectativas populares y diversas organizaciones no gubernamentales de defensa de derechos humanos y de desarrollo, un bloque de organizaciones de la sociedad que fue una suerte de valla a la expansión de Sendero Luminoso en el Sur andino al proponer, a diferencia de la suerte de vacío de sociedad en Ayacucho, proyectos políticos y expectativas de futuro diferentes de la radical «liquidación del viejo orden» de Sendero Luminoso.¹⁷

3. SOCIEDAD CIVIL Y «SOCIEDAD POLÍTICA»

Acaso el problema con las organizaciones de las sociedades rurales y particularmente con las comunidades campesinas esté en el enfoque, es decir, en el hecho de que la indagación por la actuación desde la sociedad está articulada, en el Informe de la CVR y particularmente en la selección de textos, en torno a la categoría de «sociedad civil» que no remite a este tipo de organizaciones porque quizá no son parte de ella.

Partha Chatterjee ha propuesto considerar que la categoría «sociedad civil» no permite dar cuenta de la realidad de las estrategias y de las relaciones con el poder que establecen las organizaciones y asociaciones de la enorme mayoría de la población en las sociedades poscoloniales,¹⁸ marcadas por drásticas desigualdades o «brechas» (para utilizar un término del Informe de la CVR). Enormes porciones de la población (campesinos, pobladores urbano populares de vivienda o empleo precario, etcétera) no establecen con el Estado una relación en términos de «soberanía», es decir, una relación caracterizada por la defensa de derechos universales, por la capacidad de ser representados, por la exigencia de *accountability* o de toma de cuentas y vigilancia al Estado, a la manera de la «sociedad civil» como «sociedad civilizada», cuya preocupación central es la garantía de que los procedimientos de acceso y ejercicio del poder no atenten contra la libertad. Más bien se trataría de organizaciones cuya relación con el Estado está orientada por

¹⁷ Sin un análisis de este tipo de gremios, cuando menos en el caso del Sur andino, queda excesivamente resaltado el rol de las organizaciones vinculadas a la Iglesia católica, como se observa en la selección que sigue.

¹⁸ En términos generales, el término «poscoloniales» se refiere a las sociedades no europeas cuya historia autónoma de construcción institucional se vio interrumpida por la intromisión de Europa.

la «gubernamentalidad» en el sentido de Foucault,¹⁹ es decir, orientada por lo que hace el gobierno, por el ejercicio de gobierno y sus resultados (no por los procedimientos). Ello en la medida en que muchas de sus condiciones de existencia (tener salud, que los niños no se mueran con epidemias, tomar agua potable, tener alimentos, acceder a la educación y a una posibilidad de mejorar ingresos, poder vender en una calle o levantar una vivienda sin haber comprado el terreno) dependen de la acción, la decisión o el reconocimiento gubernamental.²⁰

A estas organizaciones, Chaterjee (2007: 123 ss.) propone llamarlas una «sociedad política». Sugiere que ellas no están formadas propiamente por ciudadanos representados, sino por sujetos «gobernados».²¹ Se trata de organizaciones que requieren negociar con funcionarios o con autoridades electas las condiciones particulares (no los derechos universales), en las que su vida es posible. A diferencia de la «sociedad civil» que defiende la libertad y, por lo tanto, prefiere un Estado más pequeño, que se meta menos en las decisiones particulares, la «sociedad política», por su creciente pérdida de control de las condiciones para la vida y el trabajo, requiere de un Estado más grande, más presente, a quien se presiona o con quien se negocia la realización de actos gubernamentales que permitan la vida.²²

Efectivamente, el comportamiento de las comunidades campesinas ante la subversión fue diferente del de la «sociedad civil», pero fue indudablemente una acción organizada desde la sociedad.

Estas organizaciones, lo que podemos llamar con Chaterjee «sociedad política», las comunidades campesinas y también otras que sí están en la selección y en el capítulo de sociedad del Informe, como las organizaciones de subsistencia de mujeres, o las organizaciones barriales, por ejemplo, fueron objeto de una acción de Sendero Luminoso completamente diferente de su acción frente a organizaciones de derechos humanos, iglesias, medios de comunicación, empresarios e

¹⁹ Véase Foucault (1999), particularmente en el acápite 8. La «gubernamentalidad», que corresponde a la 4.ª Lección (febrero 1978) del curso del autor en el Collège de France año 1977-1978: «Seguridad, territorio y población».

²⁰ El poder que tiene en sus manos el pequeño funcionario, como en el caso que mencionamos antes de las comunidades campesinas que deseaban su inscripción, que puede decir a un representante de comunidad, en pleno conflicto, «vuelva la próxima semana con la firma» para que su organización sea reconocida y acceda a políticas sociales o de financiamiento barato, es excepcional, y se acuerda mal con una relación de igualdad y menos con una función de representación, donde el representado es «soberano». Esta misma relación vertical es la que, al fin y al cabo, terminó también tratando de imponer Sendero Luminoso, solo que con nula eficacia.

²¹ En el Perú, Sinesio López propuso también diferenciar niveles de ciudadanía con historias diferentes en su evolución o en la conquista de derechos que le corresponden. Para López, el 56% de la población, ubicada en el 92% de los distritos del país, habrían logrado una ciudadanía de segunda o tercera categoría. Véase López (1997).

²² Desde otra entrada, Alberto Vergara ha propuesto también analizar de manera diferenciada las expectativas respecto del tamaño y presencia del Estado. Para el autor, el sector de la población que no tiene problemas de inclusión (vive y beneficia de condiciones modernas) vota por propuestas de un Estado pequeño, sin intervención en la economía, en tanto que los sectores que pugnan por su inclusión esperan un Estado grande y presente que apoye sus esfuerzos. Véase Vergara (2007).

incluso gremios de trabajadores. Con organizaciones barriales y con comunidades campesinas lo que hubo fue un intento de copamiento de la dirección; una relación política, no exenta por supuesto de violencia. Ya hemos considerado el «ciclo» de adhesión-desafección-enfrentamiento que parece caracterizar las organizaciones sociales en el espacio rural. En la ciudad, las asociaciones populares (barriales, de subsistencia) se constituyeron en un terreno de disputa por el liderazgo, procesado muchas veces en asambleas y actos electorales. La selección que sigue cita ampliamente, por ejemplo, el caso de Villa El Salvador y con mucho menos exhaustividad el caso de Huaycán, ambas «comunidades autogestonarias», ambos casos han sido extraídos de la sección «Historias representativas».

El caso de Villa El Salvador, muy conocido por el asesinato cometido por Sendero Luminoso de una de sus dirigentes, María Elena Moyano, por su visibilidad como la primera experiencia de comunidad autogestionaria y por la capacidad comunicativa de líderes como Michel Azcueta, es, sin embargo, un caso de rápido copamiento por parte de Sendero Luminoso, acaso porque el período altamente participativo de la población caracterizado por las luchas y negociaciones en torno a los servicios básicos ya había pasado y la dirigencia tendía a una cierta burocratización. Más interesante resulta analizar el caso de Huaycán, que quizá, en el Informe de la CVR, se encuentra mejor desarrollado en uno de los capítulos de relato del conflicto en las regiones²³ que en el de «Historias representativas» que se escoge en la selección.

Analicemos el siguiente extracto sobre Huaycán:

Era evidente la oposición del PCP-SL al proyecto autogestionario, y a la vez que incrementaba sus tácticas de confrontación y provocación, buscaba reforzar su trabajo político sobre todo en las zonas altas que concentraban nuevos pobladores, y a través del Comité de Electrificación, con el que llegó a controlar la zona E. En los noventa, a medida que la estrategia contrasubversiva tuvo un giro decisivo en la capital, se instaló en Huaycán una base militar, mientras se incentivaron los programas de asistencia social. En abril de 1991, durante el Segundo Congreso Estatutario de la CUAH, los senderistas fueron derrotados políticamente por los delegados, que acordaron organizarse en «autodefensa de masas» frente a la drogadicción, la delincuencia y la violencia. Como respuesta, el PCP-SL convocó a un paro armado para los días 29 y 30 de abril de 1991, e intentó sabotear las elecciones de mayo, que igual se realizaron con el apoyo mayoritario de la población, y las garantías solicitadas a la Policía Nacional. El 7 de julio la CUAH decidió crear el «Cuerpo de Autodefensa», restringido a combatir la delincuencia y la drogadicción, pero una semana después, durante una ceremonia pública, Fujimori reconoció el organismo agregándole la tarea de combatir la subversión. Esta «nueva responsabilidad» ori-

²³ Nos referimos al acápite sobre Lima este del informe sobre la Región Lima Metropolitana, en el capítulo 1 (la violencia en las regiones) del tomo IV.

ginó el repliegue de la organización, frente al acecho y ataque del PCP-SL contra las rondas urbanas y contra el Comité de Autodefensa, que terminaría más tarde con la muerte de la dirigente Pascuala Rosado (CVR 2003: IV: cap. 1).

El párrafo es ilustrativo tanto de la pretensión de copamiento por parte de Sendero Luminoso a través de un trabajo político como de las estrategias del Estado (base contrasubversiva y programas de asistencia social, claras políticas de gubernamentalidad) para lograr la adhesión de la población. Es ilustrativo también de las enormes dificultades de estas organizaciones de la «sociedad política» para mantener su autonomía: logran derrotar políticamente a Sendero Luminoso en una asamblea pública, pero sus Cuerpos de Autodefensa, pensados para el control de la delincuencia y la drogadicción (decisiones de autonomía), terminan instrumentados por el Estado en el «combate a la subversión», contexto en el cual una de sus dirigentes resulta asesinada.

4. TRES CATEGORÍAS DE SOCIEDAD ORGANIZADA PARA ENTENDER EL CONFLICTO

De la discusión que hemos introducido hasta ahora, que intenta sustentar la diversidad de relaciones Estado-Sociedad que existen en un país atravesado por brechas profundas, y la diversidad por lo tanto de tipos de organizaciones sociales que actuaron en el conflicto, podríamos concluir que para comprender la actuación de las organizaciones de la sociedad peruana en el conflicto armado interno, requerimos mirar la sociedad desde tres categorías de sociedad organizada: la sociedad civil en el sentido hegeliano de «campo de batalla» o de expresión de intereses particulares, que nos lleva a analizar el comportamiento de los gremios, empresariales y laborales; la sociedad civil en el sentido habermasiano del espacio público y deliberativo de la autonomía de la sociedad, que recoge la tradición liberal y que nos llevaría a analizar la actuación de las organizaciones de derechos humanos y los medios de comunicación,²⁴ y la «sociedad política» que nos lleva a analizar el rol de las comunidades campesinas y las organizaciones barriales y de subsistencia. Cada una tuvo un rol y un tipo de relación con los actores en armas.

En el caso de la sociedad civil como organizaciones expresivas de intereses particulares, no hay mucho que decir respecto de su rol en el conflicto. A continuación, la selección recogida en este volumen da cuenta de la historia de las organizaciones empresariales y la situación de los gremios laborales antes del

²⁴ No mencionamos a las iglesias; más adelante vamos a fundamentar que lo que podemos incorporar como sociedad civil, es el análisis de las organizaciones sociales inspiradas en la fe que, como se verá en la selección más adelante, fueron un contingente muy importante de las organizaciones de defensa de los derechos humanos; no las iglesias en tanto tales, y particularmente la iglesia católica, un actor más bien político institucional que una organización de la sociedad. Pero sobre ello volveremos.

conflicto. Pero los textos seleccionados hacen evidente que ambos, empresarios y gremios laborales, seguían, en el marco del conflicto armado, sus propios enfrentamientos sin cambios significativos; es decir, los gremios laborales no cambiaron una «cultura radical» asociada al clasismo, y los gremios empresariales mantuvieron comportamientos autoritarios, verticales y excluyentes, convocando al Estado a actuar con «mano dura» frente a los conflictos sindicales. En un contexto de violencia servía para desprestigiarse mutuamente.

Respecto de los actores en armas, sus prácticas frente a esta sociedad civil corporativa fueron diferenciadas. Los grupos alzados en armas atacaron empresarios y empresas (propiedades, fábricas, campamentos mineros). Los gremios laborales más bien fueron atacados por ambos: por Sendero Luminoso quien buscaba eliminar una dirigencia que les impedía ingresar a los sindicatos o radicalizar las medidas de lucha sindical, y por las fuerzas armadas y policiales, tanto porque suponían una cercanía con los grupos en armas, como por aprovechar el contexto de violencia para socavar gremios conflictivos.

Como balance, a muchos años de terminado el conflicto, podría decirse que esta sociedad civil colaboró poco con la pacificación, y al mismo tiempo algunas de sus organizaciones, particularmente los gremios de trabajadores, resultaron ser de entre los sectores más afectados de la sociedad.²⁵ La pérdida de dirigentes nacionales e intermedios debilitó fuertemente el sindicalismo peruano; por ello, el desmontaje de derechos y conquistas laborales, asociado a las políticas de ajuste estructural y al nuevo modelo centrado en la apertura de oportunidades al gran capital privado y la exportación, fue mucho más fácil y radical que en el resto de América Latina.

Más relevante resulta el análisis de la sociedad civil como espacio público de deliberación y autonomía que defiende la libertad frente a los excesos autoritarios del Estado. Destaca, y la selección a continuación es generosa en textos, la importancia de la acción de vigilancia y denuncia de las violaciones de derechos humanos que realizaron las organizaciones del movimiento de derechos humanos y también una parte de los medios de comunicación.²⁶ Un elemento interesante en la selección que sigue es la firmeza de estas organizaciones en mantener, junto con su militancia en defensa de los derechos humanos, una posición neutral que, en un contexto en que el Estado y los grupos alzados en armas polarizaban

²⁵ Es bueno recordar que la década de violencia en que son agredidos empresarios y dirigentes de gremios laborales es también la década en que entra en crisis el modelo de industrialización completo; la manifestación más evidente de la crisis fue la quiebra masiva y el cierre de fábricas desarrolladas en el contexto de un modelo proteccionista de sustitución de importaciones. La situación, por ejemplo, del aparato industrial de una zona obrera como la carretera central, devino un desastre y, en el contexto de la violencia, un terreno de guerra.

²⁶ Es muy interesante el análisis de los medios de comunicación en la selección que sigue, y muy útil para discutir su ulterior «captura» (y entonces pérdida de autonomía) por el autoritarismo fujimorista. Analizar los medios en términos de sociedad civil en el sentido de espacio público, sería muy útil hoy en día, pues permitiría discutir si efectivamente han vuelto a serlo.

la sociedad buscando adhesiones, las hizo blanco del ataque de ambos. Esta posición neutral de denuncia de las agresiones tanto del Estado como de los grupos alzados en armas que lograron construir y cimentar las organizaciones de derechos humanos en el Perú, fue pionera a nivel internacional. Tradicionalmente, se identificaba como violador de derechos humanos exclusivamente a los Estados autoritarios. Las organizaciones peruanas levantan la cuestión de la denuncia también de las violaciones de derechos por parte de los alzados en armas, ampliando el concepto de derechos humanos y el campo de su defensa. El tema era delicado y las organizaciones debieron construir un complicado equilibrio rechazando la violencia subversiva, al mismo tiempo que reconociendo los problemas estructurales asociados a su despliegue en las regiones más pobres.

Este rol, desde una posición neutral, de denuncia por parte de las organizaciones de derechos humanos y de una parte de la prensa, fue crucial en el desarrollo del conflicto, pues significaron efectivamente una vigilancia de la sociedad para evitar que el Estado afirmara sus rasgos más autoritarios y violara impunemente derechos humanos. El único control fue el de la sociedad²⁷ que funcionó porque las organizaciones también denunciaron, internamente y en el exterior, a los grupos alzados en armas.

El efecto muy positivo de su neutralidad fue pues el control (en la medida de sus fuerzas) del autoritarismo del Estado y la posibilidad entonces de afirmación del Estado de derecho aún en el marco de un conflicto armado de la magnitud del que vivimos. Así, si bien no se pudo estrictamente controlar que se formaran grupos paramilitares o comandos «especiales» del Estado para actuar fuera del marco institucional,²⁸ sí se logró que estos no pudieran actuar con libertad al ser sistemáticamente denunciados, al igual que las acciones militares abiertas contra la población civil de las comunidades rurales de la sierra.

En el *Informe Final* y en la selección de textos que aquí se presenta, las organizaciones de derechos humanos y los medios de comunicación, se analizan separadamente. Habría que mencionar que ambas son imprescindibles, es decir, que las organizaciones no habrían podido tener una eficacia, si sus denuncias no hubieran sido recogidas por un sector de los medios de comunicación.

Qué es lo particular, en este escenario de sociedad civil, de las iglesias. Habría que recordar, en primer lugar, que cuando menos en el caso de la Iglesia católica, no estamos ante unas organizaciones democráticas, cuyo posicionamiento, cuya función y cuyas opciones, dependen de decisiones democráticas de las personas que forman parte de ellas. Si en el Perú, durante el conflicto armado interno, es posible identificar dos tipos de comportamiento en las autoridades de la Iglesia católica (uno inspirado en la iglesia popular y otro más bien tradicional y conservador),

²⁷ En parte, también parte de la Izquierda Unida en el Congreso cumplió el rol de control de la violencia estatal.

²⁸ Nos referimos al «comando Rodrigo Franco» y al «Grupo Colina».

esto no se debe a una elección democrática (ni de los fieles, ni de los clérigos), sino a un tipo de correlación de fuerzas establecido en Roma o, mejor dicho, al hecho de que una correlación, la más favorable a la iglesia popular y que jugó un rol importante en la defensa de los derechos humanos en lugares como Puno, Cajamarca o San Martín, estaba en su período final y otra, conservadora, tradicionalista, que empezaba a posicionarse nombrando nuevas autoridades eclesiales, como el caso de quien fuera arzobispo de Ayacucho y hoy arzobispo de Lima y primado de la Iglesia católica peruana, y que clamaba por «mano dura» y cerraban los ojos ante los «excesos» de las fuerzas armadas y cuyos estamentos más bajos hicieron lo mismo que las autoridades estatales: abandonar la zona de conflicto.

Pero uno u otro comportamiento venían organizados desde una autoridad (nueva o residual), no desde la sociedad. El análisis de la Iglesia católica quizá hubiera sido mejor ubicado con las categorías de un análisis político institucional. Eso dicho, el rol diferenciado de las autoridades eclesiales, analizado por regiones en los textos que se publican a continuación, es muy interesante y muy valioso. Pero quizá es también expresivo de las carencias de secularidad (y ciudadanía) de la sociedad peruana.

Lo que sí es propio de la sociedad civil son las organizaciones sociales (de ciudadanos libres y autónomos) inspiradas en la fe. En nuestro caso, estas principalmente fueron organizaciones de defensa de derechos humanos.

Y, finalmente, una tercera categoría de organizaciones de la sociedad, las organizaciones de la «sociedad política» a las que nos hemos ampliamente referido antes: comunidades campesinas, organizaciones de subsistencia, organizaciones barriales.

Como hemos adelantado, la relación con los actores en armas fue diferente de los casos de las organizaciones de la sociedad civil en sus dos acepciones. Aquí, en el terreno de la gubernamentalidad, estamos ante dos fuerzas de «Estado», o uno existente y otro intentando formarse, disputando la adhesión de estas organizaciones. La historia de escasa eficacia del primero para promover mínimos de vida digna (y hasta de estar presente con servicios) probablemente se asocia a la inicial simpatía (o cuando menos interés) de organizaciones sociales por el segundo. Los extremos de autoritarismo y de violencia, sin embargo, restan a los grupos alzados en armas este inicial apoyo (o empatía) popular; en ese momento, la sociedad, estas organizaciones de la sociedad, la «sociedad política» empieza a cumplir el rol fundamental de derrotar políticamente la subversión.

Si las organizaciones de la «sociedad civil» lograron controlar el autoritarismo del Estado, las organizaciones de la «sociedad política» lograron controlar el despotismo de los alzados en armas, sacarlos del campo y posibilitar su derrota final.

Pero esta parte de la historia, que requiere el análisis de organizaciones sociales como las comunidades campesinas, requiere aún profundizarse. Entre tanto, una parte de la historia de la sociedad en el conflicto, la que significó poner límites al autoritarismo estatal, sí quedó bastante bien analizada y las páginas que siguen dan cuenta de ello.

BIBLIOGRAFÍA

BEJARANO, Ana María

1995 «Democracia y sociedad civil: una introducción teórica». En Romeo Grompone (ed.). *Instituciones políticas y sociedad. Lecturas introductorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CHATERJEE, Partha

2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: IEP, CLACSO y SEPHIS.

FOUCAULT, Michel

1999 *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III. Barcelona: Paidós.

GAMIO, Gonzalo

2004 «¿Qué es la sociedad civil?» *Palestra. Portal de asuntos públicos de la PUCP*, <<http://palestra.pucp.edu.pe/index.php?id=31>>.

LÓPEZ, Sinesio

1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapa de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto Diálogo y Propuesta.

VERGARA, Alberto

2007 *Ni amnésicos ni irracionales. Las elecciones peruanas de 2006 en perspectiva histórica*. Lima: Solar Central de Proyectos.

I

REFLEXIONES GENERALES

1. ACTUACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL DURANTE EL CONFLICTO

1.1. Responsabilidades de la sociedad civil¹

Las instituciones del Estado actúan en el ejercicio de funciones para las que están legalmente autorizadas. Debido a que actúan como agentes de la voluntad ciudadana y responden a sus requerimientos, las instituciones estatales tienen que rendir cuentas ante ella o, dicho de otra forma, asumen la responsabilidad política de sus actos. Por el contrario, los grupos de la sociedad civil, en ejercicio de las libertades constitucionalmente establecidas, asumen tareas de interés público en forma voluntaria porque consideran que éstas deberían estar incluidas en el debate ciudadano o entre las áreas de atención estatal. En dicho ejercicio, responden únicamente ante la asamblea de sus asociados y no asumen responsabilidades políticas ante la nación, pues sus tareas no derivan de mandato electoral o de nombramientos oficiales; sin embargo, sí tienen responsabilidad moral por sus actos.

A partir de este carácter particular, se derivan dos consecuencias fundamentales para evaluar la actuación de las agrupaciones voluntarias. En primer lugar, estas asociaciones, al no ejercer ninguno de los atributos del gobierno ni aspirar a ejercerlos, establecen sus propios límites y adoptan, en general, tareas tales como la formación de opinión, el apoyo a la gestión de recursos materiales y la promoción del ejercicio efectivo de derechos dentro de un marco de propuestas que puede aspirar a reformar los poderes legalmente establecidos pero no a usurparlos. Esto es así porque, en segundo lugar, las organizaciones de la sociedad civil asumen como requisito previo para su existencia o como ideal normativo fun-

¹ En: 1.1. Responsabilidades de los organismos de la sociedad civil durante el conflicto armado interno, 1. El movimiento de derechos humanos y el conflicto armado interno, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 294-295.

damental las libertades propias de un Estado democráticamente constituido. La actuación de la sociedad civil no puede ser libre si el Estado no acepta la validez de la opinión ciudadana como base de su legitimidad.

Una asociación civil que acepte realizar funciones auxiliares bajo un Estado autoritario sin defender los derechos civiles se convierte en un organismo paraestatal. En el otro extremo del espectro, una asociación que busque subvertir un régimen democrático buscando reemplazarlo por un orden distinto, por más que funcione abiertamente, es un organismo político interesado en la toma del poder y no debe confundirse con la sociedad civil.²

1.2. Papel fiscalizador de la sociedad civil frente a las violaciones a los derechos humanos³

La existencia de prensa independiente, que documentaba horrores, incluso en las zonas directamente afectadas por la violencia, fue (...) un factor que contribuyó a frenar la brutalidad de las acciones contrasubversivas y a crear un clima contrario a los grupos subversivos, especialmente al recurso de los secuestros y al terror. (...)

Existieron, además, organismos fiscalizadores desde la sociedad civil, que cuestionaron los crímenes y violaciones de los derechos humanos, tanto del Estado como de los grupos subversivos: organismos de derechos humanos, sectores importantes de la Iglesia Católica y de las iglesias evangélicas. Aun cuando en buena parte del conflicto fueron una minoría, le restaron, sin embargo, legitimidad nacional e internacional tanto a la subversión, que trataba de presentarse en el extranjero como una guerrilla romántica y popular, como a las estrategias contrasubversivas de «guerra sucia».

1.3. Respuesta organizada de la sociedad civil frente a las desapariciones forzadas⁴

Si bien no es posible indicar con precisión cuándo se produjeron las primeras desapariciones forzadas, las estadísticas permiten constatar que al poco tiempo de haberse instaurado los Estados de Emergencia se empezaron a presentar las primeras desapariciones forzadas.⁵ La práctica recurrente se establecería a partir

² De acuerdo con esta consideración, los sindicatos oficiales creados bajo control del partido único en los sistemas totalitarios de Europa del Este no podrían haber sido considerados organismos de la sociedad civil en la situación previa a 1989. Del mismo modo, los organismos de apoyo a la acción terrorista de grupos nacionalistas que actúan en Europa occidental no pueden ser considerados organismos de la sociedad civil sino meramente integrantes de una estructura criminal.

³ En: 8. ¿Por qué los grupos subversivos fueron derrotados?, Capítulo 1: Explicando el conflicto armado interno, tomo VIII, pp. 50-51.

⁴ En: Apéndice: desaparición de Pedro Eduardo Haro cruz y César Augusto Mautino Camones (1989), 2. Las desapariciones forzadas, Capítulo 1: Patrones en la perpetración de crímenes y violaciones de los derechos humanos, tomo VI, p. 133.

⁵ *Ibidem*.

de febrero de 1983, coincidentemente con la implementación de los comandos político-militares. De este modo, entre febrero y julio de 1983 se registrarían 178 casos de desaparición forzada. En los meses y años siguientes las cifras irían en aumento,⁶ lo que provocaría la reacción de la sociedad civil a través de los familiares directos, las organizaciones no gubernamentales, las iglesias, los colegios profesionales y el periodismo, que dieron cuenta de los problemas originados por la violencia política y las violaciones de derechos humanos en el país.⁷

Desde 1989, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos difundió Informes Anuales de la situación de los derechos humanos en nuestro país, en especial de los desaparecidos. En el primero de ellos señaló que entre 1987 y 1988 el Perú fue el país con más detenidos-desaparecidos en el mundo, con 79 y 170 víctimas, respectivamente, y que para 1989 la cifra había aumentado a 300 víctimas. En 1990 denunció la existencia de 246 personas detenidas-desaparecidas, cifra que ubicaba, por cuarto año consecutivo, a nuestro país en el primer lugar en la lista del Grupo de Trabajo de Naciones Unidas.⁸

2. ALGUNOS PERJUICIOS SUFRIDOS POR LA SOCIEDAD CIVIL DURANTE EL CONFLICTO

2.1. La intolerancia del PCP-SL hacia las organizaciones sociales⁹

La concepción totalitaria del PCP-SL condujo (...) a una extrema intolerancia hacia las organizaciones sociales, intolerancia que dio lugar al asesinato masivo de dirigentes sociales y comunales, tanto varones como mujeres. El PCP-SL asesinó, así, a alcaldes varas y a dirigentes campesinos, sindicales, barriales, magisteriales y de organizaciones de mujeres. La organización subversiva eligió como sus víctimas tanto a líderes locales como a reconocidos dirigentes nacionales de las organizaciones sociales más importantes. El resultado de esta estrategia de asesinatos y amenazas fue el debilitamiento del tejido social y el deterioro de la institucionalidad en el país.

2.2. Desapariciones forzosas de miembros de organizaciones sociales¹⁰

En la medida de que los perfiles de presuntos militantes o simpatizantes de organizaciones subversivas eran de carácter muy general, sectores muy diversos de la po-

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ En: Conclusiones, 1. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, Capítulo 1: Los actores armados, tomo II, p. 129.

¹⁰ En: 2.3.2. Objetivos de la desaparición forzada, 2.3. Elementos que posibilitaron la extensión de la práctica de la desaparición forzada en el Perú, 2. Las desapariciones forzadas, Capítulo 1: Patrones en la perpetración de crímenes y violaciones de los derechos humanos, tomo VI, pp. 83-84.

blación de las localidades afectadas por el conflicto armado interno fueron blanco de la desaparición forzada. Estos perfiles incluyeron a los miembros de organizaciones sociales legales, sospechosas de estar infiltradas por elementos subversivos. Un ejemplo de ello son los casos de desaparición, en 1991, de varios profesores afiliados al Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Peruana (SUTEP) que fueron presentados ante el Comité de Libertad Sindical de Organización Internacional del Trabajo (OIT, caso 1598, presentado en 1993).

II

LOS SINDICATOS Y LOS GREMIOS

1. RELACIÓN ENTRE SINDICATOS, GREMIOS EMPRESARIALES Y ESTADO ANTES DEL CONFLICTO Y DURANTE ESTE

1.1. Presentación general¹

Concluido el Primer Congreso del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL), en 1988, dicha organización se preparó para dar el salto cualitativo hacia lo que denominó equilibrio estratégico. En ese sentido, una de las cuestiones fundamentales que debía definir ese nuevo momento era la incorporación del escenario urbano en su *guerra popular*, para lo cual readecuó la *línea de masas* que hasta ese momento venía ejecutando. Además de los campesinos, que no perderían su condición de *fuerza principal* en esta etapa, ahora se hacía necesario incorporar a otros sectores.

Según el documento *Línea de masas*, uno de los varios que resumieron las conclusiones aprobadas en dicho Congreso, se afirmó que la *guerra popular* involucraría a los obreros — «clase dirigente de todas las revoluciones» — y trabajadores que «tienen como reivindicaciones específicas arrancar conquistas y derechos como salario, jornada y condiciones de trabajo». Asimismo, se debía organizar a las mujeres — «la mitad del mundo» —, los jóvenes, los niños y los intelectuales y movilizar a las «masas pobres de las ciudades que están en los barrios y las barriadas».

Estos puntos fueron tocados luego por Abimael Guzmán Reinoso en la denominada «Entrevista del siglo», en la que los desarrolló de alguna manera. Así, afirmó que el instrumento político en las ciudades sería el Frente Revolucionario de Defensa del Pueblo, destinado a «nuclear fuerzas [sic], socavar el orden reaccionario y aglutinar a las clases en función de la futura insurrección». A continuación, destacó el rol que le tocaba jugar al proletariado y el objetivo político inmediato que debía

¹ En: 2.1. Los sindicatos y los gremios empresariales, 2. Los sindicatos, los gremios empresariales y las organizaciones de mujeres, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 318-319.

conseguirse con este sector: «no podemos dejarlo en manos del revisionismo ni del oportunismo». Asimismo, subrayó que las barriadas eran importantes para Sendero Luminoso desde años atrás, lo que se veía reflejado en la directiva emanada en 1976 que decía: «tomar barrios y barriadas como base y proletariado como dirigente».

Bajo este orden de cosas, entonces, Sendero Luminoso dio inicio a una presencia más notoria en el ámbito sindical y tuvo como su motivación inicial debilitar y eventualmente destruir la influencia que tenían allí las organizaciones de la izquierda legal, que denominaba «revisionistas». Aunque el PCP-SL habló de sindicatos en términos generales, el hecho fue que al enfocarlos como parte de su estrategia urbana se refería a los formados por obreros industriales. Aun si se tiene en cuenta esta acotación, la realidad fue mucho más compleja que el esquema supuesto por el PCP-SL.

En primer lugar, hubo varios factores estructurales que envolvían al mundo sindical entre los cuales destacaba el hecho de que su desarrollo y expansión estuvo íntimamente ligada a las políticas de sustitución de importaciones mediante la industrialización, el crecimiento del sector servicios y la expansión del Estado. Asimismo, esta realidad no se presentó inalterable con el transcurrir del tiempo. Por el contrario, luego de su crecimiento y apogeo, declinó hacia fines de los años 70 y dio lugar a una crisis en el sector industrial que fue determinante para la suerte corrida por los sindicatos.

En segundo lugar, como correlato de este escenario, el movimiento sindical respondió conforme a una experiencia organizativa que llevó varias décadas de gestión, por lo que permitió la conformación de una cultura que mostraba características definidas. Este aprendizaje proporcionó un marco definido a las potencialidades y los límites bajo los cuales se condujo el sindicalismo peruano.

En tercer lugar, parte de esta cultura sindical fue moldeada, a su vez, por las actitudes y concepciones que ponían en práctica los empresarios por un lado y el Estado por el otro. Las concepciones violentas del PCP-SL serán leídas por estas instancias de acuerdo con sus propias experiencias.

De esta manera, cuando el PCP-SL buscó arraigarse como protagonista en el mundo obrero, las respuestas que obtuvo estuvieron condicionadas por esta serie de elementos y, como veremos luego, ello determinó su fracaso político.

1.2. Aparición del PCP-SL en el escenario de conflictos preexistentes entre sindicatos, gremios empresariales y Estado

A. Debilitamiento y radicalización del movimiento obrero durante el gobierno aprista²

En 1985, el candidato aprista Alan García Pérez gana las elecciones generales con un incuestionable respaldo popular. Como se recordará, planteó una reactivi-

² En: 2.1.3. Las expectativas y la desazón, 2.1.3. La violencia, 2.1. Los sindicatos y los gremios empresariales, 2. Los sindicatos, los gremios empresariales y las organizaciones de mujeres, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 336-339.

vación económica heterodoxa y enfatizó que el Estado se dirigiría a la base de la pirámide social compuesta por campesinos, desempleados y subempleados. Así, en su pirámide social, el sector sindicalizado apareció en el bloque de los que denominó privilegiados, junto a los empresarios, sin tomar en cuenta la profunda pérdida de capacidad adquisitiva que había sufrido este grupo durante los años anteriores.

Aprovechando el impulso político inicial del gobierno aprista, Carlos Blancas —primer ministro de Trabajo— delineó algunas iniciativas de lo que debería ser la política laboral. En líneas generales, propuso una reorganización profunda de su portafolio para quebrar la ineficiencia e inmoralidad que imperaba. Por otro lado, se debían mejorar los sistemas de control sobre el cumplimiento de la legislación laboral en las fábricas, incentivar la generación de empleo e institucionalizar los mecanismos de consenso para resolver los conflictos laborales.

Durante los primeros meses, una serie de señales hicieron sospechar una nueva actitud del Estado con respecto a los trabajadores, pero pronto esta ilusión se diluyó. Las reformas propuestas por Carlos Blancas quedaron trunca luego de que éste dejara de ejercer sus funciones. Hacia 1986, es decir, sólo un año después, volverá a surgir un nuevo ciclo de fuertes conflictos laborales.

El inicio del conflicto fue el decreto supremo que eliminaba el horario de verano en las dependencias públicas, algo que fue interpretado por los trabajadores del sector estatal como impositivo y unilateral. Pronto el malestar tomó cuerpo y provocó incluso la reactivación de la hasta entonces alicaída CITE.

Otra cuestión polémica fue lo relativo a la estabilidad laboral. En febrero de 1986, se promulgó la ley 24514 que dejó sin vigencia el decreto ley 22126. Sin embargo, una serie de modificaciones alteraron el proyecto original y dejaron de lado importantes consideraciones que habían sido señaladas por los dirigentes sindicales. No obstante, el desencanto mayor fue el que produjo el decreto supremo que creó el programa de empleo (PROEM), que autorizaba a las empresas la contratación de trabajadores sin estabilidad por un plazo máximo de dos años bajo el argumento de que así se fomentaba el empleo.

Como era previsible, el PROEM fue usado extensivamente por los empresarios para evadir de esa manera la estabilidad laboral y, como correlato de eso, prevenir situaciones de huelgas o paros. Para Lima Metropolitana, la incidencia de la contratación a través del PROEM fue bastante alta. Un estudio de Peri Paredes señaló que, en Lima, la industria absorbía el 37% de la ocupación asalariada privada hacia junio de 1986; pero, en este mismo sector, el PROEM representaba el 73% «existiendo una clara asociación entre menor duración de los contratos y mayor tamaño de las empresas, concentrándose mayormente en la gran empresa industrial» (Paredes 1987).

La mayor disponibilidad de capital no se tradujo en beneficios para los trabajadores, sino en la máxima utilización de las ventajas que otorgaba el mercado y las regulaciones definidas por el Estado por parte de los empresarios. El resultado obtenido, por tanto, fue el incremento del subempleo por ingresos. Esto no

hizo sino agravar la precariedad entre los trabajadores asalariados e impactó de manera importante en la representatividad sindical. La negociación colectiva se atomizó y los sindicatos estaban imposibilitados de organizar estos contingentes cada vez más amplios de eventuales. Para entonces, se calculaba que el 56% de los obreros tenía este estatus.

Un tercer asunto fue la política salarial. La reactivación económica de los primeros años del gobierno aprista no alcanzó mayores beneficios para el sector trabajador y esto porque hubo directivas expresas para establecer topes salariales. A pesar de ello, hubo significativos aumentos para los sindicalizados, sobre todo en 1986; pero ello se debió al poder que susceptible de ser ejercido por los sindicatos. Así, las huelgas entre 1985 y 1986 pasaron de 12,228 horas/hombre perdidas a 16,867. En la manufactura, en ese mismo lapso, pasaron de 2,768 horas/hombre perdidas a 7,196 en 1986.

Entre ellas resaltaron, en el sector público, las huelgas de Centromin —entre los meses de febrero y marzo de 1986—, ESAL, Luz y Fuerza, ferroviarios, petroleros y pesca. En el sector privado, la de mayor importancia fue la de la Federación Textil; ocurrió en septiembre de 1986, duró 45 días e involucró a más de 30 mil trabajadores.

Los textiles reclamaban, sobre la base de la bonanza del sector, les sea devuelto el derecho a tener ingresos indexados. Un dirigente textil afirmó: «nosotros, en los momentos más difíciles de la crisis, hemos aportado nuestro sacrificio soportando salarios muy bajos; sin embargo, estando ahora los empresarios en un amplio auge, tenemos una lucha porque ellos se niegan a concedernos ningún beneficio».

En este sentido, la constatación generalizada en el medio sindical fue que, conforme tomaba cuerpo la reactivación, la negociación colectiva se desnaturalizaba cada vez más, ya no por la rentabilidad y las dificultades de la empresa, sino por los límites impuestos desde el Estado.

Los diversos factores que compusieron el escenario laboral durante los años 80 permiten aseverar que los nudos conflictivos fueron muchos y de índoles muy diversas, lo que alerta sobre las respuestas simples que pueden darse sobre este tema. Pero, en medio de este aparente fárrago de causalidades, quedan claro al menos tres asuntos que resultan básicos para explicar el desarrollo de opciones extremistas dentro del movimiento sindical. Primero, las dificultades cada vez mayores en las que deben desenvolverse los sindicatos, que disminuyen paulatinamente su capacidad de negociación. Segundo, un sector empresarial que necesitaba precisamente del debilitamiento sindical para seguir reproduciendo un esquema de rentabilidad asentado básicamente en la disminución de los costos laborales. Tercero, un Estado incapacitado para ejercer su papel de árbitro en las disputas laborales y propenso a aceptar las demandas de los empresarios, lo que lo convierte en una suerte de parachoques del conflicto social.

Se debe agregar la profunda decepción que causaron entre los trabajadores las promesas incumplidas del gobierno de Alan García Pérez, quien siempre estuvo presto para concertar con el sector empresarial y evitó materializar alguna vía

eficaz de incorporación del sector laboral. Cuando la crisis cundió nuevamente, ante el descalabro de la política económica, el escenario sindical difícilmente podía ser controlado. En ese momento, el PCP-SL deja de ser una simple amenaza y aparece con toda nitidez.

Ante esta situación, los márgenes de maniobra de los sindicatos fueron cada vez más estrechos. Pasados los efectos de una recuperación intentada por el lado heterodoxo, la crisis sobrevino con intensidad de catástrofe demoliendo la capacidad adquisitiva de los trabajadores y las posibilidades de empleo medianamente remunerado.

Los efectos no serían pasajeros y durarían hasta 1993. Ricardo Infante señala las características que adquirió el mercado laboral (Infante 1995). En ese lapso de tiempo, el sector informal del empleo urbano aumentó del 35% en 1984 al 45% en 1993, lo que quiso decir que 2/3 de los puestos de trabajo pertenecieron a actividades informales. Por otro lado, el desempleo abierto aumentó del 8.9% al 9.9% entre ambos años, lo que significó que el índice de precariedad laboral (personas con problemas de empleo) aumentó del 50.5% en 1984 al 58.7% en 1993. De esta forma, el subempleo pasó a constituir la actividad mayor (70.7%) entre los asalariados.

¿Dónde estuvieron localizadas las causas de este cuadro? Entre los años en mención, hubo un crecimiento persistente de la oferta laboral. Sin embargo, el sector moderno de la economía no generó suficientes empleos. Esto se debió, en gran parte, al comportamiento laboral de las grandes empresas (con más de cien trabajadores), las que se contrajeron al ritmo del 1.6% anual entre 1984 y 1990, con lo que su participación en el empleo privado se redujo del 37.1% al 26.2% entre ambos años.

Esto contrastaba con el comportamiento de las empresas pequeñas (10 a 19 trabajadores) y medianas (20 a 100 trabajadores), cuyos niveles de ocupación se expandieron entre un 8.3% y un 7.1% entre 1984 y 1990, con lo cual pasaron a sustentar la generación de empleos en el sector moderno privado.

Aparentemente, esta situación, además de afectar a los trabajadores, también disminuía las utilidades de las empresas. Sin embargo, parece que no ocurrió así. En efecto, la inflexibilidad de los niveles de empleo en el sector moderno condujo a una disminución de la productividad del trabajo, pero ésta fue contrarrestada con creces por la fuerte reducción de los salarios reales, el deterioro del tipo de cambio, las bajas tarifas de los servicios públicos y los subsidios arancelarios. Así, había un alto grado de probabilidad de que el margen total de ganancias en el sector moderno no solo se mantuviera sino que aumentara hacia finales del período en mención, mientras que su participación en la ocupación urbana total se redujo del 38.8% en 1984 al 36.7% en 1990.

La crítica situación determinó que vuelvan a convocarse paros nacionales. El 19 de mayo de 1987 se realizó el primero de esta etapa y tuvo como rasgo sobresaliente que, en esos momentos, también se estaba realizando un paro de las fuerzas policiales que influyó en el éxito de la medida.

El 28 de enero de 1988, se realizó el siguiente paro. Además de ser convocado por la CGTP, lo fue por la Asamblea Nacional Popular (ANP), cuyas direcciones sindicales y políticas de izquierda deslindaron y se enfrentaron con el PCP-SL. Ese mismo año se convocaron los paros del 19-20 de julio y del 13 de octubre. En ambos, al igual que en el anterior, se establecieron distancias claras con la ideología del PCP-SL.

El PCP-SL no era un actor reciente en el movimiento laboral por ese entonces. En ese sentido, resulta muy importante subrayar su actitud frente a los paros nacionales de fines de los años 70. Como se recuerda, su visión cerrada y extrema de la política los condujo a tildar a dichas medidas como revisionistas —calificación fundamentada en el solo hecho de que la conducción estaba en manos de la CGTP— y, por lo tanto, se opuso a ellas.

En los años siguientes, todo parece indicar que el PCP-SL intentó lograr alguna presencia entre los trabajadores mineros de la sierra central, especialmente en Cerro de Pasco, en donde organizó una escuela sindical con la intención de captar y formar cuadros. Aparentemente, no les fue bien y su presencia no fue notoria hasta mediados de los 80, momento en que reaparecieron empleando otras modalidades tácticas. Sin embargo, es probable que ya desde esta época fueran integrando y educando a los trabajadores que años después dirigieron los atentados perpetrados en este sector.

Por otro lado, en los años 70, el PCP-SL había generado un organismo, el Movimiento de Obreros y Trabajadores Clasistas (MOTC), cuyo objetivo era articular al partido con los trabajadores urbanos. Si bien el MOTC no tuvo presencia entre las masas sindicalizadas, tuvo alguna actividad entre los trabajadores ambulantes e informales.

*Forma de inserción de grupos subversivos a los sindicatos de la carretera central*³

Durante los últimos años de la década de 1980 y los primeros de la de 1990, al ritmo de una intensa presencia en Lima metropolitana, el PCP-SL y, en menor medida, el MRTA, parecían expandirse de manera vertiginosa en los sindicatos. Era previsible que así sucediera. A estas alturas, el fenómeno subversivo empezaba a afectar casi la totalidad de la vida nacional y el sector laboral no podía quedar de lado, más aún cuando Abimael Guzmán y otros dirigentes de su partido habían trazado ya las líneas matrices que debían conducir la «guerra popular» a partir de 1988, cuando las urbes adquirieran importancia y, en consecuencia, el movimiento sindical era un mecanismo fundamental para sus acciones.

No era un esquema novedoso: había sido habitual que la izquierda legal utilizara a los sindicatos como correas de transmisión de sus objetivos políticos,

³ En: 15. Los sindicatos de la carretera central: entre el radicalismo y la resignación, Capítulo 2: Historias representativas de la violencia, tomo V, pp. 460-462.

cuestión importante para entender el desarrollo de una concepción clasista en el sindicalismo peruano que, en la medida en que estos partidos empezaron a mostrar inequívocos síntomas de desestructuración, adquirió altos grados de autonomía y, en muchas oportunidades, actuó en contraposición a las consignas partidarias. En cambio, el PCP-SL, que trató de arraigarse en la población apelando precisamente a esta tradición, quiso reproducir escenarios anteriores, pretendiendo subordinar la actividad gremial exclusivamente a sus propios fines conduciéndola a un extremismo inédito. Así, aprovechó la coyuntura singular de la crisis industrial que, a fines de los años ochenta, había afectado la organización de los sindicatos más combativos y radicales y las graves dificultades que tenían las organizaciones de izquierda para crear mecanismos de contención y, de manera amplia, articular un proyecto nacional.

El sindicalismo clasista había nacido y crecido bajo un patrón de acumulación económica determinado por las políticas de sustitución de importaciones que hacia los años ochenta manifestaba claros signos de agotamiento. Ello facilitó el cambio hacia una economía más abierta y, finalmente, la implantación de un modelo neoliberal. Esta circunstancia trajo como consecuencia la descapitalización del sector industrial, la reducción de personal, el cierre de turnos y la paralización de la producción, mientras el Estado dejaba de intervenir en los conflictos laborales alentando los mecanismos de consenso que podían construir entre sí los sectores laboral y empresarial. En este escenario no era muy fácil que las organizaciones gremiales negociasen exitosamente sus demandas para atenuar los altos índices de inflación y la pérdida de poder adquisitivo como demuestran los modestos resultados de sus protestas masivas. Por lo demás, se mantenía el enfrentamiento entre las diversas federaciones, pese a los esfuerzos centralizadores.

Otro factor importante fue que los partidos de izquierda, después de incrementar apreciablemente su espacio político con las luchas sindicales de los años setenta y su protagonismo en la caída del régimen militar (1968-1980), trasladaron su atención hacia los ámbitos barrial y municipal, algo que los dirigentes obreros interpretaron como un abandono a los trabajadores, aunque, como contraparte esto aumentó su autonomía funcional y las tendencias caudillistas encontraron terrenos más propicios para su reproducción (en realidad, nunca dejaron de manifestarse).

En segundo lugar, y como correlato de lo anterior, si bien se esperaba que los partidos de la izquierda se convirtieran en voceros políticos del movimiento sindical, lo cierto es que esto no fue todo lo eficaz que se esperaba y las limitaciones de los partidos no hicieron posible una adecuada intermediación política que, dada la naturaleza de los conflictos, era indispensable.

En suma, el PCP-SL intentó radicalizar las luchas de los sindicatos ubicados a lo largo de la Carretera Central y justificó sus acciones con el supuesto abandono del clasismo que hicieron los dirigentes identificados con los partidos de la izquierda legal. Así, llevaron a cabo acciones de destrucción de infraestructura —como fue el caso de Nissan—, influyeron en las manifestaciones más violentas

de protesta sindical — como fueron los casos de Papelera Atlas, Manylsa, COPE, Carbolán, entre otros —, intentaron formar un organismo de centralización sindical local — la Coordinadora de Lucha de Obreros y Trabajadores Clasistas de la Carretera Central (CLOTCC) —, asesinaron dirigentes sindicales — como Enrique Castilla de Tejidos La Unión — y una serie de funcionarios e impulsaron diversos «paros armados». Los resultados fueron catastróficos para un movimiento obrero que estaba en una situación de reflujo y ocasionaron la formación de una resistencia muy grande a los intentos de penetración del PCP-SL, aunque, en perspectiva, sirvió al PCP-SL para entrenar a algunos cuadros partidarios que luego participaron en el movimiento barrial de Ate-Vitarte.

Forma en que se vio afectado el movimiento sindical en la carretera central por la inserción del PCP-SL⁴

El PCP-SL no sólo seleccionaba a sus enemigos según un criterio de clase, sino también según la resistencia que les ofrecían otras agrupaciones políticas de izquierda que le disputaban espacio en los sindicatos, tildándolas de «revisionistas». El paro nacional de enero de 1988, convocado por la CGTP, fue la ocasión escogida para forzar su radicalización e intentar aislar a los dirigentes y conducir al movimiento sindical de la capital. Más grave aún: el día del paro (28 de enero), algunos de sus militantes se infiltraron encapuchados en la marcha que se realizaba en la plaza 2 de Mayo, y luego pretendieron dinamitar el local de la CGTP y asesinar al líder del Partido Comunista, Jorge del Prado, lo que desencadenó una balacera que terminó con la huida de los provocadores.

Desde ese momento, modificó su táctica creando «bases propias» que respondieran a situaciones específicas. Por ejemplo, en mayo de 1988, luego de un trabajo de infiltración, convocó a unos cien delegados de diversas bases gremiales del cono este de Lima y los reunió en Ñaña para participar en el denominado «Primer Plenario de Trabajadores Clasistas de la Carretera Central» y conformó el CLOTCCC. Paralelamente, apareció en la zona una base del MRDP, que fue utilizada como aparato para lanzar una lucha frontal en sindicatos que se encontraban en conflicto con las empresas, como las ya mencionadas Nylon, COPE y Bata, además de FAM, Atlas, Tabacalera Nacional, Tejidos La Unión, Carbolán (Pelikan), entre otras.

Según *El Diario*, la constitución del CLOTCCC fue un «hito histórico [...] que se diferenció marcadamente de las [organizaciones] que acostumbran organizar los «revisionistas», oportunistas de Izquierda Unida y el Apra fascista».⁵ Goyo Moscoso, de Papelera Atlas y presidente de la comisión organizadora, afirmó que «nuestro objetivo es centralizar a las masas trabajadoras dotándolas de una

⁴ 15.3. El pez que se toma el agua /15. Los sindicatos de la carretera central: entre el radicalismo y la resignación, Capítulo 2: Historias representativas de la violencia, tomo V, pp. 467-473.

⁵ «Preparar a las masas para la toma del poder». *El Diario*, 27 de marzo de 1988.

organización de nuevo tipo acorde a la coyuntura actual, en otras palabras, poner lo organizativo en función de la toma del poder». Al finalizar el evento, Goyo Moscoso sería ratificado como presidente de la mesa directiva.

El manifiesto de fundación del CLOTCCC, publicado a toda página por *El Diario* en su edición del 29 de mayo de 1988, fue muy claro sobre las intenciones del PCP-SL en el sindicalismo. El texto se abre con una cita de Marx: «La clase obrera es revolucionaria o no es nada. La conquista del poder político ha devenido a ser, por lo tanto, el gran deber de la clase obrera». Su plataforma consistía de nueve puntos, entre los que resaltaban exigencias al gobierno aprista, «fascista y corporativo encabezado por el demagogo [Alan] García», de pliegos renovables en lugar de los anuales, con lo cual el PCP-SL estimaba que podía garantizar una situación de enfrentamiento permanente, «teniendo en cuenta que sólo se conquistan derechos y beneficios con lucha y se defienden con lucha, ya que el problema se reduce a las fuerzas respectivas de los contendientes». En segundo lugar, presentaron otras demandas como aumento de salario de quinientos intis diarios, reducción de la jornada de trabajo, mejores condiciones laborales, mayor atención médica y el cumplimiento de pactos y convenios colectivos. Finalmente, establecieron como bandera de lucha la estabilidad laboral para los eventuales y personal de PROEM, así como «la defensa de los sindicatos de clase, contra el paralelismo corporativo». También incluían mejores condiciones de trabajo para las mujeres y niños.

Según se deduce de este texto, el PCP-SL aspiraba a introducir entre los obreros la idea de que sus demandas no podían ser atendidas en las condiciones imperantes y que la única salida era la «guerra popular» que ellos estaban impulsando. De otra forma, parece ilógico asumir, por ejemplo, que la demanda de darle estabilidad a los eventuales pudiera ser escuchada por las autoridades de trabajo.

Hubo, al parecer, varios motivos para que el PCP-SL realizara estos ajustes organizativos. En primer lugar, como se afirmó en los estudios elaborados sobre Huaycán y Raucana,⁶ la Carretera Central fue considerada por el PCP-SL como prioritaria para su trabajo político, debido a sus características socioeconómicas. En segundo lugar, al ser una zona eminentemente industrial, era razonable pensar que la crisis del sector impactaría allí de manera importante. Como tercer punto, en Ate-Vitarte existía una fuerte tradición del sindicalismo radical. Por último, se suponía que no había mayores distancias entre trabajadores y pobladores —los residentes en la zona eran mayoritariamente los obreros que laboraban en las fábricas allí asentadas— y, en teoría, esto facilitaría la articulación del movimiento sindical con el barrial. Si ése fue el razonamiento del PCP-SL, entonces tuvo un clamoroso error de apreciación. Por todas las consideraciones que se han venido exponiendo, la acción sindical no podía ejercerse con el simple expediente del enfrentamiento y muchos de los dirigentes de esta zona así lo entendieron.

⁶ Véanse los estudios sobre Huaycán y Raucana en este mismo tomo.

Al procesar el sector industrial una crisis terminal, los dirigentes de izquierda estimaron que mucho mejor provecho tendrían las negociaciones con los empresarios que los enfrentamientos directos que sólo acelerarían una situación en la que los obreros podrían salir muy perjudicados.

Por otro lado, las nuevas modalidades de reclutamiento laboral afectaron de manera decisiva la organización sindical. La masa de trabajadores residente en el distrito se fue diversificando paulatinamente con obreros que provenían de otros lugares, como los conos sur y norte, que difícilmente se integraban a la dinámica de los pobladores de la zona.⁷ Las dificultades para el PCP-SL no se hicieron esperar. Al hecho de que veía a los sindicatos como parte de un engranaje que reforzaba los objetivos del partido, se sumó una clamorosa ausencia de representación. Goyo Moscoso, secretario general de Papelera Atlas y presidente del CLOTCCC, se quejaba en 1991 de que:

[...] el Comité de Lucha de la Carretera Central no funciona hasta el momento. Hace ya tres años se hizo el plenario. Aquí en la carretera Central lo formaron los compañeros que se llaman del Partido Comunista Peruano bajo el lema de Sendero Luminoso, pero, desde ese día hasta hoy, ni un comunicado, ni una reunión, ni una coordinación. ¿Quiénes son? [...] Solamente son voces que hablan, pero al final desaparecen, no se les conoce de qué base son.⁸

Un ejemplo palpable de cómo conducía el PCP-SL los asuntos sindicales fue Nylon S.A. Era una empresa relativamente antigua —fundada en 1961—, cuyo principal accionista era Benjamín Sabal. Entre 1974 y 1975, Sabal decidió ampliar el negocio haciendo una cuantiosa inversión, pero el proyecto se truncó por algunos problemas entre los accionistas que dejaron como pasivo una deuda de 8 millones de dólares avalados por el Banco Industrial del Perú (BIP). Ante la insolvencia, el BIP asumió el control de la empresa y compró el 67% del capital social. Esta entidad se comprometió a reflotar la empresa y poner en marcha el proyecto inconcluso, pero una pésima gestión impidió el objetivo. Nylon se encontraba desfinanciada y reflotarla era imposible. El remate público pendía sobre su destino.

Alertados de lo que denominaron «sabotaje a la producción por parte de los funcionarios», los trabajadores acordaron el traslado de la propiedad de la fábrica. En mayo de 1988 se dirigieron al presidente Alan García y le manifestaron su deseo de comprar la planta y su rotundo rechazo al remate. Esta posición no era consensual y un grupo de trabajadores opinaba que el reflotamiento podía garantizarse con una «pronta gestión privada» como expresaron en un comunicado publicado en *El Comercio* el 29 de septiembre de 1988. En el centro mismo de

⁷ Irigoyen, Marina. «Ate-Vitarte, industria y movimiento sindical: 1975-1984». Lima: IDEAS, 1985.

⁸ «En el filo de la navaja; habla Goyo Moscoso, secretario general de Papelera Atlas». Quehacer, n.º 68, diciembre de 1990 - enero de 1991.

las diferencias estaba el asunto de la estabilidad laboral. La vía propuesta por el sindicato implicaba su defensa, algo que no se garantizaba si la empresa pasaba a manos privadas.

¿Cuál fue la posición de los trabajadores del PCP-SL? Según Carmen Vildoso, oscilaron entre «La indiferencia frente a la posible venta de MANYLSA, asumiendo que son los empresarios privados y no los trabajadores quienes deben preocuparse de los problemas de la empresa, y la propuesta de luchar por la administración del centro de trabajo, siguiendo el ejemplo de los compañeros de COPE, que han tomado la fábrica».⁹

COPE fue otro ejemplo muy claro. Al igual que Nylon, la Compañía Peruana de Envases era una empresa antigua —tenía 37 años de existencia— donde trabajaban más de trescientas personas y cuyos principales accionistas eran las familias Rodríguez-Mariátegui y Ratto Divinich. El conflicto empezó a agudizarse cuando los propietarios decidieron dar vacaciones al personal ante la falta de demanda de sus productos con la esperanza de que éstos recuperaran sus precios. Entonces, la comunidad industrial y los sindicatos de obreros y empleados formaron un frente único que tomó la fábrica el 11 de abril de 1988. Entre tanto, el PCP-SL asesinó al gerente de Relaciones Industriales.

Los dirigentes laborales denunciaron que los propietarios de COPE estaban trasladando la materia prima de los depósitos a una empresa que habían formado con otra razón social, Envases Varios, ubicada en Chorrillos, incorporando su cartera de clientes y canalizando las utilidades hacia las empresas de servicios ARASA, MOSA y ATUR, de su propiedad, con lo cual obviamente descapitalizaban a COPE.

El punto de vista de los empresarios era diferente. En un aviso pagado, publicado en el diario *El Comercio* el domingo 17 de abril de 1988 (y reproducido luego por los semanarios *Caretas* y *Sí*), argumentaban que la toma de la fábrica, manejada por grupos extremistas, era la causa del incumplimiento a los clientes. Un mes después, el 23 de mayo de 1988, durante una reunión convocada por la Comisión de Pacificación del Senado de la República, Luis Rodríguez-Mariátegui, quien asistía como representante de la CONFIEP, manifestaba que el caso de COPE era ilustrativo para evaluar la situación de la subversión en ese momento:

Ésta ha sido una toma de fábrica cantada, publicada con anticipación en un plenario de trabajadores de la carretera Central [se refiere al plenario del CLOTCCC], en el cual presenta una moción el sindicato de esta misma compañía, calificando al Partido Aprista Peruano de gobierno genocida y corporativo, Izquierda Unida de capitulacionista [sic] y revisionista, con frases como: «una clase trabajadora que no aprende el manejo de las armas, sólo merece que se le llame esclavos» [...] Yo diría que el problema básico es de desconcierto, no se sabe cómo actuar [...] cuando se produce el

⁹ Vildoso, Carmen. «Manufacturas Nylon, un desafío a la cogestión». Lima: Edaprospro, 1991.

día viernes la diligencia judicial para constatar la inspección ocular, la toma de la fábrica, aparecen setenta personas y son 330 los trabajadores; es decir, hay exactamente el 20% adentro. Sobre la pregunta de la capacidad de reacción de los trabajadores, yo no diría que ese 20% sean senderistas [del PCP-SL], de ninguna manera; yo creo que hay muchos que están intimidados. Se sabe que hay gente que ha sido amenazada, como entran y salen le dicen: «si tú no regresas, vas a ver lo que te pasa a ti, a tu familia». O sea, se está empleando por medio de esta gente infiltrada dentro de cada uno de los sindicatos, tácticas realmente de intimidación y de presión.

Y, en cuanto a la zona, yo creo que la Carretera Central es la más álgida, indiscutiblemente, porque lo que hemos visto de las minas y de las mismas industrias, este comité de trabajadores clasistas tienen bases en casi todas las fábricas de la zona, funcionan al margen de los sindicatos, al margen de las propias directivas que responden a las federaciones que actúan democrática y legítimamente; hay gente que está infiltrada por dentro y que está tratando de crecer y creo que es el momento de evitar que esto se produzca.¹⁰

Los trabajadores rechazaron cualquier relación con el PCP-SL¹¹ en un comunicado firmado por los sindicatos y la comunidad industrial en el que proponían a las autoridades que les entregasen la conducción de la empresa, dadas las dificultades de sus propietarios. Sin embargo, la duda ya estaba sembrada y los subversivos aprovecharon políticamente esta circunstancia para perjudicar a los sindicalistas. Como se señaló líneas arriba, cincuenta días después de la toma serían violentamente desalojados sin lograr la atención de un solo punto de sus reclamos.

El resultado de este conflicto no interesó al PCP-SL sino para acrecentar su presencia potenciando el CLOTCCC o creando el Comité de Lucha de Obreros Clasistas de la Avenida Argentina (CLOCAA) para utilizarlos en «paros armados» que, entre 1988 y 1992, fueron organizando según sus «planes de guerra».

2. POSICIÓN DEL GREMIO MAGISTERIAL FRENTE AL PCP-SL Y AL ESTADO

2.1. Politización y radicalización del magisterio

A. Presencia de partidos políticos en el magisterio y formación del SUTEP¹²

Las primeras organizaciones magisteriales se remontan a 1885. A partir de 1930, se observa una presencia importante de partidos políticos en el magisterio, espe-

¹⁰ Senado de la República, ob. cit.

¹¹ «En forma indignante, algunos medios de comunicación distorsionan lucha de trabajadores de COPE». Kausachum, n.º 312, 30 de mayo de 1988.

¹² En: 5.1.2. La politización y radicalización del magisterio, 5.1. Situación del sistema educativo y del magisterio antes de 1978, 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 540-542.

cíficamente resalta la del Partido Aprista Peruano (PAP). Las células magisteriales apristas se organizaron en los Sindicatos de Maestros Apristas; las del Partido Comunista del Perú (PCP), en la Asociación Nacional de Maestros Primarios. Tanto en el gobierno de Óscar R. Benavides como en el de Manuel A. Odría se reprimió el movimiento popular, liderado por apristas y comunistas, y se intervino las asociaciones de maestros con el argumento de que se habían convertido en un espacio de hegemonía y sectarismo político del PAP. Durante la convivencia apro-pradista, se presenta una hegemonía de los gremios magisteriales apristas, expresada en la creación de la Federación Nacional de Educadores del Perú (FENEP). La hegemonía del PAP se deteriora a inicios de los años 60, lo que provoca que, desde 1964, la alianza Acción Popular (AP)-Democracia Cristiana (DC), con el apoyo del Partido Comunista Unidad, desplace al PAP y gane la dirección de los sindicatos magisteriales. Entonces, a partir de la huelga de 1967, la FENEP quedó en manos del PC Unidad. Hasta entonces, el magisterio estaba organizado en diversos gremios, por niveles y especialidades. Sin embargo, esta atomización del movimiento magisterial tuvo su punto final en la formación del SUTEP en 1972.

La unificación de los gremios magisteriales: la formación del SUTEP

Como hemos visto, hasta inicios de la década de 1970, el magisterio había sido tradicionalmente controlado —primero por el PAP y luego por el PCP— y tenía una posición radical y contraria al gobierno que, sin embargo, no tenía un carácter uniforme. La postura oscilante que mostró el PCP se hizo bastante evidente cuando la dirigencia de la FENEP, a contracorriente del sentir de las bases, levantó la huelga magisterial de 1971. A ello se suma la presencia de nuevas generaciones de maestros formados en las universidades que, desde la década del 60, asistían al nacimiento de nuevas fuerzas de izquierda marxista. Tales razones hicieron que los maestros empezaran a fijar la mirada en corrientes distintas, en tanto las restantes tendencias en el seno del magisterio (AP, DC, etc.) eran también dejadas de lado.

Ya en octubre de 1970 había hecho su aparición el Comité Magisterial de Unificación y Lucha (COMUL) como un intento orgánico de distintos sectores de la izquierda marxista dentro del magisterio para oponerse a las dirigencias tradicionales. También en esa época empezaban a cobrar importancia otras fuerzas como Vanguardia Revolucionaria (VR), el Partido Comunista del Perú Bandera Roja y el PCP-SL.

En el Congreso de 1972, llevado a cabo en el Cusco, se tomó como acuerdo el cambio de nombre de la antigua FENEP por el de SUTEP¹³ y se abandonó así la antigua división basada en niveles educativos. La unificación sindical del magis-

¹³ No obstante ello, la FENEP proseguiría funcionando, bajo el control del PCP, y dio lugar posteriormente al FENTEP (Pezo y otros 1981: 276).

terio contó con alguna oposición, especialmente del PAP, aunque no hay acuerdo entre diversos autores con respecto al peso de la oposición aprista (Ángell 1982: 9-10; Pezo y otros 1981: 170).

También cabe afirmar que, en el Congreso de 1972, las diversas fuerzas políticas que confluían en el magisterio se manifestaron explícitamente y desarrollaron un debate ideológico entre los diversos sectores. El punto de partida común era la colocación de la lucha magisterial dentro del marco de una lucha política mayor: la lucha por la revolución. Sin embargo, al momento de la elección del responsable del SUTEP, el PCP Patria Roja se alió con el PAP, AP, la DC y los remanentes del PCP y triunfó sobre el COMUL. De esa manera, consiguió la dirección del sindicato, cuya secretaría general recayó en Horacio Zeballos Gámez (Pezo y otros 1981: 167-168).

Zevallos Gámez, profesor de educación primaria moqueguano, era militante del PCP Patria Roja, partido que mantuvo su hegemonía en la dirigencia del SUTEP por décadas, terminando así con la preeminencia del PAP y del PCP en la dirigencia magisterial. Desde entonces, el SUTEP se convirtió en importante pieza del juego político del PCP Patria Roja. Los planteamientos del partido frente al gobierno y a la situación política nacional, entre otros, fueron asumidos como propios por el sindicato. Así, los militantes del PCP Patria Roja en la dirección del SUTEP llegaron a confundir al sindicato con el partido. Por otra parte, en el seno del magisterio, continuaron actuando otras fuerzas políticas menores como el PCP Bandera Roja y el PCP-SL. A partir de su influencia en regiones específicas como Ayacucho, éstas mantuvieron su presencia en las diferentes reuniones del magisterio (Pezo y otros 1981: 172).

B. El SUTEP y el gobierno militar¹⁴

Al igual que las organizaciones de izquierda que no siguieron el ejemplo del PC Unidad durante el gobierno del general EP Juan Velasco Alvarado, el SUTEP, cuya dirigencia estaba bajo el control del PCP Patria Roja, también recibió un trato duro durante dicha época. El comportamiento represivo del gobierno con el gremio magisterial se hizo patente como consecuencia del paro nacional del SUTEP del 24 de octubre de 1973: más de 500 profesores fueron encarcelados y 91 de ellos fueron enviados a la colonia penal de El Sepa (Yovera 1991: 33-34).

En 1972, el gobierno había emprendido una reforma educativa con una intención democratizadora. Sin embargo, las expectativas se frustraron debido a la crisis del sistema, que dejó a la deriva a un importante sector juvenil que fijó su mirada en posibilidades autoritarias; es decir, la fuerte crisis generó que la expansión de la educación pública socave ideológicamente al Estado, en lugar de forta-

¹⁴ En: 5.1.2.4. El SUTEP y el gobierno militar, 5.1.2. La politización y radicalización del magisterio, 5.1. Situación del sistema educativo y del magisterio antes de 1978, 5. El sistema educativo y el magisterio, tomo III, pp. 543-545.

lecerlo, que era el objetivo inicial (Hinojosa 1992: 90-93). Más allá de sus aciertos y limitaciones en cuanto a modificación de las estructuras y contenidos educativos, la reforma generó un saldo en términos de movimiento social popular, dentro del cual destaca el movimiento magisterial que alcanza un desarrollo importante durante la década de 1970, período en el que logra cohesión gremial.

La crisis económica provocó un recrudescimiento del movimiento magisterial y, como respuesta, la política del gobierno se hizo más rígida. La Reforma Educativa de 1972 era motivo de rechazo por parte de algunos sectores magisteriales, fundamentalmente de sus dirigencias. Así, en los documentos aprobados en el Congreso Nacional Pedagógico del SUTEP de 1974, se plantea «desenmascarar el carácter burgués y corporativo de la Reforma como práctica superestructural [sic] de una clase dominante que quiere consolidar su dominación, para la cual la educación es el instrumento para obtener mano de obra barata y trabajadores moldeados dentro de una mentalidad colaboracionista de clase» (Tovar 1988: 87). Más allá del rechazo y la oposición, la dirigencia magisterial no supo proponer alternativas pedagógicas y configuró así lo que sería una constante a lo largo de la historia del SUTEP: la limitación de su accionar a demandas mayoritariamente laborales que dejaban de lado las preocupaciones por el quehacer propiamente pedagógico.

Adicionalmente, el gobierno militar, que buscaba en los maestros apoyo y agentes transmisores de su ideología, creó una organización paralela en 1974: el Sindicato de Educadores de la Revolución Peruana (SERP). No obstante, esta organización mostró rápidamente su debilidad en tanto el SUTEP crecía. Este crecimiento se basó en tres factores importantes: la historia política de las agremiaciones magisteriales, sumada a la rápida expansión del número de docentes en la década del 60 y el deterioro de su posición económica; el adoctrinamiento ideológico contenido en la Reforma Educativa de 1972 no fue bienvenido por un grupo que rápidamente desarrolló una actitud hostil a la ideología del gobierno; es más, los docentes estuvieron resentidos por la imposición de la Reforma sin consultarlos; y la relación entre la expansión de los docentes maoístas y su posición de clase. La escolarización era vista como la clásica forma de ascenso social y las barreras halladas en este proceso de ascenso generaban resentimiento, sobre todo en el grupo social del *cholo ascendente*, un grupo alejado de su pasado pero no siempre aceptado en sus nuevos espacios. Así, el PCP Patria Roja dibuja una gran imagen de la frustración de numerosos insatisfechos de este sector social (Ángel 1982: 5).

Los alcances de la Reforma Educativa de 1972 empezaron a ser desmantelados durante la segunda fase del gobierno militar, de tendencia conservadora. En ese período, las acciones del magisterio se radicalizan, como lo prueban las huelgas magisteriales de 1978 y 1979. La de 1978 duró ochenta días. En ella, el gremio básicamente solicitaba un aumento general de sueldos en un 100% (congelados desde 1965), reposición de los maestros subrogados y trasladados como represalia ante su participación en actividades sindicales, y el reconocimiento legal del SUTEP. La reacción del Estado se manifestó en la represión de las movilizaciones magis-

teriales, la subrogación de maestros, la calificación de la huelga como política y extragremial y la adjetivación de los dirigentes como subversivos y ultraizquierdistas. La huelga terminó con el ofrecimiento del gobierno de satisfacer algunas de sus demandas. Sin embargo, el incumplimiento de las promesas gubernamentales llevó, en 1979, a lo que se conoce como la huelga magisterial más larga de la historia peruana: 118 días. La respuesta represiva del gobierno implicó también el receso de diversos centros educativos, además de la negativa a entablar diálogo con la dirigencia del SUTEP, la cual fue calificada de ultraizquierdista.

Los maestros huelguistas hallaron apoyo y rechazo en diversos sectores de la sociedad. En varias localidades del interior, se llevaron a cabo paralizaciones en apoyo a la huelga. Algunas organizaciones gremiales manifestaron ser contrarias a ella —como es el caso del SINDEL, de filiación aprista, y del SERP—, mientras diversas organizaciones populares y partidos políticos de disímiles tendencias expresaban su protesta frente a la renuencia al diálogo por parte del gobierno. La represión prosiguió terminada ya la huelga. Las posteriores protestas estudiantiles en el interior del país fueron atribuidas a escolares de educación secundaria manipulados por *profesores politizados* del SUTEP.

Las huelgas de 1978 y 1979 demostraron la capacidad del SUTEP para movilizar a una gran masa de maestros y la influencia de su liderazgo.

C. La infiltración del PCP-SL en el gremio de profesores¹⁵

La infiltración gremial fue otro de los intereses del PCP-SL. Su objetivo era controlar al gremio «para articularlo a su estrategia de construcción de un continuo sindical-barrial, clave para «cercar» a la ciudad desde dentro» (*Ideele* n.º 36: 7). Su estrategia en este ámbito consistió en un sistemático cuestionamiento a la dirigencia del SUTEP, a cuyos integrantes sometió a una campaña de desprestigio; también se infiltró en las movilizaciones y huelgas para presentarlas como actividades organizadas por ellos. Además, buscó crear gremios alternativos. Por ejemplo, organizaron el Movimiento Obrero de Trabajadores Clasistas (MOTC) y el Movimiento Clasista Magisterial (MCM) como organismo puente entre los maestros y las células del PCP-SL. Sin embargo, no se puede decir rotundamente que el PCP-SL no tuviera presencia en el SUTEP, pues, en algunos lugares y momentos, su presencia fue evidente.

Sin embargo, un punto fundamental al hacer referencia a la presencia del PCP-SL en el SUTEP es reconocer que no necesariamente la actitud combativa del gremio lo vinculaba globalmente con el PCP-SL. Es cierto que no existió un deslinde claro y definido de parte del gremio con respecto al PCP-SL, por lo que terminó transmitiendo una imagen de ambigüedad. Sin embargo, a pesar de que

¹⁵ En: 5.2.4. La infiltración del PCP-SL en el campo educativo, 5.2. El PCP-SL y el magisterio, 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, p. 555.

compartían el ser de izquierda y el convencimiento de la necesidad de una revolución, en líneas generales, las convicciones políticas del SUTEP distaban de las del PCP-SL en la medida en que no sostenían que la revolución debía ser ejecutada mediante la lucha armada. Sin embargo, dado su carácter contestatario, revolucionario y radical, el SUTEP ha sido usualmente considerado como un organismo subversivo. Si a esto se añade su incapacidad para haber zanjado directamente con grupos como el PCP-SL, se comprende porqué se le ha conferido la calidad de peligroso, más aun si se toma en cuenta que sus integrantes son provincianos y étnicamente considerados cholos. No obstante, este estereotipo no coincide con la realidad. Si bien existe un porcentaje de docentes del SUTEP involucrados con el PCP-SL, éste es sólo una minoría —aunque ruidosa y muy bien organizada, como un buen partido de cuadros—. No obstante, gran parte del magisterio ha pagado las consecuencias de la opción de esta minoría. Así, los docentes, sobre la base del estereotipo descrito, han sido considerados subversivos y reprimidos por el Estado; pero también han sido acusados por los propios subversivos de no unirse a sus filas o de ser soplones. Por ello, especialmente en las zonas rurales, se han visto atrapados entre dos fuegos.

D. Distancias y cercanías entre el SUTEP y el PCP-SL¹⁶

El caso del PCP Patria Roja es bastante particular. Éste se internó cada vez más en el terreno de la lucha legal, aunque discursivamente defendía aún la violencia armada. Sin embargo, tuvo demasiado éxito en las ánforas electorales como para seguir sosteniendo un discurso radical. A lo largo de los años 80, al igual que UNIR, varios de sus cuadros resultaron elegidos, con lo cual entraron de lleno en la legalidad (Hinojosa 1999: 87). Horacio Zeballos Gámez, quien fue candidato presidencial y llegó a ser elegido diputado, es uno de ellos. Una recordada anécdota sirve para graficar el momento de cambio al que se hace referencia en este acápite. Durante su último mitin de la campaña presidencial de 1980, Zeballos Gámez empuñó un fusil de madera en el estrado al dirigirse a sus partidarios. La explicación que dio años después, en 1983, fue que: «estratégicamente estamos por el cambio cualitativo de nuestra sociedad mediante el enfrentamiento a los dueños del Perú y la única salida es la práctica de la revolución armada. Ésta es una ley universal que se ha dado en China, en Nicaragua y tiene que darse en todos los países donde se luce por la liberación nacional y la democracia de masas» (*Caretas* n.º 744: 30).

Sin embargo, al referirse al PCP-SL, calificó a éste de «movimiento abortivo» por no considerar las características del momento que se vivían en ese entonces,

¹⁶ En: 5.3.1.1. 1980 como el inicio de un nuevo período histórico, 5.3.1. Gobierno de Fernando Belaunde Terry (1980-1985), 5.3. El Estado frente al magisterio en el contexto del conflicto armado interno (1980-2000), 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, p. 557.

«que no es de enfrentamiento a un Estado burgués reaccionario al que favorece la correlación de fuerzas y que puede liquidar evidentemente el movimiento embrionario revolucionario que hemos iniciado en nuestro país». Agregaba el dirigente que la revolución era una cuestión de tiempo; no obstante, para ello, había que «educar a las masas» con miras a su participación en una radical transformación social.

Finalmente, Zeballos Gámez precisa que el deslinde con el PCP-SL se basa en que esta organización «no va con las masas. Quienes no van con las masas sólo son abortivo de la verdadera revolución» (*Caretas* n.º 744: 28). En realidad, hay aquí una diferencia de niveles: en tanto el PCP-SL es una organización de cuadros que busca destruir el orden imperante y, por ende, al Estado, el SUTEP es una organización sindical, de bases, que se enfrenta al Estado para arrancarle concesiones. Sin embargo, tampoco se debe olvidar que, en la época a la que corresponden las declaraciones de Zeballos Gámez, la dirigencia del SUTEP estaba en manos del PCP Patria Roja, otro partido maoísta de cuadros que contemplaba, al menos teóricamente, la posibilidad de la violencia armada como una opción de cambio y cuyos militantes a cargo de la dirigencia del gremio, como se ha visto ya, confundían al partido con el sindicato. El deslinde entre el PCP-SL y SUTEP se dio también, a decir de Luis Muñoz, actual subsecretario general del gremio, en las concepciones de línea sindical clasista (sostenida por bases magisteriales copadas por el PCP-SL) y unidad sindical clasista (propugnada tradicionalmente por el SUTEP). La línea implica un pensamiento homogéneo, en tanto que la unidad implica intereses comunes concretos, aunque distintas ideologías.

2.2. El Estado frente al magisterio en el contexto del conflicto armado interno

A. El gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985)

A.1. Relación entre el SUTEP y el gobierno de Acción Popular en el contexto de inicio de la lucha armada¹⁷

Los años en los que el SUTEP demostró su mayor fuerza fueron 1978 y 1979. Los últimos años del gobierno militar fueron de una enorme crisis económica y política, lo que generó la potenciación de grandes movimientos sociales, que tuvieron su mayor intervención en la escena política nacional en el paro nacional del 19 de julio de 1977. El SUTEP fue un gran protagonista en este contexto. Así, esta agremiación llegó a la inauguración del nuevo período democrático como un gran movimiento social que proyectaba una imagen de fuerza, combatividad, energía y alta representatividad.

¹⁷ En: 5.3.1.2. El SUTEP, 5.3.1. Gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985), 5.3. El Estado frente al magisterio en el contexto del conflicto armado interno (1980-2000), 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 558-559.

En este contexto y habiendo obtenido AP la victoria electoral en 1980, se produjo un acercamiento entre las autoridades elegidas y el gremio. Ya en junio de ese año, una delegación del SUTEP se entrevistó con Fernando Belaunde Terry. Éste prometió que se repondría a los maestros despedidos y se reconocería oficialmente al SUTEP; además, ofreció la revisión de su pliego de reclamos. Se vivía, pues, una etapa de esperanzas y el nuevo gobierno se mostraba dispuesto al diálogo. Quizás esta actitud respondía a un interés del gobierno de AP por captar al gremio magisterial en la medida en que era un sector influyente y de considerable tamaño. Otro factor que pudo haber contribuido a este trato es el hecho de haber tenido los maestros, a mediados del primer gobierno de Belaunde Terry, la mejor capacidad adquisitiva de su historia. No se debe olvidar que 1965 fue el punto más alto en cuanto a los sueldos magisteriales. Ello trajo como consecuencia la captación de una generación de maestros mediante el paternalismo y clientelismo del primer belaudismo. Por otro lado, es preciso indicar que este acercamiento entre el gobierno de Belaunde Terry y el magisterio tuvo también mucho de instrumental: por parte del SUTEP, en tanto búsqueda de solución a sus demandas socioeconómicas y laborales; por parte del nuevo gobierno, en tanto creación de una base social nada despreciable.

Asumido el poder en julio de 1980, las primeras acciones del gobierno sugerían el mencionado acercamiento. Una prueba de ello se dio en agosto de ese año cuando el gobierno decidió reponer a los maestros cesados por motivos derivados de actividades sindicales. Sin embargo, esta aproximación duraría poco tiempo. Ese mismo mes, ante la exigencia gremial del pago de haberes dejados de percibir por los maestros suspendidos por participar en actividades sindicales, el gobierno respondió que no había fondos para satisfacer dicho pedido. Poco después, el dirigente César Barrera Bazán manifestaría que el gobierno estaba condicionando el prometido reconocimiento oficial del SUTEP a cambios en su junta directiva y modificaciones en la tendencia política sindical.

Es interesante señalar que, a lo largo del gobierno de AP, el SUTEP no ejecutó grandes medidas de fuerza, salvo algunos paros de 24 horas. En oposición a sus acciones sindicales en la década anterior, sólo recurrió una vez a una huelga indefinida: fue en junio de 1984 y tuvo una duración de nueve días. La huelga se levantó al conseguirse el reconocimiento oficial del gremio por el Instituto Nacional de Administración Pública y ante el compromiso gubernamental de cumplir con algunas demandas formuladas por el SUTEP como aumentar el sueldo magisterial y nombrar a alrededor de 30 mil maestros contratados.

Fuera del reconocimiento formal, el gobierno no cumplió con todos los puntos acordados al levantarse la huelga. Así, en octubre de 1984, la dirigencia anunció un paro de protesta por el incumplimiento de los puntos prometidos al tiempo que denunciaba la persecución de sus dirigentes nacionales. Al finalizar el mes, se convocó a una paralización de 24 horas y se demandó más dinero para el sector Educación, entre otros pedidos en el campo laboral. Sin embargo, lo particular de esta anunciada paralización es que constituía la primera vez que se tenía noticia de

la formulación de demandas adicionales a las estrictamente laborales; pues, además de plantear la libertad, reposición y cese de persecución contra los docentes, el gremio exigía que se acabara con las desapariciones y muertes de maestros, lo cual tenía que ver con el clima de extrema violencia que se vivía en el país ya desde finales de 1982 cuando el Ejército Peruano se hizo cargo de la lucha contrasubversiva.

De otro lado, a pesar de que el SUTEP no movilizó al magisterio tanto como en la década anterior, el sector tuvo una relevante presencia en la escena política local. Sin embargo, a medida que la situación nacional se tornaba más violenta, otros frentes de acción se abrieron para el gremio, esta vez signados por la inseguridad causada por el hecho de hallarse atrapado en medio de un conflicto armado entre el Estado y la subversión.

A.2. El magisterio entre la violencia de origen político y la represión estatal¹⁸

A medida que se intensificaba el conflicto armado interno, se intensificaban también las acciones, por parte de los agentes del Estado y de los grupos subversivos, contra los maestros en particular y contra el espacio educativo en general.

Un caso significativo de violencia contra maestros ocurrió en Paras, provincia de Cangallo, departamento de Ayacucho. En abril de 1983, tres docentes fueron detenidos en la feria del lugar por las fuerzas del orden y hallados muertos más tarde. Poco después, el diputado Horacio Zeballos Gámez pidió en la Cámara Baja un minuto de silencio en memoria de las víctimas, acto que provocó que el diputado Manuel Arce Zagaceta lo vinculara al PCP-SL. Es evidente que esta vinculación no se debía solamente a sus afirmaciones coyunturales; el hecho mismo de militar en el PCP Patria Roja y defender la necesidad de la lucha armada hacía que las acusaciones se multiplicaran. Al margen de ello, debe indicarse que el estado de violencia y gran peligro que se vivía ya en 1983 se hizo más evidente en la misma localidad de Paras al mes siguiente de los sucesos antes descritos: esta vez las víctimas fueron también profesores, pero los perpetradores de los actos violentos no fueron ya las fuerzas del orden sino integrantes del PCP-SL.

El clima de violencia fue tal que muchos profesores tuvieron que dejar sus puestos de trabajo frente al avance del PCP-SL. Un ejemplo lo constituye el caso de las provincias de Pampas y Tayacaja, en Huancavelica. El SUTEP denunció que, a la medianoche del 29 de septiembre de 1983, varios maestros fueron detenidos y vejados durante un operativo militar. A raíz de ello, unos ochenta maestros de la zona tuvieron que huir a la ciudad de Huancayo.

Como se sabe, los meses finales de 1982 marcaron un cambio radical en la estrategia contrasubversiva, la cual pasó de ser responsabilidad de la Policía

¹⁸ En: 5.3.1.3. Magisterio, violencia de origen político y represión. El SUTEP, 5.3.1. Gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985), 5.3. El Estado frente al magisterio en el contexto del conflicto armado interno (1980-2000), 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 559-561.

Nacional a ser responsabilidad de las Fuerzas Armadas (Fuerzas Armadas). En este nuevo contexto, la violencia recrudesció y fueron muchos los maestros que perdieron la vida durante el enfrentamiento entre las fuerzas del orden y la subversión. Así, pues, 1983 fue el año del gobierno de Fernando Belaunde Terry que arrojó la cifra más alta de maestros asesinados. Por lo demás, cabe añadir también que más del 50% de las acciones que aquí nos ocupan se dieron en el departamento de Ayacucho y, aproximadamente el 20%, en Lima Metropolitana. Una menor proporción se dio en Huancavelica, Cusco, Arequipa, Puno y otros puntos del país.¹⁹ Finalmente, debe añadirse que 1984 marcó la entrada en la escena del conflicto armado interno de otro actor: el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), quien ese año reivindicó de manera pública por primera vez un atentado. Las acciones del MRTA frente al espacio educativo consistieron, fundamentalmente, en las tomas de colegios con fines de propaganda.

La violencia, por esos años, se generalizó y radicalizó. No sólo maestros sino también estudiantes estaban en la mira del PCP-SL y de los militares. Si bien en algunas oportunidades los estudiantes estaban realmente comprometidos con la ideología del PCP-SL, muchas veces fueron utilizados. Sin embargo, sin importar dichas diferencias, todos los estudiantes fueron igualmente sospechosos simplemente por el hecho de ser alumnos de docentes supuestamente integrantes del PCP-SL. Así, los alumnos sufrían por extensión las consecuencias de la creencia común de que ellos, al igual que sus profesores, eran miembros de la subversión.

La represión sufrida por el magisterio posee tal magnitud que, en febrero de 1984, un maestro y dirigente del SUTEP de la localidad ayacuchana de Huanta, con el propósito de proteger su vida, se entregó ante el Ministerio Público en Lima para ser investigado con «imparcialidad» y para que no se le identifique arbitrariamente como integrante del PCP-SL: «he decidido pedir garantías porque tengo miedo que me detengan y me hagan desaparecer como ha ocurrido con muchos otros profesores en Huanta» (*Resumen Semanal Desco* 1984, 24 de febrero-1 de marzo).

Sin embargo y a pesar de este clima de gran violencia, es importante señalar que el SUTEP nunca dejó de reclamar ante las autoridades por sus muertos y desaparecidos. Es más, por momentos, la postura del SUTEP con respecto a las acusaciones de infiltración del PCP-SL en el gremio fue bastante tajante y carente de matices. Así, en algún momento, Horacio Zeballos Gámez sostuvo un discurso bastante extremo en el que planteaba que ningún maestro del SUTEP pertenecía al PCP-SL y que las detenciones de docentes acusados por terrorismo se debían, más bien, a simples sospechas (*Caretas* n.º 744: 28).

El SUTEP, como se dijo, mantuvo siempre un discurso a favor de sus agremiados muertos o desaparecidos. Así, en julio de 1983, con motivo de celebrarse el Día del Maestro, se realizó una romería al cementerio El Ángel en homenaje a los

¹⁹ Información basada en el banco de datos de Desco «Actos de violencia política y número de víctimas».

maestros desaparecidos. En medio de una cruenta etapa de violencia de origen político, el gremio magisterial reivindicaba a los docentes víctimas de la guerra. Ello sería una nota recurrente cada año.

De otro lado, la organización sindical también presentó algunos de los casos de maestros muertos y desaparecidos a instancias internacionales. Así, mediante la Confederación Internacional de Organizaciones Sindicales Libres (CIOSL), presentó ante la Organización Internacional del Trabajo (OIT) el caso de ocho maestros del SUTEP detenidos y ejecutados extrajudicialmente por la Guardia Civil (GC) en localidades de Cangallo y Ayacucho en 1983 (Canessa 2002).

Finalmente, es importante señalar que el clima de violencia en esos años fue tal que se llegaron a suspender los desfiles escolares por Fiestas Patrias en las zonas declaradas en estado de emergencia. El argumento para estas suspensiones fue siempre el tema de la seguridad del alumnado. Sin embargo, el valor simbólico de éstos quedó plasmado durante las Fiestas Patrias de 1984 en Ayacucho. En esa ocasión, se realizó el desfile escolar en medio de estrictas medidas de seguridad y a pesar de las explosiones dinamiteras producidas en la ciudad en horas de la mañana del día señalado para la actividad cívico-patriótica. La realización del desfile tenía un valor simbólico y encerraba un mensaje dirigido al PCP-SL: el Estado no le temía. Sin embargo, actos simbólicos como éstos no hicieron que el curso del conflicto armado interno variara su curso.

A.3. Estigmatización del magisterio²⁰

Un punto importante a destacar en todo este período es la acentuación de la estigmatización de los maestros como posibles subversivos. Evidentemente, no se está negando la existencia del vínculo entre el magisterio y el PCP-SL, pues realmente sí lo hubo. Lo que se pretende resaltar en este punto es que se efectuó una generalización de este vínculo en muchos medios de comunicación y en declaraciones oficiales, lo que provocó la creación y propagación de estereotipos que generaron no pocos excesos de parte de las fuerzas del orden en sus intentos de combatir la subversión. Un ejemplo de esto lo encontramos en un informe policial de 1981, en el que se sindicaba a Horacio Zeballos Gámez como líder del PCP-SL. La respuesta de éste no se hizo esperar. Afirmó que imputaciones como las contenidas en el mencionado informe policial formaban parte de la política general de un gobierno que se mostraba incapaz de enfrentar la crisis y buscaba «liquidar a los cuadros más representativos de la oposición».

Ésta no sería la única vez en que se afirmaba que la persecución a maestros y dirigentes sobre la base de acusaciones de terrorismo tenía como propósito, más bien, atacar a al movimiento social antes que a la subversión. Un ejemplo

²⁰ En: 5.3.1.4. Estigmatización del magisterio, 5.3.1. Gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985), 5.3. El Estado frente al magisterio en el contexto del conflicto armado interno (1980-2000), 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 561-562.

de ello es el caso de Elser Elera, secretario general del SUTE en Jaén, detenido en septiembre de 1982 por la Policía Nacional debido a sus presuntas vinculaciones con el PCP-SL. El secretario general del SUTEP, César Barrera Bazán, denunció que la GC de Jaén estaba utilizando de forma indiscriminada y arbitraria la ley antiterrorista para detener a dirigentes gremiales. Agregó que los cargos eran inexistentes, puesto que la GC había calificado de subversivos los libros de estudios del docente, así como documentos del UNIR, un partido político legal.

La mencionada ley antiterrorista mención fue objeto del rechazo y las críticas tanto de la dirigencia magisterial como de las diversas agrupaciones de izquierda. Se trataba del decreto legislativo 046, de marzo de 1981. El SUTEP mostró su rechazo durante su II Congreso Nacional Ordinario, realizado en agosto de ese año, evento en el que se planteó exigir la derogatoria de dicha medida.

Sin embargo, el decreto legislativo 046 no fue la única ley que motivó el rechazo del SUTEP. Más allá del tema estrictamente contrasubversivo, se dieron normas que, a juicio de la dirigencia magisterial, atentaban contra la organización sindical. Ése es el caso de la Ley del Magisterio, promulgada en mayo de 1981, que facultaba a los maestros a formar todo tipo de asociaciones gremiales. Ello fue visto por el SUTEP como una forma de restarle fuerza a su organización. El reglamento de dicha ley, promulgado en 1985, motivó también el repudio del gremio.

En suma, el período de gobierno de Fernando Belaunde Terry se caracteriza por un constante incremento de los niveles de violencia que tiene su punto más alto en 1983. Tras una inicial estrategia contrasubversiva encargada a las Fuerzas Policiales, se encarga el control de la lucha contrasubversiva a las Fuerzas Armadas. Como consecuencia de la entrada a la escena del conflicto armado interno de este nuevo actor, se desarrolla una abierta confrontación que supuso la ejecución de una represión indiscriminada. Este clima de violencia afectó en grado sumo al espacio educativo. Sus efectos concretos fueron la muerte de maestros y estudiantes a manos de fuerzas estatales de represión o de la subversión, la toma de colegios por parte del PCP-SL y del MRTA y los atentados contra centros educativos e infraestructura administrativa educativa.

B. Gobierno de Alan García Pérez (1985-1990)

B.1. Tensiones y conflictos entre el Partido Aprista Peruano y el SUTEP²¹

Si durante el régimen belaudista el gremio no protagonizó grandes acciones, durante el gobierno de Alan García Pérez esta situación cambiaría. En julio de

²¹ En: 5.3.2.1. EL SUTEP, 5.3.2. Gobierno de Alan García Pérez (1985-1990), 5.3. El Estado frente al magisterio en el contexto del conflicto armado interno (1980-2000), 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 562-564.

1985, juramenta Grover Pango como ministro de Educación. Entre sus primeras labores, entabla diálogo con la dirigencia del SUTEP. Sin embargo, no se tienen noticias de un acercamiento de la envergadura del que se dio en el período de gobierno de Fernando Belaunde Terry. La influencia aprista sobre el magisterio no era ya lo que fue hasta inicios de los años 60, aunque ello no quiere decir que el PAP no contara con una base social magisterial. Es interesante notar que, a diferencia de los dirigentes gremiales, en su mayoría adscritos al PCP Patria Roja, el común de las bases era, más bien, heterogéneo. Así lo muestra una encuesta hecha por la revista *Autoeducación* (n.º 13, 1985, p. 50) a una muestra de maestros en Lima Metropolitana a pocos días de realizadas las elecciones presidenciales en las que se les preguntaba a los encuestados por quién habían votado en dichas elecciones. Si bien Izquierda Unida (IU) tenía la preferencia (39%), el PAP no estaba lejos (35.5%). Ello podría significar que los maestros de base se identificaban con su dirigencia no por su filiación e inclinaciones partidarias, sino por su combatividad y presencia gremial.

Lo cierto es que, a lo largo del gobierno aprista, el SUTEP muestra una actitud de confrontación frente al Estado. Exceptuando el primer acercamiento y diálogo entre el Ministro de Educación y el gremio, las siguientes acciones del SUTEP son ya medidas de fuerza. Dos razones se pueden ensayar para explicar esta casi inexistencia de un período de tregua que sí le dio el gremio al gobierno de Fernando Belaunde Terry. La primera es el tradicional antagonismo entre la izquierda y el PAP, que los llevó a muchos enfrentamientos a lo largo del siglo XX. En esta oportunidad, dado que el PCP Patria Roja poseía el control del gremio, dicho enfrentamiento tradicional se tradujo en oposición constante al gobierno del PAP. La otra razón es la desconfianza del gremio hacia un partido que, según ellos, lo había traicionado ya muchas veces.

La política del gobierno aprista frente al magisterio generó protestas de diverso tipo. Una acusación que resalta es el intento de *apristización* del sector educativo. Así, César Barrera Bazán, dirigente del SUTEP y entonces diputado, denunció, en febrero de 1986, que cientos de profesores titulados venían siendo despedidos debido a que el PAP pretendía incorporar al magisterio a sus militantes. En marzo de 1988, Olmedo Auris, secretario general del SUTEP, afirmó que las autoridades educativas estaban violando todas las normas legales en materia de promociones y ascensos con el fin de cubrir plazas de directores y profesores con elementos del PAP, llegando incluso a nombrar a maestros sin título. Para la revista *Amauta* (marzo de 1989), la *apristización* del sector educativo formaba parte de un plan que incluía la militarización de la conciencia de los estudiantes y la satanización de los profesores izquierdistas o del SUTEP (*Noti-Aprodeh*. Número de acceso 12791).

Las acusaciones de *apristizar* el espacio escolar parece que contaban con cierto fundamento. Por las características endogámicas del PAP, siempre un militante era preferido sobre un especialista. Y, ante una posible infiltración del PCP-SL, se pensó que la estrategia para recuperar el espacio y contrarrestar su presencia

era colocando a maestros del PAP y así se hizo. Sin embargo, no siempre se logró, mediante esta estrategia, frenar la presencia del PCP-SL.

Así, pues, el tema de la *apristización* de la educación formó parte del discurso del SUTEP al momento de realizar sus protestas. Durante el gobierno de Alan García Pérez, además de numerosas paralizaciones de 24 horas, se llevaron a cabo tres huelgas indefinidas. La primera de ellas duró 18 días (entre el 8 y el 26 de mayo de 1986). En ella, se exigió, básicamente, mejoras salariales. La huelga fue descalificada por el gobierno y el ministro de Educación, Grover Pango Vildoso, le atribuyó al SUTEP tener móviles políticos. Más aun, en una entrevista concedida al diario *El Nacional* el 16 de mayo de 1986 el mencionado funcionario dio a entender que mucha de la beligerancia del SUTEP provenía del grupo armado Pukallacta (escisión violentista del PCP Patria Roja). Incluso, en posteriores declaraciones a la prensa, Pango Vildoso calificó la paralización como partidaria y especuló con la posibilidad de que grupos subversivos presionaban a la dirigencia del SUTEP. La huelga fue levantada el 26 de mayo una vez que el gobierno ofreció un aumento salarial.

La realización de la segunda huelga magisterial indefinida durante el régimen de Alan García Pérez coincidió con la gestión de Mercedes Cabanillas Bustamante como ministra de Educación. La huelga se inició el 8 de junio de 1988 y duró 32 días, es decir, hasta el 10 de julio. Se le atribuyó un cariz político y se le calificó de ilegal. La Policía Nacional detuvo a decenas de maestros durante la marcha realizada el primer día de paralización.

Cabe resaltar que el levantamiento de la medida de fuerza recibió críticas de algunas bases, que acusaron al PCP Patria Roja de haber traicionado al magisterio. Por ejemplo, la base del SUTEP del departamento de San Martín continuó la huelga en protesta por el allanamiento de su local y por la detención de casi un centenar de maestros. Al año siguiente, en abril de 1989, el 26° Juzgado Civil de Lima multó a la dirigencia del SUTEP «por haber ocasionado el bajo rendimiento de los alumnos como consecuencia de la huelga magisterial del año pasado». Para los dirigentes, el fallo constituía «una típica venganza política» y dijeron que no pagarían la multa (*Resumen Semanal Descó* 1989, 7-13 de abril).

La tercera huelga general indefinida del magisterio durante el período de gobierno de Alan García Pérez se llevó a cabo por un lapso de 14 días entre el 15 y el 29 de mayo de 1990. Durante esta paralización sindical, el gobierno aprista promulgó la ley del profesorado 25212 el 19 de mayo, la cual otorgaba una serie de beneficios económicos y laborales al gremio magisterial. Esta ley, remitida por el Congreso de la República, había sido observada en un principio por el Ejecutivo porque no había cómo financiar su aplicación. La dación de la ley provocó que se acusara al régimen aprista de apropiarse de las demandas magisteriales.

No obstante este contexto conflictivo, el gobierno aprista tuvo una preocupación, desde el Ministerio de Educación, por conocer con precisión las implicancias del fenómeno subversivo en el espacio educativo.

B.2. Estigmatización del magisterio por el gobierno aprista²²

Durante las huelgas magisteriales de 1986, 1988 y 1990, se incrementaron las voces que establecían una relación entre el gremio y el PCP-SL, fundamentada en la actitud contestataria y combativa de aquél. Así, el ministro Grover Vildoso, durante la huelga de 1986, emitió fuertes declaraciones donde le calificaba como política y donde la establecía conexiones entre el gremio y grupos subversivos. Denunció, asimismo, que la mayoría de la dirigencia del SUTEP militaba en el partido maoísta Patria Roja y también en otras dos fuerzas políticas de izquierda poderosas: el Partido Unificado Mariateguista (PUM) y el grupo armado Pukallacta. Dio a entender que mucha de la beligerancia del SUTEP provenía de este último grupo, que junto con el PCP-SL desarrollaba «acciones frontales al gobierno aprista» (*El Nacional*, 16 de mayo de 1986). Por esas mismas fechas, el Ministro calificó la paralización del SUTEP como partidaria y reveló que existían fuerzas políticas que forzaban a la dirigencia magisterial a tomar medidas de esta naturaleza. También hizo referencia a cierta infiltración de grupos subversivos en las movilizaciones realizadas por el gremio magisterial.

Comentarios y publicaciones como los mencionados originaron fuertes protestas de los dirigentes del SUTEP, donde aclaraban su posición y zanjaban, aunque de una manera un tanto ambigua, cualquier vínculo con los grupos alzados en armas. Así, en un comunicado de mayo de 1986, el SUTEP denuncia que el gobierno «calumnia a los maestros atribuyendo a «partidos políticos extremistas» la responsabilidad de la huelga» y aclara lo siguiente:

Hace mucho tiempo que los maestros hemos deslindado claramente posiciones con las tendencias anarquistas, aventureras y provocadoras y hoy reafirmamos tal deslinde, porque es probable que se nos pretenda acusar de terroristas, subversivos y otras cosas más. El magisterio y el SUTEP tienen sus propios métodos de acción y de lucha en correspondencia con la situación y con la invariable práctica de la democracia sindical y la obediencia irrestricta al mandato de las bases. ¡Que Pango [Vildoso] y su «equipo» se esfuercen, pues, en imaginar argumentos con alguna racionalidad!

En estas declaraciones, el gremio señala las diferencias con el PCP-SL en cuanto a métodos de acción y llama la atención al gobierno para que las observe y comprenda cabalmente.

Por su parte, la ministra Mercedes Cabanillas Bustamante, durante la huelga de 1988, declaró que ésta obedeció a una sinrazón con marcado tinte político, ya

²² En: 5.3.2.3. Estigmatización del magisterio, 5.3.2. Gobierno de Alan García Pérez (1985-1990), 5.3. El Estado frente al magisterio en el contexto del conflicto armado interno (1980-2000), 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, p. 566.

que casi todas las demandas habían sido resueltas y las pocas pendientes estaban en vías de solución. Los medios de comunicación también contribuían a propagar esa idea. Así, el diario *Expreso*, en un editorial, considera que «cuando la dirigencia del SUTEP sale a las calles en marchas de protesta, está colaborando [...] con los objetivos de la subversión en la medida en que distrae a la democracia de la necesidad de dar una respuesta unitaria a un desafío que la está poniendo en peligro evidente» (Descro 1989: 716).

Así, pues, en un clima en el que primaba aún la identificación casi mecánica entre maestros y subversivos, no es extraño que el espacio educativo siguiese siendo objeto de una gran represión.

C. Gobierno de Alberto Fujimori Fujimori (1990-2000)

C.1. Conflictos y disputas entre el SUTEP y el gobierno del presidente Alberto Fujimori²³

El 8 de mayo de 1991 se inició la huelga de los 260 mil maestros estatales, en ese entonces, afiliados al SUTEP. El secretario general del SUTEP en aquella época era José Ramos Bosmediano. La huelga se realizó como protesta por los bajos sueldos del magisterio, por lo que el gremio reclamaba al gobierno un incremento general. El mismo día de iniciada la huelga, la Cámara de Diputados aprobó por unanimidad una moción multipartidaria elevada por la IU, el Frente Independiente Moralizador (FIM) y el PAP en la cual recomendaban a los titulares de Economía y Finanzas y de Educación que hicieran lo posible por encontrar una pronta solución al problema del magisterio. También, el pleno del Senado demandó la coordinación de acciones entre los ministros de Economía y Finanzas y Educación y la comisión Bicameral de Presupuesto para buscar la solución inmediata al problema del magisterio nacional. Evidentemente, esta actuación parlamentaria fue posible por la composición de las cámaras y en la medida en que el Legislativo aún no había sido capturado por el Ejecutivo, situación ocurriría a partir de 1992 a raíz del golpe de Estado de Alberto Fujimori.

Durante la huelga, el Secretario General del SUTEP denunció la existencia de campañas de intimidación y exterminio contra docentes que participaban en ella en diversos lugares del país. Así, por citar algunos ejemplos, en Ayacucho, tres profesores del SUTEP que participaban activamente en la huelga magisterial fueron secuestrados de sus casas por desconocidos en mayo. El mismo mes, el gremio también denunció la desaparición de Erasmo Huamán, maestro y diputado regional de la región Libertadores Wari.

²³ En: 5.3.3.2. EL SUTEP, 5.3.3. Gobierno de Alberto Fujimori Fujimori (1990-2000), 5.3. El Estado frente al magisterio en el contexto del conflicto armado interno (1980-2000), 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 572-574.

Ante estos y otros hechos, el gremio anunció que demandaría garantías para sus vidas no sólo a los organismos nacionales de derechos humanos sino también a los internacionales como la Cruz Roja Internacional y la Central Mundial de Educación. Varias de las muertes de maestros se incluyen en el caso 1598 de la OIT, donde se acoge la denuncia de la Confederación Mundial de Organizaciones de Profesionales de la Enseñanza (CMOPE). En el documento, se menciona que, en mayo, siete docentes fueron detenidos por el Ejército Peruano en Ayacucho y que, más tarde, se descubrió una fosa común con los cadáveres de cinco de ellos. En ese mismo mes, desaparecieron tres docentes en Pucallpa y uno en Huanavelica. De otro lado, en Tarapoto, tres maestros fueron torturados, encostados y luego arrojados desde un helicóptero; uno de ellos logró sobrevivir y denunciar el hecho. El caso 1598 denuncia el asesinato de tres maestros en Puno en mayo de 1991. Es importante mencionar que, en una nota de respuesta del gobierno a la OIT, se precisa que: «El SUTEP no tiene capacidad moral para denunciar sobre supuestas violaciones de derechos sindicales cuando su máximo dirigente, así como otros de sus afiliados, son elementos subversivos confabulados con los narcotraficantes que violan los derechos humanos de toda la ciudadanía del país» (Canessa 2002).

No obstante la fuerte represión que significó la detención de varios maestros por la DIRCOTE, el Secretario General del SUTEP dijo, a fines del mes de mayo, que no levantarían la huelga. Mientras tanto, siguieron las denuncias por desapariciones, como la hecha por dirigentes departamentales del SUTEP con respecto a la desaparición de unos 300 maestros en los departamentos de Junín y Huanavelica en los últimos diez. Conminaron a las autoridades de los ministerios del Interior y de Educación a dar explicaciones.

Durante la huelga, se llevaron a cabo campañas de represión. Se capturaba a miembros del magisterio por participar en las manifestaciones y se les acusaba de ser integrantes de grupos subversivos. Así, Olmedo Auris hizo público el encarcelamiento de dos profesores pertenecientes al SUTEP que participaban en una marcha de protesta, quienes fueron reclusos en el penal de Canto Grande acusados de delitos de terrorismo. También se sostuvo que miembros de las fuerzas del orden difundieron propaganda subversiva durante los actos de protesta con el objetivo concreto de comprometer a los integrantes del gremio. Ello sucedió, entre otros sitios, en Huaraz, donde policías vestidos de civil fueron capturados por miembros de su mismo cuerpo cuando distribuían propaganda del MRTA aprovechando el contexto de la marcha que realizaban cerca de 2 mil profesores afiliados al SUTEP.

Acciones como las mencionadas llevaron al SUTEP a denunciar y acusar a la Policía Nacional y al Ejército Peruano de estar ejecutando un plan para amedrentarlos con el propósito no sólo de detener, sino de humillar, maltratar y vejear a su dirigencia. Así, Olmedo Auris fue apresado en junio cuando participaba en las movilizaciones callejeras. Él confirmó el maltrato del que eran objeto los maestros detenidos.

Sin embargo, cabe señalar que el magisterio no sólo fue reprimido por los agentes estatales, sino que también fue acosado por integrantes de grupos subversivos como una manera de presionar a sus miembros para continuar con las medidas de lucha. En ese contexto, se inscribe el ataque perpetrado por un grupo del PCP-SL al local central del SUTEP, ubicado en el centro de Lima, con piedras y artefactos explosivos. Antes de abandonar el local gritaron en coro «consulta a las bases es traición a la huelga» en alusión a que la dirigencia estaba consultando a las bases para ver si deponían o no la paralización.

Pasados más de tres meses de iniciada la huelga, el gobierno la declaró ilegal y dispuso la reincorporación obligatoria de los educadores «como medida de emergencia a fin de salvar el año escolar y salvaguardar el estado de derecho, restableciendo el principio de autoridad». Sin embargo, el 13 de agosto, el Senado aprobó un proyecto que dejaba sin efecto dos decretos supremos por los cuales el gobierno suspendió de sus cargos a los directores de colegios de todo el país y declaraba ilegal la huelga emprendida por 270 mil maestros.

Finalmente, el 22 de agosto, la larga huelga de los maestros fue suspendida. De acuerdo con el diario *La República*, el balance arrojaba 2 mil docentes arrestados, veinte desaparecidos y 15 asesinados. La mencionada publicación agregaba datos de la Secretaría de Derechos Humanos del SUTEP que atribuía las muertes, ocurridas en poblaciones que se encontraban en estado emergencia, al PCP-SL (5), fuerzas paramilitares (4), Policía Nacional del Perú (4) y Ejército Peruano (2) (*La República*, 1 de septiembre, de 1991) (*Resumen Semanal Desco* 1991, 30 de agosto-5 de septiembre).

Si se realiza un balance de la huelga magisterial de 1991, se puede decir que el PCP-SL se vio beneficiado básicamente por tres razones. En primer lugar, el gobierno, con su actitud represiva, frontal y cerrada al diálogo, no supo manejar el tema de la huelga, de modo que el PCP-SL pudo avanzar y ganar simpatías entre los sectores más desesperados del magisterio, aquellos que buscaban radicalizar la lucha y provocar la confrontación con el Estado. Esta actitud radical se vio favorecida debido a que las acciones del gobierno daban la impresión de estar orientadas a lograr la destrucción del gremio. En segundo lugar, los medios de prensa casi asumieron una función de portavoces de las afirmaciones del gobierno, por lo que, en los momentos más duros de la huelga, buscaron presentarla como una acción del PCP-SL. Si bien es cierto que hubo presencia del PCP-SL, ésta no fue mayoritaria, aunque la capacidad de organización, la agresividad y la capacidad de generar temor de esta minoría la hicieron aparecer al grupo subversivo como si tuviese más fuerza de la que realmente tenía. En tercer lugar, el fujimorismo golpeó duramente al sindicato magisterial, lo que fue aprovechado por el PCP-SL para infiltrarse en él. En suma, las torpezas del gobierno sirvieron para incrementar la presencia del PCP-SL en el gremio y el magisterio. Sin embargo, el SUTEP no volvería a adoptar una medida de fuerza de igual contundencia durante el resto del régimen fujimorista.

C.2. El SUTEP contra el golpe de Estado y la ley de apología del terrorismo docente²⁴

El 6 de abril, dirigentes sindicales del SUTEP y la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) rechazaron y condenaron el golpe de Estado. Los locales sindicales permanecieron cercados por militares y policías. Días después, un dirigente denunció la desaparición de Olmedo Auris, a quien extrajeron a la fuerza del local sindical. Lo liberaron poco después. El 6 de mayo, fue promulgado por el gobierno el decreto ley 25474, norma que, en su artículo 7, tipificaba el delito de apología del terrorismo: «Artículo 7.- Será reprimido con pena privativa de la libertad no menor de seis ni mayor de doce años el que públicamente, a través de cualquier medio, hiciere la apología del terrorismo o de la persona que le hubiere cometido [...].»

Meses después, el 16 de octubre, el gobierno anunció su intención de publicar un decreto ley que sancionara drásticamente a todos aquellos docentes que cometieren apología del terrorismo. Esto causó muchas suspicacias, pues si bien la infiltración del PCP-SL en el campo educativo era evidente y su erradicación una necesidad imperiosa, la norma podía ser aplicada irresponsable y arbitrariamente. Rosa María Mujica, activista en derechos humanos, grafica este temor:

[...] contra los maestros comprometidos por un proyecto educativo al servicio de la paz, justicia y la democracia, sobre todo contra los dirigentes sindicales, porque su discurso y actitud no gustan —ni han gustado nunca— a los diferentes gobiernos [...] ¿Cómo evitar que inocentes sean considerados culpables? [...] Los maestros están paralizados y tienen miedo, dicen, con justo temor, que cualquier cosa se puede entender por «apología del terrorismo»: hablar de la democracia en un sistema dictatorial, o de injusticia en una sociedad profundamente injusta o de derechos humanos cuando tantas veces el señor Fujimori [Fujimori] se ha referido a ellos como «manto protector» de Sendero Luminoso. (Mujica 1992: 31)

Incluso antes de que los anuncios de una nueva norma que penara a los maestros se hicieran realidad, entre septiembre y octubre, se realizaron intervenciones y detenciones en centros educativos donde laboraban profesores que supuestamente realizaban apología del terrorismo. Así, en octubre, la Dirección Nacional contra el Terrorismo (DINCOTE) afirmó haber identificado a profesores miembros del PCP-SL que hacían apología del terrorismo en colegios de educación secundaria de Lima y enseñaban a estudiantes la doctrina y prácticas de esa organización. Los docentes desarrollaban su labor en los colegios y grandes unidades

²⁴ En: 5.3.3.3. Estigmatización, ley de apología del terrorismo y otras respuestas estatales, 5.3.3. Gobierno de Alberto Fujimori Fujimori (1990-2000), 5.3. El Estado frente al magisterio en el contexto del conflicto armado interno (1980-2000), 5. El sistema educativo y el magisterio, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 576-578.

escolares del cono norte, especialmente en planteles del distrito de Comas (*Noti-Aprodeh*. Número de acceso 33386).

Un mes después, el 26 de noviembre, los anuncios se hicieron realidad al promulgarse el decreto ley 25880, ley de apología del terrorismo docente, cuyo artículo principal dice: «Artículo 1, Apología del terrorismo docente.- El que valiéndose de su condición de docente o profesor influye en sus alumnos haciendo apología del terrorismo será considerado como autor del delito de traición a la patria reprimiéndose con la pena máxima de cadena perpetua, quedando la mínima a discreción del juez, de acuerdo con la gravedad de la acción delictiva».

Esta ley no dejó de ser lo que se temía. Si antes de su promulgación, cuando sólo existía la tipificación general, resultó ser una amenaza para los docentes, cuando se publicó el agravante por función docente, su aplicación se convirtió en una verdadera *cacería de brujas*. A esta persecución habría que añadir ciertos factores de estigmatización que, adicionalmente, afectaron a los maestros. En primer lugar, los estereotipos étnicos mediante los cuales los rasgos indígenas equivalían a sospechoso de agente subversivo, más aun en una sociedad en que el magisterio está constituido por gente de extracción popular, en que tales rasgos raciales son comunes. En segundo lugar, la universidad de procedencia. Así, un egresado de una universidad nacional del interior tenía también sobre sí el estigma de la sospecha, más aun si provenía universidades *cuna del terrorismo* como la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga o la Universidad del Centro. En tercer lugar, se encontraba la edad, pues las sospechas recaían con mayor facilidad sobre un joven que sobre una persona ya madura (Trinidad 2002).

También es cierto que esta normatividad actuó muchas veces más como una amenaza que pendía sobre el maestro que como una acusación real. Las estadísticas de la Comisión ad hoc de Indultos, creada por ley 26655 en 1996, refieren que, de las 3,225 solicitudes de indulto o derecho de gracia presentadas ante ella, un total de veinte casos correspondían al delito de apología del terrorismo docente (Trinidad 2002).

III

LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS

1. LA IGLESIA CATÓLICA. IMPACTO DEL CONFLICTO Y RESPUESTA A LA VIOLENCIA

1.1. Presentación¹

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) ha encontrado que, durante el período de la violencia en el Perú, la Iglesia Católica desempeñó un importante papel de acompañamiento y protección de los peruanos golpeados por la violencia que ejercieron las organizaciones subversivas y las fuerzas de seguridad del Estado. En numerosas regiones del país fue una voz de denuncia de los crímenes y las violaciones de los derechos humanos, y proclamó y defendió el valor de la vida y la dignidad de la persona. La mayoría de los obispos, sacerdotes y religiosas, así como multitud de laicos y laicas, constituyeron una fuerza moral y una fuente de esperanza. Sin embargo, se ha constatado que en ciertos lugares algunas autoridades eclesiásticas mantuvieron un deplorable silencio sobre las violaciones de los derechos humanos cometidas por las fuerzas del orden.

En la mayor parte de las diócesis, el énfasis en la solidaridad ayudaba a fortalecer los lazos de cooperación dentro de las comunidades afectadas por el terrorismo, en los Andes, en la selva y en los barrios populares de las ciudades. Hubo una clara orientación hacia la defensa de la vida. Bajo esta inspiración muchos obispos, sacerdotes, religiosas, catequistas y laicos comprometidos acompañaron a la población frente a las amenazas de los terroristas y de las fuerzas del orden. Esta forma de compromiso surge del Concilio Vaticano II (62-65) y su aplicación en las diferentes regiones. De los 2,265 sacerdotes que había en 1984, el 60% era extranjero (Directorio eclesiástico del Perú 87: 95-104). La gran mayoría de los extranjeros pertenecía a órdenes y congregaciones religiosas, o bien a asociaciones

¹ En: 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 379-380.

misioneras. Un poco menos de la mitad de los sacerdotes eran del clero secular o diocesano, la mayoría peruanos. De las 4,835 religiosas y mujeres consagradas, 2,053 habían nacido en el extranjero. En general, el clero diocesano, sobre todo en la sierra, tenía mucho menos preparación que el clero religioso. En el nivel de la jerarquía, de los 54 obispos activos en 1984, predominaban los de órdenes y congregaciones religiosas. Entre ellos había siete obispos jesuitas y cinco del Opus Dei. Más de una tercera parte de los prelados era extranjera de nacimiento; casi todos trabajaban en las prelaturas y diócesis de la sierra y la selva.

1.2. Los actores de la violencia frente a la iglesia

A. Acciones de SL frente a la iglesia²

Para el PCP-SL, tres elementos influyeron en su trato con la iglesia: el ideológico, el de las etapas y el territorial. El ideológico estaba referido a su concepción de la religión y de la Iglesia. «La religión es el opio del pueblo», sostuvo Abimael Guzmán de manera nada original en la llamada «Entrevista del siglo» (*El Diario* 1988: 6-7), «producto de la situación de explotación, y que se irá extinguiendo conforme la explotación vaya siendo barrida». Pero también reconocía que «el pueblo tiene religiosidad [...] esa religiosidad la respetamos —señaló— como un problema de libertad de conciencia religiosa».

A la Iglesia, el PCP-SL la consideraba una institución enemiga, parte de lo que ellos llamaban «el viejo estado» que trataban de destruir; además, el PCP-SL atacó cualquier proyecto de asistencia o de desarrollo bajo la consigna maoísta de romper toda dependencia del exterior y obligar al pueblo a vivir de sus propios medios, chocando allí también con la pastoral social de la Iglesia. Dicha agrupación sabía que la Iglesia era una institución muy fuerte —de «inmenso poder» según Guzmán (*El Diario* 1988: 7)—, y por eso no la atacó desde el principio frontalmente. En efecto, en 1981 provocó una explosión en el Convento de las Carmelitas de clausura en Ayacucho; la población rechazó fuertemente este hecho y el PCP-SL no volvió a atentar contra la Iglesia en Ayacucho. También atacó el Instituto Rural Palermo, de los Padres de Maryknoll, cerca de Juli, en agosto de 1981, y un mes después lanzó una bomba contra la sede de la Prelatura de Juli; ambos asaltos provocaron una ola de indignación y varios miles de campesinos participaron en una marcha de desagravio.

El segundo elemento es el de las etapas de la guerra, según el PCP-SL: la primera fue la defensiva; la segunda comprendía lo que ellos llamaron el equilibrio estratégico, a partir de 1989, cuando atacaron directamente a la Iglesia, así como también a las organizaciones populares. Por eso, el PCP-SL puso en su mira a

² En: 3.1.1.1. La perspectiva del PCP-SL, 3.1.1. Los actores de la violencia frente a la Iglesia, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 380-382, y 383-384.

cualquier dirigente popular (alcaldes, dirigentes vecinales o gremiales, pastores evangélicos, agentes pastorales laicos, sacerdotes y religiosas de la Iglesia católica) que representara una voz de oposición a sus pretensiones totalitarias.

El tercer elemento fue el territorial. El PCP-SL buscó controlar el territorio, lo que ellos llamaban «batir el campo», sometiendo, u obligando a irse, mediante atentados, amenazas y asesinatos, a cualquier poder, organización o institución que ellos no controlaran, como la Iglesia. El PCP-SL sabía que la Iglesia era una de las instituciones de mayor presencia en todo el país, y eso contrariaba sus planes de controlar el territorio. El PCP-SL dividió el territorio en zonas rojas estratégicas o controladas por ellos; zonas rosadas o en disputa, donde eran más agresivos; y zonas blancas, donde aún no estaban presentes y buscaban entrar. Su actitud hacia la Iglesia estaba diferenciada según las zonas. En algunos lugares trataban de generar simpatía, mostrarse amistosos; en otros amenazaban y mataban; en otros querían tener el control total y, al no lograrlo, hacían salir a los agentes pastorales. Por otro lado, la Iglesia en Ayacucho proyectaba la imagen de ser muy tradicional, y por eso no se presentaba como un obstáculo para el PCP-SL. En cambio, en la medida en que se expandía fuera de Ayacucho y chocaba con personas y obras de una Iglesia activamente comprometida con la promoción humana de los pobres, el PCP-SL atacaba directamente a la Iglesia.

Las acciones del PCP-SL contra la Iglesia se pueden clasificar en:

- Pedidos de cupos en dinero, alimentos, medicinas, medios de transporte, etc.
- Vigilancia: se hacían presentes silenciosamente en actividades eclesiales, averiguaban quiénes eran los agentes pastorales, qué hacían, qué decían, dónde iban, de qué nacionalidad eran, qué grupos había en la parroquia, etc.
- Ataques verbales, sea en volantes o pintas, contra los agentes pastorales o la Iglesia, y frecuentemente rumores maliciosos que hacían circular entre la población, por ejemplo sobre el manejo de dinero o víveres.
- Limitación de las actividades eclesiales como, por ejemplo, impedir a los agentes pastorales visitar ciertas zonas, impedirle que hablaran de paz, que repartieran víveres, que formaran una pastoral juvenil; muchas veces esto iba acompañado de amenazas.
- Intentos de infiltración en actividades eclesiales. Trataban de reclutar a los laicos comprometidos en sus parroquias, sobre todo a los jóvenes, presionándolos y amenazándolos porque no lograban convencerlos; o trataban de que sus militantes asumieran responsabilidades en la pastoral sin que la gente se diera cuenta de quiénes son, al igual que en las organizaciones populares.
- Amenazas de muerte, sea por cartas, volantes, pintas, verbales (cara a cara o por teléfono), rumores en la población, mandando a alguien a advertir a los agentes pastorales que los iban a matar, o dándoles un plazo para salir del lugar bajo amenaza de muerte, sobre todo, en los lugares apartados.
- Atentados contra obras de la Iglesia, sobre todo de promoción social, de comunicación, de apoyo a la alimentación como Cáritas, de formación de líderes

como los Institutos de Educación Rural; saqueo de depósitos de víveres; atentados contra locales de la Iglesia, casas de obispos, sacerdotes o religiosas.

- Asesinatos de sacerdotes, religiosas y laicos.

Lo que el PCP-SL buscó con esas acciones era generar miedo, paralizar a la Iglesia o dividirla, evitando la solidaridad con las víctimas, acusándolas de delitos o calificándolas de imperialistas o espías. Buscaba controlar a la Iglesia, inmovilizarla en sus templos para que no salga al campo, o por último sacarla de la zona. Buscaba también romper los lazos de la Iglesia con la población, aislarla o desprestigiarla, porque sabía que es una institución con peso moral cuya palabra es escuchada; por eso la amenaza contra los repartos de víveres, la pastoral juvenil o la organización de grupos cristianos, y las acusaciones de «adormecer al pueblo con víveres» o hasta de «soplones», porque los agentes pastorales hablaban contra la violencia y predicaban la paz. El PCP-SL trató de desprestigiar a los agentes pastorales de la Iglesia, especialmente a los laicos, que eran los que estaban en mayor peligro, pero no logró su propósito.

La decisión de atacar a la Iglesia la tomó la dirección nacional del PCP-SL, no se trataba de problemas locales solamente. Por eso, aunque en un primer momento el grupo subversivo en Chimbote negó ser autor de los asesinatos de los dos franciscanos, luego su vocero, *El Diario Internacional*, en un artículo titulado «¡Atroadora campaña del PCP!», reivindicó el ataque como «golpe al viejo orden» por ser «agentes del imperialismo disfrazados de sacerdotes y envueltos en asistencialismo pretendiendo sofrenar a las masas... espiaban para los yanquis». El editorial anunció con satisfacción que «las fuerzas maoístas ejecutaron a tres sacerdotes». El mismo editorial denunció a los dos sacerdotes polacos como agentes enviados por el Papa como parte de una conspiración que «busca aprovechar la fe religiosa del pueblo para consolidar el sistema de opresión en el país». Además, señaló a monseñor Gurruchaga como un conocido «organizador de rondas campesinas». Al mismo tiempo denunció a la teología de la liberación porque pretendía «sofocar la explosión social de los pobres, llevando a las masas oprimidas a condiciones de extrema mendicidad» (*El Diario Internacional* 1991) En la segunda parte de la entrevista que hace *Expreso* a Luis Arce Borja, vocero del PCP-SL en Europa, éste dice:

En el Perú, a raíz de la ejecución de algunos sacerdotes vinculados a la lucha contrainsurgente, se ha querido dar un carácter anticlerical a la guerrilla; así, lo que hay que aclarar es que el alto clero peruano, aprovechando la religiosidad de nuestro pueblo, está sirviendo a los intereses de burgueses y terratenientes. Tenemos pruebas: el 12 de octubre, el cardenal Landázuri inauguró la Comisión de paz con el gobierno, preguntamos: ¿puede haber una verdadera comisión de paz con los representantes de los asesinos y los genocidas? Landázuri personalmente bendijo los carros de combate que se enviaron a Ayacucho. Tenemos el caso de monseñor Durand, que aprueba el brutal paquetazo de Fujimori contra el pueblo. Monseñor Gurruchaga aparece públicamente, por televisión, como uno de los promotores de

esos grupos civiles que luchan contra las guerrillas del pueblo. Esto prueba que, en esta etapa crucial de la lucha, el clero se sirve de la religiosidad del pueblo para enfrentar a la guerrilla maoísta. La Teología de la Liberación no es más que un intento de lavar la cara a esta iglesia oficial; es lo mismo, se trata simplemente de pedir más sumisión al pueblo, pedirle que acepte su miseria... (*Expreso* 17.11.91).

El PCP-SL vio con irritación la participación de grupos cristianos en movilizaciones por la paz, como la marcha por la paz realizada el 3 de noviembre de 1989, el mismo día en que el PCP-SL decretó un paro armado en Lima, a raíz de la cual dice que la Iglesia «trata de evitar que el pueblo luche por su emancipación definitiva y en esto la jerarquía eclesiástica juega un papel importante. Esto se vio claramente en la llamada ‘marcha por la Paz’ en la que los genocidas, explotadores y sus lacayos iban tomados de la mano con revisionistas y miembros de la jerarquía eclesiástica» (*El Diario* 1990: 5). Asimismo, a la organización subversiva le molestaba la asistencia a la población de menores recursos, y por eso critica iniciativas como «Comunidad en Acción», colocando una foto del cardenal Landázuri y del afiche de esa iniciativa con la leyenda «Los plumíferos de la reacción y de la jerarquía eclesiástica han desplegado una intensa campaña asistencialista», y llamaba a «combatir los afanes reaccionarios de los jefes de la Iglesia, quienes se esmeran en sostener este viejo orden de hambre y miseria utilizando para sus fines las creencias religiosas del pueblo y el cada vez más grave problema de desnutrición de los niños» (*El Diario* 1989: 12). Al PCP-SL le contrariaba el apoyo de la Iglesia a las rondas campesinas autónomas en Ancash. Adolfo Olaechea, uno de sus voceros, preguntado por la razón de la ofensiva del PCP-SL contra el clero, responde: «Hay que ver la ofensiva que el clero ha llevado contra el P.C. del P [...]. Se ha matado a aquellos que están sirviendo como peones de los arzobispos [...] obedeciendo las órdenes de Fujimori para levantar sectores campesinos y armarlos contra el P.C. del P.» (*El Diario Internacional* 1991: 11).

En suma, el PCP-SL ve a la Iglesia católica como una institución con gran peso y legitimidad ante la población y, por lo tanto, como sería competencia, porque, como dicen «sofrena la revolución»; quisiera que se calle ante el problema de la violencia, que no hable de paz ni trabaje por la paz, o que aparezca como desprestigiada o debilitada para que no tenga influencia en la población ni apoyo popular, y poder atacarla más fácilmente; la Iglesia, según decían ellos, era el «postre», pero no lo pudieron comer.

B. El MRTA y sus acciones hacia la iglesia³

En su caso, predominaba el intento de acercamiento e infiltración para lograr un apoyo de la Iglesia como institución que consideraba influyente y presente, así

³ En: 3.1.1.2. El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, 3.1.1. Los actores de la violencia frente a la Iglesia, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 384-385.

como el pedido de ayudas diversas o el robo de víveres o materiales. Veamos algunos hechos ilustrativos.

En marzo de 1987 en Arequipa, elementos del MRTA toman un templo e incitan a la lucha armada a los fieles. En abril, en Tacna, un grupo del MRTA asalta la parroquia Santa Rosa y se llevan un mimeógrafo. En noviembre se produce la toma de Juanjuí y San José de Sisa en San Martín, a raíz de la cual el Gobierno entrega a las Fuerzas Armadas control militar en la zona. En mayo de 1988, el día de la llegada de Juan Pablo II a Lima, el MRTA coloca una bandera en hospital Hipólito Unanue y familiares de sus militantes toman diversas iglesias. En julio de 1989, el MRTA secuestra al presidente de la Corde San Martín, Demetrio Tafur Ruiz, solicitando la intervención de la Iglesia para resolver este problema. Tafur es liberado el 28 de ese mismo mes por mediación de la Iglesia (*Signos* 15.08.89). En abril de 1991, en Lima, un grupo del MRTA toma el templo de San Martín de Porres y hace una arenga a favor de la lucha armada. A raíz de las críticas de la Iglesia al secuestro de nueve policías en Juanjuí, el MRTA publica una carta de explicación (*Cambio* 16.1.92) en la toma de la residencia del embajador japonés por parte del grupo subversivo, en noviembre de 1996. Lossacerdotes Juan Julio Wicht y Martínez estuvieron entre los 490 rehenes y se quedaron voluntariamente cuando la mayoría salió; monseñor Juan Luis Cipriani intervino en las negociaciones.

C. Acciones del Estado y las fuerzas armadas y policiales hacia la iglesia⁴

El Estado y las Fuerzas Armadas y Policiales también se relacionaron con la Iglesia de manera no exenta de conflictos. De hecho, durante muchos años hubo incluso ataques y acusaciones contra la Iglesia desde las más altas autoridades del Estado, profusamente amplificadas en ciertos medios, así como acciones represivas por parte de las fuerzas del orden, o atentados cometidos por paramilitares o por manos desconocidas que, aparentemente, no eran del PCP-SL. Es por eso que durante un largo tiempo la Iglesia, como las organizaciones populares, se vio entre dos fuegos.

Los motivos de esta paradójica situación son varios. El primero estaba relacionado con una manera de comprender al PCP-SL como resultado de una intervención extranjera, un movimiento internacional y no autóctono. En esa lógica, dado que numerosos agentes de pastoral provenían de otros países, fueron vistos no sólo como posibles cómplices, sino como incitadores de la subversión. El segundo motivo era la confusión de cualquier demanda de justicia o de cambio social con terrorismo. Por su opción por los pobres, la Iglesia acompañaba permanentemente los reclamos populares y las demandas locales por una mejora en las condiciones de vida infrahumanas de la gran mayoría de peruanos, y su

⁴ En: 3.1.1.3. El Estado y las Fuerzas Armadas y Policiales, 3.1.1. Los actores de la violencia frente a la Iglesia, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 385-386'.

discurso hacía referencia constante a la justicia social y a la necesidad de cambios estructurales en el país; a esto se unía, en tercer lugar, la acción de los grupos de poder local que, buscando imponer situaciones de privilegio, generaban conflictos locales en los que, muchas veces, eran apoyados por las autoridades e instancias del Estado, por lo que se cometieron muchos abusos contra la población pobre o indígena. Los agentes pastorales eran vistos como adversarios por estos grupos, por su apoyo a las reformas y por su cercanía a los sectores populares. El cuarto motivo, sin duda el más importante, fue la denuncia por parte de la mayoría de los obispos, así como por las instancias nacionales de la Iglesia, como la Conferencia Episcopal y las Comisiones como la de Acción Social (CEAS), de las violaciones de los derechos humanos que cometían las fuerzas del orden en la represión indiscriminada de la subversión; esto irritaba en extremo a las autoridades, al igual que los informes de organismos internacionales, y la respuesta era muchas veces tratar de descalificar a los críticos.

Ante los ataques, la Iglesia sólo tenía la palabra, que a veces no lograba llegar a los medios de comunicación; pero incansablemente aclaró las acusaciones que se le hacían. Las instituciones y grupos eclesiales se pronunciaban cada vez solidarizándose con los afectados, y en varias oportunidades representantes de la sociedad civil y de los medios intelectuales manifestaron su apoyo a las denuncias de la Iglesia.

Las principales acciones contra la Iglesia pueden clasificarse en:

- Vigilancia de las actividades eclesiales y de los agentes pastorales, preguntas a los miembros de las instituciones eclesiales sobre lo que hacían, etc.
- Ataques verbales: muchas veces a través de los medios de comunicación, o en volantes o pintas, contra los agentes pastorales o la Iglesia, acusándolos de agitadores, subversivos, terroristas o comunistas.
- Amenazas de muerte, sea por cartas, volantes o pintas.
- Atentados y allanamientos contra obras de la Iglesia o contra agentes pastorales; atentados o cierre de medios de comunicación ligados a la iglesia.
- Detenciones y maltratos de agentes pastorales y laicos.

1.3. La respuesta de la iglesia ante la violencia

A. Primeras reacciones de miembros de la iglesia ante la violencia⁵

Entre los dos fuegos de los actores de la violencia —aunque algunos sectores eclesiales permanecieron indiferentes—, la Iglesia luchó denodadamente por

⁵ En: 3.1.2. La respuesta de la Iglesia ante la violencia, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 391-392.

mantener un testimonio y un mensaje que los actores armados querían acallar o desvirtuar. La Iglesia tomó la iniciativa para enfrentar el terrorismo y la violación de los derechos humanos en el Perú y se situó junto a la población, solidarizándose con las víctimas y buscando la paz.

Tanto la Conferencia Episcopal, como un amplio sector de los obispos, sacerdotes, religiosas y laicos, comenzaron a reaccionar a medida que la violencia aumentaba y se convertía en un problema nacional. La Iglesia del sur andino tuvo un papel muy importante en la lucha por evitar que la violencia se expandiera hacia esa región. En Lima ciertos obispos se destacaban por su iniciativa a favor de los derechos humanos y la promoción de la justicia y la paz: monseñor Luciano Metzinger, ex-prelado de Ayaviri, que promovía el uso de los medios sociales de comunicación en la Iglesia y fue presidente de la Comisión de Defensa de los Derechos de la Persona y Construcción de la Paz, monseñor Germán Schmitz, obispo auxiliar del Cono Sur, monseñor Augusto Beuzeville, obispo auxiliar que fue designado miembro de la Comisión Gubernamental de Paz (1985). Además de estas figuras, otros obispos integrantes de la Conferencia Episcopal dieron un impulso importante para que la Conferencia se pronunciara ante la gravedad de la violencia: el propio cardenal Landázuri, quien la presidió hasta 1988; monseñor José Dammert, vicepresidente y luego presidente de la Conferencia entre 1991 y 1992, y obispo de Cajamarca; monseñor Luis Bambarén, obispo de Chimbote y luego también presidente de la Conferencia, quien fue responsable de CEAS (la Comisión Episcopal de Acción Social) hasta 1988 y sus sucesores en ésta: monseñor Juan Luis Martín, obispo de Pucallpa, y monseñor Miguel Irizar, obispo coadjutor del Callao. Estos y algunos otros obispos tuvieron que enfrentar cierta resistencia de sus pares más conservadores, quienes tendían a ver la violencia como un problema puramente policial y militar. En todas estas acciones, la iniciativa vino muchas veces de las comunidades cristianas y equipos pastorales locales, religiosas y laicos, comprometidos día a día con la población más pobre. Es en gran parte gracias a su fidelidad e insistencia que la Iglesia emitió pronunciamientos de mucha calidad, y que su papel en la lucha por la vida y en contra de las fuerzas de la muerte fue tan importante.

La respuesta y aportes de la Iglesia ante la situación de violencia se dan en dos campos: el de la acción y el del discurso.

B. Acciones realizadas por la iglesia católica⁶

La Iglesia, a pesar de la abstención o posición contraria de algunos de sus miembros, respondió a la situación de violencia principalmente con una activa defensa de la vida y de los derechos humanos, con una solidaridad y acompa-

⁶ En: 3.1.2.1 La acción, 3.1.2. La respuesta de la Iglesia ante la violencia, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 392-399.

ñamiento a la población afectada, con el apoyo y la defensa de las organizaciones sociales frecuentemente acusadas de subversión o terrorismo, y con la movilización por la paz.

Defensa de la vida y de los derechos humanos

En primer lugar, desde temprano los grupos cristianos iniciaron una campaña de defensa de la vida en las calles y parroquias. La Iglesia, mediante la Comisión Episcopal de Acción Social, las vicarías de solidaridad y otros organismos, se convirtió en un escudo de defensa contra las violaciones de los derechos humanos por parte de las fuerzas del orden; denunció públicamente las violaciones que se producían, asesoró a individuos y a comunidades acerca de sus derechos y los apoyó en la defensa de los mismos, ofreciendo asistencia legal a los pobladores y a los presos. Todo esto fue debido a un esfuerzo organizado y consciente por parte de agentes pastorales (laicos, religiosas y sacerdotes) dentro y fuera de las zonas de emergencia. El costo humano de la estrategia de decretar estados de emergencia y el control político militar de los territorios asolados por la violencia del PCP-SL se constata en el hecho de que entre 1983 y 1984 las detenciones-desapariciones se convirtieron en una terrible realidad que se quiso ocultar, y sobre la que la Iglesia hizo varias advertencias desde el CEAS y con la firma de monseñor Bambarén. A pesar de los intentos de silenciamiento y amenazas, obispos y laicos, junto con defensores de derechos humanos, condenaron estas prácticas por discriminatorias, homicidas e inconstitucionales. Para la Doctrina Social de la Iglesia era claro que estas estrategias de lucha contrasubversiva derivaban de una ideología que antepone el bien del Estado al de la persona. A esto añádase la situación del campesino, tratado como ciudadano de segunda clase.

A la luz de los hechos, se puede afirmar que sin la Iglesia y los cristianos comprometidos, la lucha por los derechos humanos y la paz habría tenido mucho menos relevancia en el Perú; inclusive, en algunas partes los únicos grupos organizados a favor de los derechos humanos y la paz fueron fundados por la Iglesia o por comunidades cristianas. Muchos formaban parte de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, como el CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica), las distintas vicarías de solidaridad en el sur andino y CEAPAZ (Centro de Estudios y Acción por la Paz). Participaron también en la Coordinadora Nacional como «invitados permanentes» el CEAS y la Oficina Prelatura de Acción Social de Moyobamba-Tarapoto. Además, en muchos de los grupos a favor de los derechos humanos y la paz había cristianos comprometidos con el mensaje humanitario de la Iglesia, entre ellos varias de las secretarías ejecutivas de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, siendo la primera Pilar Coll.

Una amplia red de grupos de derechos humanos se organizaba desde la base, sostenía la defensa de los derechos humanos en los más diversos lugares

del país y les daba alcance nacional hasta lograr articularse en la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, en buena parte debido a los esfuerzos organizados a escala local y regional. En todo esto tuvieron participación muy importante las comunidades cristianas, y también el apoyo de la Iglesia, que les daba legitimidad y facilitaba su labor. Por otra parte, la Iglesia, en sus diversas oficinas de derechos humanos y las distintas vicarías de solidaridad, en contacto con los grupos cristianos, también registraba los hechos de violencia y se constituía así en una fuente importante de información para aportar a la memoria colectiva.

Hay que hacer aquí una grave excepción: la del entonces arzobispo de Ayacucho, monseñor Juan Luis Cipriani, quien repetidamente se pronunció en contra de la actividad de la Coordinadora Nacional y de los organismos de defensa de los derechos humanos en general.

Como organismo de la Conferencia Episcopal, el CEAS tuvo un papel muy importante durante la violencia. Fundada en 1965 como un organismo para informar a los obispos acerca de la realidad social del país, coordinar los esfuerzos de la Iglesia para defender los derechos humanos y hacer conocer la enseñanza social de la Iglesia, a partir de 1980 se convirtió en uno de los canales más importantes en el país para ventilar casos de violación de los derechos humanos, de refugiados y de personas acusadas de terrorismo, y en una de las fuentes fidedignas acerca de la realidad social del país. En 1977 se creó dentro de CEAS el Servicio de Derechos Humanos. Se organizaron también Vicarías de la Solidaridad, de los Derechos Humanos o de la Dignidad Humana en muchas diócesis, que trabajaban en coordinación con CEAS. Por ejemplo, en abril de 1982 quedó constituida la Comisión Vicarial de Pastoral de Dignidad Humana del cono sur de Lima, integrada por 11 personas elegidas por delegados de 25 comunidades y encabezada por monseñor Schmitz, y que tuvo una fuerte actividad (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 17.4.82). CEAS significó una respuesta integrada y coordinada a escala nacional. Desde antes de 1980, CEAS organizaba en todo el país, para agentes pastorales y grupos cívicos, talleres y simposios sobre justicia, derechos humanos, paz y violencia. Anualmente realizaba encuentros nacionales de Pastoral de Dignidad Humana; en el encuentro de 1984 se decidió hacer de la defensa de la vida «la columna vertebral» de la pastoral de dignidad humana. Este enfoque y línea de trabajo fue central para la presencia de la Iglesia en los años de violencia, impulsada por una reflexión teológica sobre el Dios de la Vida, que ama la vida de cada persona y quiere la justicia, e interpela a la conciencia cristiana y humana desde las víctimas de la violencia (Gutiérrez 1986 y 1989).

Como expresión de la búsqueda colectiva de muchas comunidades y organizaciones para pensar alternativas que desactiven el circuito de la violencia, se desarrollaron experiencias de atención de las denuncias por violación de los derechos humanos. Párrocos, trabajadoras sociales y abogados «acompañaron» en esos años a muchas personas, familias y comunidades que pedían justicia.

La Coordinación de Pastoral de Dignidad Humana (CPDH) es una experiencia inédita que jugó un papel importante en la etapa de violencia política, no sólo en la Iglesia de Lima y Callao sino también en todo el país a través de CEAS. Un grupo de agentes pastorales —sacerdotes, religiosas y laicos— comenzó a reunirse en CEAS en el año 1979. Sentían la necesidad de una coordinación estable entre quienes trabajaban en zonas marginales, en una línea de compromiso con el pueblo pobre y preocupados por la defensa de los derechos humanos. Sus objetivos eran claros: crear un espacio de información y comunicación, articular iniciativas de dignidad humana, promover una cultura de vida y de paz y alentar algunas iniciativas a escala nacional a través de las Jornadas de Ayuno y Oración y de los Encuentros Nacionales de Pastoral de Dignidad Humana. Participaban en ella agentes pastorales de alrededor de veinte parroquias de Lima y Callao, que llegaron a hacer de la defensa de la vida el eje vertebrador de su trabajo pastoral y que, a través de sus bases, desarrollaron una gran creatividad, tanto en el campo de la solidaridad como en la renovación de las celebraciones, revitalizando lo tradicional, y en las expresiones artísticas, a la par que informaban y cultivaban la sensibilidad y creaban conciencia frente a la problemática de los derechos humanos: desapariciones, matanzas, atentados. Las acciones fueron múltiples, variadas y persistentes tratando de responder a las necesidades: atención y acogida a los familiares de los detenidos-desaparecidos, a los desplazados por la violencia, a los presos, colectas de solidaridad etc. La Coordinación de Pastoral de Dignidad Humana fue también un soporte para los participantes que en los años más duros de la violencia encontraron un espacio privilegiado de información confiable y de comunicación, de reflexión y de posibilidad de compartir temores y esperanzas. Los temas de la vida, la paz y la no violencia activa fueron cuidadosamente trabajados a lo largo de los años. Las Jornadas de Ayuno y Oración nacieron por iniciativa de ese grupo que tuvo un papel importante en su organización y desarrollo, lo mismo que los Encuentros Nacionales de Pastoral de Dignidad Humana, pues pronto se vio la conveniencia de coordinar con quienes trabajaban en otras zonas en esa misma línea.

Un sector importante de la Iglesia lanzó en 1993, con ocasión del debate constitucional, una campaña contra la pena de muerte, junto al movimiento cívico Perú, Vida y Paz, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y el Instituto Bartolomé de Las Casas, para sensibilizar la opinión pública debatiendo los argumentos sobre esta penalidad (*Signos* 18.6.93). El 7 de agosto 1994, monseñor Dammert encabezó una delegación que entregó al presidente del Congreso, Jaime Yoshiyama, 45,280 firmas que solicitaban la modificación de la Constitución y que se consigne como texto y mandato constitucional «no hay pena de muerte en el Perú» (*Signos* 26.8.94).

Mención aparte merece el papel de los laicos, cuyos nombres quizás nunca serán conocidos, que sostuvieron esas iniciativas en los más apartados rincones del país. Movimientos laicos también contribuyeron animando el compromiso de sus miembros y pronunciándose cuando la situación lo exigía.

Solidaridad y acompañamiento a la población afectada

En segundo lugar, la Iglesia y sus agentes pastorales ofrecieron consuelo y apoyo a las víctimas del terror y asistieron a los refugiados y desplazados; dieron un espacio en el que los perseguidos, o simplemente las personas ordinarias que vivían bajo el miedo, podían recomponer sus vidas, recobrar su dignidad como seres humanos y volver a enfrentar la violencia con valor y con cierta paz interior. Pero la Iglesia no limitaba su acción a individuos. También ofrecía su apoyo moral a comunidades enteras en su esfuerzo por reorganizarse y enfrentar la violencia colectivamente. Apoyó las rondas campesinas autónomas en muchos lugares del país, como Cajamarca, Huaraz, Moyobamba, Chota, Jaén y Piura.

En 1985, la Conferencia de Religiosos creó una Comisión de Apoyo a las Zonas de Emergencia y realizó una serie de misiones populares entre los años 1986 a 1991, en las que llegaron a lugares muy apartados que estuvieron abandonados durante mucho tiempo. Se calcula que se realizaron unos 20 viajes de equipos misioneros, en los que participaron alrededor de 200 religiosos y religiosas de aproximadamente 50 congregaciones diferentes. Entre 1986 y 1987 visitaron 318 pueblos, en los que iban casa por casa visitando a la gente, consolándola, dando un testimonio de cercanía. Trataban de llevar un mensaje de esperanza más con la presencia aún que con la palabra. En todas las comunidades encontraron muertos, tanto por la violencia subversiva como represiva. La experiencia terminó cuando se generalizó la violencia. «Ahora todo el Perú es Ayacucho», se decían. Sin embargo, todavía en 1996 un grupo de misioneras y misioneros itinerantes fueron a una zona liberada sin permiso del PCP-SL; éste los descubrió, y tras hacerles casi un juicio popular los dejaron salir, aunque decomisándoles los documentos. Además, algunas congregaciones como las Hermanas del Buen Pastor acogieron a subversivas arrepentidas, o a personas amenazadas, respondiendo a un pedido de CEAS.

No es de extrañar que la Iglesia cumpliera también un papel importante al ofrecer asistencia humanitaria a los refugiados, desplazados y otras víctimas de la violencia mediante CEAS, Cáritas, SUYASUN o su equivalente en de cada diócesis o jurisdicción eclesiástica. Brindó atención a los presos, sobre todo a los injustamente acusados de terrorismo, y dio ayuda a sus familiares. Cuando en 1990 se dio el *shock* económico y el programa de emergencia, la Iglesia participó activamente, manteniendo a la vez su posición crítica. En noviembre de 1990, la Conferencia Episcopal Peruana organizó la primera campaña nacional de solidaridad denominada «Compartir: hermanos desplazados, víctimas de la violencia»; en adelante las ha realizado cada año.

El papel de los equipos de CEAS fue coordinar con los grupos y organismos de la Iglesia de todo el país, a través de redes de comunicación y apoyo. Los agentes pastorales se encontraban en diferentes sectores de trabajo: visita a cárceles y gestión de libertad, red de voluntarios que organizaba la documentación y los expedientes de los presos, ollas comunes, campañas contra la violencia,

atención psicológica y solidaria a los desplazados, formación de laicos y sacerdotes frente a la ideología de la violencia y sus acciones concretas. En muchos casos religiosas, laicos y sacerdotes fueron los que se quedaron en los lugares de conflicto, acompañando al pueblo en esos momentos tan difíciles cuando las demás instituciones iban desapareciendo ante la arremetida de la violencia. Por ello, ante los asesinatos de dos religiosas y varios sacerdotes y laicos por el PCP-SL, el presidente de la Conferencia Episcopal de ese entonces, monseñor José Dammert, dice: «Estos crímenes son injustificables y horrendos, como lo son también miles cometidos contra campesinos, pobladores, profesionales, autoridades o miembros de las fuerzas del orden y hermanos de otras confesiones religiosas». Reflexiona sobre el significado profundo de esos acontecimientos diciendo:

Quiero recordar aquí las duras pero certeras palabras de monseñor Romero ante los cuerpos de sus queridos sacerdotes también asesinados en el hermano país de El Salvador, él decía que sería triste que cuando tantos sufren muerte y persecución no hubiera entre ellos miembros de la Iglesia. El martirio de nuestros sacerdotes se inscribe dentro del largo martirio del pueblo peruano y es una expresión clara de dónde hemos querido estar como Iglesia, siempre junto a nuestro pueblo. Allí nos quedaremos [...] De haber sido una Iglesia cerrada en nuestras sacristías y preocupada únicamente de lo que ocurre dentro de sus paredes, no habríamos tenido ningún problema, no habríamos encontrado conflictos ni incomodado a nadie. Pero tampoco habríamos anunciado el verdadero mensaje de Jesucristo. (Mensaje «Porque asumieron la causa de la justicia han sido asesinados», 29.8.91)

Apoyo y defensa de las organizaciones sociales acusadas de terrorismo

En tercer lugar la Iglesia apoyó y acompañó a las organizaciones y movimientos de los pobres, quienes intentaban ser protagonistas de su propia liberación y desarrollo, a pesar de la doble amenaza de la violencia terrorista y de la represión, y de las continuas acusaciones de agitación o subversión por parte de autoridades o grupos de poder, para los cuales toda reivindicación o movilización era comunismo. De esta manera les dio legitimidad y respaldo, contribuyendo a que sus voces fueran escuchadas cuando el fragor de la guerra las apagaba, y a que pudieran mantenerse como fuerzas organizadas fundamentales para la democracia.

Movilización por la paz

En cuarto lugar, la Iglesia también participó en la movilización por la paz, apoyó y legitimó el movimiento nacional a favor de la paz, llamando a las autoridades y a los subversivos para un diálogo que permitiera fijar reglas humanas a dicho conflicto y en lo posible lograr su pronto término. Si uno recorre los años de violencia, encontrará que hubo comunicados, jornadas masivas de reflexión, cam-

pañías y varias marchas pidiendo por la vida y la paz, lo que animó a la sociedad civil a expresarse y no dejarse aprisionar por la tenaza de las dos violencias.

Una de las formas fue la organización de las Jornadas de Ayuno y Oración por la Paz, que la Iglesia llevó a cabo anualmente y tocaban temas pertinentes para el momento; por ejemplo, tras los sucesos de los penales tuvo un significado especial la IV Jornada Nacional de Ayuno y Oración por la Paz convocada por la Comisión Episcopal de Acción Social el 24 de junio de 1986, en todas las Iglesias del país. Los pronunciamientos de sectores de la Iglesia y del mismo Episcopado, que se conocieron ese mismo día, permitieron orientar las preocupaciones hacia un compromiso por construir la paz, fundada en la verdad, el amor y la justicia. La masiva participación colmó las instalaciones de todas las iglesias (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 27.06.86).

Otra forma de contribuir con la paz fue la participación de la Iglesia en comisiones por la paz o para mediación, por iniciativa del gobierno; éstas no fueron exitosas. En 1985, el gobierno del presidente Alan García creó la Comisión de Paz, integrada por personalidades notables, la cual incluía a monseñor Beuzeville, quien renunció tras la masacre de los penales en junio de 1986. En julio de 1991 el presidente Fujimori creó el Consejo de Paz y ofreció la presidencia a monseñor Dammert, a la sazón presidente de la Conferencia Episcopal; pero ésta, desconfiando de las promesas del gobierno de tomar en serio la cuestión de los derechos humanos y cambiar la estrategia antsubversiva, declinó la invitación. En las regiones, en cambio, la Iglesia sí participó en los Consejos de Paz; pero estos organismos mostraron su irrelevancia y la Iglesia se fue retirando. En algunos lugares los arrepentidos se entregaron a las parroquias u otros organismos de la Iglesia para luego entregarse a las Fuerzas Armadas.

Un hecho notorio de mediación fue la participación de monseñor Juan Luis Cipriani, arzobispo de Ayacucho, en el caso de los rehenes de la residencia del embajador del Japón en Lima. En diciembre de 1996 se produjo la toma de la residencia por miembros del MRTA, que mantuvieron como rehenes a 490 personas. Unos días después liberaron a la mayor parte, pero retuvieron a 72 entre los cuales se encontraba el P. Juan Julio Wicht, S.J., quien se quedó voluntariamente para acompañar a los demás. Monseñor Cipriani intervino en el problema; no tuvo el respaldo del Opus Dei (Rafael Rey lo criticaría y marcaría distancia, *La Razón* 14.4.97), pero sí el de la Nunciatura; como tal, presidió la Comisión de Garantes y tuvo numerosas reuniones con los miembros del MRTA y con el presidente Fujimori, haciendo esfuerzos por lograr una salida pacífica, lo que no consiguió. El 23 de abril, tras la cruenta toma de la residencia, los tres garantes y el observador japonés emitieron un pronunciamiento conjunto, leído por monseñor Juan Luis Cipriani ante la prensa:

1- Hemos hecho todos los esfuerzos posibles durante muchísimas horas de reuniones y de un trabajo infatigable lleno de dificultades para buscar caminos dentro del marco humanitario y respeto a la vida. 2- Asimismo, el Comité Internacional

de la Cruz Roja ha realizado un trabajo constante en todas las tareas humanitarias diarias que le fueron encomendadas, atendiendo diariamente a los rehenes y manteniendo los lazos con sus familias. 3. La situación concluyó inesperadamente para nosotros bajo la responsabilidad y autoridad exclusiva del gobierno peruano. Nos unimos al dolor de aquellos que han perdido la vida de alguno de sus familiares. Al mismo tiempo, compartimos también el alivio de los rehenes y sus familias que han vuelto a reunirse.

Monseñor Cipriani rompió en llanto varias veces durante la reunión con la prensa (la mayoría de los diarios 24.4.97). Otra muestra del grado en que se involucró fue su posterior pedido de liberación de la viuda de Cerpa, que no consiguió porque ella aún profesaba su ideología (*El Comercio* 20.11.97). Unos días después monseñor Cipriani publicó un artículo titulado «Mi testimonio», donde dice que: «La primera dimensión que tuvo mi trabajo pastoral en su etapa inicial, y como garante delegado de la Santa Sede, en la segunda etapa, fue preservar las vidas humanas de todos los que se encontraban dentro de la residencia. En segundo lugar, procurar una solución pacífica a la crisis»; ratifica que ignoraba el desenlace violento que el gobierno preparaba: «En el momento de la toma final de la residencia, por responsabilidad y decisión exclusivas del gobierno peruano, nuestro trabajo —de modo inesperado para nosotros— terminó con unos sentimientos encontrados. Por un lado con el dolor por las lamentables pérdidas de las vidas humanas; y, por otro lado, con el enorme alivio de tantas personas que recuperaron su libertad» (*El Comercio* 1.5.97).

Surgieron otras iniciativas independientes para buscar caminos sólidos para la paz. Una muy importante fue la Comisión de Defensa de los Derechos de la Persona y Construcción de la Paz en el Perú (CODEPP), que promovió monseñor Metzinger convocando a un conjunto de intelectuales y profesionales que pudieran debatir y dialogar sobre las causas de la violencia y abrir cauces para soluciones alternativas en las que pudieran participar amplios sectores. Se trató así de promover el diálogo entre personas representativas de sectores políticos o institucionales, no integrados antes en este tema común. Contó con 42 miembros, varios de los cuales, por propia motivación, salieron a los medios de comunicación para plantear sus ideas y propuestas para una política de paz desde el estado de derecho, sus instituciones y la sociedad civil, y abogaban por respuestas que fueran eficientes y de consenso. El mérito de este esfuerzo fue descubrir que era posible debatir ideas y plantear acciones en un ambiente de respeto y creatividad. Ayudó a promover invitaciones para que oficiales en situación de retiro acudieran a reuniones de reflexión que analizaban la situación y planteaban estrategias no violentas. Desde enfoques integrales y éticos, se reflexionó sobre aspectos especiales de las estrategias en juego, y su reflejo en la vida y dignidad de las personas.

Otro esfuerzo, liderado por el P. Felipe Mac Gregor, ex rector de la Universidad Católica, fue crear un grupo de profesionales interesados en el estudio y difusión

de diversos temas alrededor de las experiencias de violencia y paz en el país. A esta Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz (APEP) se deben los primeros estudios académicos sobre cómo entender el fenómeno de la violencia, y consecuentemente se plantearon propuestas sobre la paz. Este grupo y otros estudiosos, desde una óptica ético-filosófica, construyeron los primeros conceptos de la Cultura de Paz, cuya visión integral fue adoptada por la UNESCO como un paradigma en la búsqueda de mecanismos dinámicos para lograr la paz.

CEAS organizó también un equipo de formación —profesores, sociólogos, abogados, psicólogos—, que ahondó en una pedagogía concreta de no violencia activa y de construcción, aunque fuese a partir de pequeñas experiencias de paz.

Otra forma de compromiso eclesial fueron las movilizaciones públicas por la paz. El 21 de noviembre de 1985, más de diez mil personas se movilizaron por el Centro de Lima en la gran marcha por la Vida y por la Paz, organizada por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Bajo el lema «El quinto: no matar», título del comunicado de los movimientos laicos, se agruparon numerosos grupos cristianos de diversas parroquias de Lima, movimientos apostólicos laicos, distritos populosos de Lima, colegios de profesionales, centros de investigación y de defensa de los derechos humanos, partidos políticos e iglesias evangélicas. Esta marcha concluyó con una declaración, leída por monseñor Beuzeville, en la que se planteaba una propuesta de veinte puntos para defender la vida y la paz en el país (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 6.12.85).

En el resto del país, las distintas diócesis y las vicarías de solidaridad, conjuntamente con organismos cívicos, propiciaron sus propias marchas por la paz. En la prelatura de Sicuani se organizó, el 10 de septiembre de 1986, una Gran Marcha por la Paz convocada por la Iglesia y el Comité de Derechos Humanos Provincias Altas. Participaron alrededor de dos mil quinientas personas, delegados de las comunidades campesinas, parroquias, clubes de madres y comités de salud y escolares, que expresaron masivamente su rechazo a las violencias cotidianas, pero en particular a la violencia del PCP-SL y a los métodos de represión (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 26.9.86, *La Razón* 10.9.87). También hubo una marcha por la paz en Pucallpa, el domingo 2 de marzo de 1987. El domingo 4 de octubre de 1987, cerca de seis mil personas, venidas de todas las vicarías de la Arquidiócesis de Lima, y una delegación del Callao, se reunieron en la 6ª Jornada de Ayuno y Oración por la Paz del Perú que culminó con una marcha por la paz encabezada por los obispos Augusto Beuzeville y Javier Ariz (*Signos* 09.10.87, *Expreso* 5.10.87).

Cabe mencionar al Movimiento Perú, Vida y Paz, fundado en 1989 por un grupo de laicos, religiosos, académicos y artistas. En respuesta al paro armado del PCP-SL en 1989 se unieron los esfuerzos de militantes de diversas tendencias políticas como el FREDEMO e Izquierda Unida, sectores de la sociedad civil vinculados a la Iglesia como el movimiento Perú, Vida y Paz, y otros para convocar a una marcha con un mensaje amplio de seguir dando la cara al terror y a la guerra sucia. Se logró la concurrencia de unas 50 mil personas el día mismo del paro. La Conferencia

Episcopal Peruana, que presidía entonces el obispo del Callao, monseñor Durand, hizo llegar su mensaje de adhesión (la mayoría de los diarios 1.11.89).

También hubo movimientos a favor de la paz en las universidades que contaban con el apoyo de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, las Comunidades de Vida Cristiana y los evangélicos. En mayo de 1990, monseñor Vargas Alzamora celebró una misa por la paz en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, organizada por los grupos de estudiantes católicos de la propia universidad. Los movimientos laicos también se comprometieron: en noviembre de 1987 se llevó a cabo en Lima el III Encuentro Nacional de Laicos, cuyo tema fue «La misión de los laicos en la construcción de la paz» (*Signos* 15.04.88); eventos similares se realizaron en todo el país.

C. Discurso de la iglesia católica frente a la violencia⁷

La Iglesia logró expresar la complejidad de la situación de violencia en el país en un momento en el que el simplismo cundía, y mantener la perspectiva del Evangelio y de los pobres, a pesar de todos los ataques que sufrió.

En primer lugar, la Iglesia rechazó de manera muy neta desde el inicio los actos de violencia cometidos por los grupos subversivos; planteó claramente el valor de la vida desde una reflexión bíblica y teológica, pero además hizo ver el carácter destructivo y estéril de la violencia y la espiral que ésta desata. Educó y alentó a la población para contrarrestar el terrorismo y evitar la infiltración; afirmó el valor de toda persona y su derecho a la vida y a la integridad física, y señaló también el carácter autoritario y antidemocrático de los grupos violentistas. En segundo lugar, y de manera simultánea, la Iglesia renovada por el Concilio tomó la defensa de los derechos humanos como una de sus misiones más importantes, en un momento en el que muchos los consideraban una traba para derrotar la subversión; desarrolló una labor de conscientización de la población acerca de esos derechos, a través de las diversas actividades formativas que realiza; denunció la violencia represiva que llevaba a su violación sistemática, y se opuso a la impunidad de esos hechos, así como a medidas extremas como la pena de muerte, con la excepción de monseñor Cipriani, que se manifestó a favor. En tercer lugar, con la misma claridad, denunció las condiciones inhumanas de vida como una forma de violencia estructural contra las grandes mayorías del país, siguió exigiendo su cambio para lograr una auténtica paz en el país, y ratificó su opción por los pobres, apoyando las movilizaciones y reivindicaciones de los sectores populares y defendiéndolos de las acusaciones de terrorismo que indiscriminadamente se les hacían.

(...)

⁷ En: 3.1.2.2. El Discurso, 3.1.2. La respuesta de la Iglesia ante la violencia, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 400 y 415.

En conclusión, aunque hubo algunas discrepancias, el discurso de la Iglesia combinó de manera muy elaborada la denuncia de las diferentes formas de violencia que se vivían en el país con la reafirmación de la exigencia de cambios estructurales, el apoyo a las reivindicaciones populares y la construcción de una paz verdadera basada en la justicia. Este discurso, así como el compromiso que la Iglesia mantuvo, en un momento en que el espacio social y político se cerraba por la acción violenta de la subversión y la represión, contribuyó a mantenerlo abierto y a defender los valores democráticos.

1.4. La respuesta de la iglesia en diversas regiones del país

A. Adopción del Concilio Vaticano II como factor que determina el tipo de respuesta a la violencia⁸

En general, donde la Iglesia se había renovado según las líneas del Concilio Vaticano II y las asambleas episcopales de Medellín y Puebla, había mucha más resistencia a la prédica de los grupos subversivos, pues desarrollaba una pastoral social que la relacionaba con la población y respondía a sus inquietudes con un discurso de cambio y de exigencia de justicia, pero rechazando la violencia. Así fue el caso de ciertas diócesis del interior —Cajamarca, Puno, Chimbote, Huaraz, Piura, etc.—. En cambio, donde la Iglesia no había tomado tanto en cuenta el cambio impulsado por el Concilio, la subversión encontró un terreno mucho más fértil para enraizarse. Fue el caso de Ayacucho y otras diócesis como Abancay y Huancavelica.

B. Respuesta de la iglesia en las regiones

B.1. Región Ayacucho, Huancavelica y Apurímac⁹

Desde que el PCP-SL quemó las ánforas en Chuschi en mayo de 1980, Ayacucho se convirtió en el símbolo de la violencia política, que pronto se extendería a sus vecinos Apurímac y Huancavelica. La respuesta contrasubversiva fue muy dura, primero con los sinchis y después con el Ejército y la Marina, así como el «Comando Rodrigo Franco» y otros grupos paramilitares y comités de autodefensa. Frente a este proceso de muerte y sufrimiento causado al pueblo por ambos bandos, la actitud de los obispos de esos lugares fue de silencio cómplice o de pres-

⁸ En: 3.1.3. La respuesta de la Iglesia en diversas regiones del país, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 415-416.

⁹ En: 3.1.3.1. Región Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, 3.1.3. La respuesta de la Iglesia en diversas regiones del país, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 416-424.

cindencia, por no considerar parte de su misión pastoral la preocupación por lo social. El hecho es que las autoridades eclesiales callaron frente a las violaciones de los derechos humanos por parte de las fuerzas del orden, como en Huanavelica o Apurímac, o incluso se colocaron del lado de la autoridad política y militar, como sucedió en Ayacucho, sin hacer ninguna crítica; más aun, negando tajantemente la existencia de tales violaciones. Al mismo tiempo, otros sectores eclesiales hicieron esfuerzos a veces heroicos por responder a la situación, con el apoyo de las instancias nacionales de la Iglesia, mientras lo permitieron las autoridades locales.

Ayacucho

La Iglesia en la arquidiócesis de Ayacucho a comienzos de los años 80 no parecía haber cambiado mucho después del Concilio Vaticano II. De las 46 parroquias en la arquidiócesis, que abarca casi todo el departamento de Ayacucho, 23 estaban vacantes. Además, de los 47 sacerdotes diocesanos, 19 tenían más de 60 años, y seis ni siquiera vivían en la arquidiócesis. Había en total siete sacerdotes religiosos (franciscanos, carmelitas y salesianos) que trabajaban allí. En cambio, había 104 religiosas, de las cuales 64 eran contemplativas (Directorio eclesiástico del Perú 1987: 95-104).

Las hermanas salesianas y los padres y hermanos salesianos dirigían colegios particulares. Por otra parte, la Iglesia no tenía una presencia en el nivel universitario. Al regresar los jesuitas a Ayacucho en 1986, algunos de ellos comenzaron a enseñar en la universidad, hasta que tuvieron que dejar de hacerlo por disposición del nuevo obispo, monseñor Cipriani. En 1992 los jesuitas asesoraron a un grupo de profesores que fundaron el Centro de Investigación y Promoción del Desarrollo y Paz (IPAZ), destinado a promover la paz en la universidad y atender a los refugiados.

La violencia afectó el trabajo de la Iglesia de diversas formas. Tras el atentado contra el convento de las Carmelitas en 1981, el PCP-SL consideraba que no era aún el momento de atacarla directamente; pero en las zonas que controlaba, rechazaba el trabajo de la Iglesia, como la catequesis y confesión, prohibía a la población recibir ayuda alimentaria y rechazaba a los agentes pastorales extranjeros, entre otras cosas. Hubo amenazas directas al P. Severino Huamán y al P. Orlando Cárdenas, a quien además golpearon. El 3 de diciembre de 1987 el sacerdote ayacuchano Víctor Acuña, de 52 años, fue victimado por miembros del PCP-SL mientras celebraba una misa en la parroquia de la Magdalena de Huamanga, cerca del mercado central; había servido durante muchos años como capellán de la Guardia Civil y había sido director de Cáritas (la mayoría de los diarios 4.12.87, *Signos* 18.12.87). El PCP-SL también asesinó a muchos catequistas, miembros de cofradías y sobre todo ecónomos. En 1988, en un día de paro armado, a la altura de Quinoa, el PCP-SL arrojó granadas y metralla a la camioneta en la que viajaban el P. Severino Huamán y tres religiosas, además de cuatro policías armados;

uno de los policías perdió una pierna y sufrió heridas en un brazo, mientras los demás resultaron ilesos.

Monseñor Federico Richter Prada, O.F.M, natural de Huanta, estuvo a la cabeza de la Iglesia ayacuchana como arzobispo de Ayacucho hasta 1991, durante el período más violento. Al inicio él pensaba que el terrorismo estaba alimentado por organizaciones subversivas internacionales. Condenó enérgicamente los actos terroristas y señaló que en vez de lograr justicia social o aliviar la situación, la empeoraban (*La Prensa* 23.4.81), pero se mantuvo en silencio cuando comenzaron a producirse crímenes por parte de las fuerzas del orden, como detenciones arbitrarias o violaciones (hubo once detenidos en una batida tras el asesinato de un terrateniente, el 24 de diciembre de 1980, y ocurrió el sonado caso de Georgina Gamboa). Tampoco se manifestó cuando el 12 de octubre 1981 el gobierno decretó el «estado de emergencia» en cinco de las siete provincias de Ayacucho (Huamanga, Huanta, Cangallo, La Mar y Víctor Fajardo).¹⁰ Comenzó el arrasamiento del campo y el desplazamiento de pobladores, que duró hasta 1985.

Otros representantes de la Iglesia manifestaron permanentemente su preocupación y solidaridad con Ayacucho, aunque ciertamente esto no fue suficiente en relación al terrible sufrimiento del pueblo ayacuchano. Un comunicado de CEAS, emitido el 1 de julio de 1981, llamó la atención sobre varios casos de maltratos y torturas, entre ellos la violación de la menor Georgina Gamboa. «Creemos conveniente advertir sobre una cierta generalización en el uso de apremios [intimidación física y psicológica] reñidos con la Carta Magna y la Ley, con el objeto de obtener declaraciones autoinculpatorias de los detenidos [...]», denunció, al mismo tiempo que reiteraba su rechazo a la violencia terrorista (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones, año II, *Nacional* 4). El obispo auxiliar de Lima, monseñor Javier Ariz, también exhortó a las autoridades policiales encargadas del operativo antiterrorista de Ayacucho a cumplir cabalmente su misión pero sin cometer excesos con la población (*El Diario de Marka* 16.10.81). Cuando, tras la fuga de los presos del penal en marzo 1982, miembros de la Guardia Republicana asesinaron a tres detenidos heridos (Roussell Wensjoe, Amílcar Urbay y Carlos Alcántara) que se encontraban internados en el hospital de Huamanga, monseñor Metzinger declaró que «para mí es tan evidente la enormidad de este crimen [...]. No es posible que se asesine a pacientes de un hospital» (*El Observador* 28 y 29.3.82).

Monseñor Richter era visto como relacionado con la clase alta provinciana, cercano a los militares, y muy lejano a la gente común. Pasaba mucho tiempo en Lima y no visitaba los lugares afectados por la violencia. No criticó a los militares por su actuación ni defendió a las víctimas. «El señor obispo como si no existiera.

¹⁰ Esto, a pesar de que el 23 de octubre de 1981 las organizaciones de Ayacucho, con la más alta representatividad lograda desde 1969, emitieron un comunicado repudiando el terrorismo y pidiendo la suspensión del estado de emergencia y la visita de la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento (Informativo CEP, año II, n.º 12, 14.11.81, pp. 2-3).

No dice nada. Ni siquiera por radio diría algo, nos alentaría», dijo una señora a un sacerdote; otra persona señaló que «le gusta la gente rica y andar con los militares». Una profesora afirmaba: «No hay quien diga nada, el obispo para más fuera que en la diócesis. No dice nada la Iglesia». Unas religiosas decían que el obispo «sigue en su imagen social, unido a los militares».

No tomó posición frente a problemas graves como el de los desaparecidos y consideraba terroristas hasta a los familiares. Aunque podía haber hecho mucho: cuando se interesó por la detención de los esposos Bautista Pérez en el cuartel Los Cabitos, la gestión surtió efecto y ambos fueron dejados en libertad a los 5 días, a pesar de que sus familiares habían recibido al principio la consabida respuesta: «¿Por qué no preguntan a los senderistas? Aquí no están».

Luego del nombramiento del general Clemente Noel como jefe del comando político militar de la zona de emergencia (31.12.82), dos mil miembros de las fuerzas del orden tomaron posesión de las provincias en emergencia, empezando por las zonas rurales. Monseñor Richter se pronunció diciendo: «Soy enemigo de la violencia y partidario del trabajo con el que se saca adelante el futuro de los pueblos pobres», dijo. «Tengo la esperanza de que, sentándose en una mesa y esgrimiendo sus ideas, se llegará a un buen entendimiento por el bien de mucha gente inocente», señaló. Preguntado sobre la decisión presidencial de encargar a las Fuerzas Armadas el control del orden interno en Ayacucho, monseñor Richter dijo que no quería opinar ni a favor ni en contra, sino más bien «como vocero de la Iglesia, enviar un mensaje de paz, tranquilidad y mesura a la población y pedir que no haya un derramamiento de sangre» (*Correo* 30.12.82 y *El Diario de Marka* 31.12.82).

Un pronunciamiento más firme de monseñor Richter ocurrió un mes después del asesinato de ocho periodistas en Uchuraccay, cuando declaró que la única vía era el diálogo alentador y constructivo y se ofreció como mediador entre las Fuerzas Armadas y el PCP-SL. Asimismo, pide el cese de las matanzas de pobladores inocentes «porque detrás de esta cortina de sangre vienen las lágrimas de los problemas y los traumas de toda una población». Sostuvo que «con la fuerza y la violencia nada se va a lograr, la única vía es el diálogo alentador y constructivo» (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 4.3.83, *El Diario de Marka* 24.2.83).

En 1984, monseñor Richter declaró: «Esos muchachos que están en Sendero Luminoso no son muchachos de campo. Son muchachos de acá, de los barrios [...] Lo que falta aquí es dar trabajo a la gente. Este es un pueblo de artesanos, artistas. Queremos pequeñas industrias y para esto ya estamos cansados de pedirle al gobierno el agua del Mantaro. ¿Qué industrias pueden disponer con esta luz que la dan dos motores?» (*La Razón* 23.4.84). Poco después precisó que había que construir un nuevo Perú, porque «no sólo con las armas se combate la violencia terrorista, sino con el desarrollo». Sobre la situación de la zona de emergencia, informó que «Los actos terroristas suceden en el campo. En la ciudad hay tranquilidad» (la mayoría de los diarios 22.8.84).

Era cierto. La primera etapa de la lucha antisubversiva se dio en la zona rural, no en la ciudad; el arrasamiento del campo ayacuchano entre 1982 y 1985 produjo siete mil muertos, más de mil desaparecidos, cientos de desplazados. Luego vendría, a mediados de los 80, la etapa del terror en las ciudades, las desapariciones y asesinatos por las noches. Por un lado monseñor Richter manifestó su esperanza de que el periodista Jaime Ayala aparezca con vida, a la vez que repudiaba el asesinato del dirigente Jesús Oropeza, en Puquio. Por otro lado, insistió en que las agencias de noticias exageraban los atentados subversivos, cuando aparentemente existía tranquilidad en la zona (*Hoy* 12.9.84). También rechazó el informe de Amnistía Internacional, calificándolo de «exagerado» y carente de autenticidad. «No entiendo por qué dicen que en Ayacucho hay más de mil casos de desaparecidos —dijo—. Es necesario que este organismo recurra a otros canales antes de emitir sus informes» (*Expreso* 29.1.85).

La Iglesia peruana sentía una responsabilidad ante la situación. Varios obispos manifestaron a CEAS su preocupación y voluntad de hacer algo al respecto. Fue entonces que la oficina diocesana de Cáritas comenzó a coordinar con CEAS para atender las necesidades más apremiantes, como era la alimentación de los campesinos refugiados de las zonas altas, obligados por el Ejército a dejar sus caseríos y amontonados en un campo alambrado en Tambo, y la atención a los clubes de madres.

Cuando tuvo lugar la visita al Perú del Papa Juan Pablo II, en febrero de 1985, la preocupación de la Iglesia peruana se intensifica. Monseñor Bambarén declara que «nos toca a los obispos del Perú enfrentar esta realidad de desaparecidos y otras formas de violencia para buscar una respuesta mediante cauces justos y eficaces, porque mientras no impere la justicia, mediante una administración de Poder Judicial eficaz y rápida, la angustia de los familiares puede arrastrar a nuevas formas de violencia. El Papa nos ha dejado un desafío a los obispos y a todos los hombres de buena voluntad en nuestra patria» (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 19.7.85). También la Iglesia del sur andino celebró ese año el Día del Campesino como un día de oración y solidaridad con Ayacucho.

Recién en 1988, monseñor Richter consideró necesario un replanteamiento de la política antisubversiva «porque no sólo con balas se puede superar al terrorismo». Demandó también un diálogo con todos los sectores y la dación de leyes que realmente revelasen por las necesidades de los campesinos. Dijo que la violencia en el convulsionado departamento aparece y desaparece, pero *La Razón* 16.1.88). En ese momento se dio también un cierto cambio en la estrategia contrasubversiva, buscando el apoyo de la población.

El 10 de agosto fue descubierta una fosa que contenía cinco cadáveres, demostrando que las denuncias de la matanza en Cayara eran correctas. Ante esto, fue el cardenal Landázuri quien expresó que había que sancionar a los culpables, fuese quien fuera, además de hacer hincapié en la necesidad de dar las garantías del caso al fiscal Escobar, responsable de la investigación en Ayacucho (*Signos* 19.8.88). Algunos sacerdotes jesuitas fueron acusados de subversivos ante el general Valdivia, sin consecuencias.

Monseñor Juan Luis Cipriani es nombrado en mayo de 1988 y ordenado en julio como nuevo obispo auxiliar de Ayacucho, siendo en ese entonces vicario regional para el Perú de la Prelatura Personal Opus Dei. En mayo de 1991 sería designado administrador apostólico de la arquidiócesis de Ayacucho, en reemplazo de monseñor Richter, y en 1995, arzobispo.

Desde el inicio expresó reticencias frente a las observaciones de Estados Unidos sobre la situación de los derechos humanos, calificándolas de «imperialismo» (*El Comercio, Expreso* 1.3.93), y comenzó una larga serie de cuestionamientos a los organismos de defensa de los derechos humanos. Cuando tuvo poder para hacerlo, les impidió trabajar en Ayacucho. Tal fue el caso de CEAS, que como organismo de la Conferencia Episcopal necesitaba la autorización del obispo local para trabajar en esa arquidiócesis. En abril de 1993, en una larga entrevista en *El Peruano*, le preguntaron:

- P. ¿Qué opina sobre aquellas denuncias de violaciones sistemáticas de los derechos humanos?
- R. Yo creo que estos organismos abusan y manipulan el concepto de derechos humanos. En segundo lugar, quien hace una denuncia debe firmarla e identificarse. Normalmente estas instituciones utilizan documentos que no tienen ni firma ni identificación de nadie [...]. Lo que yo sostengo es que la proporción de errores o de abusos de los derechos humanos no es tal como anuncian estos organismos. Actualmente hay directivas claras que velan por el respeto a los derechos humanos, y por parte de la Iglesia hay un apoyo total para tratar de ayudar a aquellas personas que ni tienen medios para aclarar su reclamo.
- P. ¿Ha recibido denuncias sobre desaparecidos?
- R. Sí, pero en muchos casos se ha comprobado que se trata de gente que ha huido o que se ha enrolado en la subversión, e incluso, es posible que en algún enfrentamiento haya caído. No los hemos identificado. No es ese mi papel. No es común en mi arquidiócesis recibir denuncias sobre abusos, sin embargo, es curioso, me llegan de Austria, de Alemania, Bélgica, Inglaterra; cuatro o cinco cartas con una fecha muy similar de denuncias. Uno ve que existe claramente una campaña, un montaje. Esto no es honrado, no es transparente. (*El Peruano* 28.4.93)

A diario desaparecían personas en Ayacucho en esos años, lo que constituía un problema muy grave, así como las torturas y los asesinatos, pero monseñor Cipriani nunca cuestionó las violaciones de los derechos humanos que cometían las fuerzas del orden; por el contrario, sostuvo constante y tajantemente que: «No se puede decir que el Perú es un lugar donde no se respetan los derechos humanos». Sin embargo, reconoció «la existencia de dos o tres situaciones aisladas de las que se está haciendo escarnio» (*El Comercio* 20.1.94). Por eso criticaba permanentemente los informes de organismos internacionales como una intromisión en el país. En la puerta del arzobispado, una pizarra decía: «No se aceptan recla-

mos sobre Derechos Humanos». Tampoco protestó contra las crueles masacres que cometía el PCP-SL, ni acudió en auxilio de las víctimas.

Monseñor Cipriani aparecía muy cercano a los militares en Ayacucho. Se desplazaba por el departamento junto con ellos en sus helicópteros, o acompañaba al presidente Fujimori, el cual, en sus frecuentes visitas a Huamanga, lo visitaba en primer lugar y en su compañía realizaba recorridos en helicóptero a diversos lugares del interior del departamento, en algunas ocasiones acompañados de representantes de la cooperación internacional y de organismos oficiales de diversos países, en explícito aval del Arzobispado de Huamanga al gobierno de turno. La posición de monseñor Cipriani se fue acercando al gobierno de Fujimori: manifestaba su apoyo a diversas decisiones del gobierno en sus declaraciones y acompañaba a Fujimori en sus viajes por Ayacucho. En una ocasión el ex presidente lo invitó a encabezar con él la procesión de Semana Santa (*La Razón* 11.4.93). Estas acciones aumentaron cuando fue nombrado arzobispo, en mayo de 1995. En otra oportunidad se vistió con un poncho igual al del presidente y lo acompañó a inspeccionar obras, ocasión en que Fujimori afirmó, en presencia del representante de la Cruz Roja Internacional, que él luchaba por los derechos humanos de los campesinos y no de los terroristas (*El Mundo* 20.10.95). El 19 de noviembre de 1997 bendijo las armas entregadas a dos mil quinientos ronderos de Ayacucho por el alto mando militar, así como la Casa del Rondero construida dentro del cuartel EP Domingo Ayarza (*El Comercio* 20.11.97).

Monseñor Cipriani también participaba en las decisiones de gobierno de la localidad, como en el Consejo de Coordinación para el Desarrollo de Ayacucho, que se creó en los años 90, conformado por el general jefe del Comando Político Militar del departamento, el prefecto, el alcalde y el rector de la universidad, en el cual tenía mucho peso para, por ejemplo, el nombramiento de personas. Una testigo afirma que «fue una persona que hizo notar su poder juntándose con los otros grupos de poder, y el Ejército era un grupo de poder en ese momento, porque estábamos en una etapa de violencia, donde había que temerlos [...] casi todos los funcionarios de la administración pública fueron recomendados por él, y eso todo el mundo lo sabía [...] Era la persona de temer». A pesar de su influencia, no hizo nada por mejorar las condiciones de los derechos humanos en el departamento.

Otros sectores eclesiales, en cambio, hicieron grandes esfuerzos por responder a la dramática realidad ayacuchana a lo largo de estos veinte años. Pero fue una Iglesia silenciosa, entre otras razones porque era muy peligroso hablar y denunciar los abusos, y porque los arzobispos desalentaban actitudes más comprometidas. En efecto, una religiosa fue impedida de ingresar a la ciudad en el aeropuerto en tiempos de monseñor Richter. Los franciscanos fueron retirados de la parroquia San Juan Bautista para darla a sacerdotes del Opus Dei. Monseñor Cipriani se molestó cuando uno de los jesuitas le llevó al padre de dos jóvenes desaparecidos, los Mansilla, poniendo en duda lo que le contaron que había sucedido, y no ofreciendo ningún aliento ni consuelo. A otro jesuita lo acusó de terrorista por el mero hecho de enseñar en la universidad.

Las misioneras dominicas, establecidas durante muchos años en Ayacucho, donde administraron por largo tiempo un colegio nacional que tenía prestigio y buen conocimiento del medio, atendían a grupos de necesitados, como en las cárceles, adonde entregaban alimentos con la ayuda del obispo Richter y también medicinas. Cabe destacar aquí la labor de la madre Covadonga, religiosa dominica que prestó y presta ayuda incansablemente a la población ayacuchana. La situación de los presos era dramática. Los padres franciscanos recogían también ayuda para la alimentación de los presos.

Las Hermanas de los Ancianos Desamparados atendían el Hogar, cada vez más poblado. Las congregaciones religiosas no se retiraron; por el contrario, llegaron nuevas como las Hijas de Santa Ana que acudieron en esos años de violencia para atender el puericultorio, donde cada día aumentaba el número de niños huérfanos a causa de la guerra. También llegaron las franciscanas, que tomaron a su cargo la Casa Hogar de Tambo; las mercedarias, para asumir la Casa Hogar de Huancapi; las Canonisas de la Cruz, para el hogar de Huanta. Las salesianas mantenían su colegio; cada congregación trató de dar un testimonio de coherencia y compasión. Una comunidad de hermanas franciscanas estuvo presente en las zonas más difíciles y peligrosas. En 1989, fueron sorprendidas de madrugada por las Fuerzas Armadas que tiraron la puerta. Ellas protestaron y se quejaron ante el obispo, quien habló al general jefe político-militar de la zona, el cual se disculpó y dijo que «los militares se habían equivocado». Cuentan otras religiosas que han sufrido con el pueblo infinidad de veces, que se cansaban de rezar y de cantar. Muchas veces sólo podían llorar con los que lloraban, ir a buscar con ellos los cadáveres a la morgue, a las quebradas. Sentían que la muerte estaba cercana para todos. En este contexto, las misiones de la Conferencia de Religiosos del Perú (CONFER) fueron muy importantes.

En 1987, el P. Carlos Schmidt, S.J., asumió la dirección de una nueva oficina: la Oficina Arquidiocesana de Acción Social de Ayacucho (OAASA), que reemplazó a Cáritas. El P. Schmidt contaba con un equipo de enfermeras, médicos y asistentes sociales. También formó parte del equipo una dominica ayacuchana que hablaba el quechua, la hermana Victoria Leño. OAASA marcó un hito importante en la labor de la Iglesia; realizaba algunas de las funciones de Cáritas —asistencia humanitaria, que incluía atención con alimentos y medicinas a la población pobre, a los presos en las cuatro cárceles de Ayacucho a través de las Hermanas Dominicas, a los asilos y orfanatos— pero, además, asistía a las víctimas de la violencia y a sus familiares, que acudían a OAASA en busca de protección y ayuda. En los años 88 y 89 se realizó una acción social que llevó a la Iglesia a retomar el contacto con las mujeres de los asentamientos humanos en toda la provincia de Huamanga e incluso en el departamento, desde la óptica de la dignidad de la persona humana. Como dice uno de sus integrantes, en frase que expresa la posición de gran parte de la Iglesia peruana: «El enfoque que dábamos a nuestro trabajo, en una etapa de violencia, era que los derechos humanos tenían que ser respetados; y cuestionamos igualmente la brutalidad de Sendero, como también los excesos del Ejército y del

Estado a través de sus instituciones [...] íbamos con el aliento a la población, frente a la agresión de ambos bandos nos ubicamos junto a la población que estaba desprotegida». Daban aliento y fomentaban la solidaridad y el espíritu crítico. OAASA era un apoyo efectivo a las víctimas de la violencia de ambas partes. Brindaba también atención médica y legal e implementó algunos proyectos de desarrollo. En la sequía del año 89 fue una de las instituciones que ayudó a la formación de CIDRA, el Comité Institucional de Desarrollo Rural, y canalizó el apoyo de emergencia con semillas a todo Ayacucho. OAASA trabajó estrechamente con otras entidades que se dedicaban a la defensa de los derechos humanos y la protección de las víctimas de la violencia, especialmente CEAS, que ayudaba en una pastoral de la denuncia haciendo públicos los hechos en todo el país. Apoyaba el trabajo de defensa legal y el campo social, así como la pastoral carcelaria, y le daba una dimensión nacional; iniciaron también un trabajo de prevención de la violencia, de difusión de la no-violencia activa y de educación para la paz.

La salida al campo no era fácil, pues se debía informar al Ejército y sacar el salvoconducto para transitar por algunas zonas denominadas peligrosas, como Huancapi o Tambo. Además, había que ser muy cautos, tener el salvoconducto bien escondido por si se encontraban con Sendero. Pero el equipo de OAASA salía al campo. En la distribución de alimentos, el trabajo de OAASA llegaba a casi todas las parroquias del departamento; el trabajo de promoción técnica y de salud llegaba a Huanta, Tambo, Huancapi, y Cangallo. La labor de OAASA era muy reconocida por la población. Sin embargo, el proyecto pastoral del nuevo obispo auxiliar, monseñor Cipriani, no encajaba con el trabajo de pastoral social de OAASA; pues según él ésta no era labor de sacerdotes sino de laicos. Él quería una Iglesia centrada en el culto y la oración; no consideraba que la promoción humana era parte de la tarea de la Iglesia: «la iglesia —según él— debe ser simplemente de rezo y reflexión personal, pero no de promoción social», comentó una testigo. Tampoco aprobaba que los jesuitas enseñaran en la universidad, porque afirmaba que esa no era una función sacerdotal, ni les permitía trabajar en el campo, dos espacios que ellos consideraban prioritarios precisamente para contrarrestar al PCP-SL. En julio de 1990 se declara OAASA en reorganización y se pidió la renuncia del equipo. Tras muchas dificultades, el P. Schmidt tuvo que renunciar a OAASA y, finalmente, dejar Ayacucho; murió dos años después. Con su salida se paralizaron proyectos de desarrollo tan importantes para aquel tiempo de profunda crisis. La hermana Victoria Leño también tuvo que salir de Ayacucho. OAASA finalmente fue cerrada. Los archivos fueron quemados. En adelante, ya no habría otra oficina similar en la arquidiócesis de Ayacucho, a diferencia de la mayor parte de las arquidiócesis y diócesis en las zonas afectadas por la violencia.

Apurímac

El obispo, monseñor Pélach, era asociado al Opus Dei, y tuvo después como auxiliar a monseñor Sala, miembro del Opus Dei, quien lo sucedió a su retiro. Cabe

señalar que ante las desapariciones cada vez más frecuentes, monseñor Pélach autorizó que un abogado enviado por CEAS tuviera una oficina de asesoría legal para las víctimas, pero sin ninguna conexión con la iglesia. Posteriormente, esta oficina fue cerrada. El nuevo obispo, monseñor Sala, desconfiaba de los defensores de los derechos humanos como comunistas, incluso de los de CEAS.

Huancavelica

En marzo de 1982 se produjo la renuncia de monseñor Coronado, cuando aún le faltaban tres años para cumplir los 75 que establece el canon; asumió el obispado monseñor Demetrio Molloy, del Opus Dei. Al escaenarse la violencia política, se empezaron a producir atentados en el departamento como, por ejemplo, el derribamiento de torres eléctricas que atravesaban las pampas. La violencia también afectó a la Iglesia. En julio de 1984 fue dinamitada una iglesia en Castrovirreyna (Descó 1988). El 7 de febrero de 1990, el párroco del distrito de Iscuchaca, Reynaldo Sáenz Tascano, de 55 años, de la orden de los Vicentinos, fue asesinado por cuatro sujetos no identificados cuando se dirigía a Huancayo (*Signos* 28.2.90). Luego vinieron las masacres y la respuesta represiva.¹¹ En enero de 1991, el presidente de la Comisión de Justicia y Derechos Humanos, senador Raúl Ferrero, reveló que sólo en los primeros cinco meses del gobierno de Alberto Fujimori habían desaparecido alrededor de 200 personas en el departamento de Huancavelica. El pueblo indefenso se encontraba entre dos fuegos, víctima de ambos bandos. El obispado permaneció literalmente cerrado, y la población se halló abandonada.

B.2. Región Sur Andino: Puno y Cusco¹²

La llamada Iglesia del sur andino estaba integrada en 1980 por la arquidiócesis del Cusco, la diócesis de Puno y las prelaturas de Juli, Ayaviri y Sicuani. Creadas estas últimas en 1957, fueron confiadas respectivamente a los misioneros de Maryknoll, a la congregación de los Sagrados Corazones y a la orden de los Carmelitas. Este hecho explica la presencia de misioneros y misioneras extranjeros

¹¹ En febrero de 1982, en Pampas, 200 subversivos fuertemente armados incursionaron en cinco poblados de Tayacaja y masacraron a 15 campesinos, entre ellos dos agentes municipales y un teniente gobernador. En octubre de 1984, los comuneros de Santa Rosa de Tara, Pachamarca, fueron sacados de su localidad y ejecutados e inhumados en un paraje cercano a Churcampa. El 23 de diciembre, una columna senderista sorprendió mientras dormían a los comuneros de Pampaccoris, provincia de Pampa, en Huancavelica y asesinaron a sus principales autoridades tras someterlos a juicios populares. En julio de 1991 una patrulla militar acompañada de ronderos ingresó a la comunidad de Santa Bárbara, Huancavelica, donde secuestraron y asesinaron a varios comuneros. Sus cuerpos fueron hallados en el pozo de una mina. En noviembre masacraron a 37 campesinos, entre mujeres, ancianos y niños en el distrito de Santo Tomás de Pata, provincia de Angaraes.

¹² En: 3.1.3.2 Región Sur Andino: Puno y Cusco, 3.1.3. La respuesta de la Iglesia en diversas regiones del país, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 424-428.

en ellas, que juntamente con el clero diocesano nacional constituían las fuerzas vivas de esta Iglesia regional. Al comienzo formaron parte de la región la diócesis de Abancay y la prelatura de Chuquibambilla, pero se retiraron antes de los 80.

La peculiaridad de la Iglesia Católica en el sur andino viene dada por un conjunto de circunstancias que fueron haciendo de ella una presencia significativa y renovadora, desde mucho antes de que empezara a actuar al PCP-SL en la región.

La ubicación de equipos pastorales inspirados en la teología del Concilio Vaticano II, desde las parroquias del campo hasta los lugares más apartados, era acompañada y reforzada por estas instituciones que, desde distintas entradas, permitían coordinar un trabajo planificado en conjunto.

Fue a partir de 1981, una vez que el PCP-SL se hizo presente en la región, que las amenazas se convirtieron en ataques y atentados, algunas veces del mismo PCP-SL y otras muchas de grupos paramilitares o de las fuerzas militares.

No es de extrañar que las obras institucionales de la Iglesia que promovían desarrollo y organización del campesinado fueran reiteradamente atacadas por el PCP-SL, dada su estrategia. En 1981, en los mismos comienzos de la guerra, el PCP-SL atacó el Instituto de Educación Rural (IER) de Palermo, cerca de Juli, dirigido por los padres de Maryknoll. Un mes más tarde, después de destruir la obra educativa, lanzaron una bomba contra la sede de la prelatura de Juli. Estos dos asaltos provocaron una ola de indignación en la región; varios miles de campesinos del sur andino, acompañados de sus agentes pastorales, participaron en una marcha de desagravio en noviembre del mismo año.

Fue en medio de las luchas campesinas por recuperar las tierras de las SAIS por la vía pacífica y mejorar la producción a través de las empresas comunales, que se hizo abiertamente presente la violencia de los miembros del PCP-SL, que venía rondando la zona silenciosamente, sobre todo a través de algunos estudiantes y profesores en el campo. En los años 80 era común escuchar que Puno iba a ser un segundo Ayacucho, por su pobreza y su gran población indígena, pero Puno se distinguía de Ayacucho en dos aspectos importantes: no sólo porque desde los años 70 distintos grupos de izquierda habían organizado a los campesinos, creando en ellos conciencia política, sino también por el trabajo evangelizador de la Iglesia solidaria, dinámica y progresista de la región, que había logrado crear un nuevo sentido de pertenencia a la Iglesia entre miles de pobladores. Los campesinos del sur, que ya se habían organizado, supieron reaccionar ante la propuesta subversiva que se dedicaba a destruir, no a apoyar sus organizaciones. A esta actitud contribuyó con su presencia una Iglesia renovada que supo estar a la altura del momento social.

Con todo, esta Iglesia tuvo que soportar un clima de hostigamiento y sospecha permanente por parte de los grupos de poder y de sectores del Ejército y de las Fuerzas Policiales que la acusaban de apoyar a los terroristas. Como decía monseñor Albano Quinn: «Esta tarea de ayudar a construir Iglesia, según el Espíritu y según el Magisterio del Vaticano II, Medellín y Puebla, es a veces mal vista y mal interpretada. Ha sido motivo de calumnia, de falsas y gratuitas denuncias

de que la Iglesia está apoyando al terrorismo, que la Iglesia está infiltrada» (Obispos del sur andino 1994: 186).

Los principales hechos de violencia contra la Iglesia fueron los siguientes: en julio de 1984 se produjo un intento de asesinato al P. Francisco Gmür, párroco de Putina. En mayo de 1985 hubo un atentado a la Iglesia de Azángaro. En agosto de 1986, desconocidos volaron la antena de Radio Onda Azul en Puno y ese mismo mes colocaron una carga explosiva en el Departamento de Solidaridad en Ayaviri. En octubre de 1986 hubo un atentado terrorista en el local parroquial de Asillo (Azángaro). En mayo de 1989, el PCP-SL destruyó completamente el Instituto de Educación Rural (IER) de Waqrani (Ayaviri). En ese mismo mes y año amenazaron a monseñor Francisco d'Alteroche, prelado de Ayaviri, y le obligaron a dialogar. El 24 de junio de 1990 fue asesinado por el PCP-SL el catequista campesino Florentino Soncco, en el distrito de San Antón (Azángaro). En febrero de 1991, el local de Cáritas en Azángaro fue atacado con explosivos.

Pero siempre, cada acción del PCP-SL contra la Iglesia fue seguida por respuestas de repulsa en toda la región. La Iglesia impulsó la creación casi simultánea de las Vicarías de Solidaridad: en julio de 1986, en la prelatura de Ayaviri; en octubre, en la diócesis de Puno; en 1988, en Juli y en Sicuani. Estas vicarías hacían un trabajo legal, pero, sobre todo, impidieron que el miedo paralizara a la gente en una época de gran desconfianza. Lograron instalar radios en todas las parroquias del campo que vivían en un contexto de violencia terrorista, con el fin de mantener con ellas una comunicación diaria. Por este medio se conocía de inmediato todo lo que ocurría en los lugares más apartados, lo que contribuyó a evitar desapariciones de dirigentes campesinos. Se pudo poner a salvo en varios casos a los que corrían un peligro real. Gracias a los servicios de las vicarías también se pudo acompañar de cerca a las víctimas de la violencia, fueran campesinos, autoridades o policías, y a sus familiares. Las Vicarías de Solidaridad permitieron un trabajo en equipo y este espíritu de equipo fortalecía a los agentes pastorales, ayudándoles a permanecer acompañando al pueblo en los lugares apartados y peligrosos en los que se encontraban. Otro aspecto importante del trabajo de las vicarías fue el servicio internacional que pudieron prestar los agentes pastorales extranjeros, informando en sus países de origen sobre la fisonomía del grupo terrorista del PCP-SL y sus diferencias con otros movimientos revolucionarios que en esos años despertaban solidaridad internacional.

Durante todos los años de la violencia, la Iglesia surandina siguió convocando a los campesinos y pobladores para congresos, simposios, etc. con el fin de animarles y fortalecer los lazos de solidaridad, ayudándoles así a responder a la violencia constructivamente. En 1987 se realizó en Puno un congreso teológico con el lema: «Evangelizar: sembrar la vida, cosechar la paz»; participaron 5 mil delegados de todo el sur andino. En 1992 los obispos de Puno, Ayaviri y Sicuani organizaron una peregrinación al santuario del Señor de Huanca en el Cusco. Los mismos prelados participaron junto con el pueblo; algunas de las pancartas anunciaban el lema de la procesión: «Por la vida y la paz». Con este tipo de manifestaciones religiosas la

Iglesia desafió abiertamente al PCP-SL, subrayando a la vez su propia capacidad de convocatoria. Frente a los que la acusaban de fomentar el terrorismo, el obispo de Puno, Jesús Calderón, respondió que, al contrario, el terrorismo no había crecido más en la región precisamente porque encontró una Iglesia viva.

En 1981, monseñor Alberto Koenigsknecht, obispo de Juli, a raíz de los atentados sufridos por esa Iglesia en 1981, emitió un mensaje titulado «Somos Iglesia, una Iglesia en marcha».

En 1986 la Iglesia del sur andino firma un pronunciamiento: «Urgidos por nuestra fidelidad».

Ese mismo año publicaron otro documento titulado: «Siguiendo a Cristo», donde expresaron:

[...] nosotros pastores de la Iglesia en el sur andino, nos sentimos obligados a acompañar a nuestro pueblo en la dura y sufrida situación actual [...] Últimamente se van intensificando hechos que nos golpean fuertemente:

- Un clima generalizado de violencia en contra de las comunidades campesinas, por parte de aquellos que se oponen a una repartición equitativa de las tierras. Esta violencia ha tenido como resultado: campesinos heridos, animales robados o degollados y múltiples amenazas contra la vida de los pobres.
- Ataques a agentes pastorales por su compromiso evangélico con los marginados y desposeídos, ataques expresados en calumnias y difamaciones que pretenden descalificar el trabajo pastoral de la Iglesia en esta parte del Perú.
- Presencia en nuestra zona de grupos que, en su afán de buscar una sociedad más justa, utilizan, equivocadamente, métodos violentos que siembran muerte, terror, inseguridad y miedo en una población que ya ha sufrido y sufre demasiado.
- Corrupción e incapacidad de parte de algunas autoridades y funcionarios que provocan exasperación y violencia de parte de un pueblo que no tiene quien acoja sus justos reclamos.

Un hito muy importante fue el encuentro «Puno quiere la paz», en agosto de 1986, convocado por la Iglesia del sur andino, junto con el Coddeh-Puno y la Comisión Episcopal de Acción Social. En la declaración final de este evento, se dijo:

Nos anima la preocupación de enfrentar la violencia mediante el diálogo alturado, el debate democrático y la afirmación de los derechos humanos. La presencia de la Iglesia y cristianos, así como de hombres y mujeres de buena voluntad, se explica claramente por el compromiso vital de ella con la vida [...] Queremos afirmar la vida y cerrarle el paso a quienes, desde las múltiples violencias, acosan a las organizaciones democráticas y en general a todos los ciudadanos del departamento. Queremos cerrarles el camino a quienes, desde la violencia política, o desde un errado ejercicio de responsabilidades estatales, pueden convertir Puno en otro Ayacucho... Hemos considerado indispensable que en Puno, todos los ciudadanos, la Iglesia, los municipios, la universidad, los colegios profesionales, las organiza-

ciones representativas del campesinado y los trabajadores, los Coddehs, las autoridades, los partidos políticos nos debemos comprometer con:

- A/ La afirmación de que la vida es un derecho fundamental y que no existe razón alguna, ni política, ni de estado, ni militar u otra que justifique el asesinato de un ser humano.
- B/ La preservación y profundización de la democracia y el estado de derecho, el desarrollo de la vida de todos y sobre todo de los más pobres, que garantice la vigencia y preservación de los derechos humanos.
- C/ La promoción del diálogo y el debate alturado, pacífico y respetuoso entre los partidos políticos.
- D/ El cambio sustancial de la estrategia antisubversiva, que gire hacia un irrestricto respeto de los derechos humanos, especialmente el derecho a la vida, el respeto a la libertad de organización.
- E/ El llamado a los grupos alzados en armas, instándolos a dejar la lucha violenta, a deponer las armas y a respetar los derechos humanos y la voluntad democrática de las organizaciones populares.
- F/ Exigir la justicia y la sanción efectiva a todas aquellas personas, miembros o no de las fuerzas del orden, responsables de la violación de los derechos humanos.
- G/ Impedir la militarización y la declaración de estado de emergencia en nuestro departamento, cerrándole así el paso a salidas violentistas a nuestros problemas.

En enero de 1987 apareció el importante documento «Evangelizar: sembrar la Vida, cosechar la Paz», que afirmaba:

Al comenzar el año 1987, en el Día Mundial de la Paz, queremos renovar nuestra misión de anunciar el Reino de Dios. Reino de la verdad y de la vida, de la justicia y la paz, de la gracia y la libertad. Reino del amor. Estamos profundamente convencidos que dentro de este anuncio está la respuesta a la situación de violencia y de muerte que hoy sufre nuestro pueblo. Violencia y muerte que destruyen, hacen sufrir y nos sumen a todos en una realidad dolorosamente trágica [...] convocamos a todas nuestras comunidades de Iglesia y a cada uno de nuestros agentes pastorales. Los urgimos a trabajar por una opción radical por la vida y la paz, en lo cual puede resumirse lo más importante del testimonio y mensaje de Jesús.

En mayo de 1991, en el documento «Unámonos por la Vida y la Paz», del Consejo Regional por la Paz, presidido por monseñor Jesús Calderón, se sostuvo que:

Frente a la situación de violencia [...] consideramos también necesario: [...] seguir llamando a los grupos alzados en armas para que recapaciten sobre el costo social del camino elegido por ellos, pues aunque son gente nacida en nuestro país, no representan a las mayorías ni escuchan el clamor de este pueblo por la vida, paz, justicia social y organización. Y piensen si es posible construir un Perú nuevo, con tanta destrucción, tanta muerte, llanto y sufrimiento como ellos están sembrando.

La Iglesia del sur andino, con su compromiso al lado del pueblo y con su palabra oportuna y pertinente, fue sin duda uno de los factores más importantes para que en la región no solamente no se expandiera el PCP-SL, sino para que no se produjeran masacres y violaciones sistemáticas de derechos humanos por parte de los subversivos y de las fuerzas del orden, como sucedió en otros lugares donde no hubo este tipo de presencia eclesial.

B.3. Región Centro: Junín¹³

En la Arquidiócesis de Huancayo, el obispo era monseñor Eduardo Picher Peña, quien fue trasladado al Ordinariato Castrense en junio de 1984. En octubre de 1985, monseñor Emilio Vallebuona Merea, salesiano, se hizo cargo de esta arquidiócesis; murió el 28 de noviembre de 1991. En diciembre de ese mismo año fue designado como Administrador Apostólico el P. José Ríos Reynoso, quien fue nombrado arzobispo en diciembre de 1995.

Como otros departamentos, fuertemente castigados por la violencia, la población del Valle del Mantaro se encontró entre dos fuegos, pues tanto la subversión como la respuesta represiva fueron muy fuertes, crueles y prolongadas; además, las pugnas entre el PCP-SL y el MRTA también ocasionaron víctimas.

Hubo comunidades parroquiales donde algunos sacerdotes, religiosas y laicos se comprometieron seriamente, aun con riesgo de sus vidas, para denunciar los crímenes y las graves violaciones a los derechos humanos, defender a las víctimas, acompañar solidariamente a su pueblo y clamar por la paz con justicia.

En 1987, el área de Pastoral Social del arzobispado firmó un convenio con CEAS y organizó la Comisión Arquidiocesana de Acción Social (CAAS), la misma que se llamaría después Vicaría de Solidaridad del Arzobispado de Huancayo (VISAH) y, actualmente, Oficina de Pastoral Social y Dignidad Humana (PASDIH). Esta oficina, con el apoyo de CEAS, denunciaba las violaciones de los derechos humanos y tenía una presencia casi cotidiana en las bases militares, dependencias policiales y comisarías de Huancayo, Concepción y Jauja, para evitar que los detenidos fueran torturados o desaparecidos. También acompañaba a los familiares para ir a la morgue, compartiendo con ellos su dolor. Lamentablemente, a medida que pasara el tiempo, las denuncias de desaparecidos van siendo muy numerosas.

El 28 de junio se realizó una marcha por la paz y la no violencia organizada por el concejo provincial de Huancayo, con la participación de cerca de 50 mil estudiantes, trabajadores, delegados de instituciones, ciudadanos de pueblos jóvenes y autoridades. Monseñor Vallebuona dirigió un mensaje a la ciudadanía: «Juntos venimos a proclamar que queremos la paz. En esta ciudad huanca se

¹³ En: 3.1.3.3. Región Centro: Junín, 3.1.3. La respuesta de la Iglesia en diversas regiones del país, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 428-431.

siente, se oye el clamor angustiado de nuestra gente que implora la paz. Hay ya mucho sufrimiento a causa de la espiral de violencia, que ha puesto su centro también entre nosotros», indicó (*El Comercio* 29.6.89).

El 10 de noviembre de 1989 se realizó una gran marcha por la paz convocada por Izquierda Unida, con el lema «Huancayo escoge la vida». Monseñor Vallebuona tuvo a su cargo una breve alocución: «Basta ya de derramamiento de sangre; basta ya del crimen de Caín. Queremos que reine la paz y que haya una vida digna y justa para todos los peruanos», señaló. El acto fue respaldado por todas las fuerzas políticas, que participaron sin ningún tipo de identificación partidaria (*Signos* 15.12.89).

El 30 de septiembre de 1991 fue asesinado por el PCP-SL el joven laico Jorge Luis Cerrón Acosta, de 22 años, estudiante del último año de Agronomía en la Universidad Nacional del Centro (UNCP) y miembro del Equipo de Pastoral Universitaria (EPU) y de las Comunidades de Vida Cristiana (CVX); también apoyaba desde su especialidad a grupos de campesinos pobres; era muy reconocido como líder en la universidad, por lo que tanto el PCP-SL como el MRTA intentaron, sin éxito, captarlo. Al bajar las gradas de su facultad, le dispararon un tiro en la nuca, desde atrás, y fue rematado por un segundo tiro en el suelo. Sobre su cadáver dejaron un cartón con «la justificación» de su condena: «por engañar a los pobres del campo», con alusión a su apoyo técnico, su identidad católica y su relación con EPU. A poco más de una semana del asesinato, comenzaron a aparecer en la cartelera del PCP-SL los nombres de otros integrantes de EPU, fichados para ser asesinados, lo cual les obligó a tomar medidas de extrema cautela y no concurrir a la universidad.

El 5 de marzo de 1992, un comando del PCP-SL asesinó a ocho maestros del colegio Ramiro Villaverde de Huancayo. Para el entierro hubo una misa concelebrada en la Catedral presidida por monseñor José Ríos. Dos días después, los sacerdotes y religiosas de Huancayo manifestaron su condena, expresaron su enfático rechazo a la ola de violencia que vive el país y declararon que en el Perú de nuestros días «no hay muertos ajenos, porque la muerte de un hermano nos afecta a todos» (la mayoría de los diarios 7.3.92).

Las parroquias de Chongos Alto y de Colca, ubicadas en el extremo sur del departamento de Junín, colindando con los departamentos de Huancavelica y Lima, cuentan con unas 30 comunidades campesinas. En 1983 un grupo del PCP-SL, proveniente de Huancavelica, quemó algunas oficinas y destruyó maquinarias de las haciendas de Laive, Antapongo y Túcle, pertenecientes a la ex SAIS Cahuide. En los años siguientes, el PCP-SL empezó sus charlas de adoctrinamiento en varias comunidades campesinas, destruyó locales y documentos de los concejos municipales y se enfrentó con miembros de la Policía con lo que originaron el cierre de los Puestos Policiales de Colca y Chongos Alto. En noviembre de 1987 fue asesinado por el PCP-SL el ingeniero Luis Capcha, administrador de la hacienda Laive. Siguió después más de 30 asesinatos selectivos de asesores, profesores, líderes y autoridades comunales; también la destrucción de la infra-

estructura, ovinos y vacunos de raza, de la SAIS «Cahuide», con lo que se quedaron sin trabajo unos 850 empleados. La peor tragedia ocurrió en la madrugada del 12 de abril de 1989, cuando el PCP-SL asesinó en la plaza de Chongos Alto a doce autoridades comunales de Chongos Alto, Chicche y Llamapsillon, y quemó y destruyó totalmente el local municipal. Sus familiares no contaron con el apoyo del arzobispado, incluso cuando días después los doce cadáveres fueron llevados a la morgue de Huancayo; sin embargo, el párroco acompañó a las familias en todo ese doloroso proceso.

Con relación a la Iglesia local, el PCP-SL intentó, sin lograrlo, prohibir la enseñanza del curso de religión, la asistencia a misa o la celebración de las fiestas patronales. En una oportunidad, durante la semana santa, el PCP-SL realizó un concurso de bailes típicos sin mayor registrar concurrencia. En otras ocasiones metían miedo a los feligreses con los apagones o explosiones de dinamita cerca del templo. También pesaban sobre los agentes pastorales insultos y amenazas (cf. archivo parroquial de Chongos Alto).

En la parroquia San Juan de Jarpa (Provincia de Chupaca, Junín), con más de 25 comunidades campesinas, los jesuitas crearon en 1977 el centro de Promoción y Capacitación de Adultos (PROCAD). Desde 1986, el PCP-SL realizó incursiones cada vez más frecuentes en las comunidades campesinas de la zona y exigió la renuncia de las autoridades, deshacer las pequeñas empresas productivas comunitarias y no enseñar religión en las escuelas; además, dejaban afiches en las paredes de las casas y, lo que es más grave, asesinó a varios ingenieros que trabajaban en proyectos de desarrollo. El 17 de agosto de 1988, un grupo del PCP-SL secuestró en San Pedro de Julcán a dos profesores de PROCAD, se apoderó de dos camionetas y se desplazó hacia San Juan de Jarpa, donde asesinaron al gobernador, quemaron el municipio, la casa del alcalde y las oficinas de PROCAD. Luego siguieron hacia el vecino distrito de Yanacancha, soltaron a los profesores pero incendiaron otros locales y la camioneta. El día 20 los subversivos asesinaron a otros dos ingenieros en San José de Quero. En la noche de Navidad de 1988, como a la 1 a.m., un grupo de al menos doce miembros del PCP-SL incursionó nuevamente en Jarpa, convocó al pueblo en la plaza, entró en la casa parroquial y, tras pintar con lemas el interior de la casa y la camioneta, obligó a los dos sacerdotes a ir a la plaza con las manos en la cabeza. Por espacio de dos horas los subversivos les dirigieron una arenga explicándoles cómo tenían que organizarse y cómo esa zona iba a ser un territorio liberado. Cuando terminó la arenga, uno de los sacerdotes anunció que al día siguiente iban a celebrar la misa de Navidad en una de las comunidades cercanas, a lo que el que parecía comandar el grupo le respondió que podían quedarse en el pueblo pero no salir de él. Los jesuitas permanecieron en Jarpa al menos hasta dos años después y no aceptaron salir mientras duró el peligro para la gente a la que acompañaban en esa situación difícil, aunque mientras tanto no pudieron continuar con su labor social. Cuando tuvieron que retirarse de la zona, siguieron durante un tiempo atendiendo a la comunidad de Jarpa, viajando desde Huancayo.

En Huaripampa (provincia de Jauja), el 16 de junio de 1989, fue asesinado el párroco Teodoro Santos Mejía, de 29 años, baleado durante un ataque al puesto policial por elementos del PCP-SL; junto con él fallecieron dos policías en servicio (*Signos* 23.6.89, *La Razón* 17.6.89).

En la parroquia de Morococha (provincia de Yauli-La Oroya), el 30 de noviembre de 1988, el sacerdote francés Carlos de Laguiche de Broglie fue detenido por la Guardia Civil de Morococha y, días después, trasladado a Lima al Departamento de Seguridad del Estado, acusado falsamente de estar involucrado en acciones subversivas. Pocos días después fue liberado, gracias a CEAS, a monseñor Germán Schmitz y a los padres de los Sagrados Corazones de la Recoleta, que alertaron al Ministro de Justicia, doctor César Delgado. Por su parte monseñor Vallebuona dijo lo siguiente: «Junto con el clero, religiosos, religiosas y Pueblo de Dios en general, no permitiremos abusos de esta naturaleza en base a simples sospechas y levantaremos enérgicamente nuestra voz de protesta a favor de nuestros sacerdotes, religiosas, agentes de Pastoral o cualquier ciudadano, invocando el imperio de la justicia y de la verdad».

En la vecina diócesis de Tarma, el 21 de mayo de 1991, la religiosa Irene McCormack, natural de Australia, 52 años, fue asesinada por el PCP-SL en la localidad de Huasa-Huasi. La religiosa trabajó en el país a lo largo de cuatro años y había recibido amenazas anteriormente para que abandonara su trabajo, que incluía la repartición de alimentos a los pobres. Un grupo de unos 80 senderistas incursionó en el distrito, y la mató tras un juicio popular, «por distribuir alimentos contaminados que tienen por finalidad embrutecer al pueblo, y por ser yanqui imperialista». También asesinaron a cuatro dirigentes comunales, a los que acusaron de soplones, y dinamitaron varios locales (*Signos* 15.6.91).

B.4. Región Oriente: San Martín, Ucayali y Huánuco¹⁴

En los años 80 la Amazonía se dividía en nueve jurisdicciones eclesiásticas: Iquitos, Moyobamba, Pucallpa, Puerto Maldonado, Requena, San Francisco Javier (Jaén), San José de Amazonas, San Ramón y Yurimaguas. Todas eran «vicariatos apostólicos», menos Moyobamba, que era una prelatura. En general, estas jurisdicciones se repartían entre distintas órdenes y congregaciones misioneras: Iquitos fue confiada a la provincia española de los agustinos del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas; Moyobamba fue administrada en su mayoría por pasionistas; Pucallpa, por la Sociedad para las Misiones Extranjeras de Québec; Puerto Maldonado, por dominicos españoles; Requena, por la Provincia Misionera Franciscana San Francisco Solano (frecuentemente llamada la provincia española de los franciscanos); San Francisco Javier (Jaén), por los jesuitas; San José del Ama-

¹⁴ En: 3.1.3. 4. Región Oriente: San Martín, Ucayali y Huanuco, 3.1.3. La respuesta de la Iglesia en diversas regiones del país, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 431-439.

zonas, por franciscanos canadienses; San Ramón, por la Provincia Misionera de San Francisco Solano; y Yurimaguas, por pasionistas españoles.

En la Amazonía la mayor parte del personal es extranjera de órdenes y congregaciones religiosas masculinas y femeninas. También existe el clero secular o diocesano, pero generalmente menor en número que el clero religioso. En toda la región amazónica, al comienzo de los años 80, había aproximadamente 200 sacerdotes, 27 hermanos, 394 religiosas y 100 misioneros laicos. Además, había 70,000 alumnos en 1,250 centros educativos de la Iglesia, 10 escuelas normales con 1,060 alumnos, 55 centros sanitarios, 23 cooperativas, 85 centros de alfabetización para adultos, 31 escuelas profesionales y 5 escuelas radiofónicas.

Igual que en el sur andino, surgió una Iglesia amazónica con bastante coordinación entre las distintas regiones, a pesar de la gran dispersión geográfica. En 1972 el sacerdote agustino Joaquín García fundó el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), para la formación de catequistas, y en 1974 los prelados del área crearon el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica con el fin de promover la investigación sobre las culturas y las religiones amazónicas y apoyar a los nativos en sus esfuerzos para proteger sus derechos y su identidad cultural. El CAAAP tiene oficinas en Iquitos, Lima y en varios otros lugares de la Amazonía.

En la región estaban presentes el PCP-SL y el MRTA. En todas partes de la selva central la Iglesia, sus centros educativos, misiones y organismos para la defensa de las culturas indígenas, como el CAAAP, sufrieron amenazas y ataques directos de parte de los terroristas, así como de las fuerzas del orden. Efectivamente, la Iglesia se encontraba en medio de dos fuegos, además de los traficantes de drogas. El 13 de agosto de 1983 en Iquitos, en comunicado dirigido a la opinión pública y a los fieles, los obispos de Iquitos y San José del Amazonas, pertenecientes a las órdenes de San Agustín y de los franciscanos misioneros, respectivamente, esclarecieron y rechazaron versiones sobre un brutal allanamiento de los locales del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP, vinculado a la Iglesia) por miembros de la Guardia Civil, quienes, cumpliendo órdenes superiores, a altas horas de la noche del 28 de julio, habían arrancado a golpes las puertas de estas instalaciones con el objeto de encontrar en su interior material subversivo. Ante este hecho, los obispos manifestaron que «como responsables máximos de la mencionada institución rechazamos, venga de donde viniere, cualquier acusación de subversión y otros» (*El Observador* 14.8.83).

El Vicariato Apostólico de Jaén, junto con Moyobamba y Chachapoyas, conducido por monseñor Venancio Orbe C.P., Antonio Hornedo S.J. y José María Izuzquiza S.J., trabajó cerca de las rondas campesinas alimentadas por laicos catequistas comprometidos, y así ayudó a prevenir la violencia. El obispo de Jaén, monseñor Izuzquiza, se distinguió por su apoyo a los campesinos en la defensa de los bosques de San Ignacio frente a intereses depredadores, y frente a las acusaciones de terrorismo por las que los encarcelaron injustamente.

La prelatura de Moyobamba se destacó por sus reacciones positivas frente a la amenaza subversiva. En están presentes las congregaciones religiosas de los y las

pasionistas, vicentinos, diocesanos, las hermanas vicentinas, las compasionistas, las misioneras de la Virgen del Pilar, mercedarias y dominicas.

También, como en Cajamarca, surgieron en San Martín rondas campesinas que fueron asesoradas por la OPASM (Oficina Prelatural de Acción Social), que tuvo su sede en Tarapoto. Se fundaron rondas campesinas autónomas como, por ejemplo, Shapaja y Juan Guerra, pero después el Ejército creó los comités de autodefensa y obligó a las rondas a adecuarse a ese nuevo formato. En toda la prelatura, la OPASM organizaba talleres y cursos para campesinos, estudiantes, profesores y catequistas sobre derechos humanos y violencia. En reconocimiento a su iniciativa, en abril de 1991, la OPASM fue elegida para presidir la Comisión de Pacificación de la Región San Martín (Taller 1993: 27-29).

El P. Antonio García Pezo, párroco de la catedral de Moyobamba, dijo:

La Iglesia ha hecho sentir su presencia a través de las marchas por la Paz, con los distintos grupos parroquiales, y también con peregrinaciones a la Virgen de Tabalosos, a la Virgen de la Natividad, y a nivel del Alto Mayo, actividades interparroquiales; a nivel de comunidades también se han hecho marchas con pancartas, con polos, con altoparlantes, en marchas por las ciudades. Nosotros designamos, tal mes en la Parroquia tal, tal mes toca aquí, así de distintas parroquias, para hacer sentir a la gente que la Iglesia quiere Paz, el Pueblo quiere paz, la Iglesia está pidiendo a todos los hombres que amemos la vida y la paz.

La Iglesia también medió para la solución de algunos secuestros, como el de nueve policías de Juanjuí, y para la entrega de los arrepentidos del PCP-SL y del MRTA, entre ellos varios mandos de la zona.

En el Vicariato Apostólico de San Ramón, el 27 de septiembre de 1990, en la misión de la Florida-Chanchamayo, en Junín, una banda de jóvenes de entre 15 a 18 años, incitados por miembros del PCP-SL, llevó a cabo un juicio popular que terminó con la ejecución sumaria de ocho personas. Una de las víctimas, escogida intencionalmente, fue la hermana María Agustina Rivas, de 70 años de edad, quien era de la congregación del Buen Pastor y ejercía el cargo de cocinera. Los cargos que le hicieron fueron por «hablar de paz y no hacer nada, por estar trabajando con los asháninkas, por estar organizando, por distribuir alimentos» (*Signos* 30.10.90).

Uno de los casos más dramáticos fue el de los asháninkas que vivían por las riberas del río Ene en el Oriente central. Los misioneros franciscanos que trabajaban con los asháninkas no tenían una estrategia definida para enfrentar la amenaza. En mayo de 1984, la misión de Cutivireni sufrió un violento ataque por un grupo del PCP-SL; los equipos de radio fueron destruidos, así como la escuela, la posta, la tienda comercial, los talleres, la vivienda de los religiosos y la capilla, y los atacantes preguntaban «¿Dónde está ese cura explotador? Queremos degollarlo» (Desco 1989). El encargado de la misión, el P. Mariano Gagnon, de origen norteamericano, intentó armar a los nativos con armas del ejército e,

inclusive, pidió ayuda a los asesores militares norteamericanos que operaban en una base en Mazamari, cerca de Satipo. Frente a los ataques constantes del PCP-SL, el franciscano norteamericano, en 20 distintos vuelos, envió por avioneta a un reducido número de asháninkas a la jurisdicción eclesiástica de los dominicos, 240 kilómetros al este. Luego, él mismo se retiró de la zona (Gorriti 1990: 40-45, 65-72). Miles de asháninkas fueron capturados por el PCP-SL y reducidos a la esclavitud o asesinados. En 1993, en venganza por apoyar a las rondas de auto-defensa, el PCP-SL atacó a los asháninkas en el pueblo de Mazamari, masacrando cerca de 59 hombres, mujeres y niños. El Vicariato Apostólico de San Ramón, que abarca una parte importante del territorio de los asháninkas, en coordinación con el CAAAP y Cáritas, ofreció ayuda asistencial a los sobrevivientes de este ataque, así como a todos los asháninkas refugiados (*Expreso* 14.8.94 y 25.9.94).

La Iglesia del Vicariato Apostólico de Pucallpa, bajo los dos obispos, monseñor Gustavo Prévost y monseñor Juan Luis Martín, desarrolló una pastoral de los nativos y ribereños basada en la participación de ellos mismos, a través de animadores de las comunidades, que son líderes religiosos y sociales. Un antiguo boletín, que existe hasta hoy, el *Ninacuro*, hacía llegar la información y la reflexión a los más apartados lugares.

La Iglesia estaba desde hacía mucho tiempo comprometida con la población. Había acompañado de cerca las luchas regionales que llevaron a la creación del departamento en 1980. También atendía las cárceles: el 16 de julio de 1981, con motivo de la celebración del Día del Preso, los sacerdotes del vicariato emitieron un comunicado titulado «La Palabra de Dios no está encadenada», manifestando su preocupación por el estado de las cárceles de la zona, denunciando el aumento del tráfico de droga y apoyando al CEAS por su denuncia de torturas por parte de la policía. (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 8-8-81). El 12 de agosto de 1982 la iglesia de Pucallpa emite un pronunciamiento firmado por el obispo monseñor Prévost, y los agentes pastorales, en solidaridad con las comunidades nativas del Alto Ucayali, afectadas por una invasión de sus tierras por parte del maderero Marcial Picón. Rechaza también «cualquier interpretación pasada y presente que pueda alterar la dignidad de las tres comunidades mencionadas y calificar malamente la actitud y postura de los misioneros que viven con los nativos en comunión de destino». Añaden que siguen las orientaciones del Departamento de Misiones del CELAM para apoyar a los pueblos indígenas, y que la defensa de la tierra forma parte de la propia evangelización como buena nueva ante las amenazas a la vida de esos pueblos en toda América Latina (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 21.8.82).

La violencia comienza a llegar a la zona a mediados de los 80. El PCP-SL y el MRTA ejecutaron acciones subversivas en la zona. El PCP-SL asesina delincuentes, prostitutas y homosexuales, dejando letreros sobre los cadáveres, colgados de la lupuna —gran árbol en las afueras de la ciudad— con el resultado, según los pobladores, de que muchos migraron a Iquitos. Los perpetradores no eran de la zona, y no comprendían la mentalidad del selvático, amante de la libertad y poco proclive

a las rígidas reglas que ellos imponían. No lograron implantarse, aunque causaron muchas muertes y miedo. También la contraofensiva, a cargo de la Marina, cometió violaciones de los derechos humanos, detenciones arbitrarias, violaciones de mujeres y desapariciones. En la base de la Marina en Pucallpa negaban a los detenidos y los torturaban. Frecuentemente la Iglesia intervino para que los liberaran.

La Iglesia estuvo en medio de dos fuegos en la época de la violencia política, siendo objeto de constantes amenazas anónimas y directas. En 1985 se formó el Comité de Defensa de los Derechos Humanos de Ucayali, que luego cambió de nombre a Comité Vicarial de Derechos Humanos, bajo la conducción del P. Gerald Veilleux, y abogados como Lisandro León Leveau y Solio Ramírez Garay. Los trabajadores del Comité Vicarial sufrieron durante su trabajo diversos hostigamientos, maltratos y peripecias en las diversas gestiones ante las bases militares y la policía. El comité recibió un reconocimiento internacional de derechos humanos de una entidad de Bruselas, Bélgica, y era tomado como un ejemplo para otras oficinas de derechos humanos en el país.

El comité trabajó en dos líneas de acción: defensa legal de los derechos humanos y educación en derechos humanos. En el trabajo de defensa legal de los derechos humanos se reportan aproximadamente 1,200 denuncias legales realizadas por diversas violaciones de los derechos humanos. Entre ellas destacan, por ejemplo, la denuncia del contubernio de militares con el narcotráfico, la denuncia respecto a «los caídos del cielo» (*La Razón* 18.11.90) o los desaparecidos que eran llevados en helicóptero y arrojados en la zona cenagosa e impenetrable de los pantanos, entre las provincias de Coronel Portillo y Padre Abad. El Comité Vicarial de Derechos Humanos cuenta con fotografías que evidencian estas denuncias. Otras denuncias fueron respecto de los «aparecidos desaparecidos», modalidad de desaparición forzada consistente en dar libertad a los detenidos a quienes sus familiares consideraban desaparecidos y eran reclamados por el Comité Vicarial, y luego del firmado de actas de libertad hasta «con constatación fiscal», eran nuevamente detenidos y desaparecidos definitivamente; el Comité Vicarial ha registrado aproximadamente 70 casos de este tipo. El Comité Vicarial también tuvo un rol en el recojo de aproximadamente 250 cadáveres que aparecían por diversos lugares. En otra oportunidad se logró la liberación de 22 detenidos, varios de los cuales habían sido considerados desaparecidos, cuando un sacerdote acudió a la DECOTE por un detenido y halló que allí se encontraban otros «desaparecidos», por los que habían reclamado antes. Como estrategia de intervención y negociación en defensa de los derechos humanos, en primer lugar actuaban los abogados, luego actuaba el P. Gerald y, cuando se requería hacer presión de mayor magnitud ante altos mandos militares o a escala nacional, intervenía monseñor Juan Luis Martín.

Dentro de las actividades del área de Educación en Derechos Humanos del Comité Vicarial, destacan las jornadas educativas, los talleres de formación de promotores, la constitución de comités de derechos humanos en los distritos y en centros poblados, formando una red de aproximadamente 500 comités de base.

También convocó a todas las organizaciones populares para plantear una plataforma de defensa de la vida. La Iglesia realizó marchas por la paz, pronunciamientos públicos constantes y la publicación de cartas pastorales del obispo en diversas circunstancias. Un ejemplo fue la marcha por la paz, con otras iglesias, del domingo 2 de marzo de 1987.

El 16 de noviembre 1987, un documento titulado «Reflexiones de la Iglesia de Pucallpa sobre la violencia», uno de los más interesantes de la Iglesia peruana, suscrito por monseñor Martín, se opone a la declaratoria del estado de emergencia en el departamento, para que «no se produzca mayores males que los ya existentes». «Nadie puede decir que desconoce los abusos que se han cometido bajo la suspensión de garantías» destaca. Señala su preocupación por los hechos que han enlutado al departamento y condena el terrorismo, pero precisa que no es la única expresión de violencia. Recuerda que existe la «violencia institucionalizada» de «las estructuras económicas, jurídicas y sociales injustas, de los grupos de poder o de presión, atentando contra los derechos más elementales de la persona humana». También denuncia la violencia represiva «de los abusos de poder, de represión sistemática o selectiva, violación de la privacidad, torturas, violaciones, acusaciones y encarcelamiento sin pruebas [...]».

El 9 de febrero de 1989 se produjo una matanza de ocho campesinos y un estudiante cuando celebraban con una marcha el final de una huelga por los precios de refugio para el maíz y el arroz; la policía disparó; creían que el PCP-SL estaba involucrado, pero no era cierto. Los heridos se refugiaron en el Vicariato, pues temían ir al hospital; una semana después, en la Plaza de Armas, monseñor Prévost hizo una oración por los caídos. Meses después declaró que la sociedad peruana se encontraba en una creciente espiral de violencia, agregando que tal situación «no va a detenerse enfrentando la violencia con métodos violentistas», y que la «única manera de lograr la pacificación del país, es un diálogo entre los diversos sectores en conflicto» (*La Razón* 4.10.89).

Entre 1989 y 1990 la violencia se agudiza. En noviembre de 1990, el obispo Juan Luis Martín revela que el clima de violencia que azota Pucallpa ha provocado una serie de violaciones de los derechos humanos, así como el asesinato y la desaparición de cientos de campesinos. Según las estadísticas, los últimos 21 meses, de enero de 1989 a septiembre de 1990, 326 pucallpinos perdieron la vida debido a la ola terrorista desatada en la región, cerca de 305 resultaron gravemente heridos y 51 campesinos desaparecieron (*La Razón* 3.11.90). Al acercarse la Navidad de 1995, monseñor Martín habló con lucidez acerca de las causas del terrorismo: «Fue el signo de una sociedad enferma y producto de la pobreza, de las tensiones de la sociedad civil, de la falta de oportunidades y de excesivas desigualdades para acceder a la salud. Por eso debemos trabajar en las causas que produjeron esos problemas, si no queremos que vuelvan a aparecer», advirtió (*El Comercio* 25.12.95).

La Diócesis de Huánuco fue conducida de 1980 a febrero de 1990 por monseñor Antonio Künner y Künner, comboniano de procedencia alemana, de la congregación comboniana pero ligado al Opus Dei. Al fallecer este obispo, fue elegido

vicario apostólico el P. Bernabé Mato Cori. En 1991, monseñor Emilio Vallebuona, arzobispo de Huancayo, fue designado administrador apostólico de la diócesis. Nombró tres representantes (P. Oswaldo Rodríguez Martínez, P. Demetrio Tello Aguilar y P. Bernabé Mato Cori), en vista de que no podía permanecer en la ciudad de Huánuco. En 1992, monseñor Hermanno Artale Ciancio, salesiano, fue designado administrador apostólico provisional, siendo nombrado obispo el 6 de agosto de 1994. La sede regional de la CVR señaló que monseñor Artale rechazó las iniciativas de defensa de los derechos humanos; en la diócesis se dejaron de hacer muchas acciones importantes, entre ellas la conformación de un equipo pastoral de defensa de los derechos humanos. Sin embargo, muchos sacerdotes, religiosas y laicos sí se comprometieron con las víctimas de la violencia, sufriendo muchas veces hostigamientos y amenazas de ambos bandos violentos.

La violencia limitó la actividad pastoral, dificultando la visita a las comunidades. Además, hubo agresiones por parte del PCP-SL. En el distrito de Huarín, en 1989, miembros del PCP-SL que buscaban asesinar al P. Víctor Fabián, quien había realizado prédicas en contra del marxismo, encontraron a un seminarista cerrando la puerta del templo y lo mataron junto a dos catequistas. En el Alto Huallaga cabe mencionar el secuestro sufrido por el sacerdote Ernesto Zanga, párroco de Monzón, a quien el PCP-SL había condenado a muerte por realizar obras de desarrollo (testimonio 403777). En el distrito de Churubamba se produjeron agresiones físicas y violaciones sexuales en contra de la familia del catequista Rafael Encarnación Cuéllar, por ser catequista e impulsar la construcción del templo del Pueblo de Marcapuyán (testimonio 499954). Se calcula que a causa de la violencia murieron en la zona de Aucayacu y Tingo María más de 50 catequistas católicos y miembros de otras iglesias, que eran también dirigentes de las comunidades o caseríos; la función de los catequistas era la de sostener o animar a las comunidades; el PCP-SL no quería una organización paralela en la zona y los líderes estaban a su merced.

En la zona de Aucayacu hacían labor pastoral los oblatos de María Inmaculada, las dominicas y trece iglesias de distintas denominaciones evangélicas, incluidos los mormones. En la zona de Tingo María se encontraban los franciscanos canadienses. Las iglesias atendían a comunidades dispersas por la geografía muy particular de la zona. Confluían en la zona grupos del PCP-SL, grupos de narcotraficantes y diversas agrupaciones de las Fuerzas Armadas y la Policía (como la UMOPAR), atraídos sobre todo por la posibilidad real de extraer ganancias para sustentar los objetivos de sus organizaciones. «Estaban uno en contra del otro y todos estaban metidos en el asunto [...] en el fondo lo que manejaba era la coca», dice un agente pastoral.

Los misioneros oblatos de María Inmaculada fueron hostigados en diversas oportunidades por los militares, debido al apoyo que brindaban a las víctimas de la violencia política, entre ellos los familiares de los desaparecidos, asesinados, torturados, detenidos y desplazados. En la época de mayores detenciones-desapariciones (1990 a 1992) colocaban fotografías y los nombres de los desapareci-

dos en la fachada del templo con el interrogante «¿Dónde están?». Este gesto y otras acciones de solidaridad por parte de la parroquia ocasionaron el hostigamiento a su párroco (P. Víctor Atúncar), quien al poco tiempo tuvo que abandonar la zona. Los sacerdotes de dicha parroquia y las religiosas de la congregación acompañaron a los familiares de las víctimas del Operativo Aries, y fueron los principales contactos para las denuncias periodísticas y posteriormente las denuncias formales de dicho operativo.

Frente a los hechos de violencia en la zona se creó una Comisión de Derechos Humanos de las iglesias, entre Aucayacu y Tingo María. Además, los miembros de las iglesias se desempeñaban en tareas de capacitación o educación a los campesinos pobres y analfabetos, que fácilmente eran engañados por los comerciantes de la zona. Los problemas provenían, sobre todo, de los comerciantes. En los momentos en que se agudizaba la violencia, sólo podían recoger los cadáveres que dejaban las acciones de los grupos alzados en armas, de las Fuerzas Armadas y de las venganzas ejecutadas por el narcotráfico. Entre los años de 1984 y 1985 se calcula que se levantaron alrededor de 500 cadáveres. Durante las homilias los sacerdotes solían resumir los resultados de las acciones violentas. Cuando había asesinatos masivos se coordinaba con otras instituciones para las acciones de atención a las víctimas y sus familiares.

En la ciudad de Huánuco existen seis parroquias, dos de las cuales son conducidas por congregaciones religiosas: Parroquia de San Pedro (combonianos) y la Parroquia Santa María de Fátima (Paucarbamba, con sacerdotes monfortianos). Estas dos congregaciones han tenido una postura más activa frente a las acciones de violencia, realizando marchas por la paz, seminarios, jornadas de reflexión, etc. Una experiencia importante fue la radio parroquial «Radio Pachitea», impulsada en convenio entre la Parroquia Fátima y el «Movimiento de Comunión y Participación»; a través de ella se difundían microprogramas y avisos publicitarios de derechos humanos producidos por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y la Comisión Episcopal de Acción Social.

El Movimiento de Comunión y Participación de Huánuco fue impulsado en 1983 por iniciativa de líderes de diversas parroquias de la ciudad de Huánuco, apoyados por el sacerdote monfortiano P. Ivo Libralato y la religiosa salesiana Rosa Julia. Marcado por las opciones preferenciales por los pobres y jóvenes planteadas por la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana (Documento de Puebla), su perfil fue el uso de los medios de comunicación social y la solidaridad con los pobres del campo y la ciudad, adoptando la práctica cristiana liberadora. Produjo varios programas de radio y un boletín mensual.

En 1992, algunos de los miembros decidieron conformar un organismo autónomo de Derechos Humanos, la Asociación Jurídica Pro Dignidad Humana (AJUPRODH). Ésta participó en las constataciones y denuncias de los crímenes del Operativo Aries en abril de 1994, que dio la vuelta al mundo y logró paralizar uno de los operativos más sangrientos ocurridos en el Alto Huallaga y en el Perú en el período del presidente Alberto Fujimori. Desde 1994, aunque con

escaso financiamiento, AJUPRODH inició la atención humanitaria a los desplazados, la defensa legal de los derechos humanos, así como acciones de educación y organización en derechos humanos, impulsando la conformación de Comités de Derechos Humanos, organizaciones de afectados por la violencia, así como redes institucionales para la defensa, promoción y difusión de los derechos Humanos: CODEH Pachitea, CODEH Monzón, CODHA Aucayacu, COPRODET Tocache, CODEH Chinchao, filial en Tingo María, «Comunidad de Familias Desplazadas-San José-Huánuco» COFADES, Comité de Familias Desplazadas Niño Jesús de Aucayacu, asociaciones de familias afectadas en Padre Abad, Pachitea, Chanchán-Tocache, Uchiza, entre otras, así como el Comité Centro Oriental de Afectados por Violencia Política; impulsó la «Mesa Centro Oriental Sobre Desplazamiento», luego convertida en «Mesa Centro Oriental Por la Promoción y Restitución de los Derechos Humanos Para el Desarrollo Integral»; asimismo, se constituyó la Coordinadora Centro Oriental Promoción y Defensa de los Derechos Humanos, la Red Regional de Educación en Derechos Humanos, llamado ahora Red de Derechos Humanos de la Región Centro Nor Oriental (Huánuco, Ucayali y San Martín), y la Coordinadora Regional de ONG-Huánuco.

B.5. Cajamarca, Piura y Áncash¹⁵

Cajamarca

Bajo el liderazgo del obispo José Dammert Bellido (1962-1992), diocesano natural de Lima y una de las figuras más importantes de la Iglesia peruana, la diócesis de Cajamarca experimentó cambios notables al calor del Concilio Vaticano I. Al mismo tiempo, monseñor Dammert mantuvo un fuerte liderazgo nacional y presidió la Conferencia Episcopal a comienzos de los 90. Al renunciar por límite de edad en 1992, fue nombrado administrador apostólico monseñor Francisco Simón Piorno, entonces obispo de Chachapoyas, quien en 1995 fue nombrado obispo de Cajamarca.

Monseñor Dammert logró identificarse fuertemente con el campesinado, promoviendo su participación en la sociedad y en la Iglesia

En 1984 el PCP-SL empezó a actuar en la parte sur de Cajamarca; estaba conformado por personas que no eran del lugar, y trató de amedrentar y controlar a los campesinos productores de la zona, pero encontró oposición y rechazo por parte de las organizaciones. El control de la zona estuvo en disputa entre el PCP-SL y el MRTA, lo que generó una ofensiva policial indiscriminada en contra de personas o grupos de la Iglesia que realizaban actividades sociales.

¹⁵ En: 3.1.3.5. Cajamarca, Piura y Ancash, 3.1.3. La respuesta de la Iglesia en diversas regiones del país, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 439-446.

En 1987, monseñor Dammert manifestó que los ronderos campesinos de su jurisdicción recibieron la visita de los propagandistas del terrorismo pero que no los aceptaron, ya que los ronderos rechazan al terrorismo como forma de solución a sus ancestrales problemas (*Expreso, La Crónica* 19.11.87). Sobre el papel de las rondas campesinas en la derrota de los grupos terroristas, algunos autores han subrayado cuatro aspectos que las distinguen de los grupos de autodefensa, formados apresuradamente en Ayacucho para combatir el terrorismo: (1) las rondas del norte eran muy eficaces contra el crimen, en especial el abigeato; (2) constituyeron una barrera significativa contra el avance del terrorismo, ya que existían desde 1976, mucho tiempo antes de la presencia de los terroristas en la región; (3) ayudaron a consolidar los lazos de solidaridad dentro de cada comunidad y entre las comunidades; (4) muchos ronderos, formados por la Iglesia, consideraron su participación en las rondas como una actividad cívica y hasta religiosa, de servicio al pueblo (Taller 993: 53; Castillo: 21; Klaiber 1997: 259-261). Por eso, el PCP-SL y el MRTA no tuvieron éxito ni para infiltrar estas organizaciones ni para establecer una presencia seria en el norte. Monseñor Dammert, obispo de Cajamarca, pidió en 1988 la inmediata derogatoria del reglamento de rondas campesinas emitido por el gobierno, por considerar que se trataba de un documento anticonstitucional y que atentaba contra la autonomía de las organizaciones campesinas. El mencionado dispositivo discriminaba a la mujer al impedirle participar en las rondas. Monseñor Dammert calificó este hecho como un «burocratismo capitalino que no tiene la más mínima noción de lo que ocurre aquí». Agregó que parecía que haber mala fe o una intención de terminar con los ronderos (*Signos* 29.4.88).

El mensaje del PCP-SL hacia los miembros de la Iglesia se podía resumir en tratar de prohibir la formación y organización de las rondas campesinas y a la postre también la formación religiosa. Un catequista y su hijo mayor fueron asesinados en Otuto (Condebamba, Cajabamba) en 1991, por miembros del PCP-SL, acusados de pretender formar una ronda campesina para defenderse de los abigeos. En Shirac, San Marcos, un catequista fue sometido a «juicio popular» por una columna senderista, pero salvó de morir por la presión de los campesinos del lugar. El PCP-SL amenazó de muerte a un sacerdote para que no siguiera organizando las rondas en la zona de San Marcos.

Los sacerdotes, por su compromiso con los sectores más empobrecidos de la zona, fueron tildados de comunistas por miembros de las fuerzas del orden, por un lado, y amenazados por los senderistas y prohibidos de seguir organizando a los campesinos, por otro. La acción de grupos cristianos en diversos ámbitos de la sociedad era vista como sospechosa por muchas autoridades. En agosto de 1982, la parroquia de Bambamarca se pronunció reclamando que estaba siendo afectada por una serie de sospechas y calumnias. Denunció que «algunos catequistas han sido arbitrariamente llamados al Puesto de la Guardia Civil, y se les acusa directamente de comunistas y terroristas» y que algunas autoridades criticaban a la Iglesia o a la parroquia, o exigían explicaciones sobre los asuntos religiosos. «La misión de la Iglesia Católica —señalaron— nos ha comprometido a luchar

por la justicia, a defender al pobre, a la viuda y al huérfano para construir el Reino de Dios. Pero como esto fastidia a las autoridades, quieren hacernos callar acusándonos de terroristas» (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 1.10.82). El 19 de octubre, a las 6:20 de la mañana, un desconocido arrojó un balde de gasolina contra el local del obispado de Cajamarca, y estuvo a punto de prenderle fuego cuando los seminaristas que allí residían salieron a la puerta. El sujeto huyó en un auto.

En 1984 la Guardia Civil detuvieron a la misionera francesa Anne Marie Gavarret Sanson por el asalto a una cooperativa, aunque ella había llegado cuatro días después del hecho. El 1 de febrero monseñor Dammert desmintió la acusación y aclaró el trabajo que la misionera laica realizaba en el Perú. Las comunidades cristianas también la defendieron (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 03.02.84). El 5 de abril, Anne Marie Gavarret quedó libre de todo cargo de participación en supuestas actividades terroristas, al ser declarada inocente por la Corte Superior de Justicia de Cajamarca, que ordenó su inmediata libertad.

En 1996, Ramón Pajares, párroco de San Marcos, fue detenido por la policía junto a nueve profesionales. Todos fueron encarcelados y acusados de «terroristas» por encontrarse en una reunión de planificación con promotores agrícolas. Más tarde fueron liberados paulatinamente, gracias a la presión de miembros de la Iglesia de la zona.

Monseñor Dammert tomó posiciones muy claras y lúcidas sobre los hechos de violencia. Citamos dos ejemplos: en enero de 1982, casi al inicio del período de la violencia política, monseñor Dammert declaró que: «terrorismo, represión y esas cosas no son temas estrictamente políticos, son temas sociales y todo lo que le interesa a la sociedad le interesa a la Iglesia. El terrorismo hace gran daño a la sociedad [...] estamos contra todo acto violento» (*Punto* 5.2.82). En febrero de 1991, monseñor Dammert señaló que «es necesaria una propuesta integral para afrontar al terror» y opinó que «no ha habido continuidad en la labor del Estado». En segundo lugar, se opuso permanentemente a la pena de muerte, posición que fue seguida por su sucesor; en efecto, en 1993, en una carta dirigida a los obispos que se reunieron a partir del 18 de agosto en asamblea, sacerdotes, religiosas y laicos acompañados por el administrador apostólico de Cajamarca, monseñor Ángel Francisco Simón Piorno, expresaron su rechazo a la pena de muerte; a esta reflexión se sumaron diversas organizaciones y movimientos de jóvenes, religiosos y obispos (*Signos* 20.8.93).

Piura

Otras diócesis que previnieron la violencia terrorista y la de algunos agentes estatales, gracias a equipos de laicos y religiosas, sacerdotes diocesanos y obispos cercanos a las poblaciones urbanas y rurales, fueron el arzobispado de Piura y Tumbes, y la diócesis de Chulucanas, lideradas por monseñor Óscar Cantuarias

y monseñor Juan McNabb O.S.A.; en este empeño se comprometieron Francisco Muguero, Vicente Santuc, Amparo de la Calle, Elsa Fung y congregaciones como las dominicas, carmelitas y San José de Tarbes, entre otras.

En marzo de 1987, monseñor Cantuarias convocó a sus hermanos sacerdotes, religiosos y fieles del departamento, a una jornada de reflexión con el lema «Piura no quiere la violencia, por eso busca la justicia para alcanzar la paz» (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 20.3.87).

En octubre un grupo de profesores, dirigentes sindicales, campesinos, profesionales y agentes pastorales de Piura conformaron la Comisión para la Promoción de la Justicia y la Paz. Su finalidad fue «convocar a toda la ciudadanía a tomar conciencia de que vivimos una violación permanente de los derechos humanos y que, por lo tanto, es necesario organizarnos para defender la vida» (*Signos* 20.11.87).

A raíz del asesinato de quien fuera presidente del Comité Aprista de Piura, ingeniero Ricardo Ramos Plata, cometido por subversivos el 14 de diciembre de 1988, el arzobispo y el clero de Piura emitieron un pronunciamiento en el cual manifestaron su pesar por lo ocurrido y el rechazo a la violencia que empezaba a hacerse presente en el departamento. Sin embargo, existieron tensiones con miembros del gobierno aprista (*Signos* 15.1.88).

Monseñor Cantuarias también promovió las rondas campesinas y defendió su autonomía respecto del reglamento emitido por el gobierno en 1988, porque al poner a las rondas bajo la dirección del Ministerio del Interior se corría el riesgo de que éstas fueran manipuladas. Monseñor Cantuarias, arzobispo de Piura y Tumbes, expresó que «si las rondas campesinas nacen a iniciativa del pueblo, hay que oír y atender las intenciones de ese mismo pueblo». De la misma manera, recordó que las rondas fueron creadas por la necesidad y urgencia de los campesinos de protegerse bajo su propio estilo organizativo, debiéndose, por lo tanto respetar y atender la iniciativa de los mismos. También señaló su desacuerdo con la exclusión que se hacía de la mujer e hizo notar que, al poner a las rondas bajo la dirección del Ministerio del Interior, se corría el riesgo de que éstas fueran manipuladas (*Signos* 20.5.88).

En 1996 hubo una manifestación por la paz en Piura, presidida por monseñor Cantuarias, quien calificó como lamentables los graves hechos ocurridos en la residencia del embajador de Japón y como una prueba de que la paz en el país no era total (*El Comercio* 22.12.96).

Áncash

En este departamento existen tres circunscripciones eclesiásticas: la diócesis de Huaraz en el Callejón de Huaylas, la diócesis de Chimbote en la costa y la prelatura de Huari.

La diócesis de Huaraz fue conducida por monseñor Emilio Vallebuona hasta 1985 y por monseñor José Ramón Gurruchaga hasta 1997, ambos salesianos;

monseñor José Eduardo Velásquez, diocesano, como administrador apostólico hasta el 2000, y monseñor Ivo Baldi hasta la actualidad.

En esta zona la violencia llegó a fines de los años 80; estuvieron presentes el PCP-SL y el MRTA, cuyos conflictos por un relativo dominio o control de sectores de la sociedad ancashina trascendían a la opinión pública. Los subversivos presionaron a los miembros de la Iglesia a salir del lugar. Pero monseñor Gurruchaga contestó: «Nos iremos cuando se vaya el Huascarán». Sin embargo, la Iglesia determinó que los agentes pastorales, sobre todo de origen extranjero, tomaran la decisión de quedarse o de retirarse. De hecho, un grupo de agentes pastorales extranjeros tuvo que dejar la diócesis para no poner en riesgo la vida, pero muchos se quedaron.

Frente a los hechos de violencia y a las constantes de violaciones de los derechos humanos, el Obispado de Huaraz creó la Comisión Diocesana de Pastoral Social (CODISPAS) que tenía como finalidad brindar apoyo social a los más necesitados a través de talleres de educación en torno a los derechos humanos, así como la defensa legal de personas inocentes acusadas por terrorismo, la defensa de los ronderos acusados de ir contra la administración de justicia, y ver casos de maltrato a menores, entre otros.

Monseñor Gurruchaga, que estuvo a cargo de la diócesis en los momentos de mayor violencia, llamó insistentemente al diálogo. En 1989, en los funerales del sargento Leonardo Macedo León, quien fue victimado durante una incursión sediciosa en la localidad de Huaytuna que dejó un saldo de cuatro policías muertos, planteó la necesidad de un diálogo con todos los grupos alzados en armas y con aquellos que utilizan la violencia como una forma de conseguir sus fines (la mayoría de los diarios 31.5.89). En octubre de 1990 monseñor Gurruchaga se ofreció como intermediario para dialogar con el PCP-SL, el MRTA o cualquier otro grupo que se hubiera levantado en armas, a fin de devolver la paz al país.

En su acción pastoral, monseñor Gurruchaga, llamado «padre obispo» por los campesinos, llegaba con cierta frecuencia a las comunidades campesinas; también se manifestaba en espacios públicos, como la Universidad de Huaraz, la catedral y a través de una radio local. Apoyó públicamente a las «rondas pacíficas», porque se basaban en el derecho consuetudinario de defensa de la comunidad, y en cierto sentido eran una alternativa, si no una oposición, a los comités de autodefensa creados por el Ejército que tenían como finalidad armar a los campesinos para enfrentar a la subversión. El propósito de la Iglesia era mantener una educación fundamentalmente cristiana. En una ceremonia, el obispo bendijo las primeras rondas, entregó a cada uno una huaraca como símbolo de su nuevo compromiso y exhortó a los ronderos a mantener la unión y la paz entre los pueblos del Callejón de Huaylas. Este vínculo entre ronderos y la Iglesia en Cajamarca, Huaraz y otras diócesis otorgó una legitimidad a las rondas.

En 1994, también el obispo auxiliar, monseñor Eduardo Velásquez Tarazona, cuestionó la entrega, por parte del Ejército, de miles de carabinas y municiones a 32 comités de autodefensa de la región. Expresó su esperanza de que las armas

fueran manejadas con criterio y bajo un principio básico de respeto a las leyes y la sociedad. «De lo contrario —dijo—, existe el peligro de que el mal uso de ellas, genere mayores problemas y que esto haga retroceder el proceso de pacificación en nuestra patria» (*La Razón* 31.7.94).

Como consecuencia de su apoyo a las rondas autónomas, monseñor Gurruchaga apareció en la lista negra del PCP-SL en *El Diario Internacional*. En las pizarras de la Universidad de Huaraz había inscripciones como: «Iglesia puerca; fuera el Obispo». A pesar de esto el obispo tuvo palabras claras frente a la violencia y dijo, por ejemplo, ante la muerte de una autoridad en Huaraz que «no lo mató el que disparó, lo mató el que dio la idea». Las acciones del PCP-SL, además de considerar la religión como opio del pueblo y retardataria de la revolución, consistían en alzar algunas parroquias o comunidades de religiosas para llevarse víveres y dinero, maniobra que también llevaba a cabo el MRTA en el Callejón de Huaylas. En la zona de Yungay las religiosas franciscanas recibían amenazas. En diciembre de 1989, sediciosos arrojaron dinamita contra el convento de «Nuestra Señora de la Sabiduría», en Carhuaz.

En febrero de 1993, en su propósito de paralizar la labor pastoral y social que realiza la Iglesia, un comando de aniquilamiento del PCP-SL amenazó, en afiches, con matar a varios sacerdotes nacionales y extranjeros si no abandonaban esta región y el país. Las víctimas de estas amenazas eran sacerdotes que desempeñaban su tarea de evangelización y una labor social entre los pueblos más aislados por el hambre y la pobreza. En esta «lista negra» de los extremistas —según los afiches requisados por la policía—, figuraban el sacerdote de la parroquia Nuestra Señora de Belén, de nacionalidad italiana, el párroco del templo del populoso barrio de Nicrupampa, en Huaraz, el párroco principal del convento San Antonio, de nacionalidad española, el sacerdote de la parroquia de Marcará, en la provincia de Carhuaz, y el párroco de Asunción-Chacas (Huari), ambos también de procedencia italiana (*La Razón* 9.2.93). Ante estas amenazas, la Iglesia de Huaraz recibió diversas muestras de solidaridad de diócesis, parroquias y comunidades cristianas del país. Monseñor Gurruchaga declaró que una vez más las acciones a favor del campesinado encontraban serias dificultades frente a ideologías fundamentalistas (*Signos* 26.2.93). Los sacerdotes de Huaraz acordaron continuar trabajando junto al pueblo en su labor evangelizadora y de bien social, pese a estas amenazas de muerte.

En 1997 empezaron a hallarse fosas comunes en diversos puntos de la región, y la Iglesia denunció lo que ocurría; 28 cadáveres fueron encontrados en la quebrada Hullta, ruta Carhuaz-Chacas, y otros en una mina abandonada de Llipa, en la provincia de Bolognesi (la mayoría de los diarios 28.9.97). El P. Idelfonso Espinoza, encargado de la diaconía de Comunicación Social del Obispado de Huaraz, insistió en la denuncia. (*La Razón* 30.9.97). En octubre, en Huaraz, monseñor Velásquez denunció ante los miembros de la Comisión de Derechos Humanos del Congreso que los dos cráneos con perforaciones de bala descubiertos en Punta Chonta correspondían a un profesor y a una mujer joven, supuestamente

integrantes del PCP-SL, que desaparecieron ocho años antes en la localidad de Llacila (*La Razón* 25.10.97).

La prelatura de Huari, dirigida por monseñor Dante Frasnelli, y luego por monseñor Ivo Baldi, fue afectada intermitentemente por el PCP-SL desde 1988; entre los años de 1990 y 1992 las incursiones de los grupos subversivos se hicieron cada vez más constantes en las localidades de Tomanga, Pomayucay, San Luis y Chacas, donde misioneros laicos de origen italiano atendían a la población a través de programas de salud y de desarrollo productivo. Las incursiones del PCP-SL tenían como objetivo asaltar las obras de los misioneros, llevarse los bienes y amenazarlos de muerte si denunciaban los hechos a la policía. Los misioneros italianos atendían a las familias y, sobre todo, a los niños a través de programas escolares y de asistencia alimentaria, así como en la capacitación y formación laboral a los pobladores de la zona. En los momentos más difíciles los voluntarios creían que el trabajo misionero no debería cesar, y la presencia del PCP-SL les generó un dilema: dejar el lugar abandonando a la población o quedarse, acompañar y seguir pagando un precio por permanecer. Muchos misioneros religiosos de la zona tuvieron que dejar el lugar para que las amenazas de muerte no se cumplieran; sin embargo, un grupo importante decidió quedarse. En julio de 1989, la prelatura realizó una procesión presidida por monseñor Frasnelli que tuvo como lema: «Bienaventurados los que trabajan por la Paz porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Comunicado, Centro de Documentación del Instituto Bartolomé de las Casas (CENDOC)).

El PCP-SL buscaba llegar a la población a la lucha mediante charlas y atentados como en Llama, Huari y Piscobamba, y al mismo tiempo empujar a los misioneros extranjeros a dejar la zona y el país. En julio de 1989 dinamitaron la torre de la catedral en Huari; no hubo desgracias personales, pero las pérdidas materiales fueron cuantiosas. En noviembre atentaron contra la casa parroquial de Chavín. Ese mismo mes, el P. Pompilio Muñoz y dos religiosas estuvieron once horas en poder de un grupo del PCP-SL al sur de Huaraz. En enero de 1990, miembros del PCP-SL atentaron contra el P. Franz Windischoffer, párroco de Huantar, incendiando su casa y sometiéndolo a torturas, destruyendo además dos camionetas. Para el grupo subversivo «la caridad adormecía las mentes y era contraria a la revolución». Un joven seminarista, Giulio Rocca, quien trabajaba como voluntario de la operación Matogrosso, trató de discutir estas ideas con miembros del PCP-SL y fue asesinado en Jangas, cerca de Huaraz, el 1 de octubre de 1999.

La presencia del PCP-SL en estos lugares no tenía un plan de organización. La zona habría sido considerada como un espacio de suministro de bienes de consumo y recursos económicos. Los constantes asaltos a las casas de los religiosos y el silencio de éstos ante las amenazas se habían convertido en una forma de coexistencia. Con la llegada del Ejército a San Luis se empezó a perseguir al PCP-SL y a hacer importantes detenciones. Sin embargo, la presencia del PCP-SL no desapareció de la zona, aunque las amenazas a los misioneros religiosos extranjeros menguaron considerablemente. Si bien el ejército fue eficaz en la captura de

importante mandos en la zona, muchas de sus acciones no estuvieron exentas de abusos y excesos para con la sociedad civil.

Chimbote, considerada por muchos como una de las ciudades más populosas, proletarias y conflictivas del Perú, contó desde sus inicios con la presencia y acompañamiento de la Iglesia Católica. La Diócesis de Chimbote, creada en 1983, y conducida por monseñor Bambarén desde 1978 cuando era prelatura, fiel a las disposiciones del Concilio Vaticano II, optó por una evangelización liberadora, fue pionera en la Pastoral Social con trabajos urbanos y rurales importantes en comunicación, justicia social, cárceles, así como en la formación en la fe y el espíritu comunitario. Monseñor Bambarén es, además, una de las figuras más importantes de la Iglesia peruana; fue presidente de CEAS, secretario general y luego presidente de la Conferencia Episcopal Peruana de 1999 al 2003.

Los sacerdotes, en conjunto, se pronunciaban sobre diferentes acontecimientos y acompañaban al pueblo en su búsqueda por organizarse como comunidad de fe y para afrontar la situación de hambre y desempleo. El quehacer de una evangelización liberadora abarca todos los aspectos de la vida y de la misión de la Iglesia. Se creó la Comisión de Justicia Social, organismo diocesano que trabaja en la promoción, educación y defensa de la dignidad y los derechos fundamentales de las personas. Desde 1980 la Comisión «denuncia enérgicamente la situación injusta de los trabajadores despedidos, en huelga de hambre» (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 1.11.80).

Hasta 1990, en diez años de terrorismo, en Chimbote no habían existido hechos de crueldad por parte de los grupos subversivos: nunca hubo atentados personales, excepto algunas bombas en oficinas o empresas del Estado. Por parte de las Fuerzas Policiales, se registraban detenciones arbitrarias y, generalmente, actos de tortura para con los detenidos. Pero durante 1990, a una campaña de difamación contra la Iglesia, siguieron tres bombas: una el 16 de junio en la Comisión de Justicia Social y dos en la casa del obispo. La primera, el 21 de junio, que no explotó, y la segunda el 1 de octubre. Las explosiones causaron graves daños materiales, pero no desgracias personales. El 25 de noviembre se produjo una emboscada al obispo y al P. Alessandro Dordi (párroco de Santa, de nacionalidad italiana) por cuatro terroristas cerca de Tambo Real, cuando regresaban de las confirmaciones de Vinzos y Rinconada.

En 1991, cuando las amenazas a la Iglesia se volvían más intensas, los agentes pastorales (sacerdotes, religiosas y laicos), se reafirmaron públicamente en continuar con su labor pastoral. El 27 de julio a las 9 de la noche, cuando el P. Miguel Company volvía, después de la Misa, a su Casa Parroquial, dos jóvenes armados con revólveres lo sorprendieron. Uno le disparó, a corta distancia, con una pistola calibre 38, a la nuca. La trayectoria de la bala fue de abajo hacia arriba y se alojó en la mandíbula. No murió. Fue trasladado de emergencia al día siguiente a Lima y, posteriormente, a España, su país de origen.

El hecho más grave ocurrió el 9 de agosto de 1991, cuando, después de la misa, los sacerdotes franciscanos Zbigniew Strazalkowski (32) y Michel Tomasek (34)

fueron sacados por una columna del PCP-SL de la casa parroquial de Pariacoto, conducidos frente al municipio e introducidos en una camioneta, donde tuvieron un diálogo con los miembros del PCP-SL durante 45 minutos, en presencia de la hermana Bertha. Luego expulsaron a la religiosa y condujeron a los sacerdotes junto al Pueblo Viejo, al costado del cementerio. Allí asesinaron al P. Miguel de un tiro en la nuca y al P. Zbigniew de dos disparos, uno en la espalda y otro en la cabeza, con balas de alto calibre. También asesinaron a los alcaldes de Pariacoto y Cochabamba. Ambos sacerdotes habían llegado al país hacía un año y medio para trabajar con las comunidades cristianas de base, casi todas de origen campesino. Desde el año anterior recibieron amenazas del PCP-SL. La Fraternidad Franciscana del Perú emitió un mensaje de indignación ante el asesinato de los jóvenes sacerdotes polacos. Asimismo, hizo una enfática afirmación del respeto a la vida, porque «sólo amando y respetándola es que nos lanzamos a construir la libertad». Del mismo modo, la Conferencia Episcopal Peruana condenó este cruel asesinato (*Signos* 23.8.91).

El 25 de agosto a las 5 de la tarde, cuando el P. Alessandro Dordi volvía de celebrar la misa y bautismos en Vinzos (Valle del Santa), sufrió una emboscada en compañía de dos catequistas. Los terroristas lo obligaron a bajar y lo asesinaron de dos disparos, uno en el pecho y otro en la cabeza.

En todos los casos el Obispado de Chimbote condenó de la manera más enérgica los atentados criminales y, de inmediato, se expresaron muestras de solidaridad como la del Papa Juan Pablo II, del P. General de los Franciscanos Conventuales, de la diócesis de Bérgamo y diversas Conferencias Episcopales, congregaciones, gremios y movimientos apostólicos. La Conferencia Episcopal Peruana publicó el documento «Padre, perdónales porque no saben lo que hacen». El Concejo Provincial del Santa, por acuerdo de Concejo 093-91-MPS, señaló su «repudio a los autores de estos actos de violencia».

Otros hechos que merecen señalarse son el proceso por terrorismo contra un promotor de la Comisión de Justicia Social, Miguel Risco Franco. En 1994 fue acusado por una terrorista arrepentida y tuvo que buscar refugio fuera del país; el 24 de mayo del 2000 fue absuelto. El 25 de febrero de 1996, en el programa *Contrapunto* del canal 2 de TV, se emitió un reportaje que vinculaba al sacerdote Lino Dolan O.P., en ese entonces director de la Comisión de Justicia Social de la diócesis, con el MRTA. La Coordinadora Nacional de Derechos Humanos rechazó esta información y señaló que conocía de cerca el trabajo del padre Dolan. Este sacerdote fue, por el contrario, víctima de amenazas del terrorismo que le llegaron en forma de cartas intimidatorias en 1991 para que abandone su lucha por la paz (*El Mundo* 27.2.96). El obispo de Chimbote, monseñor Bambarén, en una entrevista con las autoridades militares, también rechazó la acusación al P. Lino Dolan (*El Comercio, La Razón* 28.2.96, *Signos* 7.3.96). También se hicieron presentes las muestras de solidaridad de parte de los agentes de pastoral de la diócesis y organismos defensores de derechos humanos del país y del extranjero. Algunos medios de comunicación confundían la ayuda humanitaria brindada por la Iglesia a favor de las víctimas de la violencia política con apoyo a la subversión.

El trabajo realizado por los agentes de pastoral de la diócesis de Chimbote en los tiempos de violencia política fue una respuesta evangélica a los acontecimientos vividos y al imperativo humano y cristiano de construir la paz, sobre la base de la justicia y la verdad.

B.6. Costa Centro: Huacho y Lima¹⁶

Huacho

La diócesis de Huacho comprende las provincias de Barranca, Huaura, Huaral, Canta, Cajatambo y Oyón, en el departamento de Lima. Durante los años de la violencia y hasta este año ha estado a cargo de monseñor Lorenzo León Alvarado, diocesano, quien trabajó de manera muy cercana con los agentes pastorales, pronunciándose con ellos ante los diversos acontecimientos en la localidad y en el país.

La violencia política estuvo presente en la zona por más de diez años, desde 1983 hasta 1995; los más álgidos fueron los años 91 y 92. Durante este último año se registraron 118 muertes, lo que equivale al 38% del total de muertes que la Comisión de Derechos Humanos de la diócesis de Huacho logró registrar; según su base de datos, el PCP-SL ha sido el mayor perpetrador y responsable de las muertes. Durante el mismo periodo se registraron al menos 185 atentados con dinamita. Ocurrieron graves violaciones a los derechos humanos en varios pueblos; también los grupos subversivos tomaron temporalmente los pueblos de Ambar, Naván, Aynaca y Copa. Se registraron desapariciones en Huacho, Ambar y Barranca. Diversas zonas de la diócesis fueron declaradas como «zona roja» o como «zona liberada». Estuvieron presentes tanto el PCP-SL como el MRTA, y una facción disidente de éste denominada Fuerzas Guerrilleras Populares. Desde 1989 hasta 1992, el Ejército implantó alrededor de 27 destacamentos en 6 provincias, y trató de organizar a los campesinos de las zonas altas en rondas, al mando de un jefe nombrado por el mismo ejército; actuaron de manera abierta y también clandestina, a través de grupos paramilitares. Una consecuencia de la violencia política fue el desplazamiento forzado de los pobladores de las zonas altas hacia la costa, estableciéndose precariamente en Huacho, Huaura y Barranca.

La Iglesia se vio tempranamente afectada por la violencia. En febrero de 1981, el diario *La Prensa* titulaba «Acusan a extremistas en Huaral de provocar tomas de tierras». Entre ellos señalaban a sacerdotes extranjeros. La acusación habría sido hecha por propietarios de tierras. En respuesta, monseñor Lorenzo León expresó su apoyo a la labor pastoral de los padres Neptalí Liceta, Vicente Hondarza y Eugenio Bourdon, garantizando su corrección e integridad. «Se trata de una campa-

¹⁶ En: 3.1.3.5. Costa centro: Huacho y Lima, 3.1.3. La respuesta de la Iglesia en diversas regiones del país, 3.1. La Iglesia Católica, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 447-453.

ña de difamación que viene del año pasado», dijo el obispo (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 28-2-81). El 14 de junio de 1983 fue asesinado el sacerdote español Vicente Hondarza, párroco de la Iglesia Matriz de Chancay. El cadáver del P. Vicente fue entregado por la policía al hospital de Chancay a las 8 de la noche. La misma policía avisó a la parroquia. El sacerdote pertenecía al Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEME). Tenía 48 años y trabajaba en el Perú desde 1974. Era un ferviente impulsor de las comunidades campesinas. Había viajado dos días antes al pueblo de Lampián para la fiesta patronal. Sacerdotes de Huacho y Chancay manifestaron que el sacerdote asesinado había recibido algunas amenazas por parte de terratenientes de la zona, con los que había tenido algunas disputas como producto de su trabajo social. Junto con otros sacerdotes de la región Chancay-Acos-Pacaraos, en diversas oportunidades había sido calumniado, amenazado y acusado por elementos contrarios a su actividad evangelizadora, pero siempre contó con el respaldo de su obispo. Como se dejó entrever en las noticias dadas por los diarios, los indicios apuntaban a un asesinato; sin embargo, después las autoridades dijeron que había sido un accidente, que había caído a un precipicio. Su muerte aún no ha sido jurídicamente esclarecida. Ninguna de sus pertenencias fue robada y los objetos de valor se encontraban intactos. Aunque las autoridades sostenían la versión de un accidente, sus ropas se encontraban limpias, pero el cuerpo presentaba numerosas escoriaciones y fracturas y una herida de 15 centímetros en la cabeza que había sangrado bastante. Presentaba fracturas en ambas muñecas, que estaban amoratadas. Según el P. Pinedo, en el lugar del supuesto accidente no había sangre. Al obispo y sacerdotes que subieron al pueblo al día siguiente no se les permitió ver la habitación donde durmió el P. Hondarza, negativa que se repitió una semana después. La policía se opuso a toda investigación. Un informe extraoficial del equipo de profesores de la Escuela de Medicina Legal de Madrid dice: «No ha muerto en el lugar. Se sospecha que le han dado y se han pasado. Juicio: no accidente. Parece que estuvo sujeto, que le golpearon y se pasaron». Los funerales se realizaron en Chancay el 16 de junio, presididos por monseñor Lorenzo León, obispo de Huacho, y estuvieron presentes los obispos de Puno, Juli, Sicuani y el vicario de Ayaviri, con numerosos sacerdotes, multitud de pobladores, el embajador de España, y representantes de CEAS y de otras organizaciones. El responsable del IEME dijo al final de los funerales: «Pido que se hagan las investigaciones oportunas y necesarias para que esto se aclare. No acusamos a nadie pero sí pedimos claridad sobre este asunto, por el bien de todos, por la paz de nuestra nación, por el bien de nuestra Iglesia» (la mayoría de los diarios 16 y 17.06.83; *Páginas* agosto 83; CEP 84: 53; Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 17.06.83).

Una de las formas de respuesta de la Iglesia de Huacho ante la violencia fue la Comisión de Derechos Humanos de la diócesis. Fue una iniciativa de un grupo de agentes pastorales para atender los problemas sociales de diversos asentamientos humanos de la ciudad de Huacho. La violencia política en la zona hizo que en 1986 fuera reconocida por decreto episcopal como entidad autónoma, el

CODEH. Frente a los hechos de violencia, la Comisión buscó un clima de paz y democracia, denunciando cualquier forma de violencia; se articuló a distintas instituciones que defendían los derechos humanos como la Coordinadora Nacional de los Derechos Humanos, e integró el Consejo Directivo desde 1991.

La comisión atendía a los presos de los centros penitenciarios de la región; en coordinación con agentes pastorales se buscaba formas de recuperación de los internos, contribuyendo a la adaptación de terrenos para pequeños sembríos y montaje de talleres de zapatería. Prestó asesoría legal, haciendo de intermediario en gestiones y apoyo a familiares de los internos que carecían de recursos. El área de Educación creó Defensorías Parroquiales para ver diferentes aspectos de violaciones de derechos humanos. La comisión intervino como mediadora, por ejemplo, para reponer a los profesores injustamente despedidos de la universidad, en la defensa de los trabajadores de la zona industrial de Paramonga, o para resolver los conflictos en los casos de invasiones. Cada año realizaba eventos sobre la paz y la lucha por la democracia. También se valió de los medios de comunicación, como la radio, difundiendo los derechos humanos.

La Iglesia y el CODEH emitieron muchos pronunciamientos durante esos años. En enero de 1987, los participantes de la II Semana de Teología organizada en la diócesis expresaron en un comunicado que, en la situación en la que vivió el país, era fácil encontrar signos de muerte y destrucción: la violencia indiscriminada, el desempleo, la marginación, el hambre y la violación de los derechos humanos de las personas, y afirmaban que «anunciar la Buena Nueva es construir paz y justicia, ser signos de alegría y esperanza, defender la vida del pobre, del que sufre, del marginado y trabajar por la vida que el Señor nos da» (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 06.02.87). En julio de 1987 los sacerdotes religiosos y agentes de pastoral de Huacho, ante el atentado realizado contra la garita de control de Huaura, que ocasionó la muerte de un guardia, emitieron un comunicado titulado «Nuestra Palabra», en el que se repudiaba y rechazaba con energía estos hechos violentos, mostrando una «profunda convicción cristiana de que nunca se llegará a una sociedad de vida a través de la violencia y la muerte». Asimismo, afirmaron que «el miedo, la pasividad, el silencio o la insensibilidad son pecados sociales que no tienen cabida con el compromiso cristiano» (*Signos* 14.08.87). Días más tarde el obispo, parroquias, comunidades y movimientos cristianos expresaron su rechazo a los hechos de violencia, pero también denunciaron con claridad y firmeza las estructuras injustas que causaron violencia contra los sectores más necesitados e indefensos. En agosto del mismo año, la diócesis y el CODEH reclamaron el esclarecimiento de la muerte del estudiante Robinson Silva Mori. En septiembre del mismo año, en un comunicado, deploraron y condenaron el asesinato de Rodrigo Franco en Lima. En abril de 1988, el CODEH de Huacho protestó ante el asesinato de un ingeniero y un vigilante en Andahuasi y Manco Cápac, respectivamente.

En marzo de 1989 los sacerdotes de Lima Jorge Álvarez Calderón y Luis Herriot fueron detenidos, sin motivo alguno, por miembros de la Policía Nacional,

cuando se hallaban descansando en la casa de retiros de Huaura. El obispado de Huacho, mediante una comunicación, rechazó y condenó tal hecho en el que se pretendió vincular a los sacerdotes con acciones terroristas (*Signos* 31.3.89). En julio, el obispo, sacerdotes, religiosos y religiosas de la diócesis de Huacho, preocupados por la extensión de la violencia, emitieron un comunicado en el que rechazaron los actos de violencia subversiva ocurridos en la diócesis, principalmente los que produjeron la muerte de campesinos, autoridades, presuntos subversivos y miembros de las fuerzas policiales.

En enero de 1991, el CODEH «condena sin paliativos y repudia» los atentados subversivos contra miembros de la Policía Nacional en la localidad de Rajanya. En abril de 1991, repudió el atentado en el que perdieron la vida dos miembros del ejército y un subversivo. En mayo del mismo año solicitó a las autoridades la investigación de los asesinatos en las localidades de Humaya y Chabara. En junio, con motivo de la Semana de Educación en los Derechos Humanos en Huacho, los profesores, estudiantes, universitarios, miembros de comunidades, de comedores, promotores de salud y dirigentes de organizaciones populares rechazaron toda forma de violencia y sostuvieron que «La paz empieza donde termina tu violencia». En agosto el obispo, sacerdotes, religiosas y religiosos, comunidades cristianas y el CODEH emitieron un comunicado en el que rechazaron y condenaron los alevosos asesinatos de Jesús Morales Bermúdez, alcalde de Huacho; Roger Huertas Paulino, empleado del mismo municipio; Justino Meza, alcalde distrital de Cochabamba y de los sacerdotes polacos en Pariacoto (*Signos* 23.8.91). En enero de 1992, el CODEH emitió una nota de prensa «¡No a la violencia! ¡No a la muerte!», por el asesinato de soldados y civiles en Huaura y Barranca. Un mes más tarde, monseñor León denunció el asesinato del alcalde de Yhuari a manos de los subversivos. En junio denunció las desapariciones y asesinatos de la familia Ventocilla y de Pedro Yauri. En noviembre, el obispo y los agentes pastorales rechazaron públicamente los asesinatos en Humaya.

En junio de 1993 los sacerdotes, religiosos y religiosas de la diócesis de Huacho, reunidos en Chancay para conmemorar el décimo aniversario de la muerte violenta del P. Vicente Hondarza, manifestaron en un comunicado que «recordando la vida de Vicente y su muerte, aún no esclarecida, [...] rechazamos la instauración de la pena de muerte, que consideramos contraria al espíritu del Evangelio». Añadieron que la pena de muerte no es disuasoria en las circunstancias actuales y no se encamina a la redención de la persona, sino que, al contrario, la elimina definitivamente y, además, pone al Perú en una situación internacional difícil (*Signos* 18.06.93). En agosto la diócesis y el CODEH dijeron «No al terror de Sendero» y repudiaron los asesinatos de la comunidad asháninka. En marzo de 1994, repudiaron el asesinato de una persona en Cruz Blanca por disparos de un miembro de la PNP; también reclamaron por la muerte del niño César Castillejo por miembros del Ejército en la localidad de Alcantarilla y la emboscada criminal del PCP-SL en la zona de Tingo María. En noviembre de 1996, el CODEH se manifestó ante la arbitraria detención del general (r) Rodolfo Robles, y ante la

ocupación por asalto de la residencia del embajador del Japón por elementos del MRTA; en abril de 1997 manifestó su satisfacción por la liberación de los rehenes y su profundo sentimiento por la pérdida de vida humanas.

En mayo del 2000, el obispo, sacerdotes, religiosos y religiosas de la diócesis de Huacho hicieron un llamado y pidieron que en la segunda vuelta haya respeto a la dignidad y privacidad de las personas en los medios informativos, que se favorezca la presentación de las propuestas de gobierno y que se respete a los sectores populares, rechazando todo ofrecimiento de dádivas interesadas. Demandaron la pronta clarificación del asunto de la falsificación de firmas y que se informe sobre el monto de los gastos de la campaña electoral y sus fuentes. Finalmente, reafirmaron el valor y la importancia de la participación social y política (*Signos* 4.5.00).

En la diócesis de Huacho hubo una respuesta del conjunto de la Iglesia, encabezada por el obispo, monseñor León, con una activa participación de sacerdotes, religiosas y laicos; estuvieron atentos a los acontecimientos, sabiendo pronunciarse y actuar frente a la violencia, que en esa zona fue también bastante intensa.

Lima

En Lima, al igual que en provincias, la misma regla se aplicaba: en aquellos lugares donde la Iglesia se había identificado con los problemas del pueblo y lo acompañaba en el proceso de organizarse, ella se convertía en un contrapeso moral a la subversión. Por ejemplo, en abril de 1982 quedó constituida la Comisión Vicarial de Pastoral de Dignidad Humana del cono sur de Lima, integrada por 11 personas elegidas por delegados de 25 comunidades y encabezada por monseñor Schmitz, y que tuvo una fuerte actividad (Informativo CEP del Centro de Estudios y Publicaciones 17.4.82).

La Coordinación de Pastoral de Dignidad Humana (CPDH) es una experiencia inédita que jugó un papel importante en la etapa de violencia política, no sólo en la Iglesia de Lima y Callao sino también a escala nacional a través del CEAS. Un grupo de agentes pastorales —sacerdotes, religiosas y laicos— comenzó a reunirse en CEAS en el año 1979. Sentían la necesidad de una coordinación estable entre quienes trabajaban en zonas marginales en una línea de compromiso con el pueblo pobre y preocupados por la defensa de los derechos humanos. Sus objetivos fueron claros: crear un espacio de información y comunicación, articular iniciativas para fortalecer la dignidad humana, promover una cultura de vida y de paz y alentar algunas iniciativas a nivel nacional a través de las Jornadas de Ayuno y Oración y de los Encuentros Nacionales de Pastoral de Dignidad Humana. Participaban en ella agentes pastorales de alrededor de veinte parroquias de Lima y Callao, que llegaron a hacer de la defensa de la vida el centro de su trabajo pastoral. A través de sus bases, desarrollaron una gran creatividad, tanto en el campo de la solidaridad como en la renovación de las celebraciones y en las expresiones artísticas, revitalizando lo tradicional, a la par que informaban

y cultivaban la sensibilidad y creaban conciencia frente a la problemática de los derechos humanos: desapariciones, matanzas, atentados. Las acciones fueron múltiples, variadas y persistentes, tratando de responder a diversas necesidades: atención y acogida a los familiares de los detenidos-desaparecidos, a los desplazados por la violencia, a los presos, colectas de solidaridad, etc. La Coordinación de Pastoral de Dignidad Humana fue también un soporte para los participantes que en los años más duros de la violencia encontraron un espacio privilegiado de información confiable y de comunicación, de reflexión y de posibilidad de compartir temores y esperanzas. Los temas de la vida, la paz y la no violencia activa fueron cuidadosamente trabajados a lo largo de los años. Las Jornadas de Ayuno y Oración nacieron por iniciativa de ese grupo que tuvo un papel importante en su organización y desarrollo, lo mismo que los Encuentros Nacionales de Pastoral de Dignidad Humana, pues pronto se vio la conveniencia de coordinar con quienes trabajaban en otras zonas en esa misma línea. También se lanzó en 1993, con ocasión del debate constitucional, una campaña contra la pena de muerte, con el movimiento cívico Perú, Vida y Paz, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y el Instituto Bartolomé de Las Casas, para sensibilizar la opinión pública debatiendo los argumentos sobre esta pena (*Signos* 18.6.93).

Villa El Salvador y otros pueblos jóvenes, como por ejemplo los de San Juan de Lurigancho, Carabayllo, Comas, San Martín de Porres y el Callao, tomaron múltiples iniciativas. Al mismo tiempo, las parroquias en barrios populares organizaron sus propias marchas por la paz. Tomaremos los casos de Villa El Salvador, y sobre todo del cono Este de Lima, donde se dio la mayor repercusión de la violencia.

Las parroquias en Villa El Salvador son centros muy activos y que convocan a muchos jóvenes. Como símbolos de esta identificación cabe mencionar al alcalde Michel Azcueta, profesor en un colegio de Fe y Alegría y conocido como cristiano practicante en la línea de la teología de la liberación, y a María Elena Moyano, dos veces presidenta de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador y también teniente alcaldesa de Villa; en su juventud había sido catequista y, posteriormente, como dirigente popular, fue conocida como cristiana practicante. En general, la Iglesia, presente en Villa El Salvador desde su fundación, animó moralmente a los pobladores en sus esfuerzos para transformar esta zona en un pueblo organizado y bien construido. Al mismo tiempo legitimó las organizaciones populares y todas las acciones cívicas conducentes a mejorar la vida de los pobladores. En este contexto, el mensaje violento y destructivo de los terroristas no tuvo resonancia entre la mayoría de los habitantes; sin embargo, perpetraron atentados y asesinatos.

Uno de los lugares más azotados por la violencia fue el populoso distrito de San Juan de Lurigancho, donde la Iglesia realizó múltiples actividades de respuesta y compromiso con los derechos humanos y la paz. El P. Matías Siebenaller, párroco de Caja de Agua y activo impulsor de la respuesta eclesial, señala siete hitos o aspectos de ella.

En primer lugar, se dio una activa defensa de los derechos humanos. Cuando se acumularon noticias de la desaparición de personas, de asesinatos selectivos, de fosas comunes y de atentados de toda índole contra la vida, la pastoral de derechos humanos se institucionalizó en el decanato de San Juan de Lurigancho. Desde una comisión central se promovió la vigilancia por los derechos humanos en todas las comunidades cristianas, se coordina con otras instancias de derechos humanos en Lima y en el país, y se convocó a participar en campañas de solidaridad para con los detenidos y desaparecidos; se adquirió, divulgó y defendió la convicción de que los Estados y sus constituciones no conceden los derechos humanos, que más bien tienen la obligación de protegerlos y desarrollarlos, ya que pertenecen a todo ser humano por naturaleza. En 1987 se emprendió una campaña de firmas contra los delitos de función y por los detenidos desaparecidos.

En segundo lugar, surgieron conjunto musicales que despertaban la conciencia frente al dolor y atropello a la vida, como «Siembra», «Rocas vivas», «Amanecer» etc. Fueron numerosos los encuentros de festivales de canto a la vida los actos culturales de solidaridad y las cantatas a los mártires que convocaban a resistir, a extraer de la fe energías para amar y defender la vida. Un tercer aspecto fueron las marchas por la vida y la paz. Los participantes llevaban banderolas y pancartas que denunciaban el terror y exaltaban el valor de la vida. Subiendo el cerro San Cristóbal, una procesión bulliciosa y multitudinaria hacía palidecer las muchas pintas a favor del terrorismo. La gran marcha por la paz y el desarrollo, desde Caja de Agua a Canto Grande, el 27 de octubre de 1991, tuvo lugar cuando ya muchos dirigentes populares en San Juan de Lurigancho habían sido asesinados y otros eran continuamente amenazados. El lema: «Si es contra mi vecino, también es contra mí», recogió las palabras de Alfredo Aguirre, asesinado con el dirigente Fortunato Collazos en el asentamiento humano Juan Pablo II. Asistieron delegaciones de El Agustino, Comas, Vitarte y Villa El Salvador (*Signos* 1.11.91). Esa marcha, organizada por un recién nacido «Frente Único» y las comunidades cristianas de San Juan de Lurigancho, fue parte de las iniciativas populares que finalmente doblegaron la acción del terror en el país.

En cuarto lugar, realizaron gestos simbólicos. En protesta por la matanza de la hermana Juanita Sawyer y varios presos de Lurigancho en 1983, plantaron la cruz con el letrero «No matarás», en medio de la avenida Próceres de la Independencia. Para expresar la esperanza en las energías de paz, plantaron muchos árboles de la paz, sembraron en muchos lugares semillas de paz, llevaron a cabo muchas colectas de solidaridad. Para no olvidar a los desaparecidos y asesinados, llenaron las paredes con sus nombres y los corearon en letanías. Hubo gestos de consuelo a enlutados, de acogida a desplazados, de visita a detenidos, de comida para los hambrientos, de hospedaje para los perseguidos, de velorio con todos los muertos. Igualmente importante es recordar, en quinto lugar, que el conjunto de la actividad pastoral recobraba vigor. Las fiestas en honor de la Cruz durante el mes de mayo, la celebración de la Virgen del Carmen y de Santa Rosa recogían

los dramas que asolaban el país y a la familia peruana y se realizaron numerosas jornadas de ayuno y oración. En sexto lugar, muchos encuentros y muchas marchas por la vida y por la paz terminaban en una celebración eucarística donde se denunciaba y reflexionaba sobre los hechos de violencia.

Finalmente, fue importante la reflexión para entender lo que sucedía. La Escuela de Formación Cristiana de San Juan de Lurigancho tuvo un papel importante. Las clases de ciencias sociales llevaban a un análisis vivencial de la coyuntura. La reflexión psicológica tenía que abarcar las realidades desconcertantes y mortíferas que golpeaban a personas y a instituciones. La reflexión bíblica iluminaba un camino difícil, convocaba en Iglesia y enviaba a una misión de paz. Se realizaron también, desde 1988 hasta 1992, sesiones de actualidad. Los años oscuros y angustiosos del terror, tanto el local como el que acontecía en otras regiones, fueron fecundos para el aprendizaje de una cultura de vida que la Iglesia fomentó.

1.5. Conclusiones¹⁷

La respuesta a la violencia y el compromiso con la paz y los derechos humanos fue una tarea de todos los estamentos eclesiales. La Conferencia Episcopal tuvo muchos pronunciamientos importantes tomando posturas muy claras frente a los actos subversivos y a las violaciones de los derechos humanos, y apoyando las acciones de las diferentes diócesis, comisiones y movimientos; ellos fueron los que dieron carne a esas tomas de posición, comprometiéndose cotidianamente con la población atrapada entre los dos fuegos de la violencia subversiva y de la respuesta del Estado, en los más diversos rincones del país. Como dice Klaiber:

La Conferencia se limitó a la labor de consolar u orientar moralmente a la Nación, y a condenar la violencia y los abusos de parte de las autoridades legalmente constituidas. En general, la lucha contra el terrorismo en el Perú fue obra de las bases: de ciertos obispos progresistas, sacerdotes y religiosas de la sierra y los pueblos jóvenes, ronderos-catequistas, activistas cristianos a favor de los derechos humanos y la paz y cristianos comprometidos como María Elena Moyano y Michel Azcueta. Los evangélicos también lucharon y murieron por su idealismo cristiano. Sobre todo con lemas como «La Solidaridad es el nuevo rostro de la Paz», los cristianos inspirados por la teología de la liberación y los ideales de Medellín ofrecieron una mística religiosa a los esfuerzos de miles de peruanos de toda clase social por organizarse para salir de la larga y oscura noche en que el Perú se encontraba sumergido por más de doce años. (Klaiber 1997: 278)

¹⁷ En: 3.3. Conclusiones, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 475-476.

La CVR considera importante recordar a quienes perdieron la vida en defensa de los derechos humanos y la paz. María Elena Moyano, Pascuala Rosado, y tantas otras mujeres del pueblo. El joven laico Jorge Cerrón, asesinado en Huancayo, y el catequista Florentino Soncco asesinado en Puno, como tantos otros catequistas no mencionados de pueblos lejanos. Dirigentes campesinos que no abandonaron su gremio en servicio a los otros; dirigentes sindicales, fuertes en la reivindicación y sólidos en la organización. Maestros y maestras que no dejaron espacio al terrorismo, y sufrieron la respuesta contrasubversiva. Sacerdotes y religiosas mártires como Vicente Hondarza, Agustina Rivas, Irene Mac Cormack, Zbigniew Strazalkowski, Michel Tomasek y Sandro Dordi; innumerables agentes pastorales hombres y mujeres que arriesgaron su vida para seguir fielmente ejerciendo su labor pastoral justo a los más pobres y en los lugares más lejanos y olvidados. Para ellos la lucha por la vida no fue ajena, los muertos tampoco. Ellos simbolizan el valor de la esperanza activa, la presencia tenaz junto a las personas de diversas culturas y lenguas, contra todas las corrientes oscuras que desdeñan la dignidad de la persona y los valores de la justicia y la paz.

2. LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS. IMPACTO SUFRIDO POR EL CONFLICTO Y RESPUESTA A LA VIOLENCIA

2.1. Presentación¹⁸

La llegada de las primeras misiones evangélicas o protestantes¹⁹ al Perú se remonta a fines del siglo XIX. Desde entonces el crecimiento de las comunidades evangélicas ha sido cada vez más notorio. De hecho, hacia 1916 existían en el Perú 1,326 practicantes. Hoy se conoce que los evangélicos constituyen el 12% de la población peruana, es decir, más de dos millones de personas.²⁰

Los evangélicos se organizan al interior de entidades mayores del gobierno eclesiástico llamadas denominaciones, las cuales agrupan a las iglesias o congregaciones locales bajo criterios de afinidad histórica, tradición teológica, creencias o formas de gobierno. Por otro lado, existen organismos de servicio a las iglesias

¹⁸ En: 3.2. Las iglesias evangélicas, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 453-455.

¹⁹ Protestante es un término usado a raíz de la Reforma Protestante europea del siglo XVI que marcó una ruptura de la Iglesia católica. Martín Lutero y Calvino, entre otros reformistas, fueron los que llevaron adelante esta reforma religiosa.

²⁰ Para el caso de Ayacucho, por ejemplo, «En 1981 los evangélicos constituían el 3.7% de la población, hoy son el 10.15%. En las provincias más afectadas por la violencia, el crecimiento ha sido significativamente mayor. En Huanta pasaron del 4.1% en 19.81 al 14.95% en 1993 [...]. No hay datos precisos, pero en las zonas rurales la población evangélica es todavía más numerosa, bordea el 40% en un censo de cinco comunidades en Huanta, hecho por Visión Mundial» (López 1998: 88).

que cumplen funciones específicas, denominadas instituciones paraeclesiales. La articulación de las diferentes denominaciones y entidades paraeclesiales constituye lo que en la actualidad se llama el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), fundado en 1940. Esta organización fue constituida, entre otros objetivos, para representar a la comunidad evangélica frente al Estado. Su lucha histórica fue la obtención de la libertad religiosa.

La presencia social evangélica en sus inicios se hizo notar en la creación de colegios y clínicas privadas, albergues para huérfanos, niños desamparados o ancianos, programas de ayuda humanitaria a los más necesitados, entre otros. Sin embargo, consideran que es su ímpetu evangelístico, de proclamación y llamado a la conversión, lo que los hace más conocidos.

El desarrollo de los acontecimientos del conflicto armado interno afectó directamente a la comunidad evangélica. Las iglesias evangélicas fueron víctimas de la violencia tanto de parte de los grupos subversivos como de miembros de las propias Fuerzas Armadas. El PCP-SL encontró en la Iglesia un enemigo al que no pudo vencer y el MRTA no pudo controlarla como pretendió. Las acciones de las fuerzas del orden, aunque probablemente sin seguir un patrón político especial contra las iglesias, no provocó una huida masiva de pastores. La comunidad evangélica denunció, no sólo los actos de terror de los grupos subversivos, sino también de otros actores, como algunos miembros de las Fuerzas Armadas y, en su momento, algunos comités de defensa civil, que asumieron discursos y prácticas de terror y muerte. Denunciar a estos actores que tenían el control total de la zona, significaba exponerse a posibles desapariciones o muertes, como efectivamente sucedió con miembros de la comunidad. Expresan, sin embargo, que ello significó recuperar un sentido de ciudadanía, de sujetos de derechos.

Ese proceso propició el desarrollo de una respuesta creativa al problema de la violencia de parte de las comunidades evangélicas en sectores rurales de nuestro país. Esta respuesta se tradujo en la formulación de un discurso religioso de resistencia y de pastoral de consolación frente a las amenazas de muerte, así como en la valoración y utilización de las formas de organización y representación simbólica de la cultura andina. Surgieron así los comités de defensa ciudadanos y la oportunidad de poner en práctica mecanismos de solidaridad entre las víctimas de la violencia, de manera concreta.

La diversa intensidad de la violencia en el territorio peruano evidenció las tensiones al interior de la Iglesia evangélica. La Iglesia evangélica urbana intentó mantenerse al margen de ese problema, mientras que en el área rural sí trató de articular respuestas dentro de las diferentes posibilidades de supervivencia en la zona, promoviendo esperanza en medio de la desesperanza.

Las acciones de resistencia se dieron, particularmente, por parte de pequeñas comunidades cristianas pobres ubicadas en la serranía y la selva peruana. Las iglesias fueron en muchas comunidades rurales las únicas organizaciones sociales que no se disolvieron, sino que resistieron y quedaron en pie. Frente al men-

saje totalitario y violentista de los grupos subversivos y el horror, la fe que los animaba les llevó a elaborar diversas respuestas: desde no acatar el llamado de tomar las armas hasta la articulación de su reflexión teológica con lo que vivían a diario, pasando por decidir luchar contra el terror del PCP-SL a través de las rondas campesinas. En todo caso, fueron respuestas del liderazgo nativo, pues la mayoría de misioneros extranjeros tuvo que salir de esos lugares, dejando en manos de pastores o líderes laicos locales la dirección de las iglesias.

El desarrollo de una pastoral de consolación, desde comunidades de fe en zonas rurales, constituyó una respuesta a miles de personas desesperanzadas que vivían entre dos fuegos. La consolación se convirtió en solidaridad concreta con las viudas, huérfanos, desplazados y presos. Las iglesias abrieron sus templos como casas temporales de refugio, proveyendo a las víctimas de la violencia de alimentos y ropa, y conectándolos con organizaciones humanitarias como la Cruz Roja y organismos de derechos humanos. Ante el temor y la desesperanza, estas iglesias rurales y de las prisiones desarrollaron la esperanza en un Dios que protege y que se tradujo en comunidades eclesiales solidarias, albergando no sólo a los suyos sino a todo aquel que buscaba consejo y asistencia. Surgieron nuevas formas de prácticas comunitarias de fe: en las casas, en el campo solitario, usando las horas de madrugada, en el camino, en las cuevas de las montañas. También en las prisiones hubo experiencias ecuménicas entre ambos sectores cristianos. Estas comunidades fueron realmente un sustento emocional y espiritual en general, y particularmente en medio de las condiciones inhumanas de las prisiones.

Sin embargo también hubo indiferencia y silencio de una parte significativa del liderazgo evangélico nacional, de las iglesias urbanas de Lima y ciudades de provincia, particularmente las iglesias numéricamente más grandes. Algunas apoyaron tímidamente la labor del CONEP, entidad que estableció en agosto de 1984 un Departamento de Servicio Social (Paz y Esperanza) con el propósito de atender a los evangélicos afectados por la violencia. Otras simplemente fueron indiferentes e incluso contrarias al trabajo que realizaba el CONEP. Si bien la indiferencia prevaleció en las iglesias urbanas, es necesario señalar que hubo sectores que consideraban como parte del corazón de su misión el rechazo a la violencia y la denuncia a quienes violaban la dignidad humana.

En resumen, en este proceso de confrontación con la violencia, diversos sectores del mundo evangélico descubrieron su propio rostro ciudadano y las propias contradicciones de una sociedad centralista y otras debilidades del sistema y de la cultura peruana, junto con las enormes posibilidades de reconstruir, con el resto de actores de la sociedad civil, los fundamentos de una sociedad alternativa y distinta. Dentro de la comunidad evangélica hay quienes consideran que la violencia política marcó una nueva etapa en la actuación social de sus iglesias. Las respuestas que se generaron a partir de la violencia ejercidas contra miembros de las iglesias evangélicas produjeron nuevas formas de entender la misión cristiana.

2.2. Los actores de la violencia frente a la iglesia

A. Acciones de SL frente a las iglesias evangélicas²¹

Desde sus fundamentos marxista-leninista-maoísta el PCP-SL concebía la religión como el «opio del pueblo», como una forma de engaño a la población para «hacer dormir las conciencias», la conciencia de la clase oprimida principalmente, de modo que la religión se constituía en un obstáculo para sus proyectos revolucionarios.

El uso del terror fue una de sus principales herramientas contra toda organización social que se opusiera a la línea del partido. En su mira estuvieron las iglesias evangélicas porque en ciertas comunidades ayacuchanas constituían las únicas formas de organización social²² y porque en éstas y otras comunidades los enfrentaron abiertamente.

La iglesia evangélica pasó a ser uno de los principales enemigos del PCP-SL: son los «yana umas» (cabezas negras), que se oponen a la «revolución». Con este vocablo se referían a los ronderos de los comités de autodefensa, algunos de los cuales, sobre todo los del sur del valle del río Apurímac en Ayacucho, surgieron por iniciativa de evangélicos.

Podríamos decir que la iglesia evangélica representaba para el PCP-SL una forma de alienación a la que había que combatir en todos los espacios posibles. Las iglesias rurales de nuestro país, principalmente, fueron un serio escollo en sus proyectos totalitarios.

Otra fue su postura en el Alto Huallaga. En esta zona, el PCP-SL permitió, bajo un severo control, la continuidad de las actividades religiosas de las iglesias evangélicas, como parte de un recurso táctico militar y político. Adoptaron esta actitud porque los grupos subversivos percibieron que la iglesia jugaba un rol de soporte emocional y de esperanza, constituyéndose en una especie de muro de contención para las posibles migraciones que se comenzaron a generar como consecuencia de los enfrentamientos armados entre el Ejército y ellos mismos. Implícitamente, este hecho les daba la seguridad de seguir contando con «zonas liberadas», aunque en ellas la población se sintiese cautiva.

Inicialmente la táctica de los subversivos se orientó a ganarse a la población presentándose con propuestas reivindicativas, logrando éxito. Sin embargo, cuando el PCP-SL comenzó a desarrollar sus acciones de terror, los campesinos fueron quitándole su apoyo y los evangélicos empezaron a entender que la ideología

²¹ En: 3.2.1.2. Actores de la violencia e iglesias evangélicas: significados y efectos, 3.2.1. Las iglesias evangélicas en la mira de la violencia política, 3.2. Las iglesias evangélicas, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 458-460.

²² Debido a que buena parte de la organización social comunitaria fue quebrada por el uso sistemático del terror, de las amenazas de muerte contra toda autoridad gubernamental. La presencia de sacerdotes católicos era muy escasa, incluso antes del inicio de la violencia política.

CUADRO 14

Incursiones del PCP-SL a las iglesias en el período 1983-1991

Fecha	Denominación	Ubicación	Actividad	Víctimas	Responsables
Agosto 1984	Pentecostal	Sta. Rosa La Mar	Culto oración	6	PCP-SL
Agosto 1984	Presbiteriana	Callqui Huanta	Culto oración	6	Infantes de Marina
Octubre 1986	Presbiteriana	Toronto Huanta	Culto adoración	6	PCP-SL
Febrero 1989	Asambleas de Dios	Canayre Huanta	Ayuno	25	PCP-SL
Febrero 1990	Pentecostal	Ccano La Mar	Vigilia	31	PCP-SL

Norma Hinojosa 1995: 46.

senderista iba en contra de sus principios cristianos. Esto motivó una reacción violenta contra las iglesias, que comenzó con amenazas para luego pasar directamente a acciones violentas mediante la ejecución de pastores de las iglesias y, en ocasiones, mediante ataques a los feligreses reunidos en templos evangélicos, incluidos ancianos y niños. Este cambio ocurrido en la estrategia del grupo subversivo hacia las congregaciones evangélicas, aconteció cuando éstas decidieron organizarse para defenderse en lo que inicialmente se llamó montoneras y luego comités de autodefensa (desde 1982-1983). Es el caso de una comunidad del distrito de Chungui en Ayacucho «[...] la asamblea comunal llegó a la conclusión de que: “teníamos que organizarnos de esos extraños, si no, nos iban a exterminar”» (Del Pino 1996: 137).

Esta respuesta que se dio en el valle del río Apurímac en la ceja de selva ayacuchana, hizo que el PCP-SL ingresara a estos lugares a sangre y fuego, bajo la consigna de «batir el campo», siendo uno de sus blancos las iglesias evangélicas, como es el caso de las comunidades de Ccano y Santa Rosa. En Ccano, cuya población era mayoritariamente evangélica, el PCP-SL incursionó en 1991 en la iglesia pentecostal, descargando ráfagas de metralleta al interior del templo; «luego ingresaron y remataron a golpes a los agonizantes. No contentos con ello rociaron los cuerpos y el local con gasolina y les prendieron fuego. Entre las víctimas se encontraban niños, mujeres, ancianos y jóvenes» (Del Pino: 163). Los ronderos de Ccano eran los más odiados por el PCP-SL por su alto grado de organización.

En la comunidad de Santa Rosa el 27 del mismo mes (julio de 1984) unos 60 senderistas [...] portando metralletas, pistolas y escopetas se dirigieron a la iglesia, la rodearon y desde la puerta lanzaron petardos de dinamita y dispararon ráfagas contra los evangélicos que oraban en su interior. Antes de retirarse dejaron un cartel que rezaba: así mueren las mesnadas traidoras del pueblo. El ataque dejó seis evangélicos y un católico muerto, además de siete heridos, entre ellos Alfredo Vásquez, pastor de la iglesia, quien habría respondido en voz alta a los lemas senderistas: Nosotros servimos a Dios, no queremos dos patrones. (Del Pino 1996: 163)

Entre el año 1983 y 1984 fueron asesinados en Ayacucho 12 pastores evangélicos de zonas rurales, principalmente de la Iglesia Presbiteriana y de la Iglesia Pentecostal del Perú, que eran las congregaciones evangélicas más extendidas en la zona. Se presume que fueron victimados por el PCP-SL porque muchos de ellos eran autoridades locales y se opusieron a la prédica terrorista en forma rotunda. En esta región las congregaciones evangélicas se constituyeron en un enemigo principal de la revolución.

Los evangélicos eran asesinados no sólo en sus templos sino también en sus comunidades, como lo apreciamos en el cuadro 15:

CUADRO 15
Lugar de asesinatos

Fecha	Comunidad	Ubicación	Asesinados		Responsables
			Total	Evangélicos	
Octubre 89	Sallalli	Vinchos-Ayacucho	9	7 (Presbiterianos)	PCP-SL
Enero 90	Acos-Vinchos	Huamanga-Ayacucho	13	13 (Pentecostal)	PCP-SL
Enero 91	Ccarhuahuarán	Huanta-Ayacucho	22	9 (Asambleas de Dios)	PCP-SL

Norma Hinojosa 1995: 46.

En el Alto Huallaga el PCP-SL adoptó, como se ha señalado, una estrategia diferente, que combinaba la tolerancia con el hostigamiento, la amenaza y el control férreo. Las iglesias asentadas en zonas rurales del sur del departamento de San Martín, pertenecientes a la Alianza Cristiana y Misionera, fueron objeto de constantes amenazas de muerte por parte del PCP-SL, que los conminaba a unirse a sus filas y a estar presentes en sus asambleas populares de adoctrinamiento, conjuntamente con el resto de la población. En la zona, el PCP-SL sometió a estricto control la vida de los dirigentes de las iglesias. Toleró las actividades religiosas, pero impuso horarios y exigió la asistencia a las actividades deportivas y «culturales» que organizaban para captar fondos para la revolución, en las cuales solía permitir a los pastores predicar la Palabra de Dios. Ordenó en muchas oportunidades el cierre de las iglesias²³ (lo consiguieron en siete iglesias alrededor de Aucayacu, por ejemplo) y propaló discursos de temor entre la población para evitar que asista a las iglesias. En contadas ocasiones, asesinaron a miembros de la comunidad evangélica que dieron alojamiento a militares o por el solo hecho de ser evangélicos.

Esta actitud de «tolerancia», unida al hostigamiento y control, parece estar asociada al desplazamiento de las poblaciones a causa de la violencia.

²³ Esto no impidió que las personas se reunieran en el «monte» por grupos de familias. Se cerró el templo como estructura, mas la iglesia continuó en la «clandestinidad».

B. Acciones del MRTA frente a las iglesias evangélicas²⁴

El MRTA también asumió la comprensión marxista de la religión como el «opio del pueblo», entendiéndola como un tranquilizante al que recurre el pueblo como mecanismo de defensa para revertir su situación de pobreza. Sin embargo, como lo señala Alfonso Wieland, quien fuera coordinador del departamento social del CONEP,

[...] hubo también un mensaje implícito de querer usar la imagen de Cristo como el de un revolucionario, por lo cual, concluían que los cristianos deberían estar al frente de la lucha por el cambio social y del orden político. Esto se asemeja más al modelo tradicional de las guerrillas de los años sesenta en adelante e incluso, por ejemplo, en el proceso nicaragüense, donde es sabido que cristianos se plegaron a la revolución sandinista.

De otro lado, testimonios de líderes y pastores evangélicos entrevistados en centros poblados menores de Rioja, Moyobamba y Lamas, coinciden en señalar que muchas veces los miembros del MRTA ingresaban a los servicios religiosos de las iglesias y solicitaban que oren por ellos y que también intercedan por sus vidas. Este comportamiento fue más común entre los que podríamos llamar «subalternos» y excepcional entre los comandos o mandos político-militares. Otros líderes admitían la continuidad de las actividades religiosas evangélicas: en unos casos, con el propósito de captar adeptos entre los evangélicos; y, en otros casos, esperando que la prédica evangélica actuara como tranquilizante y contuviera el desplazamiento de las familias campesinas, presionadas entre los militares y los subversivos.

En el centro del país fueron más directos en su estrategia de amedrentamiento a las congregaciones evangélicas. Acusaron a los pastores evangélicos de proimperialistas y los conminaron a cerrar los templos evangélicos, argumentando que tales actividades sólo servían para engañar a la población. Ya sea por razones tácticas o religiosas, las comunidades evangélicas no fueron sus principales objetivos militares.

Tanto en el centro del país como en la zona del Alto Mayo, el MRTA vigiló constantemente a las iglesias. Estaban al tanto de las prédicas de los pastores, les imponían —al igual que al conjunto de la población— «toques de queda», les impedían trasladarse a otros pueblos y se oponían a que recibieran visitas de predicadores foráneos. También presionaban a los pastores para que asistieran a sus asambleas de adoctrinamiento y los cuestionaban para que guardaran una coherencia entre los valores cristianos que predicaban y sus comportamientos. De esta forma, el MRTA se convertía en una suerte de gendarme.

²⁴ En: 3.2.1.2. Actores de la violencia e iglesias evangélicas: significados y efectos, 3.2.1. Las iglesias evangélicas en la mira de la violencia política, 3.2. Las iglesias evangélicas, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 460-461.

C. Acciones de las Fuerzas Armadas frente a las iglesias evangélicas²⁵

Las fuerzas del orden no desplegaron un discurso específico sobre la comunidad evangélica, y tampoco intentaron comprender la dinámica y las características de las iglesias evangélicas. Los templos evangélicos generalmente son una casa sencilla, sin ningún símbolo o cruz que, a la manera de los templos católicos, ponga de manifiesto su calidad religiosa. Debido a esta razón, las fuerzas del orden ingresaban sin respeto alguno a las reuniones bíblicas, considerándolas meras congregaciones de población eventualmente subversiva. Los miembros de las fuerzas armadas, sobre todo los de la Marina, menospreciaban las credenciales del pastor evangélico o de los líderes de las iglesias cuando éstos trataban de mostrar su inocencia en operativos de rastillaje, respondiéndoles con mofas y con el calificativo de «terruco evangelista». Los evangélicos, al igual que el resto de la población rural, sintieron ser tratados con desprecio: «En esta vida nos tratan como a basura, a nosotros nadie nos defiende, nuestra esperanza está puesta en Dios y no en los hombres que piensan ser poderosos».

Durante los primeros años de violencia se reportaron incursiones armadas a poblaciones, incluidos los templos evangélicos, los que supuestamente albergaban o daban apoyo a los subversivos. Posteriormente, las incursiones fueron reemplazadas con detenciones y desapariciones,²⁶ al mismo tiempo que la estrategia contrainsurgente cambió de giro. El Ejército (que reemplazó a la Marina en Ayacucho) buscó acercarse a la población.

En Callqui, poblado cercano a la ciudad de Huanta, los marinos irrumpieron abruptamente en el servicio religioso y asesinaron con pasmosa frialdad a 6 miembros de la Iglesia Presbiteriana el 1 de agosto de 1984. En una carta emitida por la Iglesia Presbiteriana Nacional de Huanta, dirigida al CONEP, se menciona que:

[...] sacaron a viva fuerza a 6 varones fuera de la iglesia, quedando 2 militares quienes obligaron a entonar himnos a los demás hermanos con palabras soeces y mientras cantaban escucharon una ráfaga de metrallata [...]. Finalmente, para retirarse arrojaron una granada [...]. Esa misma noche los hermanos al salir del templo, aproximadamente a 8 metros de distancia, encontraron los cadáveres de 6 varones hermanos [...] al día siguiente comunicaron a los miembros y dirigentes de la iglesia de esta localidad, quienes pusimos en conocimiento de las autoridades judiciales para proceder con el levantamiento de los cadáveres [...]. En estos procedimientos se ha verificado de los que presenciaron este horrendo crimen, que ha

²⁵ En: 3.2.1.2. Actores de la violencia e iglesias evangélicas: significados y efectos, 3.2.1. Las iglesias evangélicas en la mira de la violencia política, 3.2. Las iglesias evangélicas, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 461-464.

²⁶ Entre 1988 y 1991, el Perú pasó a ocupar el primer lugar en el mundo en detenidos-desaparecidos (Ideele 1992: 34).

ocurrido de parte de las fuerzas del orden, concretamente de los marinos o navales. (López 1998: 230-231)²⁷

La matanza de Callqui marcó un punto de quiebre para la comunidad evangélica y dio lugar a una participación más decidida del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) en el proceso de pacificación del país. Lo ocurrido en Callqui interpeló a un sector más amplio de la comunidad evangélica y promovió pronunciamientos y acciones en pro de la justicia y la paz, como parte de la misión impostergable de la iglesia.

Frente a los sucesos de Callqui, mandos de la Marina intentaron justificar la matanza de evangélicos diciendo que éstos fueron muertos en un enfrentamiento, ya que eran supuestos subversivos. López, citando a Manrique, señala: «[...] el abismo étnico que separa a los indios de los no indios va acompañado de un profundo racismo, al cual obviamente no eran ajenos los soldados destacados a cumplir misiones de combate» (López 1988: 58). Creemos que el racismo y las estrategias contrasubversivas se encuentran en la base de la lógica del terror que explicaría sucesos como los de Callqui en Huanta, Ayacucho.

A pesar de las represalias que podía provocar la denuncia de las detenciones y desapariciones, mostrando una vocación de justicia y responsabilidad, el gerente de Radio Cultural Amauta y miembro de la Iglesia Presbiteriana de Huanta, Vicente Saico Tingo, se armó de valor y denunció los hechos ante las autoridades pertinentes, acusando a los infantes de Marina de ser los autores de esta matanza, viéndose obligado luego a sacar a su familia de Huanta para darle mayor seguridad.

Los evangélicos también fueron víctimas de detenciones arbitrarias e injustificadas y desapariciones. Manuel Meneses y Félix Inga, miembros de la Iglesia Evangélica Peruana de un poblado rural de Huancavelica y de la Iglesia Pentecostal de Jesucristo en la periferia de Huancayo, respectivamente, fueron detenidos y desaparecidos por el Ejército en mayo del 1991, en la ciudad de Huancayo. Sobre el particular, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos informó:

El 20 de Mayo a las 8.00 a.m. Manuel salió del domicilio donde se alojaba con dirección al local de la estación de radio «Audiciones Radiales del Centro». Allí también funciona una librería. El objetivo era llegar a la librería. Mientras esperaba que abrieran el local, llegó Félix Inga quien iba a cambiar algunos cursos bíblicos que la radio ofrece en forma gratuita [...] Se sabe que mientras Manuel y Félix esperaban llegó una camioneta de propiedad de la Empresa Nacional de Telecomunicaciones [...] Del vehículo salieron dos miembros de la Policía de Seguridad, quienes en forma sorpresiva y violenta introdujeron a Manuel y Félix a la camioneta llevándolos al puesto policial de Millotingo. Ese mismo día en la tarde seis hombres uniformados [...] condujeron a Manuel [...] al domicilio donde se hospedaba [...] tenía huellas de haber sido sometido

²⁷ La copia de esta carta, con fecha 3 de agosto de 1984, se encuentra en el archivo del caso Callqui en el CONEP.

a maltratos físicos. Los sujetos registraron toda su habitación y luego, sin haber encontrado ninguna prueba en su contra, volvieron a llevárselo. Los testigos de estos hechos así lo han declarado ante la Fiscalía especial [...] Cuando la Fiscal se dirigió al puesto policial para verificar la detención, los oficiales negaron haberla realizado [...] El paradero de Manuel Meneses y Félix Inga sigue siendo desconocido. (En López 1998: 254)

En zonas como las del Alto Huallaga, la población evangélica recuerda aun con mayor temor la presencia de los militares antes que la del PCP-SL. Miembros de la comunidad evangélica que han prestado testimonio señalan que «abusaban, robaban, comían gratis, obligaban alojamiento, violaban sexualmente a las mujeres e inclusive desaparecían a las personas detenidas²⁸ y, en «Maronilla, un templo muy humilde de bambú y paja, fueron masacrados por el Ejército [...] fueron acribillados [...] porque según ellos los hermanos están coludidos, ellos argumentaban que también eran senderistas».

De otra parte, los evangélicos percibieron que hubo por parte de los sucesivos gobiernos una búsqueda de utilizar y manipular las formaciones espontáneas de los comités de autodefensa, que se empezaron a gestar desde 1982.²⁹ Estos comités de autodefensa comenzaron a adoptar los discursos y las formas de acción de los militares y, si bien se pronunciaron en contra de las iglesias evangélicas, algunos de ellos fueron denunciados y repudiados por los pastores debido a los atropellos que cometían. Tal fue el caso del pastor Aurelio Mozombite, en Quimbiri, centro poblado cusqueño limítrofe con San Francisco, en el valle del río Apurímac. Ante sus constantes prédicas en contra de este nuevo tipo de violencia, los ronderos optaron por amenazar abiertamente de muerte al pastor y su familia, amenaza que finalmente se cumplió.

Especialmente en Ayacucho, los comités de autodefensa formados por el Ejército obstruían las actividades religiosas de las iglesias, sobre todo en el norte del valle del río Apurímac: «Incursionaban frecuentemente en poblados desorganizados, acusándolos de apoyar y colaborar con la subversión, llegaban y maltrataban, como sucedió mas de una vez en Quimbiri» (Del Pino 1996: 148). El pastor de esta localidad, Aurelio Mozombite, denunció frecuentemente los abusos cometidos, los asesinatos, los secuestros y las violaciones, siendo posteriormente asesinado presumiblemente por un integrante del comité de defensa civil.

Para finalizar este punto quisiéramos señalar que las iglesias de las ciudades no fueron objeto de intervenciones violentas por parte de los subversivos o de las fuerzas del orden, aun cuando muchas de ellas sufrieron amenazas especialmente por parte de los grupos subversivos, y otras sintieron la vigilancia de las fuerzas

²⁸ Se presume que muchos de los desaparecidos fueron arrojados al río Huallaga, conocido en el lugar como «la más grande fosa común».

²⁹ En las alturas de Huanta, en la zona de Iquicha, en «asambleas de coordinación de comunidades» rechazaron «la pretensión senderista de desconocer las autoridades tradicionales e imponer las suyas» (Coronel 1996: 51).

del orden. Entre los pastores de las zonas urbanas que sufrieron amenazas por parte del MRTA se encuentran los de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera.

Un hecho que marcó a la comunidad evangélica urbana fue la detención de Juan Abelardo Mallea Tomailla, miembro de la iglesia evangélica Alianza Cristiana y Misionera. Juan Mallea, taxista de profesión, fue detenido el 10 de julio de 1993 en el distrito de Comas, ubicado en el cono norte de Lima. Doce días después de su detención, Juan Mallea fue presentado ante la prensa junto con otros detenidos acusados de terroristas, bajo el cargo de ser el autor de los planos que permitieron la ubicación de los restos de los estudiantes y el profesor desaparecidos de la Universidad Nacional de Educación «Enrique Guzmán y Valle», La Cantuta. Como se señalará más adelante, cuando se exponga la labor del CONEP en relación a la defensa de los derechos humanos, la detención arbitraria de Juan Mallea marcó un hito importante en la vida de las congregaciones evangélicas urbanas.

2.3. Respuesta de la iglesia ante la violencia

A. Iglesias evangélicas: resistencia, consolación e indiferencia³⁰

A.1. Reacción de las iglesias rurales frente a la violencia³¹

En este acápite nos referiremos en primer lugar a las iglesias localizadas en los departamentos de Ayacucho y Huancavelica que jugaron un papel muy importante en la lucha contra el PCP-SL, en segundo lugar a las congregaciones de Junín y Cerro de Pasco y finalmente a las del Alto Huallaga y San Martín.

Las iglesias en las zonas de Ayacucho y Huancavelica están activamente comprometidas con sus comunidades. Ellas rechazaron el proyecto político del PCP-SL, oponiendo al desprecio por la vida y al credo totalitario senderista el respeto a la vida y el seguimiento a Dios.

Cuando la violencia se tornó más sangrienta, en el período que el PCP-SL denomina del «equilibrio estratégico», los pastores de estas zonas consideraron que, consecuentemente con su misión religiosa, debían asumir una postura de defensa de la dignidad del ser humano. Esta convicción les permitió enfrentar abiertamente al PCP-SL. Su discurso religioso, que señalaba que por ser la vida creación de Dios, ésta no debía ser eliminada, marcó un hito importante en el procesamiento y respuesta de las congregaciones evangélicas rurales frente a la violencia política, frenando así la prédica del PCP-SL.

³⁰ En: 3.2.2. Iglesias evangélicas: resistencia, consolación e indiferencia, 3.2. Las iglesias evangélicas, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 464-475.

³¹ En: 3.2.2.1. Las iglesias rurales, 3.2.2. Iglesias evangélicas: resistencia, consolación e indiferencia, 3.2. Las iglesias evangélicas, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 464-467.

Como sostiene del Pino (1996: 160) muchos de los comités de defensa civil formados en el valle del río Apurímac, fueron liderados por pastores evangélicos. En unos casos organizaron y lideraron los comités de autodefensa y, en otros, fueron miembros activos de la organización; los pastores arengaban a los suyos con la seguridad de que tendrían el triunfo gracias a su convicción religiosa. Debido al liderazgo que asumieron, los fieles evangélicos fueron tildados por los senderistas de ser «traidores del pueblo», «yana umas».

Paralelamente al enfrentamiento al PCP-SL, las iglesias desarrollaron una pastoral de la consolación, para acompañar a su comunidad religiosa y a sus vecinos en el dolor de la vida diaria, promover la esperanza en medio de la desesperanza y mostrar una moral superior. Uno de los campesinos lo ilustra así:

En los momentos difíciles se han comprometido los hermanos que se han metido al evangelio, nos han apoyado, han enviado a un pastor a rezar por nosotros, ayudaban tres días pidiendo protección para todos y para vencer estas dificultades, la religión Asamblea de Dios [...] En Chaca (Ayacucho), había un pastor nos reunía a todos para conversar y nos decía que no nos obligaba a meternos a su religión sino a escuchar la palabra que nos salvará, así sea católico, todos juntos oraremos estamos en manos de Dios.

Federico Anguila, sacerdote católico citado por López, evaluando la presencia de estas iglesias declara:

Durante 10 años de expansión de el PCP-SL [...] dejaron al campesinado quechua desprotegido y a la intemperie...es en esta coyuntura cuando empezaron a caminar las llamadas Asambleas de Dios (evangélicos). La pregunta ronda inevitable ¿Quién -sino el Dios único- les daba valor a las Asambleas de Dios para infiltrarse en territorio cruelmente disputado por el PCP-SL y el Ejército? ¿Dónde estaba el pastor católico cuando el lobo dispersaba el rebaño? (López 1998: 135)

Estas iglesias evangélicas rurales contribuyeron significativamente con la pacificación del país y mostraron congruencia entre sus principios y valores, y su conducta. El PCP-SL no pudo conquistar la mente ni los «corazones» de la población; las iglesias sí lo hicieron, creciendo en forma notable en la década de los 80.

Argumentos similares a los desarrollados por las iglesias evangélicas de Ayacucho y Huancavelica fueron desplegados por las congregaciones de los departamentos de Junín y Cerro de Pasco. Ellos también participaron activamente y en forma voluntaria en la formación de los Comités de Defensa Civil, ante las amenazas del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. El MRTA incursionó en diversos poblados de esta zona, tratando de inducir mediante amenazas a las congregaciones evangélicas para que abandonasen sus convicciones religiosas. Ante el amedrentamiento y los asesinatos que cometía el MRTA, los líderes de estas iglesias evangélicas reaccionaron denunciando estos hechos y confrontan-

do a los propios subversivos con sus convicciones. Adquirieron el valor necesario para enfrentar a los subversivos, no sólo como congregación, sino también transmitiendo estos significados a la población en su conjunto, como lo revela un campesino evangélico en una entrevista realizada por la CVR en la zona de Los Molinos, en Jauja:

Claro que sí, sí le hablábamos a la gente, nosotros no podemos cerrar ante las amenazas, porque la religión Evangélica, yo creo que es poder de Dios pues no, y si uno tiene poder no tiene avergonzarse ante nadie, respetamos las ideas, pero también, no, ellos también venían y escuchaban y se iban, y también le hemos hablado también [...] inclusive yo le dije ustedes están mal, ¿cómo van a matar?, que yo no permito esto; y ellos no creían en Dios, es por eso que actuaban de esa manera.

En las zonas rurales del Alto Huallaga los discursos de los pastores y dirigentes de las iglesias también partieron de convicciones religiosas acerca de la esperanza en un futuro mejor, de la importancia de ser fieles a su vocación, de ser un «Hijo de Dios».

Los pastores de estas zonas continuaron con su misión cristiana. Sus certezas de fe les exigieron asumir como parte de su responsabilidad pastoral, visitar inclusive las iglesias alejadas de los centros poblados, siendo por ello objeto de amenazas y atropellos por parte del PCP-SL o del Ejército. Sin embargo, debemos señalar que a diferencia de lo sucedido en Ayacucho, en estas zonas el PCP-SL fue algo tolerante con la iglesia y permitía los servicios religiosos, servicios en los que los pastores en más de una oportunidad increparon sutilmente la actitud violenta del PCP-SL. Pastores del lugar refieren que en oportunidades muchos de los subversivos, quienes de niños habían participado en las iglesias evangélicas de sus padres, abrazaban la fe y dejaban las armas, debiendo huir en salvaguarda de sus vidas, porque pasaban a ser «traidores de la revolución».

Estas iglesias aprendieron a convivir con la violencia, en una especie de adaptación activa. No se dejaron apabullar por los discursos ni por las prácticas del PCP-SL: el terror no los paralizó y, con la cautela del caso, continuaron con sus prácticas de fe, en medio de las acciones terroristas del PCP-SL y de los abusos que cometían miembros del Ejército, tales como ejecuciones y desapariciones de ciudadanos acusados de «soplones» o «colaboradores». Para continuar con sus prácticas religiosas contaban con dos «permisos», uno expedido por el comandante del Ejército y otro por el mando del PCP-SL. Cuando estos últimos solicitaban colaboración de la iglesia, las autoridades les mostraban los «libros contables», los gastos que efectuaban y las ofrendas (salarios mínimos) para los pastores. Cuando se podía sostener diálogos, los pastores manifestaban su opción por la vida y el amor de Dios para con todos, incluidos los miembros del PCP-SL a quienes decían que estaban en la otra vereda del camino, expresión usada como una sutil forma de manifestar sus desacuerdos con la ideología senderista.

Cuando se sentían coaccionados, aceptaron pragmáticamente el rol de autoridad que tanto el Ejército como el PCP-SL representaban: «En estos momentos son autoridad acá, esto es zona roja y yo tengo que sujetarme a las autoridades». Eran momentos en los que la vida de ellos peligraba porque eran detenidos por patrullas senderistas, sujeción que se quebraba si eran obligados a realizar actos de pillaje o de muerte.

En las zonas rurales del nororiente la presencia del MRTA fue mayoritaria, con poblados enteros a los que consideraba como zonas liberadas, especialmente en el departamento de San Martín. Para un sector de las iglesias, las situaciones de injusticia social explicaban el alzamiento en armas pero no lo justificaban: «En nuestro país, pero tampoco era el camino, un camino equivocado [...] nosotros predicamos una vida recta, justa, también asumimos asuntos de salud, charlas, inclusive trabajos comunales». Esto lo refiere un pastor que vivió en esos años en centros poblados menores controlados por el MRTA.

Otras iglesias evangélicas de la zona interpretaron la violencia como tiempos apocalípticos: «cumplimiento de los tiempos», «es el pecado del hombre» el que explica la violencia, la «degradación del hombre», detrás de la cual está Satanás, de modo que los subversivos fueron percibidos como expresión de las fuerzas de la oscuridad contra la que se sentían llamados a luchar. En otro momento hubo un intento de articular razones teológicas con condicionantes sociales y políticas en la explicación de la injusticia social.

Las iglesias en el Alto Mayo, situadas en territorios bajo control del MRTA, respondieron desde sus convicciones, adaptándose creativa y sutilmente en función de los actores sociales de estos lugares. Para los suyos demandaron una vida de rectitud; los ayunos, vigiliias y oraciones se multiplicaron. Eran tiempos en los que se intensificó la búsqueda de la voluntad de Dios, que en algunas iglesias se complementó con prédicas acerca de la injusticia social y de la necesidad de ser una iglesia solidaria con sus comunidades. En otras iglesias se incentivaron estudios bíblicos, sobre la justicia, la conversión, el pecado y el significado de la violencia para los cristianos. Podría decirse que, de un modo u otro, la violencia trajo a la agenda del pastor la enseñanza desde el púlpito de la responsabilidad social del creyente. Siendo estos centros poblados menores, territorios bajo control del MRTA, ocurrían en ocasiones diálogos entre ellos y los pastores evangélicos. Éstos eran espacios en los que había cierta libertad para rechazar sus «políticas» —que no prosperarían—, de señalar que la muerte no es el camino para alcanzar la justicia. Los pastores reforzaron con celo estas ideas acerca de la importancia de la vida para Dios y las predicaron en sus iglesias, aun sabiendo que eran vigilados constantemente.

El ayuno, la oración, la vigilia, las teologías de la vida y del Reino de Dios, fueron los instrumentos de la comunidad evangélica para «enfrentar» en conciencia y con sus acciones al MRTA. Libró una lucha en el mundo de las ideas, en el mundo de proyectos para la humanidad. El común denominador en las iglesias rurales fue dar un sentido de comunidad, de referencia, que brindó

espacios para la esperanza, para el consuelo, para el estímulo de la fortaleza y valentía con los cuales enfrentar a los que consideraron «enemigos» de Dios. Este sentido de comunidad fortaleció esta identidad total, que hizo de ellos ronderos dispuestos a todo; la muerte como instrumento de un terror paralizante no funcionó con ellos.

Frente al Ejército (que intentó formar comités de defensa civil en la región, que a decir de pastores entrevistados en la zona no llegaron a prosperar), las respuestas fueron de «obediencia a la autoridad», con la convicción de que no querían vidas: «no con armas, yo voy a agarrar, pero sé que no voy a usar, sabrá que el espíritu cristiano no es de matar, no de violencia».

Con la población jugaron un rol de contención emocional. Eran referentes en las comunidades de consuelo, de esperanza, de protección, inclusive para los familiares de jóvenes que se habían enrolado en el MRTA, quienes aun sin profesar la fe evangélica, pedían a los pastores que intercedan ante Dios por sus hijos o hijas que «andaban por los montes», expuestos a «mil peligros».

A.2. Las iglesias urbanas³²

Podríamos distinguir entre aquellas ubicadas en sectores periurbanos de ciudades grandes e intermedias y aquellas de carácter más metropolitano. Las primeras, por lo general, albergan a una población migrante y fueron espacios de referencia y recepción para las familias desplazadas por la violencia. Estas iglesias unieron los preceptos de su fe evangélica con acciones concretas de asistencia y acogida a las familias desplazadas. Es probable que muchas de estas iglesias interpretaran la violencia política como una manifestación meramente humana contraria a la voluntad de Dios, planteando consecuentemente el retorno al Creador para frenar la violencia. Ello implicaba para esta perspectiva evangélica predicar y evangelizar al incrédulo, para que Dios tenga piedad de nuestra patria y opere el milagro de la paz.

Para las iglesias metropolitanas, que cuentan con una mayor estructura organizacional y de recursos, la violencia era interpretada como la ausencia de Dios en el corazón de los hombres, primando como praxis la proclamación verbal del Evangelio para alcanzar la misericordia de Dios para nuestro país. Los condicionantes sociales y políticos no formaron parte de su lectura para entender la violencia política, y ésta fue interpretada desde una espiritualidad divorciada de su contexto social.

Fueron estas lecturas y actitudes diferentes, y casi contrapuestas, las que se desarrollaron en las iglesias rurales.

³² En: 3.2.2.2. Las iglesias urbanas, 3.2.2. Iglesias evangélicas: resistencia, consolación e indiferencia, 3.2. Las iglesias evangélicas, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, p. 468.

A.3. Respuestas institucionales y paraeclesiales³³

Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP)

El Concilio Nacional Evangélico del Perú es la entidad que representa a un vasto sector de la comunidad evangélica en nuestro país. Durante el período de la violencia política esta entidad transitaba en la tensión entre dos comprensiones de la misión de la iglesia: de un lado, aquellos que priorizaban la predicación del Evangelio como tarea esencial de la Iglesia, relegando a un segundo término los asuntos sociales y políticos del país; por otro lado, estaban aquéllos que proponían la misión integral de la Iglesia, en la que se une la prédica del Evangelio con la responsabilidad social y política.

En 1983, un año después de que las Fuerzas Armadas recibieran el encargo de enfrentar a los movimientos subversivos ante las violaciones a los derechos humanos, el CONEP publicó una serie de comunicados de prensa en los que manifestaba su posición desde una perspectiva más bien religiosa antes que política. En ellos señalaban que la exigencia de respeto a la dignidad del ser humano, de reconocimiento del valor de la vida, se fundamentaban en que el hombre es creación divina.

En un segundo momento los comunicados apelaron a la conducta cristiana en la sociedad. De esta forma se produjo un ligero cambio, que apeló al comportamiento y, en cierto sentido, a la responsabilidad del evangélico en estas circunstancias.

Un tercer momento se inició con la formación de la Comisión Paz y Esperanza (COMPAZES), como consecuencia de los sucesos de Callqui y Santa Rosa. Respondiendo a las congregaciones rurales, el CONEP comenzó a involucrarse en la defensa de los derechos humanos, lo que a su vez significó realizar una lectura política de la situación y un aprendizaje institucional, dado que era la primera vez que se actuaba en la defensa y promoción de los derechos humanos. Se apreció el cambio ocurrido en los pronunciamientos públicos, en los que el CONEP expresó: «Nosotros creemos que los Derechos Humanos son inherentes a todos los peruanos por encima de sus ideología, de su uniforme o de su religión. Por tanto, quienes lo transgreden deben ser sancionados por sus delitos. No debe haber impunidad para el crimen» (López 1998: 133).

En términos organizacionales, el CONEP comenzó a desarrollar una atención integral: jurídica, social, emocional y pastoral.

³³ En: 3.2.2.3. Respuestas institucionales y paraeclesiales, 3.2.2. Iglesias evangélicas: resistencia, consolación e indiferencia, 3.2. Las iglesias evangélicas, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 468-475.

Defensa jurídica

En este período violento se asumió la defensa de miembros de la comunidad evangélica víctimas de violaciones de sus derechos civiles y políticos. Por la trascendencia histórica del caso de Callqui, que conllevó a una participación política de la comunidad evangélica, ilustraremos brevemente el procedimiento jurídico que se siguió.

El proceso judicial desarrollado en el fuero militar estuvo cargado de vicios procesales. Se desestimaron pruebas contundentes como la declaración de testigos importantes y no se tuvo en cuenta la inspección ocular realizada por el fiscal provincial de Huanta, quien manifestó ante el juez que los infantes de Marina actuaron con ferocidad, premeditación, alevosía y ventaja, como consta en la diligencia de autopsia. Consecuentemente, se libró de responsabilidad al capitán Álvaro Artaza Adrianzén y a los miembros de patrulla de infantes de Marina señalados como responsables directos de esta matanza. El CONEP manifestó públicamente en sendos comunicados de prensa su protesta y rechazo ante estos acontecimientos, señalando que «lo ocurrido en esa comunidad campesina era la consumación final de la violencia indiscriminada de parte de las fuerzas del orden» (López: 1998).

En términos institucionales, este caso marcó el inicio de un aprendizaje en la defensa de los derechos humanos. Esteban Cuya, encargado del área de Derechos Humanos del CONEP, citado por López, señala en forma crítica: «Nos ha faltado una percepción y un conocimiento de toda la maquinaria judicial, de tal modo que indefensos nos hemos dejado aplastar por las decisiones parcializantes de las autoridades» (López 1998: 236).

La defensa jurídica también implicó asumir casos de líderes y ciudadanos evangélicos injustamente acusados y encarcelados por delitos de terrorismo en prisiones de Lima, Chiclayo, Cajamarca, Huancayo, Huancavelica, Puno y Cusco, principalmente. Esta tarea se potenció desde 1996 con la Asociación Evangélica Paz y Esperanza, formada luego de que el CONEP decidiera cerrar su Departamento de Acción Social a fines de 1995. Paz y Esperanza promovió no sólo la defensa jurídica, sino también apoyó y participó en campañas de incidencia política en pro de la libertad de presos inocentes, conjuntamente con otros organismos agrupados en la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

Una de las campañas públicas más significativas de defensa de inocentes liderada por el CONEP tuvo lugar a raíz de la injusta detención y encarcelamiento de Juan Mallea Tomaylla, el 10 de julio de 1993, acusado de ser el autor de los planos que permitieron la ubicación de los restos de los estudiantes y el profesor desaparecidos de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta.

Vigilias de oración, movilizaciones hacia el Palacio de Justicia, cartas al Presidente de la República, *lobby* en el Congreso de la República, las embajadas e instancias internacionales de derechos humanos, entrevistas y reportajes en los medios de comunicación, fueron algunos de las acciones que incluyó esta campaña.

Una experiencia ecuménica

Parte del trabajo de Paz y Esperanza fue brindar una pastoral carcelaria y soporte psicosocial a muchos prisioneros. La acción pastoral se vinculó con la conquista de los derechos políticos y sociales, porque entendían que el acceso a la justicia y el pleno respeto al estado de derecho eran parte de la misión de la iglesia. Aquí también cabe destacar que cada año desde 1995, Paz y Esperanza juntamente con CEAS, de la Iglesia católica, organizaron campañas públicas de solidaridad y oración por los presos inocentes. Estas campañas con seguridad han sido una de las pocas expresiones de trabajo ecuménico entre sectores evangélicos y católicos en el Perú.

En las propias prisiones de máxima seguridad crecieron comunidades cristianas evangélicas y católicas. En varias ocasiones, estas comunidades fueron ecuménicas o, en todo caso, buscaron mantener un trabajo religioso coordinado entre católicos y evangélicos. Este soporte espiritual de la fe se inició incluso antes de que tuvieran oportunidad de ser visitados por agentes pastorales. Como se recordará, bajo las duras leyes antiterroristas promulgadas por el gobierno de Alberto Fujimori, se recortó el derecho a la visita regular a los prisioneros. Sólo un familiar directo podía hacerlo. Las comunidades cristianas en prisión ciertamente se enfrentaron a la ideología de los grupos terroristas que se agrupaban en pabellones distintos, que buscaban controlar a los demás presos.

Fue además a raíz de los casos de inocentes en prisión que se promovió la solidaridad de las iglesias y organizaciones protestantes de Europa y los Estados Unidos. La violencia política que venía afectando a los cristianos del Perú motivó a grupos evangélicos en el Reino Unido, Holanda, Alemania y otros países. a emprender jornadas de oración y campañas de presión ante sus propias autoridades estatales para que éstas solicitaran información al gobierno peruano acerca de lo que estaba ocurriendo con los inocentes. Instituciones protestantes como Tearfund de Gran Bretaña, Christian Solidarity (Gran Bretaña y Suiza), Open Doors y Solidaridad de Holanda, entre otras, fueron muy activas.

Detenidos desaparecidos

Son varios los ciudadanos evangélicos desaparecidos por la Fuerzas Armadas. En respuesta a esta violación del derecho a la vida se realizaron acciones legales en coordinación con otras organizaciones de derechos humanos. Paradigmático en este sentido es el caso del pastor evangélico Jorge Párraga, desaparecido por el Ejército, durante una incursión en las alturas de Yauyos, comunidad a más de 4 mil metros de altura, en la cual la única fuerza social existente era la Iglesia evangélica. El pastor fue acosado constantemente por el PCP-SL en su comunidad y obligado, con 4 directivos de su congregación, a recibir un adoctrinamiento ideológico e inclusive militar. No fueron persuadidos de unirse a las filas senderistas; por el contrario, mantuvieron su fidelidad al Evangelio y la congregación

comenzó a crecer. Caleb Meza, director de Paz y Esperanza hasta 1993, evalúa el proceder institucional del siguiente modo:

Los hermanos se las arreglaban de tal manera que sendero les permitía mantener sus cultos, la prédica [...] llegó el momento en que el ejército barrió esa zona [...] y se lo llevaron a él y a otros hermanos acusándolos de terroristas [...] nosotros le seguimos el rastro [...] denunciarnos al comando militar con nombres propios [...] hicimos [...] un recurso que empezó en la Corte de Lima, pasó a la Corte Suprema, perdimos todo y no nos declaramos derrotados, sino que apelamos al Tribunal de Garantías Constitucionales [...], ganamos el caso desde el punto de vista jurídico [...] Estábamos totalmente conscientes de qué sirve ganar jurídicamente el caso si el cuerpo no está, pero nos animamos a hacerlo porque queríamos mostrar de que en algún momento, cuando hay una democracia auténtica en nuestro país, de que las causas del derecho también son múltiples para la defensa de la libertad y la justicia. (Vinces 2001: 151)

Este caso fue llevado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, que demandó una exhaustiva investigación al Estado peruano.

Desplazamiento

El trabajo social con familias desplazadas por el conflicto armado interno fue una tarea compleja debido a la situación social deplorable en la que se encontraban y a que fueron marginados y hostilizados en las ciudades en las que buscaban refugio. El CONEP respondió a esta necesidad desplegando una estrategia preventiva y humanitaria, con respuestas muy rápidas de asistencia social a las situaciones de emergencia social, especialmente en los casos de incursiones armadas a iglesias rurales y en los casos de comunidades campesinas con altos índices de población evangélica. En ciertas ocasiones, en Ayacucho sólo la Cruz Roja y el CONEP estaban presentes para auxiliar a las víctimas. En los lugares de refugio se atendió en forma integral a las familias, procurando facilitarles el proceso de adaptación social mediante intervenciones terapéuticas que les permitiera procesar los traumas del desplazamiento y de la violencia política (muchos fueron testigos oculares de hechos de barbarie criminal); facilitando la inserción de las familias a través de microcréditos y capacitación laboral; apoyando a niños y adolescentes en el proceso de inserción a nuevas lógicas de aprendizaje escolar; acompañando a las organizaciones de las familias desplazadas, para enfrentar problemas de salud, alimentación y vivienda; y, por último, brindando asesoría legal para el saneamiento jurídico de muchos de ellos. Todo este trabajo se llevó a cabo desde una orientación de promoción social, especialmente en lugares como Lima, Ica, Huancayo, Ayacucho, Satipo (selva central), Cobriza (Huancavelica) y Apurímac.

Como parte de la estrategia de trabajo con población desplazada, se desarrollaron dos experiencias de «colonización dirigida» con campesinos desplazados

de Ayacucho. La primera en San Martín, en las inmediaciones del río Mayo, fue apoyada por la Iglesia Presbiteriana de Moyobamba que contribuyó con la formación del caserío Paz y Esperanza. Como lo refiere uno de los líderes que apoyó y participó en este proceso, se buscó «vivir en un Ayacucho con paz y esperanza». El caserío era una isla ayacuchana que funcionaba sólo allí, mas no lograron tejer redes con las ciudades del entorno, que tenían cosmovisiones diferentes. El paisanaje y las redes sociales no encontraron eco en el valle del Alto Mayo.

La experiencia en Madre de Dios fue un tanto más satisfactoria. Las familias lograron insertarse en la dinámica del lugar, probablemente porque entrelazaron relaciones con migrantes de Cusco y Puno, con quienes los unían lazos lingüísticos que facilitaba el camino para tejer nuevas redes sociales.

Encuentros pastorales

Se llamó así a espacios de entrenamiento bíblico y compañerismo cristiano dirigido a pastores y líderes laicos de las iglesias evangélicas de las zonas de emergencia. Estos encuentros tuvieron como objetivo central la consolación y cumplieron un rol terapéutico entre personas, hermanos en la fe que presentaban similares problemas. También se convirtieron en espacios de reencuentro de personas que no sabían si seguían o no con vida. Jugó así un rol importante en el reforzamiento del sentido de pertenencia a una comunidad nacional, dado el rol de representatividad del CONEP ante la sociedad civil y ante las autoridades gubernamentales. En estos encuentros realizados mayormente en Ayacucho se afianzaba la identidad evangélica, dimensión clave en los comités de defensa civil que se enfrentaron con el PCP-SL.

Estos encuentros sirvieron también como espacios de capacitación no sólo en temas doctrinales sino en materias de derechos humanos. Uno de los participantes manifiesta: «A través del estudio de los derechos humanos hemos aprendido que podemos lograr alguna ayuda dando aviso a las autoridades para que nos puedan defender mediante las leyes, pero esta justicia pasa, mas la justicia de Dios permanece para siempre».

Los encuentros pastorales fueron también ocasiones en las cuales aquéllos que iban de Lima o de ciudades capitales aprendían de la reflexión teológica y bíblica elaborada por los pastores y hermanos evangélicos provenientes de iglesias rurales.

Repoblamiento

El proceso de repoblamiento en las provincias altas de Ayacucho³⁴ se inició con la formación de la Asociación de Comunidades Desplazadas de la Provincia de

³⁴ Paralelamente, retornaron pueblos huancavelicanos de Pampas, Churcampa, Cobriza y Coris (Coronel 1996).

Huanta (ACODEPH), en noviembre de 1992. Aproximadamente el 50% de los miembros de esta asociación eran evangélicos.³⁵ Su presidente, Elías Cuente, era cercano a la comunidad evangélica y el vicepresidente, J. Heredia, era pastor de la Iglesia Evangélica Peruana. En junio de 1993 se inició una primera experiencia de retorno sin apoyo de ninguna institución. Las siguientes comunidades de retornantes contaron con el apoyo social y pastoral del CONEP. Así, acompañaron los retornos a Uchuraccay en noviembre de 1993 (retorno simbólico por la connotación social de esta comunidad), las de Purus, Ccarhuas, Iquicha y Cunya, entre enero y junio de 1994.

El acompañamiento en este proceso fue significativo para los comuneros retornantes, que valoraron la presencia de «hermanos mistis» en sus comunidades, compartiendo el hambre o el frío en las gélidas punas de Ayacucho. Sentirse valorado y respetado fue una experiencia gratificante para ellos y así lo hicieron saber en muchas oportunidades.

Todo este proceso de reconstrucción fue liderado en no pocas comunidades por evangélicos, quienes eran elegidos por su perfil de liderazgo, por sus habilidades para interactuar socialmente, por la exigencia de saber leer y escribir y de saber enseñar; características con las que cumplen los pastores evangélicos en sus congregaciones locales.

Este proceso de repoblamiento fue sustancialmente fortalecido por la acción de Visión Mundial, ONG de inspiración cristiana que trabaja en la zona. Particularmente en la zona de Ayacucho, esta institución desarrolló programas de desarrollo territorial, orientados a la asistencia alimentaria y de vivienda, al apoyo a la producción agrícola y al fortalecimiento de la institucionalidad rural, esto es, acompañamiento en la reconstrucción del tejido social, así como en la conciliación de conflictos entre los retornantes y los resistentes (aquellos que no migraron y que resistieron heroicamente al PCP-SL).

Las denominaciones

Nos referimos a las iglesias que forman parte del CONEP y que cuentan con una estructura organizacional para el ejercicio de sus funciones, siendo la instancia de mayor rango sus Comités Directivos Nacionales o Juntas Directivas Nacionales, cuyo liderazgo radica mayormente en la costa y, en particular, en Lima. Como se ha señalado en el acápite anterior, ante la realidad de los hechos de violencia política, los liderazgos denominacionales toleraron el trabajo social llevado a cabo desde el CONEP; sin embargo, intentaron reorientar, en más de una oportunidad, el horizonte teológico de esta institución hacia una perspectiva que no tuviera en cuenta los temas sociales y políticos.

³⁵ Datos proporcionados por el ingeniero Víctor Belleza que participó activamente en el proceso de repoblamiento y reconstrucción en las zonas rurales de Ayacucho.

La mayoría de las denominaciones tendieron a dar respuestas de corte asistencialista únicamente. Caleb Meza, en una entrevista concedida para estos propósitos, señala que:

[...] con temor y vergüenza [...] cuando presentaba los problemas de las iglesias rurales a los líderes denominacionales, la respuesta de ellos era: «Si les pasa algo, por algo será», «El Señor sabe por qué hace las cosas». No estaban muy de convencidos que el sufrimiento del campo era injusto. De otro lado, los hermanos del campo tampoco estaban para quejarse, debían resolver sus problemas. Es posible también que el CONEP no haya jugado un rol de interlocutor válido, no tener la autoridad de no vivir en la zona, de ser muy jóvenes para afrontar a los líderes mayores de las denominaciones. No nos tomaron muy en serio por ser jóvenes o porque nos tildaban de rosados o comunistas.

Diversas entrevistas sostenidas con pastores que vivían en las zonas de violencia indican que, en la mayor parte de los casos, sus líderes denominacionales les escribían con orientaciones y alentándolos en sus tareas y responsabilidades, en otros casos les brindaron formación teológica y en casos excepcionales las autoridades denominacionales se comprometieron con acciones directamente relacionadas con las condiciones de vida o la defensa de los derechos humanos.

Medios de comunicación evangélicos

Nos referiremos en primer lugar a dos casos paradigmáticos. Por un lado, Radio Amauta en Huanta, Ayacucho, y, por otro, a Radio del Pacífico, en Lima. Ambas emisoras, desde sus particulares puntos de vista, abordaron la violencia política en nuestro país y se constituyeron en mediadores importantes para la configuración de las diversas formas de abordar la pastoral evangélica en los tiempos de violencia.

Radio Amauta construyó discursos funcionales, estratégicos, para enfrentar la violencia, los cuales se complementaron con los discursos de las iglesias rurales. Se situaron en el espacio público en una forma diferente de enfrentar a los subversivos, con una lucha, no sólo militar sino también ideológica.

Desde el lado estratégico comunicacional, Amauta combinó el canto y la narración en sus programaciones: por un lado, el canto de la tristeza, de las vicisitudes de los campesinos, pero también de su esperanza. «La música radializada [...] se convirtió [...] en un código de comunicación que [...] recuperó [...] la riqueza del canto ayacuchano, de aquellos géneros y ritmos musicales que hablan de la historia, de la vida, de la esperanza del pueblo [...] pero también de sus modos de imaginar y soñar la vida» (Pérez: 5).

Por otro lado, la narración de los acontecimientos desde la mirada y la voz de las víctimas fue un elemento restaurador en esta circunstancia, que permitió la

participación de ciudadanos no necesariamente evangélicos para que se comuniquen y dialoguen con la población, combinando estos espacios con programaciones de música y mensajes evangélicos.

Es importante anotar que en los años de violencia, Radio Amauta organizó festivales musicales que eran transmitidos en directo. Al lado de este espacio abrieron otro, una especie de participación popular: cada fin de semana llegaban hasta el local de la emisora grupos de pobladores que querían, no sólo enviar sus mensajes de saludo, sino también entonar sus canciones para decir lo que sentían. En ese sentido, cumplió un rol terapéutico, de soporte emocional al brindar un espacio público de expresión de dolor, de tristeza, pero también de esperanzas. De esta forma, Amauta contribuyó a reconstruir las redes sociales rotas por el accionar del PCP-SL en una de las zonas más golpeadas por la violencia.

En los últimos años, Amauta continuó acompañando a las víctimas de la violencia, ofreciendo su espacio a sus demandas y colocando permanentemente la defensa de los derechos humanos en su agenda periodística.

Radio el Pacífico generó discursos en dos espacios históricos de la violencia política. En los tiempos iniciales de las acciones terroristas en el país nació desde la radio el denominado Movimiento Nacional de Oración, que tenía como propósito convocar a los evangélicos a orar por la paz en el país.

Sin embargo, a nivel periodístico el tema de la paz, en tanto búsqueda de la justicia y defensa de los derechos humanos, era un asunto ajeno a la agenda de la radio.

En un segundo momento, movidos por el testimonio de presos evangélicos injustamente encarcelados por delitos de terrorismo, empezaron a abrir sus puertas, difundiendo esta situación en la comunidad evangélica, y comenzaron a trabajar el tema de la justicia y pusieron «al aire» un problema que no siempre había estado en la agenda pastoral de las iglesias urbanas.

Para finalizar, es importante destacar la labor de prensa, de sensibilización y de incidencia social que desarrollaron los sectores vinculados al sector ecuménico histórico, como las iglesias luterana, metodista y anglicana que tuvieron una destacada participación en esfuerzos y campañas en favor de los derechos humanos. Una mención especial merece el Centro Cristiano de Promoción y Servicios (CEPS), dado que esta institución se convirtió en una animadora de muchos de estos procesos eclesíasticos y en un referente protestante para muchos sectores de la sociedad civil en los años duros de la violencia. El CEPS desarrolló un esfuerzo de sensibilización y de información a través de la revista *Caminos* y el boletín *Contexto*, abordando permanentemente los casos de violación de derechos humanos y los esfuerzos pastorales por la dignidad humana. El boletín *Contexto* permitió que muchos de los hechos vinculados a la comunidad evangélica se dieran a conocer a través de los medios masivos de comunicación del país.

2.4. Conclusiones³⁶

En varias zonas del país, las iglesias evangélicas pobres fueron víctimas de la violencia tanto de parte de los grupos subversivos como de las propias Fuerzas Armadas. La iglesia sufrió incursiones en sus templos; asesinatos, detenciones, desaparición de pastores y líderes de las congregaciones, acciones perpetradas por el PCP-SL (que en Ayacucho la declaró como uno de sus enemigos principales), por el MRTA y también por las miembros de las Fuerzas Armadas.

Estas iglesias, con sus aciertos y errores, contribuyeron a la derrota moral e ideológica de los grupos subversivos y, con ello, al proceso de pacificación nacional. En este proceso muchos pastores, líderes evangélicos y miembros de iglesias pagaron con sus vidas este proceder. Fueron 529 los evangélicos asesinados por los subversivos y por las Fuerzas Armadas en los períodos 1983-1984 y 1988-1991 en Ayacucho y Huancavelica solamente, sin contar con las víctimas de otros lugares del país.

Los evangélicos tuvieron respuestas diferenciadas frente a la violencia: de resistencia ante la práctica e ideología de los grupos subversivos y de consolución con las personas que se encontraban viviendo entre dos fuegos, así como hubo actitudes de indiferencia frente al problema.

La violencia política marcó una nueva etapa en la actuación social de los evangélicos. Se generaron, a partir de la violencia ejercida contra miembros de las iglesias evangélicas, nuevas formas de entender la misión cristiana.

Fueron principalmente las iglesias evangélicas rurales pobres las que frente a la realidad de inseguridad, terror y desesperanza construyeron, desde su fe, acciones y discursos de resistencia, con lo que se convirtieron en actores sociales relevantes. En algunos casos, este protagonismo social se reflejó en la promoción de rondas campesinas enfocadas a luchar contra los subversivos, oponiéndose frontalmente a sus proyectos «revolucionarios». La mayoría de las iglesias urbanas se mantuvieron alejadas de este proceso; en sus agendas no figuró como tarea prioritaria la atención a las consecuencias de la violencia política. Las iglesias periurbanas, sobre todo las de aquellas ciudades que recibieron familias desplazadas, se sintieron comprometidas por la realidad de la violencia y, desde su convicción de solidaridad para con el prójimo, desarrollaron labores de asistencia pastoral y humanitaria.

En las iglesias rurales el ayuno, la oración y la vigilia, como parte de sus prácticas religiosas constantes, les permitió darle sentido al caos en que vivían, reforzar su identidad evangélica y percibir con claridad que su obediencia a Dios significaba no «servir a dos patrones». Estas prácticas, unidas al desarrollo de una pastoral de consolución dirigida a todo aquel que sufría, independientemente de

³⁶ En: 3.3. Conclusiones, 3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, Capítulo 3: Las organizaciones sociales, tomo III, pp. 476-477.

su filiación religiosa, les otorgó la fuerza y el sustento necesarios para vencer el temor, creer en la esperanza y defender su derecho a la vida.

Algunas iglesias urbanas y organizaciones paraeclesiales, desde una comprensión de la misión de la Iglesia centrada en la proclamación verbal del Evangelio, soslayaron su participación en la vida pública, sea en espacios locales, regionales o nacionales. Propiciaron la oración y la conversión al cristianismo como la única respuesta para salir de la crisis ocasionada por la violencia política

Sin embargo, también hubo sectores de la iglesia que con el soporte institucional de organizaciones paraeclesiales, incursionaron en los espacios públicos. Aprendieron que el Reino de Dios tiene que hacer con la justicia social, la preocupación y defensa de la dignidad humana y los derechos humanos, la atención integral de los desplazados, los presos, los desaparecidos, etc. Entendieron como parte de la misión de la iglesia una participación con las organizaciones de la sociedad civil para buscar la paz y la justicia. Aquí se inscribe la práctica del Concilio Nacional Evangélico, que pese a la fragilidad de su liderazgo supo articular una respuesta organizada de los evangélicos ante la violencia, tomando partido por la defensa de la vida y la dignidad de los pobres. En este transcurso es que construyen una nueva manera de relacionarse con la sociedad, con el poder político, perfilando un discurso y práctica de cooperación con otros sectores sociales. Más tarde, la Asociación Paz y Esperanza continuaría como referente de los evangélicos en la promoción y defensa de los derechos humanos.

3. CONCLUSIONES 141, 142, 143 Y 144³⁷

141. La CVR, a través de numerosos testimonios recogidos, audiencias y estudios realizados, ha constatado que, durante el proceso de la violencia, las iglesias Católica y evangélicas contribuyeron a proteger a la población de crímenes y violaciones de los derechos humanos. Institucionalmente, la Iglesia Católica condenó desde temprano la violencia de los grupos alzados en armas e, igualmente, las violaciones de los derechos humanos por parte del Estado. Estas posturas se concretaron en actividades en defensa de los derechos humanos y en denuncias de las violaciones. Éstas se iniciaron muy temprano en el proceso a través de organizaciones como la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) y otras. La CVR ha llegado a la conclusión de que muchas vidas fueron salvadas y muchos otros atropellos fueron impedidos gracias al concurso de estas organizaciones, así como de religiosos y laicos individuales, más allá de orientaciones teológicas o pastorales. En departamentos como Puno, Cajamarca, Ancash, Ucayali o Amazonas, el papel de sacerdotes, laicos y catequistas contribuyó a fortalecer el tejido social y construir una barrera que debilitó el avance del PCP-SL y el desborde de la denominada guerra sucia.

³⁷ Conclusiones generales del Informe Final de la CVR, tomo VIII, p. 379.

142. La CVR ha encontrado, sin embargo, que la defensa de los derechos humanos no fue firme en el arzobispado de Ayacucho durante la mayor parte del conflicto armado. Durante buena parte del conflicto dicho arzobispado puso obstáculos a la labor de organizaciones de la Iglesia vinculadas al tema, a la vez que negaba la existencia de violaciones de los derechos humanos cometidas en su jurisdicción. La CVR deplora que algunas autoridades eclesiásticas de Ayacucho, Huancavelica y Abancay no hayan cumplido con su compromiso pastoral.
143. La CVR ha concluido que las iglesias evangélicas cumplieron también un valioso papel de protección de los derechos humanos, principalmente, a partir de sus instancias de coordinación nacional. Reconoce, asimismo, el valor de los pastores que cumplieron esa labor de defensa de la vida en zonas periféricas de las grandes ciudades y en zonas rurales muy apartadas. Constata también que un número significativo de campesinos evangélicos participaron en comités de autodefensa que enfrentaron a la subversión. Sin embargo, lamenta que algunas comunidades evangélicas no se hayan hecho eco de la defensa de los derechos humanos.
144. La CVR rinde homenaje a sacerdotes, religiosos y religiosas, fieles católicos y evangélicos que pagaron con su vida su labor pastoral durante el conflicto armado interno.

IV

RECOMENDACIONES

1. REFORMAS INSTITUCIONALES

1.1. La presencia del Estado en el territorio nacional debe basarse en la sociedad civil¹

La CVR considera muy importante desarrollar iniciativas para fortalecer la presencia del Estado en todo el territorio nacional, especialmente en las zonas más afectadas por el abandono y la violencia. Dicha presencia del Estado debe, además, buscar nutrirse de y fortalecer a las organizaciones políticas y sociales existentes, recoger su dinamismo y diversidad, abriendo espacios para la participación de la ciudadanía. Precisamente, algunos de los grandes protagonistas de la derrota de la subversión han sido las rondas campesinas, los comités de autodefensa, las comunidades campesinas, los dirigentes populares, los militantes de base de los partidos, las autoridades locales; estos protagonistas constituyeron la primera línea de defensa de la sociedad ante la amenaza de la subversión, y deben ser reivindicados.

1.2. Fortalecer la concertación entre el Estado y la sociedad civil en el desarrollo y la lucha contra la pobreza²

En los últimos años se ha hecho un gran esfuerzo por abrir espacios participativos —que han movilizado energías y expectativas de las organizaciones participantes y de la población en general en muchas localidades en todo el país— que no deben perderse. Para ello, los gobiernos locales y regionales deben canalizar esos esfuerzos por medio de la elaboración de presupuestos participativos, consejos de

¹ En: 1.5. Recomendaciones específicas, 1. Reformas institucionales, Capítulo 2: Recomendaciones, tomo IX, p. 125.

² En: 1.5. Recomendaciones específicas, 1. Reformas institucionales, Capítulo 2: Recomendaciones, tomo IX, pp. 129-130.

coordinación y otras instancias. Las mesas de concertación han demostrado ser un espacio positivo de diálogo y concertación entre el Estado y la sociedad civil que debe seguir contribuyendo a esa tarea en los espacios regionales y locales.

1.3. Los medios de comunicación en la formación de las personas³

Finalmente, la CVR considera importante hacer mención a un tema que, si bien no se ajusta estrictamente a su mandato, resulta fundamental para actuar eficazmente sobre los temas de los que se ocupa. Es el tema de los medios de comunicación. Los medios pueden jugar un papel importante tanto para crear un ambiente o clima propicio para la violencia, como para la pacificación y estabilidad del país. También pueden colaborar con objetivos educativos y culturales, o pueden contribuir al ahondamiento de los problemas de la calidad educativa y el desinterés por la cultura. En el marco de un estricto cumplimiento de la libertad de prensa, deberían buscarse mecanismos transparentes para que los medios colaboren con algunas tareas colectivas a favor de la educación y la cultura en el país.

2. REPARACIONES

2.1. Participación de la sociedad civil en el tratamiento de programas psicosociales⁴

La CVR recomienda que, con la colaboración de las autoridades educativas, las organizaciones no gubernamentales y las iglesias, se desarrollen módulos orientados a tratar las problemáticas psicosociales (alcoholismo, violencia familiar, pandillaje, etc.) que han aparecido o se han agudizado en el ámbito local a partir del conflicto armado interno, promoviendo nuevas perspectivas (uso del tiempo libre, desarrollo de artesanías y arte popular, etc.) y el desarrollo de capacidades y recursos en personas y comunidades que permitan prevenir el daño en las generaciones futuras y evitar el recurso a la violencia como vía de solución en el caso de conflictos sociales.

2.2. Realización de convenios con organizaciones de la sociedad civil para la prestación de servicios de salud⁵

La CVR recomienda coordinar y articular la propuesta con los servicios de salud locales, públicos y privados, y con los promotores y prestadores tradicionales de

³ En: 1.5. Recomendaciones específicas, 1. Reformas institucionales, Capítulo 2: Recomendaciones, tomo IX, p. 146.

⁴ En: 2.3.2. Programa de Reparaciones en Salud, 2.3. Los programas del Plan Integral de Reparaciones, 2. Plan Integral de Reparaciones, Capítulo 2: Recomendaciones, tomo IX, p. 179.

⁵ En: 2.3.2. Programa de Reparaciones en Salud, 2.3. Los programas del Plan Integral de Reparaciones, 2. Plan Integral de Reparaciones, Capítulo 2: Recomendaciones, tomo IX, p. 182.

salud, así como establecer convenios con las instituciones públicas y privadas pertinentes (universidades, iglesias, colegios profesionales y gremios) para experimentar y perfeccionar un diseño de intervención clínica multidisciplinaria.

2.3. Coordinaciones entre instituciones del Estado la sociedad civil para la realización de campañas de rescate de valores y de la cultura local⁶

La CVR recomienda desarrollar acciones de educación, difusión y sensibilización sobre las secuelas de la violencia y sobre su incidencia en los actuales problemas sociales.

Asimismo, recomienda realizar actividades de rescate de los valores y de la cultura local por medio de campañas realizadas en coordinación con instituciones públicas y privadas, iglesias y otras organizaciones (por ejemplo, talleres de narrativa, de expresión artística, etc.).

⁶ En: 2.3.2. Programa de Reparaciones en Salud, 2.3. Los programas del Plan Integral de Reparaciones, 2. Plan Integral de Reparaciones, Capítulo 2: Recomendaciones, tomo IX, p. 184.

LAS ORGANIZACIONES SOCIALES DURANTE
EL PROCESO DE VIOLENCIA
se terminó de imprimir
en los talleres de Gráfica Delvi S.R.L.
Av. Petit Thouars 2009, Lince
teléfonos 471-7741 / 265-5430
e-mail: graficadelvi@gmail.com



Asdi

AGENCIA SUECA DE COOPERACIÓN
INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO