

MEMORIAS QUE CONVIVEN CON EL PRESENTE:

ELABORACIONES Y USOS DE LAS MEMORIAS DEL CONFLICTO
ARMADO INTERNO EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

ANTONIO ZÚÑIGA ROMERO
FABIOLA GUTIÉRREZ ARCE
GIANFRANCO SILVA CAILLAUX
ROSA ALAYZA MUJICA (COORDINADORA)

Grupo de investigación:
instituciones, políticas
públicas y ciudadanía.
GIPC



PUCP

Departamento Académico
de Ciencias Sociales



**CISEPA
PUCP**

**Memorias que conviven
con el presente: elaboraciones
y usos de las memorias del conflicto
armado interno en el Perú contemporáneo**

Antonio Zúñiga Romero / Fabiola Gutiérrez Arce / Gianfranco

Silva Caillaux

Rosa Alayza Mujica (Coordinadora)

Grupo de investigación:
instituciones, políticas
públicas y ciudadanía.
GIPC



PUCP

Departamento Académico
de Ciencias Sociales



**CISEPA
PUCP**

Memorias que conviven con el presente: elaboraciones y usos de las memorias del conflicto armado interno en el Perú contemporáneo

Antonio Zúñiga Romero
Fabiola Gutiérrez Arce
Gianfranco Silva Caillaux
Rosa Alayza Mujica (Coordinadora)

De la presente edición:

© **Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)**

Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas
(CISEPA) - Grupo de Investigación en Instituciones, Políticas Públicas y Ciudadanía. GIPC
Av. Universitaria 1801, San Miguel, Lima - Perú
Telf.: (51-1) 626 2000
<http://cisepa.pucp.edu.pe>

Cuidado de la edición: Área de Investigaciones e Incidencia del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA)
Imagen de portada: Connie France Calderón Martel
Corrección de estilo: José Luis Carrillo
Diseño y diagramación: Tarea Asociación Gráfica Educativa

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2022-07420
ISBN: 978-612-4355-10-3

Derecho de autor/copyright 2022/PUCP

Prohibida la reproducción total o parcial de cualquier parte de este libro sin permiso de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

Índice

Prólogo <i>Rosa Alayza Mujica</i>	7
La memoria de la guerra en tiempos de paz: el PCP-SL en el posconflicto <i>Antonio Zuñiga Romero</i>	23
Identidades en movimiento: “Villa Huanta” y los procesos de migración interna y de memoria en el escenario posconflicto <i>Fabiola Gutiérrez Arce</i>	51
La memoria del pasado en la política del presente: las luchas políticas en la construcción, los/as visitantes y la propuesta estética de los memoriales peruanos en un mundo globalizado <i>Gianfranco Silva Caillaux</i>	91

Memorias que conviven con el presente

Rosa Alayza Mujica¹

En este prólogo propongo presentar los artículos de la publicación haciendo breves descripciones e identificando ciertos lazos entre ellos que ponen en evidencia cómo la elección de los temas fue parte de un proceso de conversación entre los autores del libro. A la par, me interesa reflexionar sobre la presencia y ausencia de los temas vinculados a los ejercicios de memoria, búsqueda de reparaciones y desaparecidos en la política, y qué afirmaciones y preguntas surgen desde ellos en el presente político. Vale aclarar que, en efecto, si bien este prólogo toca algunos contenidos de los textos, no pretende para nada sustituir su lectura y menos lo que ella les suscite, dado que los textos hablan por sí solos.

Los artículos que comento a continuación recogen testimonios, memoriales y reflexiones muy interesantes, que comparten el interés de sus autores por profundizar en relatos ligados a las memorias de actores vinculados al proceso del conflicto armado interno peruano (1980-2000), a sabiendas de que se inspiran en experiencias distintas. Quiero llamar la atención acerca de que las reflexiones sobre las distintas memorias que contiene esta publicación tienen en común sus diferentes interacciones con el presente. Recientemente se han estudiado los legados del conflicto armado interno en diferentes campos de la política peruana (Soifer & Vergara, 2019), dejando claro que esas huellas hacen presente.

Estos testimonios enlazados por prácticas de memorias que ocurren en el presente comparten referencias distintas a la época del conflicto armado interno de acuerdo con los roles jugados por los protagonistas. Ese ha sido un tiempo crítico en el que los actores de los testimonios han

1 Doctora en Ciencia Política, profesora ordinaria del Departamento de Ciencias Sociales y directora de la especialidad de Ciencia Política y Gobierno de la PUCP. Coordinadora de la publicación y editora de la propuesta original.

vivido experiencias fuertes y densas que marcan el resto de sus vidas; de ahí que surja un antes y un después e incluso se encuentre que esta noción se extiende para aquellos que, sin vivir en esa época, fueron impactados por los relatos de sus familiares. Tal como sostiene uno de los autores expresamente, la referencia al pasado representa una excusa para hablar del presente (Silva, 2022), algo evidente pero no exclusivo de los memoriales. Agregaría que como personas actuamos e interpretamos constantemente lo que vivimos; de ese modo le otorgamos sentidos al curso de la y nuestra historia, allí donde estamos inmersos y actuamos, y es así como ejercer esa capacidad de interpretar justamente nos hace humanos (Arendt, 2003; Jelin, 2002; Todorov, 2000).

El primer relato (Zúñiga, 2022) reflexiona sobre los testimonios de exconvictos ligados a Sendero Luminoso que narran sus dificultades para reinsertarse en la sociedad debido al estigma del que son objeto o a su falta de preparación profesional. Sin embargo, se nota cómo esa misma dificultad para lidiar con el presente se pone de manifiesto en su negativa a dejar atrás sus ideas senderistas —similares a las encontradas por Asencios (2016) en jóvenes en Lima en los años 1980 y 1990— en favor de la lucha armada y que ellos entienden como parte de las luchas por la justicia. Así, pese a reconocer abiertamente que han sido derrotados en sus objetivos políticos, afirman que volverán a tener otra oportunidad en la historia peruana sostienen, como si ello ocurriera en forma automática en la medida que las desigualdades se siguen reproduciendo irremediablemente en la actualidad y, claro, según su lectura, no habría otra vía para cambiar esa situación que la de aplicar su ideario político.

El segundo relato (Gutiérrez Arce, 2022) recoge la historia de un grupo de pobladores de Huanta (Ayacucho) desplazados de su ciudad por el conflicto armado en los años 1980 y que, viviendo dispersos en la gran Lima, compartieron la necesidad de establecerse en un espacio geográfico común al que bautizan en septiembre de 1984 como «Villa Huanta» o «Huantachica», ubicado en el distrito de San Juan de Lurigancho. En esta experiencia la memoria es reflexionada haciendo un vínculo entre identidad y territorio; esto se comparte en la apuesta común por habitar este espacio

urbano reproduciendo la arquitectura de su querida ciudad de Huanta que representa su lugar de origen familiar anterior al conflicto. Así, al habitar Huantachica recrean sus costumbres y tradiciones ligadas a las fiestas tradicionales y a las comidas, como para que siempre permanezcan vivas entre ellos. Sin embargo, con el paso de los años este espacio común donde se rememora la ciudad natal ha sido también identificado como fuente de progreso y cambio para sus pobladores. Presente, pasado y futuro se entremezclan en esta vida común de las familias en Villa Huanta, donde se delimitan y entrelazan sus identidades personales y colectivas.

El tercer artículo (Silva, 2022) recoge y compara distintos memoriales de actores que construyen espacios públicos y privados donde se exponen diversos relatos de memorias, mostrando lenguajes y estéticas diferentes. Esta variedad de relatos y formas de presentación de los memoriales tiene de por sí un gran valor que nos hace notar su autor, esto es, que nos permite constatar la pluralidad de intenciones y acciones que vienen de diversos actores. Sin embargo, hay que anotar que todos los memoriales descritos tienen en común un discurso deliberadamente δ situado en el presente que está motivado por experiencias ocurridas en el pasado del conflicto armado interno. Así es, como π este texto se nos hace evidente la vitalidad de producción de memoriales en la actualidad, cuestionando esas miradas que los quieren congelar en el pasado. Algunos de ellos comparten deliberadamente una dimensión pública, mientras otros muestran una privada, adjudicada por el grupo promotor que ejerce su derecho a la memoria y en el que todos ellos exponen al país globalmente, dando una imagen civilizada a la palestra internacional, nos dice el autor.

Los memoriales-museo llaman a la reflexión al exponer el horror vivido y resaltan su dimensión pública. Silva (2022) identifica en esa categoría al Lugar de la Memoria asentado en el distrito de Miraflores de la ciudad de Lima, promovido por el Estado peruano con apoyo de la cooperación internacional y sectores de la sociedad civil, que representa un espacio educativo para las nuevas generaciones acerca de lo vivido en el tiempo del conflicto armado interno. También identifica en este grupo al Museo de ANFASEP en la ciudad de Huamanga (Ayacucho), construido con apoyo

de una fundación alemana y que se ubica dentro del local de dicha organización. Este último es promovido por el grupo de víctimas y familiares que integran el mencionado grupo y que se proponen reproducir crudamente el horror vivido en esos años.

En este texto también se reseñan otros dos memoriales con finalidad privada, que son el Santuario de Memoria de La Hoyada, en la ciudad de Huamanga, que representa un espacio de recuerdo y oración, promovido por familiares de organizaciones de víctimas, organismos de derechos humanos y el gobierno regional de Ayacucho, ubicado en el terreno del antiguo cuartel Los Cabitos, donde está el horno donde presuntamente se desaparecieron los cuerpos de presos. Igualmente, se presenta el monumento del Ojo que Lloro, situado en el distrito de Jesús María de la ciudad de Lima Metropolitana, promovido por grupos de la sociedad civil, defensores de derechos humanos que, siendo originalmente un espacio de conmemoración de las víctimas del conflicto armado interno, se ha ido convirtiendo en un lugar visitado por familiares de desaparecidos que le dan un sentido privado de conmemoración. Recientemente, en enero 2022 ha sido reconocido por el ministerio de cultura como Patrimonio Cultural de la Nación, debido a su valor artístico, histórico e intelectual y anteriormente había sido incluido por la Unesco en la categoría de monumento en los lugares de memoria vinculados a graves violaciones de derechos humanos.

¿Qué memorias nos traen los relatos?

Los tiempos duros del conflicto armado interno, con sus nefastas consecuencias para tantos pueblos, familias y personas, representan las fuentes de las memorias actuales. Sin embargo, dicho ejercicio de memorias que vamos a presentar nos habla de un presente promisorio que se justifica porque los actores de las memorias son sujetos que no se quedaron en el sufrimiento y siguen luchando por el reconocimiento, a pesar de las carencias y pérdidas que enfrentaron (Gutiérrez Arce, 2022; Silva, 2022). En contraste con lo anterior, el caso de la memoria de los miembros senderistas excarcelados se encuentra en una línea de continuidad con el pasado del conflicto armado

interno que justamente los presenta con una baja capacidad de adaptación al presente (Zúñiga, 2022).

Explican la vigencia de la lucha armada al sustentar que las fuertes limitaciones de la democracia no contribuyen realmente al cambio de las condiciones socioeconómicas que afectan a las grandes mayorías. Dicha continuidad justifica la aplicación del enfoque de la lucha armada y obvia la construcción de una lectura autocrítica de su papel y del efecto de su participación en el conflicto armado interno, así como de la derrota sufrida en él. Entonces, esta memoria fijada en el pasado se combina con la falta de autocrítica sobre su papel, que ocasionó tantas muertes y destrozos en las poblaciones que no los respaldaban, según muchos testimonios recogidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2001-2003). Pareciera que el pasado de su memoria domina el presente, lo que es notorio en que su reinserción en la sociedad prolonga hasta ahora su participación en los círculos de personas que comparten esta visión.

Ciertamente, para estos actores los años de cárcel han significado muchas rupturas y pérdidas personales y familiares; a ello se sumaron las dificultades de reinserción y adaptación laboral y generacional debido a los años acumulados en prisión. Pero nada de eso puede obviar que los excarcelados senderistas mantienen sus enfoques políticos como un eje privilegiado que delimita sus opciones de vida actuales, entre ellas la socialización en los círculos de quienes piensan como ellos, lo que refuerza sus memorias, cerrando el círculo y mostrando su gran dificultad de adaptación al cambio histórico ocurrido. Podría afirmarse que ellos hacen memoria trayendo el pasado al presente, con un peso tal que nubla el presente, a modo de un abuso de la memoria que no permite continuar (Todorov, 2000).

En el relato de los desplazados que forman la ciudad de «Huanchica» encontramos que se combina su identidad huantina recreada con la apropiación del nuevo espacio territorial en la ciudad de Lima donde se desenvuelven. Por eso, en estos relatos resaltan diferentes dimensiones de su memoria que incluyen tanto los aspectos de horror vivido o escuchado de sus padres o abuelos; la llamada posmemoria (Hirsch, 2012), combinada con sus nuevas experiencias de acceso a un cierto nivel de progreso

que van logrando, que se evidencia desde el hecho de contar con su lote de vivienda en Villa Huanta. De cara a este relato, y a sabiendas de lo significativos que han sido los desplazamientos de los ayacuchanos a la ciudad de Lima, me pregunto: ¿cuántos otros relatos similares y con sus propias peculiaridades, pero desconocidos aún, han incidido en la formación y desarrollo de tantos otros asentamientos humanos en la ciudad de Lima? La respuesta a esta pregunta constituye una agenda de investigación en la que, como dice Gutiérrez Arce (2022), encontraremos una fuerte asociación entre la formación de la identidad de los desplazados y la apropiación del territorio.

Por otro lado, si bien los desplazados que formaron Huantachica rememoran en su nueva ciudad el pasado que dejaron atrás o el que conocieron de los relatos familiares al venir a Lima, su memoria no debe interpretarse como si estuviera fijada en el pasado; destacan en los procesos de ocupación y construcción de la ciudad las energías invertidas, sus propias miradas culturales, así como sus apuestas de futuro, aquellas que ellos descubren como oportunidades de progreso. Dicho de otro modo, Huantachica nos muestra caminos de identidades en construcción. Mientras que es muy distinto el relato de los senderistas excarcelados, quienes tratan de mantener su identidad sin cuestionarla, terminan por vivir el presente congelados en el pasado, pese a tantos cambios ocurridos en sus propias vidas y en la historia reciente.

Luego, la diversidad de memoriales de los que nos habla Silva (2022) representa en sí un aporte interesante de su artículo, pues nos deja apreciar el sentido único de cada memorial que se encarna en objetivos y lenguajes diferentes. Sin embargo, como el mismo autor lo señala, todos los memoriales tienen en común hablar del pasado del conflicto armado interno como una excusa para intervenir en (y negociar) el presente. Este ir y venir del pasado al presente justamente se constituye en el proceso de ejercer actos de memoria reflejados en los memoriales. Pero, a la par, el lenguaje que se usa, los grupos objetivo en los que se piensa y la estética de cada memorial nos remiten claramente a estos grupos impulsores que inciden en el presente de la política, donde, por no haber una memoria completamente

hegemónica o donde ellos perciben que la suya es marginal (Silva, 2018), entonces cobra mucho sentido colocar su propio relato, buscando la aceptación de sus interpretaciones acerca de lo vivido por ellos y otros conciudadanos. La aceptación de sus memorias por la sociedad, representa una manera lograr su propio reconocimiento, como venimos viendo tanto en la historia pasada y presente.

Es así como en la construcción de los memoriales se interactúa con el contexto político, lo que ocurre mediante procesos de ida y vuelta, al igual que pasa con los museos (Levitt, 2015). Estos procesos circulares que van entre el memorial y el contexto sociohistórico justamente evidencian el sentido político que conlleva cada relato hecho memorial y que, como diría Arendt (2003), humaniza a sus autores, quienes, al reconstruir la historia vivida, la están interpretando y otorgándole un sentido, una direccionalidad. Que por otro lado, como dice Arendt, no se trata de un acto unilateral, sino que implica un intercambio con otros miembros de la sociedad, donde en este caso los grupos de víctimas vienen buscando consensuar sus interpretaciones.

Políticas públicas en el posconflicto

La democracia como régimen político implica una continua relación entre Estado y ciudadanos, lo que supone que tanto los ciudadanos como el Estado están abiertos a lidiar con —y dialogar sobre— diversos asuntos públicos que afectan la vida de los ciudadanos (Habermas, 1996). El Estado peruano, al acoger las recomendaciones del Informe Final de la CVR (2003), se comprometió a trabajar sobre las causas y las secuelas del conflicto armado interno en ciertas poblaciones más afectadas, así como en la sociedad en su conjunto. Eso se hizo evidente en los esfuerzos por desarrollar las políticas públicas de reparaciones integrales, de búsqueda de desaparecidos o de memoria. Dichas políticas y sus programas funcionan y se alimentan del protagonismo jugado por tantos grupos de víctimas y de sus líderes que aprendieron a relacionarse con diferentes funcionarios y representantes del Estado peruano, presionando y, simultáneamente, colaborando con las autoridades, en aras de mejorar la aplicación y el alcance

de dichas políticas públicas en beneficio de los grupos afectados de sus localidades (Jave, 2020; Alayza & Silva, s.f.).

Se puede afirmar que el avance de estas políticas orientadas a responder a las secuelas del conflicto armado interno ha sido espasmódico, pues ha dependido del compromiso de cada gobierno así como de los funcionarios a cargo, ya que en muchos casos carecían del conocimiento de estas problemáticas y del enfoque de derechos humanos. Esta línea empezó en agosto del 2003 con el gobierno del presidente Toledo, que recibió el Informe Final de la CVR y sus recomendaciones. Así, se puede identificar que, a lo largo de estos 20 años, se fue formando un conjunto de funcionarios especializados y comprometidos con estas políticas de reparaciones, memoria y búsqueda de desaparecidos, con formación en derechos humanos, que en muchos casos venían de la adjuntía de derechos humanos de la Defensoría del Pueblo y que mantuvieron relaciones fluidas de cooperación con líderes de organizaciones de víctimas y poblaciones afectadas, compartiendo valores y apuestas para que se haga justicia y se restituyan los derechos violados mediante la consolidación de estas políticas (Alayza, 2017). Incluso en las regiones líderes de organizaciones de familiares de víctimas asumieron responsabilidades como funcionarios y se dispusieron a aprender a ser funcionarios de programas orientados a las poblaciones afectadas, llevando consigo un conocimiento privilegiado de estas problemáticas.

Sin embargo, pese a las décadas transcurridas, el Estado peruano sigue en falta, le queda mucho por hacer. Pese a la existencia de políticas específicas, se está lejos de lograr la inclusión y el reconocimiento de las poblaciones afectadas como resultado de estas políticas de reparación y justicia transicional (Macher, 2007, 2014; Ulfe & Málaga, 2015, 2021; Jave, 2018, 2021). La desigualdad, el olvido, la discriminación, entre otros, han sido elementos que han formado parte de las condiciones de vida de estas poblaciones afectadas por el conflicto armado interno. Pese a su lucha por una inversión pública que repare las secuelas teniendo en cuenta la magnitud de la afectación, esto es algo que ha ocurrido parcialmente y constantemente las políticas específicas de reparaciones se diluyeron en políticas sociales más amplias. Está claro que las políticas de reparaciones, memoria y búsqueda

de desaparecidos regularmente han tenido una baja prioridad en la mayoría de los gobiernos nacionales, y por eso sus avances han dependido de la voluntad y el interés de autoridades y funcionarios a cargo que contaron con la cooperación y los espacios de diálogo, junto con los dirigentes de los afectados por el conflicto armado interno. A la par, a lo largo de estos años, dichos dirigentes aprendieron a moverse en las diferentes instancias del Estado y de la sociedad y buscaron ocupar otros cargos políticos a nivel local o regional.

Democracia: inclusión y reconocimiento

Las acciones de los grupos de afectados por preservar sus memorias constituyen luchas contra el olvido y, a la par, contra la marginación y discriminación de la sociedad y del Estado. Las demandas de inclusión y reconocimiento de sus propias particularidades y diferencias en una sociedad democrática (Young, 1990; Benhabib, 1996) resaltan en sus relatos. Esto ocurre en un contexto en el que las memorias siguen en pugna, pues no ha habido una memoria que resulte hegemónica en el país (Silva, 2018, 2022). Encontramos que en estos veinte años hay grupos ciudadanos y de la academia que reflexionan constantemente sobre el tiempo del conflicto armado y sus impactos y cómo se han mantenido en el tiempo. Al mismo tiempo, ha habido una importante difusión y representación de diversas memorias y vivencias mediante obras producidas en el campo de las artes visuales y literarias que han crecido en número y diversidad (Vich, 2015; Vivanco, 2021), pero cuya influencia es aún difícil de estimar. Lo que no se puede desconocer es que, a diferencia del pasado, muchas de ellas han entrado a canales masivos de difusión.

Por otro lado, es preciso indicar que hay muchos sitios de memorias creados por grupos de pobladores en ciudades y comunidades pequeñas en diferentes regiones y que están disgregados por todo el Perú. El Movimiento Ciudadano Para que no se Repita llegó a contar alrededor de 170, que se reportaron con información básica, y que posteriormente se organizaron en un catálogo que fue entregado al Centro de Documentación del Lugar de la Memoria. Esta gran diversidad de memoriales,

que no han sido analizados para ser clasificados, nos deja en claro que muchos pobladores han dejado su propia interpretación de los años del conflicto armado. Estos memoriales simbolizan una pluralidad de voces que actuaron localmente, dando sentido a sus historias de sufrimiento vividas en sus pueblos. ¿Cómo son esas historias?, ¿quiénes son sus protagonistas?, ¿habrán caído en el olvido o siguen vivas en sus pueblos? Como sabemos, hacer memoria no es un acto solitario: requiere del otro que escuche y dialogue con esa historia; allí se origina una conversación entendida como un espacio político común que se comparte entre ciudadanos en la sociedad (Halbwachs, 1968; Jelin, 2002).

Sin embargo, en nuestra sociedad, donde hay muchos sectores resistentes que insisten en sostener que la época del conflicto armado interno terminó y no tiene caso hablar del tema, terminaron discutiendo en varios momentos sobre ello a propósito de controversias públicas en torno a las interpretaciones de las memorias en el presente (Silva, 2022). Este efecto inesperado hace emerger el debate sobre las secuelas del conflicto y las condiciones de las víctimas. Ocurre en forma recurrente a lo largo de estos 20 años y muestra que el escándalo termina por abrir la puerta al debate. Quizá los que se han suscitado alrededor del LUM son los que mejor ilustran este punto (Silva, 2018). Lo dicho va al contrario del sentido común de muchos que sostienen que las luchas por la memoria de los grupos afectados representan el pasado y no el presente, buscando quitarles así importancia en la agenda política.

A muchos sectores de la sociedad peruana les cuesta asimilar ese momento de la historia que fue el conflicto armado interno; tampoco visualizan las acciones por el reconocimiento de las poblaciones afectadas. Eso trae como consecuencia que los actores de las memorias no se sientan reconocidos por sus conciudadanos, algo que se refleja en sus propios testimonios, pero también se visibiliza en su afán de que se conozcan sus propias memorias, a sabiendas de que existe la amenaza constante de que se les acaba el tiempo de vida para seguir luchando, como ya les pasó a varios de ellos. Es el caso de los desplazados que formaron Villa Huanta en la década de 1980, quienes nos recuerdan que no han obtenido ningún

reconocimiento público por su acción (Gutiérrez Arce, 2022). ¿Cómo puede creer el/la ciudadano/a que existe y funciona una democracia cuando el o la ciudadana resulta invisible para las autoridades que dicen defenderla?

La peor amenaza contra la democracia es que peruanos y peruanas convivamos en mundos paralelos e incommunicados entre sí, dentro de una misma sociedad y en el mismo país. Estos mundos tienen poco contacto entre sí, y si no hay voluntad explícita de tenerlo, difícilmente va a ocurrir; estos mundos pequeños donde estamos insertos se han convertido en nuestro ambiente, uno donde nos sentimos a gusto y que absolutizamos sin querer —por nada— salir de allí. Con lo dicho hasta ahora, parece que la sombrilla que pudiera llegar a ser la democracia no alcanza para dar sombra a todos; menos, para que entren todos y se sientan protegidos. Unos quedan dentro, otros en los bordes, y otros, completamente fuera de ella.

Ejercicio, convivencia y autoridad en democracia

Otro desafío para la democracia peruana desde este campo pasa por preguntar qué grupos han sido considerados beneficiarios de las políticas de reparación. Los acuerdos políticos iniciales pusieron como enemigos de la democracia a los integrantes de los grupos armados Sendero Luminoso y del MRTA, que fueron vencidos y por eso sus familiares no accedían a reparaciones (Agüero, 2015; Silva, 2018). Es cierto que la estrategia armada de estos grupos y los métodos que aplicaron han hecho mucho daño a la gente y al país. Sin embargo, se hace un flaco favor a la democracia prolongando una política que impide a los derrotados del conflicto ejercer su memoria, sacándolos del debate político y del terreno público (Quiroz, 2020). Como indica Zúñiga (2022), en nombre de la defensa de la democracia se limitó la presencia de estos grupos en la esfera política y se utilizó el concepto de apología al terrorismo como medida legal para descalificarlos y excluirlos del ejercicio ciudadano.

Justamente, el debate democrático abierto, la fuerza del mejor argumento y la deliberación, como diría Habermas (1996), dejarían ver lo poco adecuadas que son sus miradas para la política actual, debido a que no

han cambiado sus posturas de justificar la lucha armada sobre la base de que la democracia reproduce las injusticias y exclusiones (Zúñiga, 2022). Aplicar solo el argumento de autoridad que pone el peso en lo legal y represivo podría tener sentido en tiempos de guerra, pero no necesariamente en tiempos de paz, donde estos grupos deberían ser inducidos y aprender a convivir en y con la democracia. Al contrario, ocurre que su marginación puede ser funcional a su reproducción, pues les permite cultivar un discurso de martirio para ganar adeptos, lo que podría tener más efecto en sectores que justamente no se sienten acogidos ni por el Estado ni por la democracia.

Por otro lado, se puede constatar que en toda la etapa del posconflicto que vivimos se ha prolongado el uso de estrategias de control, en vez de mostrar apertura al debate democrático en espacios como las redes sociales o medios de comunicación. Regularmente se utilizan fórmulas condenatorias cuando se quiere descalificar a quien no opina como uno, y entre ellas predomina el llamado «terruqueo» (Fowks, 2017). Al recurrir a este tipo de maniobra para descalificar a otros ciudadanos, se deja la impresión de que existiera un pensamiento correcto y otros que no son aceptables. Así, el llamado terruqueo funciona como un mecanismo de control previo de la opinión, antes que buscar ampliar el debate público. Estas constataciones nos llevan a identificar que estas prácticas representan secuelas vivas del conflicto armado interno presentes entre nosotros.

Se constata con frecuencia que en el presente hay quienes sostienen, defienden la democracia y la identifican con un orden determinado, sin ver que, por ejemplo, la integración social y el reconocimiento constituyen ingredientes indispensables y enriquecedores de la convivencia democrática. Pero también preocupa que se siga creyendo en que hay «un pensamiento único» —sea de izquierda o de derecha— capaz de solucionar todos los problemas que enfrentamos como sociedad. Esto hace evidente la presencia de mentalidades con dificultades de lidiar con las diferencias de todo tipo, sean culturales, sociales o ideológicas. Es así como en estos tiempos de tanta polarización política se ha dejado ver con fuerza la dificultad de lidiar con las diferencias que son propias de una sociedad cultural

y socialmente plural que además ha enfrentado un conflicto armado por 20 años que ha dejado muchas heridas y agendas pendientes. Ello debería llevarnos a buscar espacios basados en la diversidad social y política que den lugar a construir coaliciones plurales para resolver nuestros problemas de convivencia política. No hay duda de que luego de veinte años las secuelas del conflicto armado interno siguen actuando en nuestro presente político.

REFERENCIAS

- Agüero, J. C. (2015). *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. IEP.
- Alayza, M. R. (2017). *La implementación de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en reparaciones y memoria desde el enfoque de coaliciones promotoras en Perú*. Ponencia en Alacip, Montevideo.
- Alayza, M. R. & Silva, G. (s.f.). *Exigiendo accountability desde las víctimas: el papel de las organizaciones de víctimas de la violencia política en la legitimidad democrática*. Manuscrito no publicado.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Paidós.
- Asencios, D. (2016). *La ciudad acorralada. Jóvenes y Sendero Luminoso en Lima de los 80 y 90*. IEP.
- Benhabib, S. (ed.) (1996). *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton University Press.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). *Informe Final*. 9 tomos. CVR.
- Fowks, J. (2017). *Mecanismos de la posverdad*. FCE.
- Habermas, J. (1996). *La inclusión del otro*. Paidós. Estudios de Teoría Política.
- Halbwachs, M. (1968). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hirsch, M. (2012). *The generation of postmemory. Writing and visual culture after the Holocaust*. Columbia University Press.
- Jave, I. (coord.) (2018). *Organizaciones de víctimas y políticas de justicia. Construyendo un enfoque humanitario para la búsqueda de personas desaparecidas*. Idehpucp.
- Jave, I. (2020). *El proceso de construir una actoría política en las organizaciones de víctimas en el período posconflicto 2000-2019*. [Tesis para optar el grado académico de Magister en Ciencia Política y Gobierno, PUCP].
- Jave, I. (ed.) (2021). *La humillación y la urgencia. Políticas de reparación posconflicto en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. SRCC.
- Levitt, P. (2015). *Artifacts and allegiances: How museums put the nation and the world on display*. University of California Press.
- Macher, S. (2007). *Recomendaciones vs. realidades. Avances y desafíos en el post-CVR Perú*. Instituto de Defensa Legal.
- Macher, S. (2014). *¿Hemos avanzado? A 10 años de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. IEP.
- Quiroz, L. (2020). *Combates por la memoria en el Perú de posguerra. El «mausoleo terrorista» y la vida política de los cadáveres*. [Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Sociología Política, FLACSO Ecuador].

- Silva, G. (2018). *Prevenir antes que lamentar: luchas políticas y la formación de coaliciones promotoras en torno a la creación del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social en el polarizado Perú posconflicto (2003-2015)*. [Tesis para optar por el grado de Licenciado en Ciencia Política y Gobierno, PUCP].
- Soifer, H. & Vergara, A. (2019). *Introduction: Leaving the path behind*. Politics after Violence: Legacies of the Shining Path Conflict in Peru. University of Texas Press.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Ulfe, M. E. & Málaga, X. (2015). Los nuevos suplicantes del Estado peruano: las víctimas y el Programa Integral de Reparaciones (PIR). En L. Huber & P. Del Pino, *Políticas en justicia transicional* (pp.169-190). IEP.
- Ulfe, M. E. & Málaga, X. (2021). *Reparando mundos. Víctimas y Estados en los Andes peruanos*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vich, V. (2015). *Poéticas del duelo. Ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. IEP.
- Vivanco, L. de (2021). *Dispare. Violencia y memoria en la narrativa peruana (1980-2020)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of differences*. Princeton University Press.



"Trascendiendo" (2022)
Autora de la foto y pintura: Helen.

La memoria de la guerra en tiempos de paz: el PCP-SL en el posconflicto

Antonio Zúñiga Romero¹

I. INTRODUCCIÓN

Después de periodos de violencia y autoritarismo, los Estados que buscan afianzar la paz y la democracia deben priorizar sus acciones sobre las víctimas civiles, que son los principales afectados, para que encuentren justicia y reparación. Asimismo, identificar como punto de inicio para la comprensión de ese pasado a las memorias de las víctimas contribuye a la construcción de una sociedad más democrática y basada en el respeto por los derechos humanos. Desde este enfoque se elaboró el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), uno de los documentos estatales más importantes de los últimos años.

Sin embargo, también existen actores cuya memoria se encuentra en contraposición con ese paradigma. Uno de ellos, en el caso peruano, es el PCP-Sendero Luminoso (PCP-SL). Esta agrupación fue la que inició el conflicto armado interno (1980-2000) y a la que se le atribuye ser el mayor responsable de las víctimas civiles fatales (54 %). En la actualidad, se encuentra derrotada militar y políticamente, y buena parte de sus militantes se han reintegrado a la sociedad tras cumplir sus sentencias en prisión. En el año 2018, quedaban solo 384 personas detenidas por el delito de terrorismo; en total, habían obtenido su libertad más de 11 mil procesados por este delito (León, 2018).

1 Licenciado y Magíster en Ciencia Política y Gobierno por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Cuenta con algunas publicaciones y reseñas vinculadas con los temas del conflicto armado interno y sobre microcorrupción.

Este trabajo surge de la inquietud sobre cómo convivir en democracia con estos actores.² La pregunta que guía el texto es: ¿qué memoria han desarrollado los militantes del PCP-SL en Lima durante el posconflicto? Sin el objetivo de generalizar, buscamos aproximarnos a responder esa interrogante.

El artículo se divide en cuatro partes. En primer lugar, se desarrollan los anclajes conceptuales que son útiles para los fines del texto, así como algunos debates vinculados a la memoria y su relación con la democracia. En segundo término, se plantea una discusión en torno a la relación entre la democracia y el PCP-SL, que sirve como contexto para la siguiente sección. Luego, se analiza la memoria y cotidianidad de los militantes del PCP-SL en el posconflicto. Finalmente, culminamos el texto con algunas conclusiones.

La sección sobre la memoria y cotidianidad de los militantes del PCP-SL se basó, por una parte, en una investigación previa (Zúñiga, 2021) que implicó la realización de entrevistas a miembros del PCP-SL que desarrollaron su militancia en Lima, asistencia a eventos del PCP-SL y la visita al pabellón de mujeres sentenciadas por terrorismo en el penal de Ancón. Sin embargo, los dos senderistas citados —«Rogelio» y «Carla»—³ en la referida sección fueron entrevistados de manera presencial exclusivamente para fines de esta investigación entre marzo de 2019 y enero de 2020. Los criterios de selección de los entrevistados fue que sean militantes del PCP-SL que desarrollaron su militancia, el cumplimiento de sus sentencias en prisión y su reintegración a la sociedad principalmente en Lima.

II. POSCONFLICTO, MEMORIA Y DEMOCRACIA

Un punto interesante de discusión refiere a la periodicidad del posconflicto: ¿desde cuándo somos un país posconflicto? Soifer y Vergara (2019) no se

2 Ante la reintegración a la sociedad de los miembros de Sendero Luminoso, Salomón Lerner refiere lo siguiente: «La confrontación de la sociedad peruana ante una ideología trasnochada y fundamentalista como la de Sendero, hoy encarnada en el Movadef, requiere fundamentalmente de una enseñanza crítica de nuestra historia, elemento que nuestros políticos no suelen tomar en cuenta» (2017).

3 Con «Rogelio» se tuvo dos entrevistas, y con «Carla», cuatro. Todas se llevaron a cabo en distritos de Lima Metropolitana.

ciñen al periodo del conflicto armado interno (1980-2000) propuesto por la CVR, y señalan que el posconflicto empezó a mediados de la década de 1990. Estos autores analizan el impacto de la guerra interna en la política y en las instituciones del Perú contemporáneo, para lo que se concentran en sus consecuencias macropolíticas e institucionales.⁴ Su argumento es que, si bien el conflicto ha dejado muchos legados, el Perú contemporáneo no es definido solo por el pasado de la guerra.

Debido a ello, sostienen que el Perú puede ser descrito como posconflicto, poshiperinflación, poscolapso del sistema de partidos y posautoritario. Es difícil ubicar el punto exacto en el cual una sociedad inicia el proceso del posconflicto; lo cierto es que una guerra transforma a la sociedad (Kalyvas, 2012). Que no seamos un país en el que el conflicto armado es distinguiblemente el proceso más explicativo del presente no implica que la guerra interna no haya tenido un impacto significativo.

Precisamente, en el Perú los estudios sobre la memoria del conflicto armado⁵ han constituido un campo importante del conocimiento. Incluso en los últimos años, diversos textos, sobre todo en clave de no ficción o testimonial (Agüero, 2015 y 2017; Gavilán, 2012 y 2019), han tenido cierta acogida y discusión pública, como también las películas y documentales vinculados a este tema (*La teta asustada*, 2009; *Magallanes*, 2015; *Sibila*, 2012, etcétera). En ese sentido, sin pretender hacer un balance de toda la producción académica al respecto, a continuación, se describen las etapas de los estudios sobre la memoria, para lo cual recogemos lo propuesto por Henríquez (2018):

4 En el referido libro, el capítulo elaborado por Paulo Drinot, «Contested memories of the Peruvian internal armed conflict» es el que se enfoca más directamente en lo relacionado con la memoria del conflicto armado.

5 Cabe señalar que en el Perú no hay propiamente una memoria oficial: «la memoria de la violencia en el Perú no tiene un centro claro ni un discurso central poderosamente oficial (lo tuvo parcialmente en el periodo del fujimorismo). Pero esta situación no es solo producto del vacío; el olvido también es resultado de una práctica. Los gobiernos peruanos parecen mirar solo en una dirección, hacia una idea de progreso y crecimiento económico por la que la revisión del pasado como elemento necesario de la convivencia no tiene sentido» (Agüero y Del Pino, 2014, p. 78).

Etapas	Características
Primeras publicaciones: periodo 1980-2000	Dos textos que se refieren explícitamente a la memoria son los de Burt (1998) y Degregori (1999). Se va marcando la necesidad de vincular las «batallas por la memoria» con las del reconocimiento.
Segundo momento: la CVR, un texto fundamental y la disputa por la memoria	Entre 2003 y 2009 se desarrolla una explícita disputa por la memoria. Las manifestaciones en distritos y provincias de la sierra conforman la «ebullición de la memoria» (Ulfe, 2013). En los últimos años la disputa abierta se convierte en una disputa encubierta.
Tercer momento: estudios de memoria y nuevas generaciones	Tomando en cuenta las subjetividades y discursos, se pueden clasificar los trabajos de la siguiente manera: 1) Agencia y demanda de reconocimiento, 2) Persistencias en las dificultades, 3) Violencia sexual en el conflicto armado, 4) Mujeres y presos en Sendero, 5) Transiciones en las comunidades, 6) Crónica y testimonio.

Elaborado con base en lo señalado por Henríquez (2018, pp. 23-34).

Además, siguiendo a Jelin (2012), investigar las memorias implica referirse a «recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos» (p. 51). En esa línea, la autora indica que hay tres ejes que deben ser tomados en cuenta: 1) ¿Quién es el sujeto que rememora y olvida?, 2) ¿Qué se recuerda y qué se olvida? y 3) ¿Cómo y cuándo se recuerda y se olvida? Todo ello sin perder de vista lo social, ya que los individuos se encuentran dentro de redes de relaciones sociales (las memorias individuales están encuadradas socialmente).

Estos son temas y procesos complejos que no están exentos de debates. Por ejemplo, González Cueva (2015) llama la atención sobre la crítica que hace Agüero (2015) tanto al movimiento de derechos humanos como al de los estudios sobre memoria. Esta consistiría en que ambos comparten

cierta superioridad moral (González Cueva, 2015, p. 82). Sin embargo, es posible armonizar estos enfoques, ya que: «Mientras menos se avance en la lucha contra la impunidad, menos espacios habrá para cuestionar la versión dominante [...] De otro lado, el movimiento de derechos humanos no solo combate la falta de castigo, sino el olvido» (González Cueva, 2015, p. 86).

Si bien una memoria democrática y anclada en los derechos humanos debe tener como punto de enunciación a las víctimas civiles del conflicto, por ser ellas las principalmente afectadas, nos interesa problematizar brevemente algunos aspectos relacionados con el concepto de víctima. Debido a las dinámicas del conflicto, es posible identificar ciertos actores que se mueven en una zona gris, lo que no los hace dejar de ser víctimas. Lo que sucede es que, como señalan algunos autores (González Cueva, 2015, p. 83; Silva, 2018, pp. 43-44), se suele relacionar el concepto de víctima con el de inocente.

Esta problemática se ha manifestado también en la acción estatal, ya que en la Ley N.º 28592 (que crea el Plan Integral de Reparaciones) se previeron algunos criterios de exclusión para que una persona sea reconocida como víctima, lo que ha provocado que, en algunos casos, acusaciones no judiciales obstaculicen el proceso (González Cueva, 2015, p. 83). Un ejemplo de estas exclusiones es el caso de José Carlos Agüero (2015), hijo de padres senderistas ejecutados extrajudicialmente por el Estado, es decir, cuyas muertes no se produjeron en combate: su padre fue asesinado en la prisión de El Frontón y su madre en una playa en Chorrillos después de ser detenida. ¿Es esta memoria de Agüero también la de una víctima? Nosotros creemos que sí.

Relacionado con ello, en las zonas rurales muchos ronderos también se ubican en esa zona gris. Sobre estos actores, Ulfe y Pereyra (2015, p. 6) indican que han construido memorias épicas. En específico, Robin (2014) analiza la memoria elaborada por «El Zorro», que fue rondero, estuvo preso y fue atacado por los senderistas en la cárcel. «El Zorro» quería inscribirse en el Registro Único de Víctimas, pero Robin señala que es poco probable que lo logre.

Por tanto, para adentrarse en esas zonas grises, Denegri y Hibbet (2016) señalan que prefieren un «recordar sucio», que no se quede solo en el terreno de la empatía o la condena, sino que ponga en el centro los

orígenes estructurales de la violencia. De esta manera sería más clara la visibilidad de la recurrencia en el presente de los múltiples problemas del pasado violento. Asimismo, las autoras encuentran en algunas iniciativas culturales la posibilidad de construcción de una memoria cultural «sucía».

Aunque es importante profundizar en los matices del conflicto, ello no supone pretender introducir en la categoría de «gris» a todos los actores de la guerra. Nos parece que la categoría de perpetrador para el PCP-SL es justa, ya que fueron los principales responsables de las víctimas fatales. Lo que no significa que al analizar a sus militantes toda su experiencia de vida se reduzca al concepto de victimario; humanizar su figura no implica justificarla.

Durante el posconflicto, una de las coyunturas en las que la memoria del conflicto armado tiene particular interés en la sociedad es cuando aparecen en público los integrantes del Movimiento por la Amnistía y los Derechos Fundamentales (Movadef). Sin embargo, lo que observan Agüero et al. (2012, p. 62) es que ante la existencia de esta agrupación, si bien los medios de comunicación y los políticos reclaman memoria, esta memoria que invocan es una carente de contenido ético, una memoria cómoda. Y en el Perú hay varias de este tipo de memorias cómodas que, a veces, se presentan combinadas:

Tipo de memoria	Características
Memoria salvadora	Es la memoria del fujimorismo. Destacan la pacificación y heroísmo de las fuerzas del orden y del Poder Ejecutivo. Se suprimen las violaciones a los derechos humanos.
Memoria militar	Recuerda el sacrificio de las fuerzas del orden, las que habrían sido utilizadas por el poder político. Los políticos no se habrían responsabilizado de su rol dirigente y no les garantizan impunidad.
Memoria conservadora	Es la que se encuentra por lo general en los medios de comunicación. Califica al periodo del conflicto armado como la «época del terrorismo» y retira toda responsabilidad a la clase dirigente. Aquí se encuentran los sectores de derecha, que pueden aceptar que hubo «excesos».

Tipo de memoria	Características
Memoria de Sendero Luminoso	Es la memoria más cómoda. Entienden su levantamiento como parte de las luchas sociales justas y a la violencia armada como un método válido en la política. Sus crímenes serían «errores» o «costos de la guerra». Es también la memoria del Movadef.

Elaborado con base en lo señalado por Agüero et al. (2012, p. 62).

Pero ¿cómo calificar la memoria del PCP-SL? Sandoval (2002) sostenía que en el PCP-SL había una «memoria de secta» y, más recientemente, sobre el Movadef, Ulfe y Caro (2012) señalan: «Las memorias de Movadef son las tóxicas, las de los perpetradores y perdedores de esta historia de guerra y violencia» (2012, p. 57). Este concepto de toxicidad es utilizando también por Ulfe y Ríos (2016) al analizar el Museo de la Dirección Contra del Terrorismo en el Perú, que en estricto no puede considerarse un museo de la conciencia o un lugar de memoria.

Estas autoras refieren que allí los senderistas son retratados como personas dominadas por la ideología, y su memoria es presentada como tóxica; por tanto, el mensaje que desprende el Museo apunta a que lo mejor sería tener esa memoria encapsulada (debido a ello, este Museo no es abierto al público). Esta imagen del militante senderista totalmente ideologizado no necesariamente se condice con la realidad: Asencios (2016) encuentra que, conforme avanza el conflicto armado, las motivaciones para ingresar al PCP-SL se vuelven menos ideológicas y más pragmáticas.

Como hemos visto, hay diversas memorias sobre el conflicto armado, y muchas de ellas en pugna. Sin embargo, la memoria no precisa tener como objetivo generar un consenso absoluto en la sociedad sobre lo que se debe recordar:

Como ya hemos señalado, en la actualidad somos escépticos respecto de explicaciones y búsquedas de formas consensuadas de memorias colectivas como proponía Maurice Halbwachs (2002) [...]. La memoria colectiva como sueño ha sido abandonada hace mucho (Huyssen, 2000). Las memorias contenciosas son una mejor manera de describir lo que la

diversidad muestra (Jelin, 2002; Stern, 2004; Payne, 2008; Degregori, 2013, 2014). (Agüero y Del Pino, 2014, p. 78).

Justamente, utilizando el concepto de contención, Payne (2009) estudia las confesiones de los perpetradores, y argumenta que estas no deben prohibirse o silenciarse en el debate público. Las democracias no pueden eludir el debate, aunque, como lo señala la autora, el debate *per se* no asegura necesariamente mayores resultados democráticos. Sin embargo, estas confesiones pueden contribuir a profundizar la democracia mediante la deliberación pública. Lo que propone Payne es una «coexistencia contenciosa».

Cabe precisar que Payne (2009) hace algunas atingencias, ya que en nombre de la deliberación no se puede permitir cualquier discurso en una democracia:

Ciertas formas de discurso requieren prohibición, en particular, las amenazas directas y verosímiles de un acto violento dirigido hacia personas específicas, o un discurso injurioso que viola el derecho de las personas a no escucharlo (Downs, 1993, pp. 117-18). Para otras formas de discurso, sin embargo, las democracias se benefician más de no ponerles trabas, de forzarlas a competir con mejores —más democráticas— ideas. (310)

En esa misma línea, el escuchar la multiplicidad de memorias sobre el pasado no debería llevarnos al punto de no diferenciar los hechos de las mentiras. Es decir, hay que evitar caer en el extremo del relativismo en que cada actor tiene «su verdad» o que la verdad de los hechos sería un promedio de todas las verdades. Uprimny (2009) señala que siempre existen diversas interpretaciones del pasado, pero es posible identificar ciertos hechos como verdades históricas.

En este punto quisiéramos concentrarnos en el rol de la memoria en las sociedades posconflicto. Veamos lo que dicen Ulfe y Pereyra (2015) siguiendo a Nugent:

Advierte Nugent (2002) que el país corre el riesgo de transformar la memoria en sucedáneo de la justicia y esto no debe ocurrir. Por ello,

es necesario que primero haya justicia, que los desaparecidos sean hallados y que los responsables de las desapariciones (subversivos, policías, militares, ronderos o sus propios prójimos) sean juzgados, para luego arribar al «suave puerto de la memoria» como sinónimo de duelo concluido y a su enseñanza en escuelas y centros de educación superior para que la historia no se repita. (p. 9)

Esta cita nos remite al debate sobre la relación entre la memoria con la democracia y con la no repetición. En la literatura se señala que no hay necesariamente una relación directa entre una mayor política activa de memoria y una mayor democracia (Agüero y Del Pino, 2014, p. 15). Un ejemplo de ello es el caso español: la transición hacia la democracia se desarrolló en un contexto de largo silencio sobre el pasado, y en ese escenario se consolidó el régimen de ese país. Solo varias décadas después de la caída del franquismo se desarrollaron acciones vinculadas a la memoria (Vinyes, 2009, en Jelin, 2012, p. 28). Es decir, la democracia española no requirió de una política activa de memoria para consolidarse.

Asimismo, con respecto a la no repetición, es preciso traer a colación que la memoria no es una categoría moral, no es ni buena ni mala en sí misma (Todorov, 2000): se puede caer en «abusos de la memoria» y también, en ocasiones, el olvido puede jugar un rol de liberación (Jelin 2012, p. 65). Al respecto: «ahora sabemos bien que no hay garantía de no repetición en lo simbólico *per se*; que la memoria requiere formar parte de un proceso político mayor que fomente una cultura de derechos para actuar como un catalizador» (Agüero y Del Pino, 2014, p. 70). Entonces, no es que no haya ningún tipo de vínculo entre la memoria y la democracia o la no repetición, sino que esta relación no es mecánica.⁶

6 Un apunte interesante sobre los estudios de memoria y el afán de no repetición es el que realiza Reátegui en su reseña sobre el libro de Gavilán (2019): «Como reflexión de ciencia social, ejemplifica, sin proponérselo, el convencionalismo que los estudios sobre memoria necesitan superar: recordar para no repetir es, por ejemplo, otro *leit motiv* de *Carta al teniente Shogún*, pero no se dice qué es exactamente lo que no se desea repetir ni se examina el vínculo causal entre memoria y prevención. Aquí se plantean tareas teóricas, y retóricas, para nuestra comunidad intelectual» (Reátegui, 2019).

Lo clave está en que la memoria se inserte en un movimiento con actores y agenda más amplios, como las luchas contra la impunidad y por la democracia, algo que sucedió en el cono sur (Agüero y Del Pino, 2014, p. 15). Es decir, cuando determinados actores le dan una función, y que esta vaya acorde con la democracia y los derechos humanos. Como sugería Todorov (2000), la memoria debería posibilitar la justicia, y no solo en su dimensión jurídica.

III. MIRAR LA DEMOCRACIA PERUANA EN RELACIÓN CON EL PCP-SL

Analizar la relación entre el PCP-SL y el régimen democrático puede resultar relevante para identificar algunos de los desafíos de la democracia peruana en la actualidad y para entender el contexto en el que los militantes han desarrollado su memoria de la guerra. En primer lugar, el PCP-SL se conforma durante los años 1969 y 1979 (Degregori, 1990). El gobierno era una dictadura militar, en ese periodo la agrupación no realizó acciones terroristas. Fue más adelante, en 1980, durante el régimen democrático, cuando el PCP-SL desplegaría todo su aparato de violencia para llegar al poder.

La captura de Guzmán y la derrota definitiva del PCP-SL se produjo en un contexto de régimen autoritario. El 5 de abril de 1992, el presidente Fujimori disolvió el Congreso de manera inconstitucional e intervino varias instituciones autónomas. El 15 de septiembre del mismo año fue capturado Abimael Guzmán, y el 8 de octubre de 1993 Fujimori leyó en la Asamblea General de la ONU una carta firmada por Guzmán en la que aceptaba la derrota y solicitaba la firma de un acuerdo de paz. La paz se produjo durante un régimen autoritario.⁷

Posteriormente, el 22 de noviembre de 2000, el Gobierno de Transición daba inicio al periodo democrático que tiene el Perú hasta la actualidad. Desde 1914 ningún régimen, ya sea autoritario o democrático, había durado

7 Nunca se llegó a firmar un acuerdo de paz, puesto que el Estado logró derrotar militarmente al PCP-SL.

más de doce años en el país (Kenney & Santander, 2015, p. 129). Con el paso de los años, los senderistas en prisión han cumplido sus condenas; hasta el año 2018, más de 11 mil obtuvieron su libertad. En los años que han seguido a la recuperación de la democracia, se produjo por primera vez la combinación de senderistas en libertad, régimen democrático y paz al mismo tiempo.

Sin embargo, esta duración de la democracia peruana no ha significado su consolidación, ya que no se ha reconstruido un sistema de partidos durante estos años y se mantiene la debilidad de las instituciones estatales. Esto ha llevado a que la política se llene de coaliciones de independientes (Zavaleta, 2014), que funcionan como vehículos electorales para ganar una elección. A su vez, la confianza en las instituciones democráticas es de las más bajas de la región (inclusive en el año 2019 se reportó el porcentaje más bajo de apoyo a la democracia en el país desde que se mide en el Latino-barómetro). En ese contexto el PCP-SL está «presente» no solo debido a la reincorporación a la sociedad de sus integrantes anteriormente presos, sino también en otros sentidos y maneras.

En lo referente a las élites políticas, en la arena discursiva ha sido frecuente la práctica llamada «terruqueo», que es la descalificación del adversario político etiquetándolo como terrorista o proterrorista, principalmente si es de izquierda.⁸ Asimismo, esta asociación entre el terrorismo y las posturas de izquierda se extiende también hacia las organizaciones o instituciones que promueven una memoria del conflicto armado desde la perspectiva de las víctimas civiles. Por ejemplo, en mayo de 2018 el congresista Edwin Donayre⁹ publicó un video grabado clandestinamente en el LUM y, posteriormente, señaló que en este organismo estatal se hacía apología del terrorismo.

Además, con respecto a las élites económicas, desde algunos sectores empresariales también se ha usado el término «terrorista» para estigmatizar a los que protestan en los conflictos socioambientales. En específico, se

8 Esto ha sido fomentado también por algunos medios de comunicación. Por ejemplo, en la campaña para las elecciones presidenciales se buscó vincular a la candidata de izquierda Verónica Mendoza con el PCP-SL (Correo, 2016).

9 Este congresista fue sentenciado en el 2019 a cinco años de prisión efectiva por el delito de peculado.

los ha denominado «terroristas antimineros» (Fowks, 2017, pp. 117-119), con el objetivo de desacreditar sus reclamos y posibilitar la represión hacia ellos.¹⁰ Un ejemplo del reforzamiento de esta imagen fue cuando Hernando de Soto, economista vinculado a los sectores empresariales, publicó en el 2015 unos videos de sus reuniones con sentenciados por terrorismo y los tituló «Hernando de Soto y anti-mineros» (Institute for Liberty and Democracy, 2015). En alguna medida, azuzar el fantasma de Sendero Luminoso ha sido útil a las élites económicas.

En la población, aún queda cierto temor ante un rebrote terrorista. Maldonado et al. (2019), con datos a nivel nacional de la encuesta del Lati-nobarómetro del año 2010, señalan que en el Perú la preocupación por un ataque terrorista es superior el promedio latinoamericano. Refieren también que los que tienen una mayor preocupación cuentan con una inclinación hacia gobiernos «fuertes» (con un Ejecutivo fuerte) y una menor tolerancia política, pero tienen una menor aceptación a que la Policía incumpla la ley para combatir la criminalidad. Este temor ante un posible ataque terrorista ha tenido un impacto en los valores democráticos.

Por el lado del PCP-SL, la acción que causó mayor repercusión en la opinión pública fue su intento de inscripción como partido político a través de la organización Movadef en el 2011. Esta iniciativa fue denegada por el Jurado Nacional de Elecciones. Consideramos que es adecuado que existan requisitos mínimos para participar en el juego democrático y que, en el caso del Movadef, no los cumplía. Sin embargo, no reconocerlos como un partido político legal no debe llevar al extremo de prohibir su existencia. Sobre este punto, coincidimos con Ulfe y Caro (2012, p. 56) cuando indican que las organizaciones vinculadas al PCP-SL, como el Movadef, deben tolerarse dentro del marco del Estado de derecho.

Una aproximación a la postura de la sociedad sobre el Movadef la podemos encontrar en una encuesta nacional urbana del año 2016 (Ipsos), en la que el 90% se manifestó en contra de que miembros del PCP-SL

10 La construcción de cierto sentido común de apoyo al extractivismo y el rechazo a las personas que no están de acuerdo con ello ha sido estudiado por Silva Santisteban (2016b).

tengan un partido político inscrito en el Jurado Nacional de Elecciones. El rechazo hacia Sendero Luminoso es mayoritario; el antisenderismo¹¹ es una posición que conecta a la mayoría de peruanos. No obstante, ese rechazo no solo proviene de sectores democráticos, sino que incluye también a grupos autoritarios.

En ese sentido, esta postura solo contribuye a la condena de cualquier agrupación política que intente llegar al poder por la vía armada. Se agota en la manera de llegar al poder, no dice mucho más sobre la forma de ejercerlo en democracia. Con ello no queremos dar a entender que se tenga que pasar a una posición prosenderista, sino que quedarse solamente en el antisenderismo no es garantía de una mayor cultura política afín a la democracia.

De esta manera, hemos visto cómo el PCP-SL ha estado presente en estos años de democracia, sea por sus propias acciones, por menciones de otros o por temores en la sociedad. Y ¿cómo ha respondido la democracia frente al PCP-SL? La respuesta se ha concentrado en acciones restrictivas. A los sentenciados por terrorismo se les ha prohibido enseñar en colegios, trabajar en el Estado, ser candidatos a cargos de representación política, entre otros. Es decir, ha ido en la línea del antisenderismo.

Muy pocos actores políticos cuentan con las herramientas, trayectoria y convicciones democráticas para hacerle frente ideológicamente al PCP-SL en la arena deliberativa. Además, hemos señalado en párrafos anteriores cómo un congresista buscó atacar a la institución que se encarga de promover la memoria sobre el conflicto armado. A continuación, queremos analizar dos problemas de nuestra democracia que se encuentran relacionados a la experiencia con el PCP-SL: 1) la exclusión social y 2) la convivencia con grupos autoritarios en democracia.

Sobre el primer punto, es sabido que uno de los grandes problemas del país es la exclusión¹² (Drinot, 2017, p. 15). El PCP-SL enfatiza en la exclusión como justificación para la violencia; además, refiere que ellos buscaban una

11 La posición antisenderista es la postura política «anti» más generalizada en el país, mayor al antifujimorismo, antiaprismo, etcétera. Señalamos «posición política» y no «identidad política» debido a que esto último requiere de más factores.

12 El otro problema para Drinot es la debilidad institucionalidad.

«verdadera» democracia en lugar de la «democracia burguesa». Disentimos de que se justifique la acción armada, ya que los procedimientos democráticos son importantes; sin embargo, no se debe perder de vista lo perniciosas que son para la convivencia y el desarrollo democrático las dinámicas de exclusión aún persistentes y que afectan a grandes sectores de la sociedad.

Al respecto, conviene recordar la agenda de la reconciliación propuesta en el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: «la reconciliación es el inicio de algo nuevo, de una propuesta a futuro para el país alejada de cualquier tipo de discriminación o exclusión» (CVR, tomo IX, 2003, p. 104). La reconciliación no significa impunidad (Reátegui, 2018) y está vinculada a la democratización (Ilizarbe, 2015, p. 254); es un proceso de generación de condiciones de ciudadanía. Sin embargo, no se ha avanzado mucho al respecto. Lamentablemente, tiene vigencia este pedido de uno los declarantes en las Audiencias Públicas de la CVR: «esperemos, pues, que en unos diez años podamos ser peruanos» (CVR, tomo IX, 2003, p. 83).

El segundo problema es el de la convivencia con actores que tienen agendas de tinte autoritario o que buscan objetivos negadores de derechos fundamentales. Estos actores no cuentan con una estrategia por fuera del sistema, sino que buscan participar del juego democrático, intentan llegar a cargos de representación política, tratan de influir en las políticas públicas y ser parte de las discusiones públicas. A su vez, varios de estos grupos cuentan con cierto nivel de organización. Cuando se trasladan a la arena electoral, dado el precario contexto de representación política, y si se suma alguna coyuntura favorable, pueden pasar de la periferia al centro de la política, sin necesariamente tener un arraigo mayoritario en la sociedad.

Ante la presencia cada vez mayor de este tipo de actores, se presenta un desafío en el terreno deliberativo de la democracia. Aunque, dado que no se encuentra capacidad de respuesta en la mayoría de actores políticos, queda buscar a los actores de la sociedad civil. Precisamente, en relación con discursos autoritarios sobre el pasado violento, Payne (2009) indica: «Los países con organizaciones de Derechos Humanos más fuertes responden a las confesiones de los perpetradores más eficazmente que aquellos que no las tienen» (2009, p. 5). El escenario de la deliberación democrática no

debería limitarse a silenciar a los actores de corte autoritario sino dar mayor voz a quienes pueden hacerle frente a ese tipo de discursos.

Incluso, sobre algunas posiciones favorables al PCP-SL, hay un considerable sector de la población que refiere que estas no se deben castigar penalmente, sino que estarían en el terreno de la discusión pública. En una encuesta nacional urbana del año 2012 (Ipsos), ante la pregunta si una persona declaraba públicamente que aprobaba la lucha armada para llegar al poder, el 54 % consideraba que debía ser castigada con pena de cárcel, pero el 39 % señalaba que estaba en su derecho a la libertad de expresión. De igual manera, en la pregunta sobre si una persona declaraba públicamente negando que hubo terrorismo en los años de la década de 1980, el 45 % consideraba que debía ser castigada con pena de cárcel y el 46 % indicaba que estaba en su derecho a la libertad de expresión. Como vemos, hay algunos sectores que están dispuestos a salir de la lógica punitiva y entrar en el terreno deliberativo.

Finalmente, si bien en la actualidad encontramos fuerzas políticas que pueden ser nocivas para la democracia, ningún actor es equiparable al PCP-SL. Se pueden encontrar similitudes en varias dimensiones (caudillismo, relación utilitaria con la democracia, etcétera), pero ninguno llegó a esos niveles de violencia. Asimismo, el PCP-SL ya no es el principal riesgo para el sistema democrático: existen otros actores que pueden subvertir la democracia desde dentro. Pero es probable que miembros del PCP-SL aparezcan en la arena deliberativa, ante lo cual conviene responder mostrando sus falencias, como lo hizo el recordado Gonzalo Portocarrero: «bueno, creo que el problema del señor que ha hablado [del Movadef] es que en realidad no tiene argumentos y, sobre todo, ya no puede generar miedo».¹³

IV. MEMORIA Y COTIDIANIDAD DE LOS MILITANTES DEL PCP-SL

La memoria que han construido los militantes del PCP-SL tiene como punto de enunciación la derrota: reconocen que han sido vencidos. El

13 En la presentación de su libro *Profetas del odio*. <https://www.youtube.com/watch?v=fL-bH9oyje5s&t=495s> [Video].

PCP-SL y sus militantes saben que perdieron la guerra, fueron derrotados política y militarmente.¹⁴ Asimismo, son conscientes de que en este periodo de posconflicto no son bien recibidos por la sociedad, y que se les van cerrando los espacios para poder trabajar y manifestarse políticamente. En ese contexto de derrota y rechazo social han desarrollado una memoria que es útil a sus objetivos de cohesión e identidad partidaria.

Es una memoria que conecta la subversión con las luchas sociales; llaman a la subversión una «lucha del pueblo». Para el PCP-SL la subversión y una protesta social irían por el mismo camino; la diferencia solo estaría en la gradualidad, en la intensidad del uso de la violencia. Serían los menos favorecidos los que se levantan frente a las injusticias. Esta es una interpretación que les genera una buena conciencia. Justifican la violencia armada porque que la violencia estructural (pobreza, desigualdades, etcétera) que ha sufrido la sociedad peruana sería peor.¹⁵

Además, otro componente importante de su memoria es la figura del héroe. Si bien reconocen a todos los combatientes muertos, en particular se concentran en los asesinados en la matanza de los penales 1986,¹⁶ conmemoran ese día como el «Día de la Heroicidad». En ese sentido, la cárcel significa para ellos un periodo de sacrificio y también un espacio distintivo de su identidad (ya que ha sido una experiencia que todos han pasado) que refuerza su imagen de compromiso con la agrupación. A su vez, ubican a Abimael Guzmán como el líder de la organización que, desde prisión, continúa dirigiendo al Partido. Ninguno de los entrevistados quiso responder ante la pregunta sobre lo que sucedería con el Partido tras la muerte de Guzmán.¹⁷

14 “Nos han derrotado y eso también es real, nos han derrotado militarmente, política y militarmente, detuvieron al jefe que comandó este movimiento, Abimael Guzmán, a su dirección del partido comunista, y quedamos descabezados, pero no significa que estuvo mal lo que hicimos, significa que fracasamos en el intento» (Javier, militante del PCP-SL entrevistado).

15 Inclusive en uno de sus eventos hallaban un vínculo entre las protestas sociales en Chile a fines del 2019 y la subversión, es decir consideraban ambos procesos como «luchas del pueblo».

16 Entre los días 18 y 19 de junio de 1986 más de doscientos internos acusados o sentenciados por terrorismo fueron asesinados en los penales de El Frontón y Lurigancho.

17 Este texto fue redactado antes de esa muerte, acaecida el 11 de septiembre de 2021.

La memoria de los militantes del PCP-SL se expresa en diversos textos, eventos, apariciones públicas y obras artísticas. No hay un lugar de la memoria de los militantes del PCP-SL: aparece como una memoria dispersa, distintos restos o piezas de arte les sirven de vehículos de la memoria. Estos fragmentos de su memoria se juntan en las actividades que los congregan. Por ejemplo, en un evento había una especie de bordado que tenía cinco frases: 1) Y como ayer será mañana, hoy y siempre; 2) Unirse más...; 3) Si quieres ser feliz, si quieres ser mejor y un mundo nuevo construir el camino has de seguir; 4) La navegación en los mares depende del timonel; 5) Somos sembradores de palabras que necesariamente fructificarán.

Por otra parte, no todos los que participaron en la organización lo continúan haciendo en la actualidad. Algunos autores (Cáceres & Merino, 2016) sostienen que el aceptar la responsabilidad de las propias acciones produce que los militantes se alejen de la organización. En efecto, es una de las vías del desvinculamiento, pero también hemos conocido a exsenderistas que se han alejado del PCP-SL por otras razones, como el sentirse traicionados por Guzmán, o simplemente las ocupaciones laborales y familiares les han impedido seguir participando. Otros que tienen una posición crítica y se han desvinculado tampoco se arrepienten de haber participado en la guerra.

Volviendo al caso de los que siguen militando, su reintegración social ha sido un proceso difícil; sin embargo, la mayoría se encuentra desarrollando algún oficio o trabajo (pequeños empresarios, taxistas, trabajadores independientes, etcétera). De los profesionales, el grupo que mejor se ha insertado laboralmente son los abogados,¹⁸ mientras que por el lado de los docentes varios de ellos se encontraban ejerciendo su profesión hasta que el Ministerio de Educación prohibió la contratación de profesores que habían estado presos por delito de terrorismo.¹⁹

18 Una de las entrevistadas, «Carla», es abogada. En una conversación comentó que uno de sus clientes estaba acusado de mandar mensajes sexuales por Facebook, algo que ella considera injusto, ya que «no hay ninguna acción, solo mensajes». Por otro lado, para los abogados también se encuentran ciertas restricciones en su desarrollo profesional. Por ejemplo, en una ocasión la acompañé a inscribirse a un curso de conciliación y le dijeron que era abierto para todos, pero si quería un certificado solo lo podían otorgar previa búsqueda en el Poder Judicial para descartar que tuviera antecedentes penales.

19 Ley N.º 29988, publicada el 18 de enero de 2013 y reglamentada el 19 de mayo de 2017 mediante el Decreto Supremo N.º 004-2017-MINEDU.

Uno de los entrevistados, «Rogelio», no se ha logrado insertar en el campo laboral y vive precariamente. A continuación, el relato de su experiencia al salir de la cárcel:

Yo pensaba... bueno, poco a poco, concluir mis estudios y sobre todo tener el apoyo de mi hermano, para lo cual yo con él había estado conversando y tratando que también me comprenda y me... ser como un apoyo para mí, porque mis mismos compañeros me decían siempre «busca el apoyo de tu familiar» el interno que sale de un penal, de una prisión, sales prácticamente sin nada ¿no? económicamente y siempre lo primero que pides es el apoyo del ser que está cercano a él... entonces esa es la expectativa que ya había... con la cual yo salí inicialmente [...] las expectativas que inicialmente había... que había tenido fueron cambiando y comencé a tener una vida bien eh... psicológicamente alterada, mi estado psicológico ya no era el mismo, o también me di cuenta de que los amigos que tenía antes ya no estaban, algunos ya habían fallecido, otros no los encontraba y cuando iba... fui a la universidad, me choqué con un gran obstáculo que es el obstáculo económico, que me ponían requisitos para volver a estudiar y esos requisitos había que cumplirlos con un apoyo económico, lo cual no tenía el apoyo económico, fue para mí una etapa bien dura, bien dura. («Rogelio»)

Adicionalmente, un rasgo que se encuentra entre ellos, en algunos más que en otros, como consecuencia del conflicto, es la sensación de que agentes estatales los están siguiendo o que en cualquier momento, por alguna acción partidaria o comentario, los pueden encarcelar. En un evento en el que estuvimos presentes, un patrullero de la Policía se estacionó en la entrada del local y estuvo allí durante todo su desarrollo. De esta manera, por diversas acciones estatales, perciben que viven en un clima de «persecución política» hacia ellos.

Esta persecución política la interpretan también como parte del contexto internacional. A raíz del atentado contra las Torres Gemelas en los Estados Unidos y la declaratoria de ese país de estar en guerra contra el terrorismo mundial, se habría instalado en el mundo el «derecho penal del enemigo». Esta sería una doctrina que busca eliminar la disidencia política, sobre todo de los que resultan «incómodos al sistema». En ese escenario mundial es que ubican la «persecución política» que vendrían sufriendo los senderistas.

En varios eventos de los militantes del PCP-SL se han organizado charlas sobre el «derecho penal del enemigo».²⁰ Dentro de estos espacios se aprovecha también para brindar asesoría jurídica sobre los motivos por los que pueden ser detenidos, el delito de apología al terrorismo²¹ y las restricciones, sobre todo de tipo laboral, que ha impuesto el Estado a las personas que han sido sentenciadas por terrorismo. Argumentos y estrategias jurídicas que prolongan cierto clima de guerra que aún opera en sus imaginarios.

Además, han existido acciones estatales que han reforzado esta percepción de persecución. Por ejemplo, en el año 2014 se realizó la operación Perseo, en la que se capturó a 28 personas vinculadas al Movadef. Se señalaba que el Movadef habría sido financiado con dinero ilegal proveniente del camarada «Artemio», que se encontraba en el Huallaga. Sin embargo, los detenidos fueron liberados posteriormente y hasta la fecha no se ha llegado a una sentencia. Otro incidente más reciente se produjo con el derribamiento, ordenado por el Estado, del mausoleo de los muertos senderistas en Comas en 2018.²²

Por otro lado, las secuelas del conflicto han impactado de manera diferenciada en la vida personal de los y las militantes: en algunos casos sienten que la militancia les impidió tener hijos. Con respecto a las mujeres, la imposibilidad de la maternidad aparece como un problema más saltante que la imposibilidad de la paternidad por parte de los militantes varones.²³ Las identificaciones tradicionales de los roles de género hacen que los varones hayan encontrado en la militancia otras realizaciones personales, de tal forma que la ausencia de paternidad no es algo que los haya marcado tanto.

20 Ciertamente reconocen que son percibidos como enemigos por el Estado y buena parte de la sociedad.

21 Por ejemplo, en ningún evento al que se pudo asistir han celebrado algún atentado o acción armada, pero sí los justifican.

22 El último acontecimiento referido a acciones en contra del PCP-SL fue la detención de 77 personas presuntamente vinculadas a esta organización en diciembre de 2020 en el denominado Megaoperativo Olimpo.

23 En una visita al penal de Ancón II, en el pabellón de mujeres, en el año 2017, el tema de la imposibilidad de la maternidad fue una preocupación explícita en varias de las detenidas por el delito de terrorismo.

En lo relacionado al recuerdo de los tiempos de la guerra, los varones con los que se pudo conversar contaron los episodios de tortura que sufrieron. No obstante, en el caso de las mujeres con las que fue posible establecer contacto, no profundizaban en ello. Una situación similar refiere Silva Santisteban (2016a, p. 197): en dos testimonios recogidos de subversivas, ninguna mencionó algo vinculado a la violencia sexual durante su detención. Lo que no quiere decir que no haya ocurrido.

Una senderista entrevistada, «Carla», estuvo detenida cerca de un mes en uno de los locales del Ejército en Lima (después de la captura de Guzmán). Un elemento interesante de analizar es que, pasado cierto tiempo, también se desarrollaban hechos que tenían que ver con la cotidianidad en libertad y con la resistencia a la autoridad. Por ejemplo, sobre el primer punto la entrevistada indica que en una ocasión, junto con los demás detenidos, le cantaron las mañanitas a una compañera cuando fue su cumpleaños.²⁴ Asimismo, refiere un episodio de resistencia cuando, junto con su compañera de celda, las habían dejado en el patio castigadas en una fría noche. Entonces, pasados unos minutos, ella comenzó a decir en voz alta: «¡Qué bonita está la noche y se ve la luna!». Y sus demás compañeros, que estaban encerrados, le preguntaban: «¿De verdad?». Y hacían bulla. Finalmente, los guardias decidieron regresarlas a sus celdas por el alboroto que se estaba armando.

	Hombres	Hombres	Hombres	Hombres	Hombres	Hombres	Hombres	Hombres	Mujeres	Mujeres	Mujeres	Mujeres
	Patio (Arena)											
											Baño	Ducha
											Baño	Ducha
											Baño	

Elaborado a partir del dibujo de «Carla» (centro de detención del Ejército).

24 Señala otra anécdota vinculada al ajedrez, ya que jugaban este deporte por medio de un papel que iban pasando de celda en celda.

A pesar de que la experiencia de vida de los miembros del PCP-SL es bastante particular, tampoco son ajenos al impacto de lo que sucede en la sociedad. Por ejemplo, durante una entrevista a «Carla» la conversación giró en torno a la película *Joker* (El Guasón).²⁵ Ella entendía al personaje como una persona excluida y que en algún momento reaccionaba: «a veces me siento identificada con esa situación, con respecto a la estigmatización». Estaba en contra de una lectura «psicológica» de la película; prefería una mirada más social, sobre la manera en la que el sistema produce individuos como el *Joker*.

A su vez, debido a la reforma universitaria, uno de los senderistas estaba preocupado por la validez de su título de abogado en una universidad a la que la Sunedu le había denegado el licenciamiento. Ocurrió también que, por causa de la pandemia, el padre de otro de los entrevistados falleció por el Covid-19. Y sobre la cuarentena, mediante mensajes por el celular, algunos señalaban lo siguiente: «es una prueba dura, me recuerda al aislamiento que pasé», «sacar lo positivo de las dificultades y atreverse a ver lejos». Establecen vínculos entre el pasado de la guerra y lo que están viviendo en el presente; salen con facilidad aspectos de su identidad como militantes.

Para terminar esta sección, queremos referirnos a la democracia. Este término aparece en el discurso de los militantes (también algunas palabras del lenguaje de los derechos humanos, como se muestra en el propio nombre del Movadef). Solo conciben la democracia en su dimensión social; para ellos, no implica el respeto por los procedimientos y las reglas de este régimen, tienen una posición contraria a la democracia existente en el país:

Bueno, eh... para mí la democracia es lo que es el bien común de todos los integrantes de la sociedad, el bien común en el sentido social, económico, cultural ¿no? la única democracia es que los miembros de la sociedad puedan tener acceso a lo que brinda la democracia, [...] de la manera que haga que entre los miembros de la sociedad vean que la democracia funciona para todos, la sociedad se va a ir avanzando, robusteciendo, se va a ir asentando mejor, a una mejor comprensión, pero si hay que la gente ve que la democracia funciona para unos y para otros no funciona la llamada

25 Esta película se estrenó el 2019 y narra la historia de *El Guasón*, uno de los villanos del cómic *Batman*. En la película es presentado como una persona con problemas mentales.

democracia [...] eso choca, eso realmente... eso para mí es un problema duro que se debe resolver, por el bien de la sociedad. («Rogelio»)

V. CONCLUSIONES

En referencia a las memorias en el posconflicto peruano, en el país encontramos que constantemente se hace memoria; lo que sucede es que las memorias son de diverso tipo, algunas más basadas en los valores democráticos y en los derechos humanos y otras de corte más autoritario y apologético. En este proceso, la memoria «salvadora» del fujimorismo, sin haber llegado a ser una memoria hegemónica, ha influido en buena parte de la sociedad respecto de la manera de recordar el pasado violento. Por este motivo, lamentablemente la propuesta de un «recordar sucio» (Hibbet & Denegri, 2016) aún se avizora como lejana.

Por su parte, la memoria del PCP-SL tiene más de continuidad que de ruptura en relación con su propuesta durante el periodo del conflicto. Sigue una matriz autoritaria; señalan que su alzamiento habría estado en consonancia con el sentir del pueblo, y justifican la violencia armada puesto que la violencia estructural que sufre la sociedad sería peor. No se sienten responsables de las consecuencias de la guerra. En su relato, más que banalización o negación de sus acciones, se encuentra una justificación de la violencia y una valoración de los hechos como «errores» y no como crímenes. El resultado sería la impunidad para sus miembros. A su vez, se sigue ensalzando la figura de Abimael Guzmán; incluso, su liberación es el principal pedido del Movadef.²⁶

Por otro lado, en la vida cotidiana de los militantes observamos que continúa presente el imaginario de la guerra; es un pasado que no se va. El conflicto armado ahora se revestiría de jurídico, bajo la doctrina del «derecho penal del enemigo». Además, la mayoría de ellos ha logrado tener un trabajo, pero en general viven en cierta precariedad. Sumado a ello, la guerra les ha traído otras consecuencias negativas en su vida personal, como la interrupción de estudios, el alejamiento de sus familias, etcétera. Sin

26 Véase nota 17.

embargo, la memoria de la guerra les ayuda a justificar su presente, ya que habrían destinado su vida a un objetivo mayor.

Con respecto a la relación entre el régimen democrático y el PCP-SL, durante el conflicto armado esta agrupación buscó terminar con la «democracia burguesa». El periodo posterior no ha significado para ellos un aprendizaje o incorporación de valores democráticos. Si bien intentaron inscribirse como partido político a través del Movadef, este mantenía al pensamiento Gonzalo como ideología y no había un pedido de perdón por parte de la agrupación. Se observa, pues, una relación utilitaria con la democracia.

Asimismo, en la sociedad hay un rechazo mayoritario hacia el PCP-SL, pero ello tampoco ha implicado un aumento significativo de los valores democráticos. A su vez, ciertos actores políticos y económicos han puesto en práctica el «terruqueo» para estigmatizar a los que protestan en conflictos sociales y para anular cualquier planteamiento o postura de izquierda. El PCP-SL se encuentra derrotado militar y políticamente, pero hay sectores que buscan reavivar el miedo hacia esta agrupación para sus fines políticos o empresariales.

Finalmente, aunque por lo descrito el panorama no parezca muy alentador, se notan algunos cambios positivos. En la ciudadanía también se encuentran sectores que, si bien son contrarios al PCP-SL, entienden que no se los puede anular en su existencia, y que hay temas que merecen ser tratados en la arena deliberativa, no bajo una estrategia punitiva o restrictiva. No hay que sobredimensionar al PCP-SL en la actualidad, y tampoco pretender su anulación, es una voz que probablemente se irá apagando sola. Es preciso recordar el proverbio groenlandés: «si callas a un fantasma solo lograrás que crezca de tamaño».

REFERENCIAS

- Agüero, J. C. (2015). *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Agüero, J. C. (2017). *Persona*. Fondo de Cultura Económica.
- Agüero, J. C., Portugal, T. & Muñoz-Nájar, S. (2012). Memoria y violencia política. *QueHacer*, 185. Desco.
- Agüero, J. C. & Del Pino, P. (2014). *Cada uno, un lugar de memoria: fundamentos conceptuales del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*. Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social.
- Asencios, D. (2016). *La ciudad acorralada. Jóvenes y Sendero Luminoso en Lima de los 80 y 90*. IEP.
- Burt, J.-M. (1998). Unsettled accounts. Militarization and memory in post-war Peru. *NACLA Report on the Americas*, 32(2), 35-41.
- Cáceres, C. & Merino, R. (2016). El sentido político del encierro. Identidad política y responsabilidad en la cárcel peruana. En *Pensar las cárceles de América Latina* (pp. 173-190). Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos.
- Carrión, J., Zárate, P., Boidi, F. & Zechmeister, J. (2020). Cultura política de la democracia en Perú y en las Américas, 2018/19: tomándole el pulso a la democracia. <https://www.vanderbilt.edu/lapop/peru/AB2018-19-Peru-Country-Report-Final-W-200811.pdf>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR. (2003). *Informe final*. <http://cverdad.org.pe/ifinal/>
- Correo (2016). Verónica Mendoza: Difunden videos de candidata en reunión donde hablan de Sendero Luminoso. <https://diariocorreo.pe/politica/veronika-mendoza-difunden-video-de-candidata-en-reunion-donde-hablan-de-sendero-luminoso-663262/>
- Dargent, E. (2011). *Demócratas precarios. Élite y debilidad democrática en el Perú y América Latina*. 2.ª. ed. Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. I. (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*. 3.ª. ed. IEP.
- Degregori, C. I. (1999). La captura de Feliciano y la campaña por las memorias. *Revista Ideele*, 121, 31-33.
- Denegri, F. & Hibbett, A. (2016). El recordar sucio: estudio introductorio. En: *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Drinot, P. (2017). Introducción: el Perú en teoría. En: *El Perú en teoría* (pp. 9-31). Instituto de Estudios Peruanos.
- Fowks, J. (2017). *Mecanismos de la posverdad*. FCE.
- Gavilán, L. (2012). *Memorias de un soldado desconocido: autobiografía y antropología de la violencia*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Gavilán, L. (2019). *Cartas al teniente Shogún*. Debate.
- Gillis, J. (1994). *Commemorations. The politics of national identity*. Princeton University Press.
- González Cueva, E. (2015). Sub-versiones. A propósito de *Los rendidos* de José Carlos Agüero. Revista *Argumentos*.
- Henríquez, N. (2018). Muchas vidas, nuevas voces, dolores persistentes: notas sobre la violencia política, las miradas de género y los trabajos de memoria. En: *Género y conflicto armado interno en el Perú: testimonio y memoria* (pp. 15-47). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ilizarbe, C. (2015). Memoria, olvido y negacionismo en el proceso de recomposición política en el Perú de la posguerra del siglo XXI. En: *Políticas en justicia transicional: miradas comparativas sobre el legado de la CVR* (pp. 231-259). Instituto de Estudios Peruanos.
- Institute for Liberty and Democracy. (2015). Hernando de Soto y anti-mineros (Segmento #1). <https://www.youtube.com/watch?v=4Gpfp1PRJ-c&t=23s>
- Ipsos. (2012). *Memoria esquiva*. <https://www.ipsos.com/es-pe/memoria-esquiva>
- Ipsos. (2016). *Bajón y ¿cuenta nueva?* <https://www.ipsos.com/es-pe/opinion-data-17-de-octubre-de-2016>
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. 2.^a ed. Instituto de Estudios Peruanos.
- Kalyvas, S. (2012). *Preface*. En: *War veterans in postwar situations: Chechnya, Serbia, Turkey, Peru, and Cote d'Ivoire*. Palgrave Macmillan.
- Kenney, C. & Santander, C. (2015). La calidad de la democracia en el Perú. *Sociedade e Cultura*, 18(2), julio-diciembre, pp.129-147. Universidade Federal de Goias.
- León, R. (2018). Hay 387 presos por delitos de terrorismo. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/politica/hay-387-presos-delitos-terrorismo-noticia-547704-noticia/?ref=eccr>
- Lerner, S. (2017). *La raíz del miedo*. Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion/la-raiz-del-miedo-salomon-lerner/>
- Maldonado, A., Merolla, J. L. & Zechmeister, E. J. (2019). *Public opinion, violence, the specter of violence, and democracy in contemporary Peru*. En: *Politics after violence: Legacies of the Shining Path conflict in Peru* (pp. 250-284). University of Texas Press.

- Nugent, G. (2002). Para llegar al suave pueblo de la memoria: la política del recuerdo y del olvido al inicio de nuestro siglo XXI. En M. Hamann y otros, *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana* (pp. 13-30). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Payne, L. (2009). *Testimonios perturbadores: ni verdad ni reconciliación en las confesiones de violencia de Estado*. Universidad de los Andes.
- Reátegui, F. (2018). *La innecesaria reconciliación*. Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion/la-innecesaria-reconciliacion-felix-reategui/>
- Reátegui, F. (2019). Notas sobre *Carta al teniente Shogún* de Lurgio Gavilán. *Revista Ideele*, 290. <https://revistaideele.com/ideele/content/notas-sobre-carta-al-teniente-shog%C3%BAAn-de-lurgio-gavil%C3%A1n>
- Robin, V. (2014). ¿Verdugo, héroe o víctima? Memorias de un rondero campesino ayacuchano (Perú). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 43(2), pp. 245-264.
- Sandoval, P. (2002). *El olvido está lleno de memoria. Juventud universitaria y violencia política en el Perú: la matanza de estudiantes de La Cantuta*. [Tesis de licenciatura en Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Sandoval, P. & Agüero, J. C. (2015). *Aprendiendo a vivir se va la vida. Conversaciones con Carlos Iván Degregori*. IEP.
- Silva, G. (2018). *Prevenir antes que lamentar: luchas políticas y la formación de coaliciones promotoras en torno a la creación del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social en el polarizado Perú posconflicto (2003-2015)*. [Tesis de Licenciatura en Ciencia Política y Gobierno, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Silva Santisteban, R. (2016a). Mujeres, memoria y violencia: testimonios ante la CVR de dos participantes del conflicto armado peruano. En: *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)* (pp. 187-209). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Silva Santisteban, R. (2016b). Perros y antimineros: discursos extractivistas y prácticas represivas en el Perú. *Tábula Rasa*, 24, enero-julio, pp. 79-104. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Soifer, H. & Vergara, A. (2019). *Introduction: leaving the Path behind*. En: *Politics after violence: legacies of the Shining Path conflict in Peru* (pp. 1-16). University of Texas Press.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Ulfe, M. E. (2013). *Y después de la violencia, ¿qué queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. CLACSO.

- Ulfe, M. E. & Caro, R. (2012). Resituando el debate sobre el Movadef. *QueHacer*, 187, pp. 54-59. Desco.
- Ulfe, M. E. & Pereyra, N. (2015). Dossier: memoria y violencia política. *Anthropologica*, revista del Departamento de Ciencias Sociales, XXXIII(34), pp. 5-10. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ulfe, M. E. & Ríos, V. L. (2016). Toxic Memories? The DINCOTE Museum in Lima, Peru. *Latin American Perspectives*, pp. 1-14.
- Uprimny, R. (2009). Prólogo. En: *Testimonios perturbadores: ni verdad ni reconciliación en las confesiones de violencia de Estado* (pp. 13-25). Universidad de los Andes.
- Vinyes, R. (2009). La memoria del Estado. En: R. Vinyes, *El Estado y la memoria*. RBA Libros.
- Zavaleta, M. (2014). *Coaliciones de independientes: las reglas no escritas de la política electoral*. IEP.
- Zúñiga, A. (2021). *Permanencia y abandono del PCP-SL: reintegración a la sociedad de los presos por terrorismo del PCP-SL en Lima*. [Tesis de maestría en Ciencia Política y Gobierno, Pontificia Universidad Católica del Perú].



Músicos detrás del estrado.
Villa Huanta 2018.
Fotografía Connie Calderón

Identidades en movimiento: «Villa Huanta» y los procesos de migración interna y de memoria en el escenario posconflicto¹

Fabiola Gutiérrez Arce²

La migración —o, en otras palabras, el desplazamiento de las personas en el territorio y a través de al menos una frontera interna o externa— es un fenómeno social que no es ajeno ni a la historia humana ni a nuestra historia reciente como república. El Perú ha sido testigo de múltiples olas migratorias en su propio territorio, y recientemente ha pasado de ser un país de emigrantes a ser también un país de acogida de inmigrantes internacionales y retornantes. A la fecha, «Perú es el primer país de acogida de personas venezolanas con necesidad de protección internacional y el segundo destino de refugiados y migrantes venezolanos a nivel mundial» (ACNUR, 2021). Este proceso posicionó al país en 2019 como el segundo país del mundo en cantidad de solicitantes de asilo. Pero el Perú es también un país de migrantes internos, personas que durante décadas se han trasladado a lo

-
- 1 Este trabajo de investigación contó con los aportes de las entrevistas en profundidad realizadas a Alejandrina Gonzales Robles, Elvis Acevedo Gamboa, Valeria Acevedo Navarrete, Connie Calderón Martel y Sebastián Campos Flores, y con los comentarios de M. Rosa Alayza Mujica, Anggelo A. Tena Barrera, Carla Chávez Montoya, Carmen Ilizarbe Pizarro, Diego M. Pérez Floreán, Efrén Osorio Lara, Iris Jave Pinedo, R. Dynnik Asencios Lindo y Víctor M. Vich Florez, a quienes agradezco el tiempo, las conversaciones y los aportes que alimentaron este análisis.
 - 2 Fabiola Gutiérrez Arce es politóloga con mención en política comparada por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y desarrolla su tesis en la Maestría en Estudios Culturales en la misma universidad. Adicionalmente, se ha capacitado en dirección estratégica para la defensa y administración de crisis con el Instituto de Estudios Hemisféricos de Defensa y la Escuela Superior de Guerra Naval; y en Sexualidad, Derechos Humanos y Políticas en Educación y Salud con la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Se desempeña profesionalmente como Oficial de Enlace del Programa de Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos (ONU Habitat) y es investigadora del Grupo de Investigación en Instituciones, Políticas y Ciudadanía de la PUCP. El año 2017 fue elegida como directora de la Junta Directiva Internacional del movimiento global de derechos humanos Amnistía Internacional, cargo que ocupa desde entonces.

largo del territorio en el marco de distintos acontecimientos tanto sociales como políticos, buscando generalmente incorporarse a núcleos urbanos de ciudad o a los distintos distritos de Lima Metropolitana, que en su calidad de ciudad capital concentra mucho de la actividad económica y de la oferta educativa y cultural del país.

Uno de los grandes hitos en los distintos fenómenos migratorios por los que ha atravesado el país ha estado enmarcado en uno de los episodios más funestos de nuestra historia nacional: el conflicto armado interno. Este período, entre 1980 y 2000, fue un período que, en la presentación del Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, Salomón Lerner Febres describió bien como aquel que engendró un doble escándalo: «el del asesinato, la desaparición y la tortura en gran escala, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humanitaria y no lo hicieron» (CVR, 2003).

Esta catástrofe humanitaria produjo también grandes oleadas de movilidad humana hacia las principales ciudades del país, hacia Lima, como capital, y también hacia el exterior.

Durante los años de violencia en el Perú, centenares de miles de personas se vieron forzadas a abandonar sus hogares y a huir en busca de nuevas alternativas para sobrevivir. Así, el desplazamiento interno fue «el resultado cuantitativamente mayor de la violencia» (CVR, 2003, p. 627), y aunque no existe aún algún número completamente fiable, se estima que alrededor de medio millón de personas abandonaron sus localidades y emprendieron la búsqueda de refugio por temor a ser víctimas directas de la violencia. El desplazamiento de la población civil se convirtió en la forma de sobrevivir, asumiendo el costo de la pérdida de tierras, bienes y relaciones (CVR, 2003, p. 627).

En el Perú, durante el conflicto armado interno, los cinco porcentajes más altos de emigración por departamento se registraron en Lima, Junín, Ayacucho, Áncash y Puno; y el período en el que hubo un mayor porcentaje de desplazamientos fue el que va de 1986 a 1989. De los departamentos más afectados al 2015, Puno, Áncash y Ayacucho se mantenían entre los cinco con mayor saldo migratorio negativo de la población migrante interna de toda la vida (INEI & OIM, 2017).

En este artículo afirmaré que la migración —y particularmente el desplazamiento— son fenómenos que afectan la configuración identitaria de las personas y las sociedades, y afirmaré también que los procesos de desplazamiento humano vinculados al conflicto armado interno y sus consecuencias son eventos cargados de memoria, que desencadenaron en procesos de asentamiento que transformaron las ciudades a través de espacios y prácticas; y que en el contexto del posconflicto estas se convirtieron en lugares de posmemoria que han forjado nuevas identidades y espacios que en la dinámica de la vida diaria han mantenido la relación con los lugares de origen de la población, no solo producto de un afán por mantener el vínculo con la familia y el territorio, sino también en un intento claro por no renunciar a la existencia de estos lugares en la vivencia personal. En ese sentido, exploraré el recordar, la memoria, la migración y la experiencia de la ciudad como elementos centrales para aproximarnos a la sociedad peruana y comprender cómo esta ha plasmado en sus ciudades sus propias narrativas de memoria e identidad.

En este texto presento un estudio descriptivo sobre la migración y el desplazamiento en ese continuo de movilidad humana interna, para asumir una perspectiva desde el «hoy» y pensar en cómo calza este proceso en la historia de la movilidad interna en el país. Me enfoco en Ayacucho y en el proceso de movilidad de Ayacucho a la provincia de Lima para finalmente presentar el caso de Villa Huanta como un caso fundamental para volver a pensar en nuestras categorías de identidad y territorio en un momento de posconflicto.

Movilidad humana y desplazamiento

Resulta importante definir, para empezar, que si bien «movilidad humana» se refiere a «todas aquellas formas posibles de desplazamiento de un grupo humano de un lugar a otro» (IDEHPUCP, 2017), las formas en las cuales la movilidad humana se presenta son muy diversas y, pese a que el principio de la movilidad humana se sustenta en el derecho a la libre circulación, las formas de movilidad pueden ser tanto legales como producto

de prácticas delictivas que, lejos de garantizar la libre circulación de las personas, atentan contra su integridad y libertades. Así, al hablar de movilidad humana hablamos no solo de migración por motivos laborales, familiares, etcétera, sino también de situaciones de desplazamiento forzado a nivel interno e internacional, y hasta de trata de personas, tráfico ilícito de migrantes, etcétera (IDEHPUCP, 2017).

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) define a un migrante como cualquier persona que se desplaza o se ha desplazado a través de una frontera internacional o dentro de un país, fuera de su lugar habitual de residencia, independientemente de: 1) su situación jurídica; 2) el carácter voluntario o involuntario del desplazamiento; 3) las causas del desplazamiento; o 4) la duración de su estancia (OIM, 2020).

El concepto de desplazamiento interno en el Perú, al que aludiré varias veces, se distingue del de migración y se encuentra definido normativamente en la Ley sobre los Desplazamientos Internos, Ley 28223, publicada el 20 de mayo de 2004. En el marco de esta Ley, el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP) señala que el desplazamiento interno es:

el proceso por el cual una persona o un grupo de personas se ven forzadas u obligadas a abandonar su hogar o lugar de residencia habitual, como resultado de o para evitar los efectos de un conflicto armado, situaciones de violencia generalizada, violaciones de los Derechos Humanos y agentes imprevistos, desastres naturales o provocados por el ser humano y que no ha dado lugar al cruce de una frontera estatal internacionalmente reconocida. (MIMP, 2019)

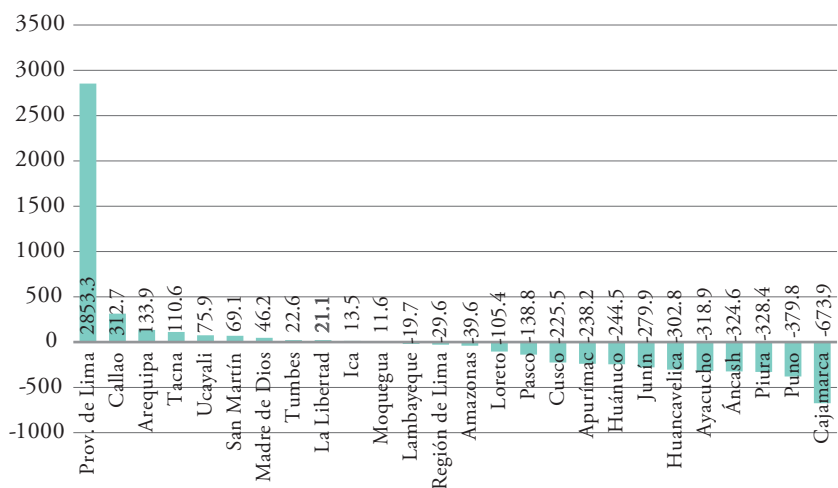
Se conoce[n] dos grandes clases de Desplazamiento Interno:

- a) Desplazamiento Forzado por conflicto interno o internacional o acción de grupos alzados en armas. El Desplazamiento Forzado es espontáneo e impredecible. Esta clase de desplazamiento, de acuerdo con lo establecido en el Artículo 7 de la Ley, se subdivide en Arbitrario y No Arbitrario.
- b) Desplazamiento o evacuación, ocasionada por acción violenta de agentes imprevistos o desastres naturales o provocados por el ser humano. El desplazamiento o evacuación es organizado y conducido. (MIMP, 2019)

El intento de cálculo de la movilidad humana por tipo motiva actualmente diversos estudios en el país, y aunque no se puede hablar aún de cifras certeras, sí es posible aproximarse al estado de cada departamento al observar las cifras del saldo migratorio (es decir, la cifra resultante de la diferencia de inmigración menos emigración) a nivel nacional:

Se puede apreciar cuáles son los departamentos que han ganado población (saldos positivos), con ello intuir que han tenido una mejor performance económica y social, respecto a otros, y de otro lado cuáles son los departamentos que han perdido población (saldos negativos), departamentos que se han convertido en proveedores de mano de obra principalmente orientada hacia las regiones de mayor pujanza económica, la migración interna incluso ha rebalsado nuestras fronteras y se ha extendido al exterior, con destino a otras economías cercanas y lejanas. (INEI & OIM, 2017, p. 14)

Perú: saldo migratorio de la población migrante interna de toda la vida, según departamento, 2015 (En miles de personas)



Fuente: INEI y OIM (2017).

De acuerdo con la información que proveen el INEI y la OIM en el Perú, Lima y Callao son las dos circunscripciones que lideran las cifras de saldos migratorios positivos en cuanto refiere a la migración interna de toda la vida a nivel nacional. Estos números no llaman la atención, dado el alto nivel de concentración de la oferta de servicios en el área metropolitana y en Lima como ciudad capital, particularmente en los distritos que conforman la provincia de Lima.

Los procesos de movilidad no son ni fueron exclusivos de la violencia y el centralismo; sin embargo, al observar tales procesos en la historia reciente del Perú, hay que reconocer que sí hubo un importante contingente de movilidad humana vinculado directamente a la violencia que atravesó el país entre 1980 y 2000.

Con base en el concepto que provee la ley, podemos afirmar que la intensidad del desplazamiento poblacional en el país está directamente asociada a la violencia. Así lo demostró el «Balance del proceso de desplazamiento por violencia política en el Perú (1980-1997)»,³ que da cuenta de una intensidad de desplazamiento poblacional directamente asociada a los períodos de intensificación de la violencia política: período 1983-1984 / período 1987-1989. De acuerdo con él, «la correlación de emigración y atentados terroristas es alta y positiva: $r = 0.8811$ » (p. 4).

3 Este balance fue presentado el año de 1997 en el Seminario Permanente de Investigación Agraria (SEPIA) y desarrollado con base en la información proporcionada por los talleres de las mesas regionales de trabajo con población desplazada y sintetizados durante el Taller Nacional de Evaluación del Desplazamiento.

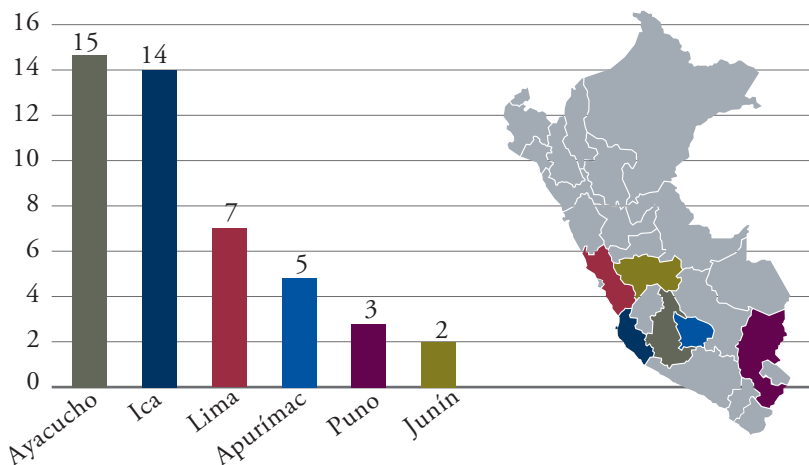
Población afectada, desplazada y retornante hacia 1997

Lugar	Población desplazada	Población retornante	Población civil afectada
Ayacucho	156 575	32 984	1 600 000
Huancavelica	70 000	2 200	
Apurímac	66 000	7 971	
Sierra Central	90 000	9 520	
Selva Central	15 000	4 350	
Otros (Tingo María, Huánuco, Pucallpa)	32 500	11 439	
Totales	430 075	68 574	
%	100	15,94	

Fuente: Mesa Nacional sobre Desplazamiento (SEPIA, 1997).

Como este balance hizo evidente en su momento, y la CVR detalló posteriormente, Ayacucho fue el departamento con mayor cantidad de población civil desplazada en el contexto de la violencia. Y una gran cantidad de ella no retornó a Ayacucho o a otros departamentos de origen. Los discursos políticos y las políticas públicas que fomentaron el retorno en los años 1990 no lograron un alto impacto en el contexto del país, y la duración del conflicto armado interno forzó procesos de inserción social en los lugares de destino que se sostuvieron en el tiempo y conllevaron múltiples circunstancias de precariedad y desamparo. En este marco, las poblaciones desplazadas no solo se asentaron en nuevos territorios retando por lo general circunstancias hostiles, sino que también lograron organizarse y crear asociaciones y espacios de representación de sus propias necesidades y luchas. Las organizaciones de personas desplazadas, además, lograron articular una voz independiente del trabajo propio de las ONG desde mediados de los 1990 y generaron una red importante para la interlocución con el Gobierno.

Organizaciones de desplazados inscritas en el Registro Único de Víctimas por departamento



Fuente: Registro Único de Víctimas – Acceso desde del Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria | Tipo de afectación RUV: Desplazamiento forzoso | Tipo de víctima: Organización de desplazados.
Elaboración propia.

De acuerdo con el Registro Único de Víctimas, la mayoría de las organizaciones de desplazados se registraron en los departamentos de Ayacucho e Ica, pero también hay organizaciones registradas en los departamentos de Lima, Puno, Apurímac y Junín. Un despliegue territorial que da cuenta de rutas de desplazamiento.

En Lima se encuentran siete organizaciones de desplazados inscritas en este registro. Ellas se ubican en los distritos de Lurigancho, Pachacámac, Ate, Puente Piedra y Villa El Salvador, y agrupan a un total de 290 familias.

Pero ¿quiénes son exactamente las personas desplazadas y cómo vivieron su proceso de movilidad humana y de asentamiento en Lima? Esta pregunta no tiene una única respuesta y no se agota con dar cuenta de los números detrás de este fenómeno. De hecho, al margen del concepto vinculado a «desplazados» que especifica la Ley, es importante notar que la idea asociada a este término cambió en su uso social a lo largo del tiempo

y se constituyó durante el período más álgido de la violencia como un término casi genérico para denominar a las víctimas. Maria Eugenia Ulfe nota este cambio en su análisis del proceso de reparación. Y, refiriéndose a la transformación de la agencia y los términos vinculados al concepto de «víctima», acota:

Hay una agencia que nace a partir de la idea de víctima y que se transforma e impulsa a la población a seguir, a luchar por la verdad y por recuperarse o restituirse socialmente. Esta agencia se traduce en esas nuevas formas de ser ciudadano y de mirar desde el dolor y el margen de la sociedad, la nación y el Estado al que se aspira construir y formar parte. Aquí los proyectos de desarrollo entendidos en términos de mejoras en la infraestructura y el establecimiento de servicios públicos comienzan a tener otro sentido, que es colocarlos en el mapa nacional. Uno puede parafrasear a Hannah Arendt y repensar la idea de acción en términos de comenzar algo nuevo. Pero ese «comenzar de nuevo» tendrá también un significado en términos de una orientación de vida, es decir, en la forma de pensar del sujeto. Esta transformación no es estática y uno de los puntos que se observa es que el vocablo y su sentido (la palabra víctima en sí) cambia en el tiempo: durante el tiempo de la violencia política eran considerados «desplazados» y ese era el vocablo utilizado para referirse a este grupo humano por las migraciones masivas que se sucedían desde el campo hacia las ciudades principales. Luego, y con la intención de no «victimizar» a este grupo, durante el período de trabajo de la CVR se utilizó el vocablo «afectados» —que sigue vigente, y que, además, coadyuvó a construir una gradiente de «afectaciones» que se muestra en las consideraciones de quiénes son o no son víctimas del conflicto armado interno peruano. Y es debido al Programa Integral de Reparaciones que comienza a usarse la palabra «víctima», que viene con una carga subjetiva y marginal muy marcada. Víctima en oposición a un perpetrador, cuando lo que veremos son zonas grises y fronteras que se cruzan. (Ulfe, 2013, p. 19)

La imagen del desplazamiento se convirtió en una forma de reconocer la violencia misma mientras esta no era aún reconocida por el Estado. Este elemento le da un grado mayor de complejidad a los análisis de desplazamiento humano en el país; y aunque comprender las múltiples dimensiones

del término «desplazados» no necesariamente facilita un análisis rápido, agregar este nivel de complejidad, que va más allá del fenómeno de la movilidad humana solamente o de su conceptualización normativa, resulta crucial para comprender la complejidad de los fenómenos identitarios y los límites de nuestras formas de aproximación a ellos.

La movilidad humana desde y después de la violencia

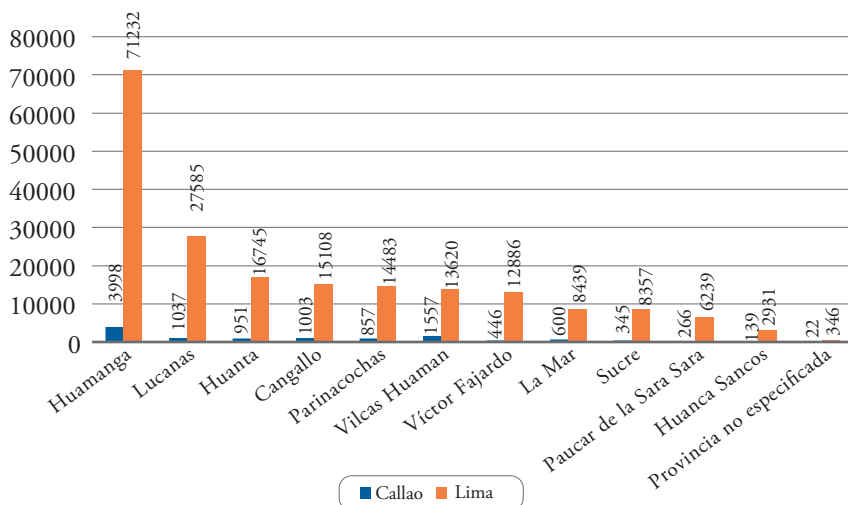
Así como los desplazamientos durante el período de violencia no fueron un hecho sin precedentes, el fin del conflicto armado interno tampoco implicó que los procesos de movilidad humana se detuvieran. Si bien los motivos cambiaron, muchas personas se hicieron migrantes internos en los años posteriores y siguieron desplazándose del espacio rural al urbano y hacia distintas ciudades, particularmente hacia Lima y Callao, y especialmente hacia la provincia de Lima Metropolitana.

Al ver los procesos migratorios desde Ayacucho, se hace evidente que Lima es el principal departamento de destino de los y las migrantes internos que se movilizaron a lo largo de la vida. El 2017, año de los más recientes censos nacionales en el país, 197 971 personas de origen ayacuchano fueron censadas en el departamento de Lima; un total muy por encima del total censado en Ica, que, siendo el segundo departamento con una presencia significativa de población de origen ayacuchano, agrupaba cerca de una quinta parte del total correspondiente a Lima (42 590), seguida de Cusco (13 026), Junín (11 918) y Callao (11 221). Con estos totales, la población de origen ayacuchano constituye más del 5 % de la población total de Ica, más del 2 % de la población total del departamento de Lima y más del 1 % de la población de Callao y Cusco.⁴

Los censos nos muestran además que quienes migraron desde Ayacucho hacia Lima y Callao lo hicieron principalmente desde la provincia de Huamanga, ciudad capital del departamento de Ayacucho.

4 Calculado a partir de «Distrito o departamento donde vivía la madre al momento del nacimiento». Fuente: INEI. Censos Nacionales de Población y Vivienda 2017.

Población de origen ayacuchano censada en el departamento de Lima y la Provincia Constitucional del Callao, por provincia ayacuchana de origen (2017)



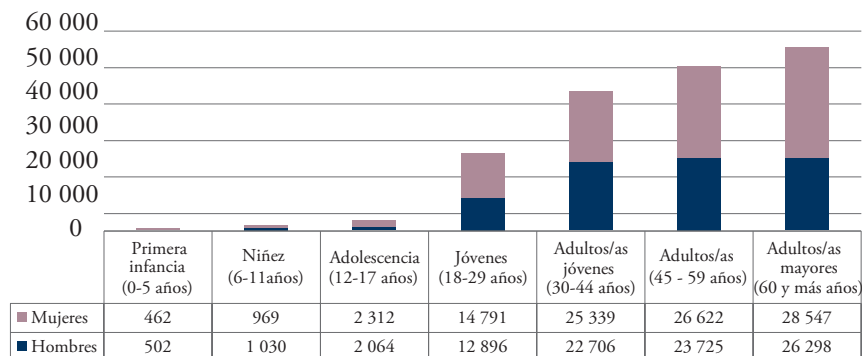
Calculado a partir de «Distrito o departamento donde vivía la madre al momento del nacimiento».

Fuente: INEI. Censos Nacionales de Población y Vivienda 2007 y 2017.

Resulta evidente que la gran mayoría de personas de origen ayacuchano que se movilizó hacia otros departamentos tuvo como destino principal la provincia de Lima. Así, de las 197 981 personas de origen ayacuchano que se encontraban en el departamento de Lima al momento del censo en 2017, 187 810 se encontraban en la provincia de Lima.

La mayoría de esta población está hoy conformada por personas mayores de 30 años, que migraron cuando eran adultos jóvenes, jóvenes o menores, y que se establecieron en la ciudad de Lima. En comparación al 2007, el 2017 se censaron en Lima menos personas de origen ayacuchano de entre 0 y 44 años. Entre un censo y otro solo se incrementó el número de adultos y adultos mayores, es decir, de personas con 45 o más años.

Población de origen ayacuchano censada en la provincia de Lima por sexo y ciclo de vida



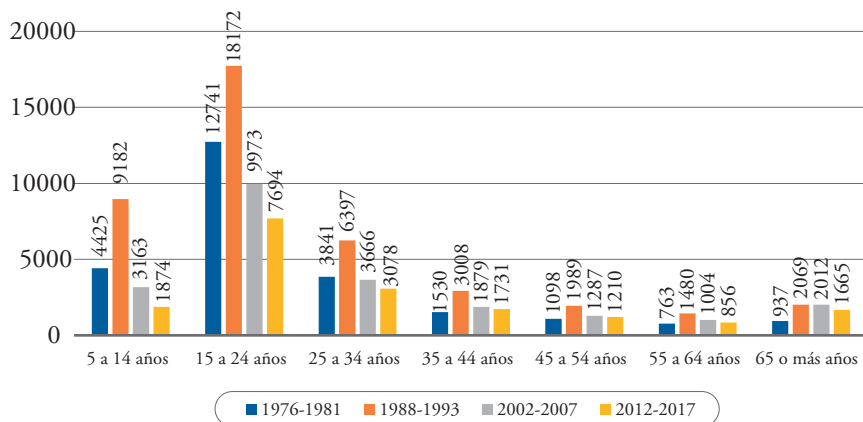
Calculado a partir de «Distrito o departamento donde vivía la madre al momento del nacimiento».

Fuente: INEI. Censos Nacionales de Población y Vivienda 2007 y 2017.

Esto no quiere decir que hoy en día migren más personas adultas o adultas mayores, sino más bien que quienes migraron jóvenes se quedaron en Lima y crecieron y envejecieron allí. De hecho, si observamos los desplazamientos humanos de personas de origen ayacuchano hacia Lima los cinco años previos al censo de 2017, es evidente que la gran mayoría de población que migra de Ayacucho a Lima lo hace en sus años de juventud, aproximadamente entre los 18 y 29 años. Mas aún, si observamos los datos que dejaron los Censos Nacionales de Población y Vivienda 1981, 1993, 2007 y 2017, notaremos que, si bien los totales de población migrante cambiaron, y tuvieron un pico importante entre 1988 y 1993, la distribución por edades respecto del total fue bastante similar en cada período. En cada uno de ellos, la mayor parte de migrantes fueron jóvenes, y especialmente personas de entre 15 y 24 años, edad cercana al término de la educación escolar.⁵

5 Para establecer los rangos se tomaron como referencia los grupos de edad reportados en el octavo Censo Nacional de Población y el tercero de Vivienda, que se realizó el 12 de julio

Población que se moviliza de ayacucho a la provincia de Lima entre 1976-1981; 1988-1993; 2002-2007 y 2012-2017 por grupos de edad



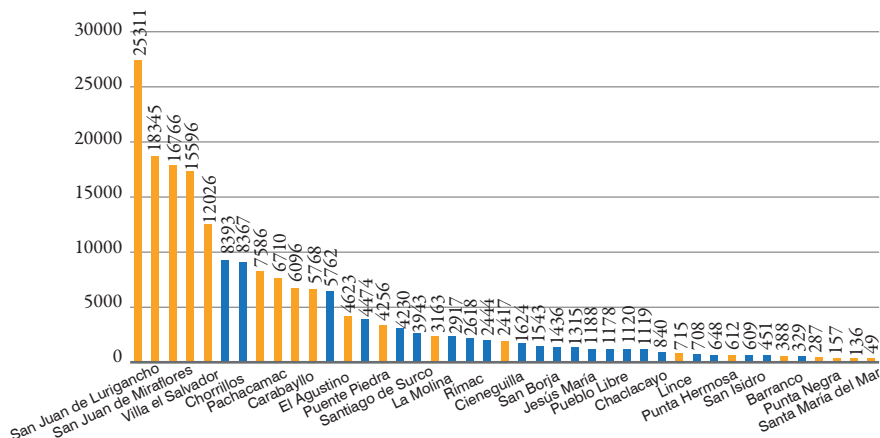
Calculado a partir de «Distrito o departamento donde vivía la madre al momento del nacimiento».

Fuente: INEI. Censos Nacionales de Población y Vivienda 2007 y 2017.

Es fundamental notar que, pese a que la población de origen ayacuchano constituye un número importante de la población de la provincia de Lima, su distribución en el territorio no plantea necesariamente distribuciones proporcionales por distritos y parece dar cuenta de procesos de segregación socioespacial que merecen especial atención.

de 1981 y los posteriores, en los cuales no se agruparon los resultados por «población por ciclo de vida».

Población de origen ayacuchano en la provincia de Lima, por distrito de residencia (2017)



Calculado a partir de «Distrito o departamento donde vivía la madre al momento del nacimiento».

Fuente: INEI. Censos Nacionales de Población y Vivienda 2007 y 2017.

En naranja, los distritos con un porcentaje de la población en pobreza total mayor al porcentaje provincial, al 2018 (CEPLAN).

Gran parte de las personas de origen ayacuchano en Lima vive hoy en distritos con porcentajes de pobreza total mayor al porcentaje a nivel provincial. Esta es una característica que comparten los cinco distritos con mayor cantidad de población de origen ayacuchano, y aunque la mirada de límites distritales por sí misma no provee los datos necesarios para un análisis en profundidad, es innegable que este es un aspecto que debe llamar la atención y debe cuestionarse de forma permanente transversalizando también análisis sobre el racismo y la desigualdad.

En suma, el desplazamiento humano de Ayacucho a Lima durante el período de la violencia generó una alta movilidad humana hacia la provincia de Lima y se caracterizó por convocar principalmente a personas jóvenes, provenientes de Huamanga, que se asentaron en su mayoría en

distritos con niveles de pobreza más críticos que aquellos que promedia la provincia de Lima. Los procesos migratorios actuales, pese a estar enmarcados en circunstancias muy distintas, repiten muchas de estas características y conectan narrativas que aún hoy se comparten y que son relevantes entre las comunidades migrantes en Lima Metropolitana.

Al aproximarnos más a los distritos, observamos que San Juan de Lurigancho es el distrito de la provincia de Lima con mayor cantidad de personas de origen ayacuchano. Esto era previsible, dado que este es también el distrito más poblado a nivel nacional y que fue creado legalmente el año de 1967, algunos años antes de las grandes crisis económicas y sociales que provocaron, junto con la violencia, grandes oleadas migratorias hacia Lima. Pero es importante mencionar que, en porcentajes, San Juan de Lurigancho, con 2,44 % de población de origen ayacuchano, tiene aproximadamente el mismo porcentaje de personas de origen ayacuchano que la provincia de Lima como tal, por lo cual no podemos asumir que la población de origen ayacuchano en este distrito está necesariamente más concentrada en el territorio o que representa un mayor porcentaje de población respecto del total distrital. Esto es particularmente relevante al observar que la población de origen ayacuchano, con una cantidad menor de personas, constituye el 6,1 % del distrito de Pachacámac, y más del 4 % de Santa María del Mar (4,9 %), San Juan de Miraflores (4,72 %) y Cienequilla (4,68 %).⁶

En San Juan de Lurigancho, sin embargo, sí se encuentran muchas de las iniciativas culturales y ciudadanas de mayor arraigo o vínculo con las distintas provincias de Ayacucho y del país. Y en algunos casos, como el de Villa Huanta, en el que me detendré más adelante, se encuentran diálogos claros entre las configuraciones urbanas de localidades específicas del país y zonas muy específicas de los distritos de acogida.

6 Calculado a partir de «Distrito o departamento donde vivía la madre al momento del nacimiento». Fuente: INEI. Censos Nacionales de Población y Vivienda 2017.

La identidad, el territorio y la memoria

Aunque este es un análisis sobre el desplazamiento humano y su impacto en la identidad y la memoria, es fundamental para mí aclarar que no es mi intención plantear que el componente en extremo determinante de la identidad es el vínculo con el territorio. Por el contrario: soy consciente de que la identidad de las personas se compone por infinidad de pertenencias y que además no se forja como una «yuxtaposición de pertenencias autónomas» ni como un «mosaico», sino que es más bien, y en palabras de Amin Maalouf, «un dibujo sobre una piel tirante», en el que «basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera» (Maalouf, 1999, p.16).

Sin pretender menoscabar la presencia de cualquiera de estas pertenencias, o de restarle importancia a su complejo entramado, me parece importante resaltar el vínculo de la identidad con el territorio, que Gaim Kibreab describe de esta forma:

El lugar sigue siendo un importante depósito de derechos y de afiliación. [...] En un mundo en que derechos como la igualdad de trato, el acceso a fuentes de sustento, los servicios sociales, los derechos de libertad de circulación y residencia, etc. se reparten sobre la base de identidades territorialmente ancladas, la identidad que las personas obtienen de su asociación con un lugar determinado es un instrumento indispensable para una vida social y económicamente satisfactoria. (Kibreab, 1999, p. 387)

Y aunque Kibreab se refiere principalmente a procesos de migración externa, es muy importante comprender cómo estos vínculos de identidad con el lugar no son ajenos a los procesos de movilidad interna. En nuestro país, el lugar de origen no solo sigue determinando el acceso a fuentes de sustento, a servicios, derechos y formas de afiliación con el lugar, sino también muchos de los procesos de exclusión están profundamente vinculados al origen o a aquello que se asume o impone, incluso despectivamente, como el lugar de origen. Así, el racismo y las prácticas vinculadas a este, como la racialización de la cuestión estética (Bruce, 2007), entre otras,

se vinculan al lugar y a las culturas locales y limitan profundamente el desarrollo, marcan márgenes de exclusión casi infranqueables y limitan las posibilidades a acceso a servicios y a espacios. Todos estos fenómenos producen cambios en la configuración identitaria de las personas que se movilizan por el territorio, y en muchos casos estos cambios se experimentan como heridas profundas.

Como se ha podido ver anteriormente, mucho de la migración interna a nivel nacional tiene a Lima como ciudad de acogida y, como he mencionado ya, esto no es de extrañar, dada la altísima concentración de servicios en esta ciudad. Año tras año, se movilizan personas hacia la ciudad capital y lo hacen principalmente en sus años de juventud, y en edad de trabajar o iniciar estudios superiores. Este patrón se exacerbó durante el período de violencia, y no únicamente se trasladaron personas solas, sino comunidades enteras, familias y grupos organizados diversos, en muchos casos luchando contra la adversidad de las rutas de tránsito que les llevarían hacia Ica o Lima.

Así, en Lima Metropolitana es relativamente fácil encontrar asentamientos humanos,⁷ calles y grupos de establecimientos que dan cuenta de un origen común. Villa Huanta es un ejemplo por excelencia de esa práctica.

Villa Huanta

Villa Huanta —o «Huanta Chico»— es hoy una urbanización que se fundó como Asentamiento Humano en septiembre de 1984 y aún hoy celebra sus aniversarios de fundación los 16 del mismo mes. La urbanización es colindante a los penales de Castro Castro y Lurigancho y está constituida por alrededor de 13 manzanas urbanas. Estos bloques se articulan alrededor del parque Razuhuillca, el cual adquiere su nombre por la montaña Razuhuillca, ubicada en la provincia de Huanta, departamento de Ayacucho.

7 Uso el término «asentamientos humanos» en su sentido más amplio, como lugar de establecimiento de comunidades y grupos humanos y no para referirme a puntos territoriales específicos.

se dio por iniciativa del alcalde Oscar Venegas, quien habría convocado a sus paisanos. Y que en ese entonces, primeros años de huida frente a la violencia, estos se encontraban dispersos por Lima. Como resultado de esta primera convocatoria, y con el respaldo de la alcaldía, se habría conformado la Asociación de Villa Huanta, que daría paso al Asentamiento Humano tras la adjudicación de un terreno en favor de la Asociación. Sobre la base de los testimonios recogidos para este estudio, este último relato parece ser el que más se ajusta a la realidad.

En cualquier caso, el proceso de titulación llegaría dos años más tarde, en 1986; y, afines a una u otra historia, hay un acuerdo general respecto del origen y el vínculo con Huanta en Ayacucho, así como respecto del fomento de las autoridades de cara a la organización de la comunidad en ese territorio.

Las familias fundadoras de Villa Huanta fueron familias desplazadas por la violencia, aunque no muy frecuentemente recurren a este término («desplazadas») para describir su proceso de movilidad. Quienes hoy son adultos y padres o madres de familia son personas que huyeron de la violencia estando aún en la niñez, adolescencia o juventud. Son en muchos casos personas que se sumaron a ese grupo mayoritario de quienes se desplazaron teniendo entre 15 y 24 años. Y como bien lo explican quienes viven y vivieron en Villa Huanta, esto no es casual, dado que esa era probablemente la edad de mayor vulnerabilidad ante la violencia desatada en la provincia:

Yo estudié primaria y secundaria en Huanta y un año en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, el año 1982. [Migramos] por la necesidad de, primero, salvar la vida, porque nosotros, los que estudiamos nos vimos entre dos frentes, de un lado la represión que ya estaba instaurada en todo el departamento y por otro lado Sendero, que trataba de convencer a los estudiantes y captar bajo amenazas, cooptando, amenazando. En esa época la vida del universitario corría mucho peligro, entonces los pocos que se quedaron arriesgaron su vida. La mayoría de las familias empiezan a venirse a Lima y a las grandes ciudades, una de esas es Huancayo. Huancayo recibió mucha migración en los 80, mucha migración de Huanta y de otras provincias en distritos aledaños a Huanta.

Nosotros migramos primero a Huancayo. Yo estuve allí un año, pensando que iba a seguir estudiando y que la situación allá iba a estar supuestamente tranquila, pero fue peor. El 83 llegó a Huancayo y empiezan aún más los asesinatos, la represión y empieza Sendero en la Universidad [Universidad Nacional del Centro del Perú], toma prácticamente la Universidad y esta queda bajo control de Sendero.

Fue una réplica. Lo que se daba en Ayacucho empezó a darse en Junín, en Huancavelica, en todas las provincias donde la pobreza era extrema y existían condiciones de las que se Sendero se aprovechaba para ingresar a pueblos que eran caldo de cultivo. (Entrevista a Elvis Acevedo Gamboa, 2021)

Esto no solo ocurría con quienes eran estudiantes universitarios. Los adolescentes y jóvenes en general corrían permanente peligro, y en Huanta, como en otros lugares profundamente afectados por la violencia, las familias hicieron todo lo posible por preservar la vida e integridad de sus jóvenes, incluso cuando esto demandaba que lo abandonaran todo:

Todos hemos venido dejando todo de un momento a otro. Cuando yo vine salí de una manera muy arbitraria porque yo tenía 12, mi hermano tenía 15, mi otro hermano tenía 17 y de un momento a otro mi mamá, a las 3 de la mañana, nos dice: alisten sus cosas, nos vamos de viaje. Y nos sacó de madrugada para ir a Huamanga y venirnos. Nos vinimos en avión, no nos despedimos de nuestros amigos, dejamos mis cosas. Allá se quedó mi abuelita con mis dos hermanitos chiquitos porque creo que los que corríamos riesgo éramos nosotros. Y entonces salir de allá para no regresar... regresé cuando tenía 25 años. Es muy triste contar esa historia porque fue de un momento a otro que te vas... que cuando me encontré con unas amigas de infancia me dicen: fuimos a tocar a la puerta para ir a jugar y ya no estaban. Fue algo triste. (Entrevista a Alejandrina Gonzales Robles, 2021)

Como expresan las historias de Elvis y Alejandrina, los recorridos de salida desde Huanta fueron diversos. En algunos casos las familias viajaron directamente hacia Lima y en muchos otros pasaron de una ciudad a otra procurando asentarse en aquellos lugares que la violencia aún no hubiera

tocado. En ese proceso, y motivadas por la convocatoria del alcalde de San Juan de Lurigancho, Oscar Venegas, muchas familias llegaron a este distrito con la promesa de un terreno que habitar, y así se unieron en un mismo espacio, incluso aquellas familias que habían considerado inicialmente ir a vivir a otros distritos:

Me acuerdo de que mi mamá nos dijo que nos íbamos a venir a vivir a Lima y nos íbamos a ir a vivir a otro distrito, pero exigían que nos teníamos que venir a vivir acá para que nos pudieran dar los terrenos. Y así fue, el Dr. Oscar Venegas empadronó a muchos huantinos. Tenían que ser huantinos afectados por el terrorismo. Y es así donde nos donó ese terreno donde vivimos, que se llama Villa Huanta. (Entrevista a Alejandrina Gonzales Robles, 2021)

La toma de terreno, además, fue particular respecto de muchas otras tomas de terreno en Lima, dado que no solo no registró actos de violencia, sino que además se dio en medio de una fiesta:

Cuando toman el terreno en Villa Huanta, a diferencia de otros asentamientos en Lima, en los que por esas épocas generalmente la toma de terreno era violenta, porque tenían que enfrentarse a los municipios, a la policía... lo que ocurrió en Villa Huanta fue tan particular que fue hasta con una banda de músicos. O sea, fue un motivo de algarabía. Ahí no hubo violencia, el alcalde colaboró, la toma de ese terreno fue una fiesta, no como las diferentes tomas de terrenos en que se resisten, que hay enfrentamientos, heridos... El año 84 se toman estos terrenos, pero como si fuera una fiesta, porque se fue con una banda de músicos, se llevaron las esteras, se hizo comida comunitaria, se festejó... Hasta en eso, el huantino es tan alegre que hizo de su toma de posesión una fiesta. (Entrevista a Elvis Acevedo Gamboa, 2021)

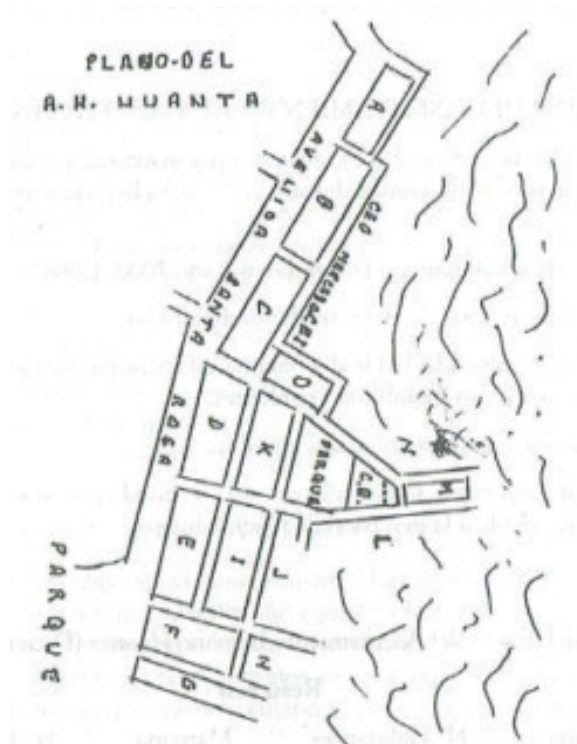


Viviendas en el Asentamiento Humano «Huanta» (1984).

Fuente: Ayala (2001, p. 23).

Tras la toma de terreno, Villa Huanta se configuró territorialmente con una distribución de 13 manzanas articuladas en un parque y con perspectivas a la construcción de una iglesia en una zona central del asentamiento. Iglesia que hoy existe.

La perspectiva al momento de la distribución del terreno y del inicio de la construcción y las obras promovidas por los vecinos y vecinas fue que el parque central replicara Huanta. Esta propuesta se modificó a solicitud de la organización de deportistas del lugar para incluir una losa deportiva que también garantizara un espacio de desarrollo de fiestas tradicionales y otras actividades culturales. Como comenta Alejandrina Gonzales Robles, quien forma parte de la Junta Directiva de Villa Huanta: «Ese parque [el parque Razuhuillca] iba a ser como el parque de Huanta pero como se necesitaba que acá hagan deporte y se hizo una losa en el medio, entonces como que eso ha hecho que se modifique el modelo de tener el parque más similar al de Huanta».



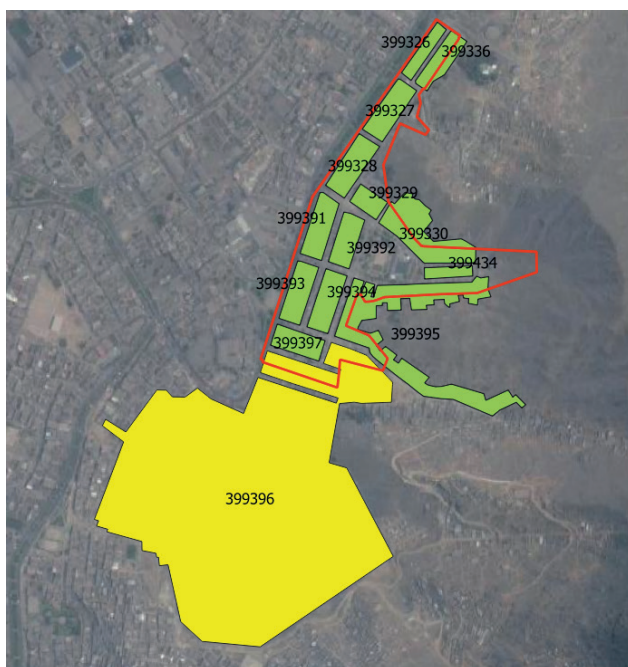
Distribución de manzanas en el Asentamiento Humano «Huanta» (1984).

Fuente: Ayala (2001, p. 84).

Hoy, Villa Huanta cuenta con entre 12 y 14 manzanas con viviendas de material noble, y su distribución en el espacio se ha mantenido mientras los espacios poblados alrededor de los penales y alrededor de Villa Huanta han ido creciendo con el tiempo. El parque conserva una disposición que, efectivamente, excepto por la losa, remite a Huanta. La losa deportiva se conserva como un espacio de promoción del deporte y como un lugar para el ensayo de danzas tradicionales; pero, de acuerdo con los vecinos de la zona, ha dejado de ser el centro de algunas actividades culturales desde que la alcaldía del distrito, durante el gobierno del alcalde Carlos Burgos (2011), prohibiera la venta de comida y los espectáculos en ciertos espacios públicos. Estas prácticas se trasladaron entonces a otros espacios de Villa

Huanta y se conservan hoy en los sitios aledaños a la iglesia, a tan solo una cuadra del parque Razuhuilca, y muchas veces desplegándose en más de un único lugar.

En su traducción a la información oficial del Estado Peruano, es difícil delimitar con exactitud la cantidad de manzanas de Villa Huanta. La información que el INEI presenta sobre este territorio ha agrupado datos correspondientes al penal de Lurigancho con los datos correspondientes a una de las manzanas de Villa Huanta (Código de identificación 399396 en el gráfico). Así mismo, otra de las manzanas abarca territorio que va más allá de aquel que comprende Villa Huanta (Código de identificación 399395 en el gráfico).



Distribución de manzanas en Villa Huanta.

Fuente: INEI. Censos Nacionales 2017, con información actualizada por el INEI a septiembre de 2019.

Elaboración: Anggelo A. Tena Barrera.

Sin embargo, y contrastando entre uno y otro dato del INEI, es posible afirmar que la población en Villa Huanta estaría desde el 2017 por encima de las 1652 personas y que en su circunscripción se encuentran algo más de 417 viviendas.

Excluyendo por completo la circunscripción de la manzana de viviendas colindante con el penal de Lurigancho, encontramos que en su población hay entre 199 y 253 personas cuya lengua materna es el quechua (INEI, 2017).

La apelación a la identidad ayacuchana se grafica en calles, parque, iglesia, etcétera, y en la misma distribución territorial del lugar. Pero esta identidad también se conserva en los servicios y en la práctica diaria. En Villa Huanta se encuentra puca picante, cuy chactado, patasca, trucha, chicharrón, etcétera. *Misky mikuy*, es decir, se come bien, tal y como anuncian el Chiri Bar, o el restaurante La Retamita:

Acá por ejemplo tenemos panaderías que hacen pan chapla. Todos los días como pan chapla como allá en Huanta, todavía hay restaurantes que hacen comidas típicas como las de allá... todavía conservamos eso. (Entrevista a Alejandrina Gonzales Robles, 2021)

Además, en Villa Huanta se celebran múltiples fiestas tradicionales, entre ellas los carnavales, las yunzas, la Fiesta de las Cruces, Todos Santos y la Fiesta de Maynay, cuya celebración prácticamente coincide con su fecha de aniversario.

Villa Huanta es también el hogar de Radio La Planicie, una empresa de radiodifusión que tiene por objetivo difundir música peruana y latinoamericana y que nace en 1994 con el propósito de poner música folclórica, particularmente ayacuchana, en el espectro FM (Vilcatoma, 2011).

Las fiestas y costumbres constituyen además una actividad que fomenta la economía local y que genera los ingresos necesarios para que las y los dirigentes electos puedan desarrollar iniciativas diversas de mejora del espacio público y de mantenimiento de las tradiciones. Así, la práctica recurrente de las tradiciones a nivel local es sostenible por el financiamiento de la misma comunidad; incluso en el contexto de la pandemia por

la COVID-19, los ingresos generados por las actividades que, con todos los límites propios de las medidas de control de la propagación del virus, se pudieron realizar, han logrado sostener ciertos gastos para mejoras.

Todos estos elementos en conjunto han logrado constituir un vínculo identitario que descansa en la tradición, en esa «continuidad» que ofrece Villa Huanta a quienes en su momento tuvieron que salir huyendo. Este sentimiento compartido de comunidad es motivo de orgullo local y se promociona como tal:

La idiosincrasia y los valores de progreso de la población huantina, quedaron una vez más demostrados para consolidarse rápidamente.

En «Huanta Chico» se vive una identidad ayacuchana, es como si los pobladores estuvieran viviendo en Huanta, todos se conocen mutuamente como suceden en los pueblos de nuestra serranía. Las costumbres, tradiciones culturales y religiosas se han replicado en este popular pueblo de migrantes huantinos ayacuchanos, entre estas populares celebraciones tenemos, las festividades por carnavales, donde muchas instituciones huantinas suelen celebrar las populares «yunzas», «Sachacuchuy» durante los fines de semana de los meses de febrero y marzo. Luego viene la celebración de la «Fiesta de las Cruces» en la primera de mayo, posteriormente viene en el mes de setiembre para celebrar las «Fiesta de Maynay», y muy recientemente la fiesta de «Todos Santos» en el mes de noviembre. (Villa Huanta [«Huanta Chico» celebra sus «Bodas de Plata», y la Fiesta del «Señor de Maynay». (Asociación Armonía Huanta, 2009)

La experiencia de comunidad tiene sin duda un importante sustento en la vivencia de una religión compartida y de fiestas religiosas que continúan convocando a la comunidad y moldeando la identidad del conjunto. La religión es un dispositivo, una pertenencia identitaria, que hoy está más allá de las creencias y la fe individual y que es parte del entramado de tejido social de Villa Huanta. Entre su población hay muchas personas católicas y muchas otras que, sin serlo, comparten los momentos de fiesta con sus familias.

Este conjunto de prácticas y pertenencias ha logrado mantener, durante generaciones, costumbres que distinguen a Villa Huanta del resto

de Lima y que evocan un sentimiento de pertenencia no solo a un territorio circunscrito en un distrito limeño, sino a este en la medida en la que representa la oportunidad de dar continuidad a la vivencia de Huanta a pesar de la violencia:

Nosotros [en Villa Huanta] todavía tenemos valores, bastante, hay identidad. Hasta el día de hoy se conserva. Por ejemplo, tenemos un elenco de danzas de la sierra. Hay muchos chicos que ya están en la universidad y nosotros que trabajamos hemos pertenecido allí desde un inicio y hasta ahora se cultiva esa cultura que llevamos nosotros como serranos que somos, orgullosos. Aparte de eso, las fiestas de carnavales, la fiesta del Señor de Maynay, que se hacía en Huanta, se hace acá, similar, la fiesta de Semana Santa, parecida a la de Ayacucho, de Huanta... y hay mucha gente católica todavía acá. (Entrevista a Alejandrina Gonzales Robles, 2021)

Para nosotros Villa Huanta no solamente nos representa, sino que es tan importante para identificarnos, para no perder la identidad en Lima; cosa que ocurre con muchos provincianos de diferentes lugares que a veces pierden su identidad porque no tienen esa continuidad como se tiene en Villa Huanta. Yo comprendí con el pasar del tiempo la importancia de la religión para mantener viva la tradición. De repente la religión es un pretexto para mantenernos unidos... es la única forma de que las familias no sufran rupturas, o sea no desaparezcan. Las familias están intactas en Villa Huanta. Ya hay otras generaciones y todo tiene su ciclo de vida, nuestros padres ya en su mayoría están dejando de existir, pero las familias se mantienen.

[...] Es lo que nos diferencia de otros asentamientos: se traslada un conjunto de habitantes, pero no solo se traslada físicamente, traslada sus costumbres, su religión, allí se festejan las mismas fiestas religiosas que se festejan en Huanta. El traslado de la población no solo es físico, venimos junto con nuestras tradiciones. (Entrevista a Elvis Acevedo Gamboa, 2021)



Fiesta del Señor de Maynay. Villa Huanta, alrededor de 1985.

Fuente: Ayala (2001, p. 23).



«Rezando en procesión» – Fiesta del Señor de Maynay. Villa Huanta, 2018.

Fotografía: Connie Calderón.

Villa Huanta, además, ha mantenido esta identidad estando directamente vinculada con diversos servicios provistos por Lima, con una interrelación permanente con otros espacios; y quizá potenciada por esta característica, en Villa Huanta se evoca permanentemente un profundo arraigo a Ayacucho y, por supuesto, a Huanta en específico:

Literalmente, yo siento que es como Huanta pero acá, chiquito, en Lima. (Entrevista a Valeria Acevedo Navarrete)

El recuerdo, la memoria y la posmemoria

Pese a que el proceso de desplazamiento y migración que dio luz a Villa Huanta se enmarca en una huida de un contexto de violencia, es difícil decir, como si se tratara de una reacción automática, que Villa Huanta es un espacio de memoria tal cual lo concebimos regularmente en las ciencias sociales. Villa Huanta es una práctica casi permanente de recuerdo y de vínculo identitario, e irrumpe en un hábito urbano que parece impregnarse en la Lima de los últimos años: en el hábito del poco uso de la ciudad,⁸ planteando una nueva forma de ver el mundo colectivamente, a través no solo del conocimiento y de la percepción de lo estético, sino también por medio del uso de la ciudad y del establecimiento de una nueva centralidad para la comunidad, que hoy, más de 30 años después del momento de fundación, sigue activo y funciona como núcleo de cultura y de acogida.

8 Luis Peirano, en su artículo «Cómo se hacen y de qué están hechas las ciudades imaginadas» (en Sánchez, 2014), narra que en estudios de «Los imaginarios urbanos» vieron que la gran mayoría de los ciudadanos de América Latina no está yendo al centro de las ciudades. Así, da cuenta de que muchos centros quedan despoblados y de que la ciudad queda convertida en un imaginario, y vincula estos procesos a un menor uso de la ciudad debido al miedo.



Villa Huanta (2018).
Foto: Valeria Ramos
Fuente: PUCP (2019).

Incluso en aquellos momentos que podríamos identificar como rituales de memoria en Villa Huanta, estamos obligadas a intentar pensar más bien en un «recordar sucio»⁹ (Denegri y Hibbett, en referencia a Primo Levi, 2016), dado que se trata de un espacio de recuerdo/memoria de «desconcertante ambigüedad» pero no respecto de las agencias dentro del conflicto, y no solo en cuanto a lo que se perdió y a quiénes se perdió durante la violencia, sino también en relación con lo que se perdió íntimamente en el proceso de desplazamiento... de los cambios en la identidad:

9 Tengo muchas discrepancias con el término mismo del «recordar sucio», pero considero que el desarrollo de Francesca Denegri y Alexandra Hibbett respecto del concepto es pertinente en esta articulación, pues me refiero a un recordar inestable en el mejor de sus sentidos, a un recordar que parte de una zona gris: sin consensos respecto del pasado, pero con prácticas armónicas y profundamente institucionalizadas.

El haber venido de Huanta la verdad que fue un cambio brusco. Cuando llegué acá yo sufría, muchos niños sufríamos mucho porque allá en Huanta obviamente tenías casa, tenías baño, tenías agua... y cuando íbamos a vivir acá pues eran esteritas, el agua la tenías que traer de un aguatero... los zancudos... no fue fácil porque mientras uno no tenía su título [de propiedad], mientras no adjudicaban y lotizaban, tú no podías hacer una casa, y mientras tanto tenías que vivir en una chocita, en la tierra... y a mí personalmente esas cosas me han hecho madurar. Yo me considero una persona muy centrada y gracias a eso yo mantengo mi identidad. Yo digo: yo vivo en Huanta. (Entrevista a Alejandrina Gonzales Robles, 2021)

Pese a la dificultad y a la abstracción a la que obliga el concepto de «lugar de memoria», particularmente para el caso de los espacios en los que se asentaron las poblaciones desplazadas, resulta pertinente pensar en la evolución del concepto que planteó el desarrollo de Pierre Nora (1996), quien eventualmente conceptualiza los lugares de memoria como «cualquier entidad significativa, ya sea de naturaleza material o no material, que a fuerza de voluntad humana o por obra del tiempo se haya convertido en un elemento simbólico del patrimonio conmemorativo de cualquier comunidad» (Vol 1. 1, 3).

Con base en esta aproximación, que resulta tan pertinente en este análisis, Villa Huanta es un espacio de memoria, de una «memoria sucia», muy probablemente, pero de una «memoria sucia» que evoca un «buen recordar» en su acepción de discurso de progreso. Porque Villa Huanta se narra en la historia de un desplazamiento pero, a su vez, escribe una ruta hacia una nueva identidad local que quizá salva, en su proceso de constitución, algo del porvenir de esa Huanta pre violencia:

Veníamos de migración en migración... y a su vez Huanta recibió migración de otros centros poblados, tan es así que Huanta empieza a poblarse en los alrededores que en aquel entonces eran chacras y empieza a poblarse de otros centros poblados que también corrían la misma suerte. Las migraciones prácticamente se dieron para salvar vidas, para protegerse de manera conjunta.

Una parte de las familias se quedan, hay una parte de las familias que no salieron, que se quedan en Huanta, en Huamanga. Pero incluso si hoy vas a Huanta, de cada 10, 3 serán huantinos... ya la mayoría son ciudadanos que han venido de diferentes lugares, sobre todo de la selva, que ellos con el poder económico que tenían empezaron a adquirir propiedad en las ciudades. Huanta paradójicamente creció para los costados, donde eran chacras ahora son asentamientos humanos. (Entrevista a Elvis Acevedo Gamboa)

La forma masiva del desplazamiento hace que, en Huanta, en Ayacucho, las cosas no «sigan su curso». La violencia rompe el curso de toda la vida, la de quienes se desplazan, y también la de los lugares de origen y quienes se quedan en ellos. Así, Villa Huanta marca la posibilidad de comunidad tras el desplazamiento, y la posibilidad de una «continuidad» en la vivencia de la identidad local, de una forma que quizás nunca «vuelva a ser» ni siquiera en la misma Huanta.

Resulta crucial comprender también que hay entre la población una consciencia clara respecto de la existencia de Villa Huanta como consecuencia de los desplazamientos masivos que ocasionó la violencia. En ese consenso se construye su historia. Villa Huanta además permite que las personas que no vivieron en Huanta y que viven o pasan por Villa Huanta conozcan algo de Ayacucho y algo de la violencia:

Muchas veces una conoce todo el tema de las migraciones y del arraigo a la tierra que uno dejó porque lo lee, porque lo estudias, porque te lo cuentan, pero es muy distinto conocer en primera persona las versiones mismas de las personas: el dolor con el que muchas veces esto se cuenta, las añoranzas que han podido tener por haber querido hacer alguna otra cosa y haber tenido que partir, el dolor que todavía sentían por haber tenido que migrar durante el terrorismo y la violencia armada que tanto se sufrió... Entonces eso no te lo cuenta un libro, un profesor, sino la misma persona que lo ha vivido, que lo ha sentido y que ha tenido que pasar por todo eso y reconstruirse en una ciudad que no conocía. Se siente el dolor todavía de las personas que te lo cuentan.

[...] Se queda dentro de mí una parte de estos días del compartir en comunidad que dejan un antes y un después. En Villa Huanta se

conservan mantos y cuadros de Ayacucho, tienen varios elementos como las antaras de los chunchos. Muchas casas están decoradas también con elementos tradicionales y adornos. Yo he grabado en otros espacios de Lima y las costumbres, las casas, las decoraciones son distintas. (Entrevista a Connie Calderón Martel, 2021)

Y es que Villa Huanta es uno de esos espacios que expresa en su complejidad aquello de lo que habla Pierre Nora (1996):

una historia que no es ni una resurrección ni una reconstitución ni una reconstrucción, ni siquiera una representación, sino, en el sentido más fuerte posible, una «rememoración», una historia que se interesa por la memoria no como recuerdo, sino como la estructura general del pasado dentro del presente: la historia de segundo grado. (Vol. 1. 1, 5)

Y no es solo eso. Villa Huanta es una rememoración que reta al espacio y que se interconecta permanentemente con su lugar de origen, con Huanta misma, la ciudad, el distrito y la provincia, que tras años ha forjado su historia posconflicto guardando diálogo con sus comunidades fuera de Ayacucho, diálogo que aún hoy mantiene y que se ha visto potenciado por los medios virtuales:

Yo siempre tengo amigos de Huanta. Yo he organizado un WhatsApp con mis amigos de infancia, los he buscado por Messenger y les he pedido su número y he organizado un WhatsApp de amigos de la infancia y hablamos y nos recordamos y estamos en contacto siempre. A muchos no los veo, pero sí hablamos. A veces cuando han venido a Lima nos hemos reunido en mi casa. Yo definitivamente que sí quisiera que mis hijos conserven el vínculo con Huanta. (Entrevista a Alejandrina Gonzales Robles, 2021)

Este caso y el de tantos otros espacios similares en Lima y en otras ciudades invitan a pensar en qué nueva perspectiva podemos tomar para hablar hoy de memoria. Y en este caso, además, para hablar de memoria en la vivencia de la ciudad:

Es posible conocer Ayacucho desde Villa Huanta por las familias, por todas las familias que se han mudado a la zona... incluso por los

apellidos. Si tienes a familias tan extensas y que son tan conocidas en el mismo espacio, entonces puedes conservar muchas costumbres. Yo sí siento que puedes llegar a conocer Huanta a través de Villa Huanta. Obviamente hay diferencias, pero las costumbres, el parentesco, las dinámicas son iguales. (Entrevista a Valeria Acevedo Navarrete, 2021)

Pierre Nora (1996) se refería al momento que enmarcaba los estudios de memoria de entonces (Francia en 1996) como una nueva constelación de hechos en el contexto, que daba una nueva importancia a la memoria y a la búsqueda de los lugares que la encarnan, así como al retorno a un patrimonio colectivo y a la atención a las identidades destrozadas del país. Planteaba que se trataba de una transición de un modelo de nación y tipo de conciencia nacional a otro. De algún modo, preguntarnos hoy por el posconflicto abre la pregunta sobre cuál es esa constelación de hechos en nuestro contexto. Y podríamos mencionar muchos: la entrada de la tecnología; la marca de los años recientes como parte de una historia democrática, aunque profundamente marcada por la desigualdad; un modelo de mercado que se ha mantenido en el tiempo, etcétera. Como parte de estos elementos tenemos la obligación de pensar también en el cambio generacional posdesplazamiento y en cómo estos lugares y prácticas de memoria son, hoy, dispositivos de posmemoria.

La posmemoria, aunque se ha definido en torno a la agencia de quien la vive, implica una afirmación similar respecto del proceso histórico-social en el cual se lleva a cabo, que aquella que proponía Nora en su momento:

«Postmemoria» describe la relación que la «generación posterior» tiene con el trauma personal, colectivo y cultural de aquellos que vinieron antes, con experiencias que «recuerdan» sólo por medio de las historias, imágenes y comportamientos entre los que crecieron. Pero estas experiencias les fueron transmitidas tan profunda y afectivamente que parecen constituir recuerdos por derecho propio. La conexión de la posmemoria con el pasado está así activamente mediada no por el recuerdo sino por la proyección de la inversión imaginativa, y la creación. Crecer sobrecogiendo los recuerdos heredados, estar dominado por las narraciones que precedieron al nacimiento o a la conciencia de uno, es un riesgo de que las propias historias de vida sean desplazadas,

incluso destituidas, por nuestros antepasados. Es ser moldeado, aunque indirectamente, por fragmentos traumáticos de eventos que desafían la reconstrucción de la narrativa y que exceden la comprensión. Estos eventos ocurrieron en el pasado, pero sus efectos continúan en el presente. (Hirsch, 2012, p. 5)

La configuración de la ciudad que plantean espacios como Villa Huanta y la configuración del ejercicio del derecho a la ciudad que se da en estos espacios es un evento del pasado que continúa en el presente y que está forjando identidades que se abastecen de la experiencia de múltiples localidades, localidades que en tantos sentidos han dejado de ser la misma, pero no dejan de ser una.

Villa Huanta es uno de esos espacios que abre la posibilidad a la experiencia de una posmemoria fundante de la identidad individual, de la práctica desde el núcleo familiar del vivir una experiencia de ruptura pero también de identidad anterior, de imaginar la ciudad a partir de la memoria del otro y de vivir en un espacio que provee el prisma hacia múltiples formas de memoria individuales que se reúnen en una experiencia particular de la colectividad, que da a conocer al otro la historia y el sentir por medio de la vivencia conjunta en una experiencia que escapa a las explicaciones más recurrentes sobre la memoria:

Cuando se habla del conflicto armado no se habla mucho de Villa Huanta como un espacio que estuvo destinado para comunidades, para familias de Huanta. Siento que no es reconocido y la verdad es que hasta ahora yo no conozco un espacio que sea tan íntimo, que es como un barrio, pero un barrio grande, que sea tan específico en que cuerdas de cuerdas sean familias de Huanta, que tuvieron que migrar por la violencia... Siento que no es muy conocido y sí me gustaría que por lo menos se mencione siquiera o que haya algún reconocimiento, que sea citado... porque si esto yo lo sé es directamente por mi familia, pero no es como que, por ejemplo, lo haya estudiado en la universidad, o que cuando haya ido al LUM [El Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social] haya visto algo tan cercano sobre Lima, eso no lo he visto. (Entrevista a Valeria Acevedo Navarrete, 2021)

Es momento de repensar aquello que hemos estudiado, enseñado y replicado como memoria y dar cabida a nuevas formas de memoria y de reconocimiento a formas distintas de resistencia y de construcción de cultura de paz. Es momento de pensar los múltiples contextos y las múltiples localidades que calan en las nuevas identidades, y de pensar, en consecuencia, en las nuevas políticas de la ciudad y del espacio, en las nuevas políticas de atención a ese patrimonio que se ha fundado por la agencia de esos centenares de miles de personas en el país que se vieron forzadas a abandonar sus hogares y a huir en busca de nuevas alternativas para sobrevivir, quienes en el proceso construyeron ciudades de múltiples localidades y que hoy procuran un bienestar conjunto.



*Ceibo plantado en Villa Huanta como parte del plan de reverdecimiento de los cerros.
Villa Huanta, 2021.*

Fotografía: Junta Vecinal – Villa Huanta.

REFERENCIAS

- Agencia de la ONU para los Refugiados – ACNUR. (2021) Perú. <https://www.acnur.org/peru.html>
- Ansi3n, J. & Mujica, L. (2008). Los que se quedan: familias de emigrados en un distrito de Lima. Centro de Investigaciones Sociol3gicas, Econ3micas, Pol3ticas y Antropol3gicas y Federaci3n Internacional de Universidades Cat3licas.
- Arendt, H. (1993). *La condici3n humana*. Paid3s.
- Arellano, R. (2010a). *Al medio hay sitio: el crecimiento social seg3n los estilos de vida*. Arellano Marketing y Planeta.
- Arellano, R. (2010b). *Ciudad de los Reyes, de los Ch3vez, de los Quispe*. Arellano Marketing y Planeta.
- Asociaci3n Armon3a Huanta. (2009). Villa Huanta («Huanta Chico»), celebra sus «Bodas de Plata», y la Fiesta del «Señor de Maynay». <http://armoniahuanta.blogspot.com/2009/09/villa-huanta-Huanta-Chico-celebra-sus.html>
- Ayala, S. (2001). *Huanta y el reto de Lima*. Industrial Gr3fica Gino SRL.
- Barreto, K. (2015). *Identidad intercultural en j3venes hijos de Padres provincianos-migrantes: influencia de la comunicaci3n de relatos de vida*. <https://juventud.gob.pe/wp-content/uploads/2018/02/02-Identidad-intercultural-en-j%C3%B3venes-hijos-de-padres-provincianos-migrantes-influencia-de-la-comunicaci%C3%B3n-de-relatos-de-vida.pdf>
- Burga, M. & Paredes, C. (Ed.). (2019). *Hijos de inmigrantes: el estudiante sanmarquino de Historia*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Chambers, L. (1995). *Migraci3n, cultura, identidad*. Amorrortu.
- Comisi3n de la Verdad y Reconciliaci3n. (2003). *Discurso de presentaci3n del Informe Final de la Comisi3n de la Verdad y la Reconciliaci3n*. CVR.
- Comisi3n de la Verdad y Reconciliaci3n. (2003). *Informe Final*. CVR.
- Comit3 Internacional de la Cruz Roja. (2018). *Personas internamente desplazadas*. <https://www.icrc.org/es/document/personas-internamente-desplazadas>
- Contreras, C. & Cueto, M. (2012). *Historia del Per3 contempor3neo*. Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Cat3lica del Per3, Centro de Investigaci3n de la Universidad del Pac3fico.
- Cotler, J. (2005). *Clases, Estado y Naci3n en el Per3*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Decatanzaro, D. (1999). *Motivation and emotion: evolutionary, physiological, developmental, and social Perspectives*. Prentice Hall.
- Degregori, C. I., Blondet, C. & Lynch, N. (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Mart3n de Porres*. Instituto de Estudios Peruanos.

- García, N. (1992). «Cultural reconversión». Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture. *Minnesota*, 4, 29-43.
- García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo.
- Golte, J. (1999). Redes étnicas y globalización. *Revista de Sociología*, 1(12), 1-26.
- Golte, J. & Adams, N. (1990). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Golte, J. & León, D. (2011). *Polifacéticos: jóvenes limeños del siglo XXI*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época moderna*. Ediciones Península.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías*. Envión Editores.
- Hirsch, M. (2012). *The generation of postmemory: Writing and visual culture after the Holocaust*. Columbia University Press.
- Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú – IDEHPUCP. (2017). Líneas de trabajo: Movilidad humana. <http://idehpucp.pucp.edu.pe/lineatrabajo/movilidad-humana/>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (1995). *Migraciones internas en el Perú*. INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática y Organización Internacional para las Migraciones. (2017). *Migraciones internas en el Perú a nivel departamental*. OIM.
- Izzedin, R. & Pachajoa, A. (2009). Pautas, prácticas y creencias acerca de crianza... ayer y hoy. Fundación Universitaria Los Libertadores. <http://www.scielo.org.pe/pdf/liber/v15n2/a05v15n2.pdf>
- Kibreab, G. (1999). Revisiting the debate on people, place, identity and displacement. *Journal of Refugee Studies*, 12(4). https://www.researchgate.net/publication/228294816_Revisiting_the_Debate_on_People_Place_Identity_and_Displacement
- Klarén, P. (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- La Jara, E. (1983). *Socialización de los hijos migrantes de la sierra*. PUCP.
- López, M. & Penas, B. (2008). *Paradojas de la interculturalidad: filosofía, lenguaje y discurso*. Biblioteca Nueva.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas*. Alianza Editorial.
- Martuccelli, D. (2015). *Lima y sus arenas: poderes sociales y jerarquías culturales*. Cauces Editores.
- Matos, J. (2012). *Perú: Estado desbordado y sociedad nacional emergente*. Universidad Ricardo Palma – Centro de Investigación.

- Mendoza, R. (1995). Siempre me lo dicen: mandato generacional y movilidad social en hijos de migrantes. En: R. Mendoza García, *Ciudad de jóvenes: imágenes y cultura* (41-70). PUCP.
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables – MIMP (2019). Protección de desplazados: Desplazados y Migrantes internos. <https://www.mimp.gob.pe/direcciones/dgpdv/contenidos/articulos-ddcp.php?codigo=21>
- Nora, P. (1996). *Realms of memory: Conflicts and divisions*. Columbia University Press.
- Pech, C., Rizo, M. & Romeu, V. (2009). El habitus y la intersubjetividad como conceptos clave para la comprensión de las fronteras internas. Un acercamiento desde las propuestas teóricas de Bourdieu y Schütz. *Frontera Norte. Tijuana y Baja California*, 41, 33-52.
- Portocarrero, G. (2015). *La urgencia por decir «Nosotros»: los intelectuales y la idea de Nación en el Perú republicano*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Portocarrero, G. (2001). *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rousseau, S. (2012). *Mujeres y ciudadanía: las paradojas del neopopulismo en el Perú de los noventa*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Sánchez, A. (Ed.). (2014). *Sensibilidad de frontera: comunicación y voces populares*. Departamento Académico de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sen, A. (2019). *La idea de la justicia*. [The idea of justice]. Taurus, Penguin Press.
- Seminario Permanente de Investigación Agraria. (1997). Mesa Nacional sobre Desplazamiento.
- Uffe, M. E. (2013). *¿Y después de la violencia qué queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. Clacso.
- Velásquez, M. (2013). *La mirada de los gallinazos: cuerpo, fiesta y mercancía en el imaginario sobre Lima (1640-1895)*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Vich, V. (2015). *Poéticas del duelo: ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Visión La Revista (2011). SJL – Entrevista a Gotardo Vilcatoma, Director Gerente de Radio Planicie. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=F2NvGdwqn5w>



Figura 1. Fotografía del Santuario de Memoria La Hoyada, 2019.

Fuente: Archivo del autor

La memoria del pasado en la política del presente: las luchas políticas en la construcción, los/as visitantes y la propuesta estética de los memoriales peruanos en un mundo globalizado¹

Gianfranco Silva Caillaux²

¿De qué nos hablan los memoriales? La respuesta automática y más evidente sería sobre el pasado, aquel que se busca recordar; sin embargo, la literatura nos dice que los memoriales nos hablan también sobre el presente (Sodaro, 2018). ¿Cómo es esto posible? En el proceso de construcción de estos memoriales, los/as promotores/as de tales iniciativas se encuentran influenciados/as profundamente por cuestiones sociales, pero especialmente por el clima político que caracteriza a la sociedad sobre dicho tema. Pensemos en una analogía: la inclusión de la perspectiva de género en el currículo escolar peruano ha sido fuertemente contestada por medio de marchas y protestas de grupos conservadores en contra de lo que ellos han denominado «ideología de género». De este modo, los/as emprendedores/as de estas políticas enfrentan limitaciones para llevarlas a cabo, por lo cual despliegan estrategias para hacerles frente, como enmarcar su discurso de una forma más amable y armónica para los oídos de sus opositores y, así, generar menos anticuerpos.

-
- 1 Este artículo está inspirado en gran parte de la investigación que hice para mi tesis de licenciatura en Ciencia Política y Gobierno de la Pontificia Universidad Católica del Perú, centrada en el Lugar de la Memoria, pero que no abordaba sistemáticamente las comparaciones entre memoriales que aquí se desarrollan. Agradezco a Rosa Alayza, a los y las participantes de la reunión (presencial en el 2019) del Grupo de Investigación en Instituciones, Políticas Públicas y Ciudadanía – GIPC, donde discutimos los trabajos que conforman esta publicación, así como a los/as revisores ciegos/as por sus tan pertinentes comentarios.
 - 2 Licenciado en Ciencia Política y Gobierno, y estudiante de la Maestría en Estudios de Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente, es predocente del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP. Interesado en las luchas políticas del presente en las políticas de memoria, la política del arte y los memoriales; estudios de género, masculinidades y diversidad sexual.

Situaciones similares viven quienes promueven la creación de memoriales en el Perú, pues se encuentran limitados/as por memorias antagónicas. En este artículo reflexionamos precisamente por el presente de los memoriales peruanos, es decir, las luchas políticas actuales que se desencadenan cuando hablamos del pasado. Así mismo, estos enfrentamientos se producen dentro de un gran enmarcado global que promueve —precisamente— el recuerdo. Estas cuestiones nos permiten darnos cuenta de que el pasado no está tan lejano como podría creerse, sino que lo vivimos en nuestra cotidianidad: ¿qué nos dicen los memoriales de la violencia política sobre el Perú actual? Esta reflexión se torna más apremiante en el contexto del bicentenario de nuestra independencia y las discusiones que se han producido sobre la democracia, la ciudadanía y las luchas por la inclusión (Lanegra, 2021; Hernández, 2021).

El 28 de agosto de 2003 se entregó el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2003), y desde ese entonces se convirtió en un elemento central para estructurar la discusión sobre el período de la violencia política. No debe entenderse que su memoria es compartida por todos/as los/as peruanos/as, sino que se posiciona como el marco de referencia desde el cual las personas lo aceptan, lo enmiendan o lo rechazan. Además, quienes construyen memoriales comparten grandes líneas de memoria postuladas por la CVR, aunque siempre exista la necesidad de criticarla para ganar legitimidad ante el resto de la sociedad, pues no es un documento con gran popularidad ni apoyo explícito del Estado: es un referente constantemente negado (Silva, 2018).

Así mismo, no hay en el Perú una memoria hegemónica sobre los años de la violencia política, sino que existen dos grandes «paraguas de memorias» (Stern, 2000) que se contestan mutuamente. Por un lado, la «memoria salvadora» presenta un relato de Fujimori como salvador de la nación y justifica las violaciones a los derechos humanos como el precio que se tuvo que pagar por la «pacificación nacional». Por otro lado, la «memoria para la reconciliación» invoca al respeto por los derechos humanos, los valores democráticos y la búsqueda de justicia contra los perpetradores (Degregori, 2015; Barrantes & Peña, 2006). De este modo, la polarización de memorias

y el valor central —pero negado— de la CVR estructuran cualquier intento por ‘memorializar’ el pasado.

En sus recomendaciones, la CVR alienta a que tanto el Estado como la sociedad civil emprendan iniciativas para construir memoriales, como una forma de reparación simbólica a las víctimas.³ Así, las organizaciones de derechos humanos y de afectados/as por la violencia política han desplegado valiosos esfuerzos para hacer memoria y que las generaciones que no vivieron aquellos años se enteren de lo que pasó en el Perú entre 1980 y 2000. El Movimiento Ciudadano Para Que No Se Repita (PQNSR) ha sistematizado y continúa creando un gran mapa interactivo con los distintos sitios de memoria⁴ que se le reportan, previa verificación, a lo largo del país.

En el caso peruano, la abrumadora mayoría de memoriales fueron creados gracias a la intención y perseverancia de las organizaciones de víctimas con ayuda de las ONG de derechos humanos y la cooperación internacional. Para el Estado, la cuestión ha sido un poco más complicada, pues en el contexto polarizado de memoria en torno a los hechos de la violencia política, ha tenido que vencer las resistencias de distintos sectores estatales y sociales. Esto se evidencia con relativa claridad en los vaivenes, todo el tiempo y la incertidumbre que tuvo que transcurrir para que finalmente se llegue a inaugurar el Lugar de la Memoria en Lima (Silva, 2018). Vale la pena mencionar, de manera excepcional, el compromiso y la

3 «La CVR propone que se desarrollen ciertas acciones de contenido simbólico que conformen un conjunto de rituales cívicos que, de un lado, apunten a la refundación del pacto social y, del otro, busquen establecer hitos representativos de la voluntad del Estado y de la sociedad para que no se repitan hechos de violencia y violación de derechos humanos como los ocurridos entre 1980 y 2000.

El objetivo de las reparaciones simbólicas es contribuir a restaurar el lazo social quebrado por la violencia entre el Estado y las personas, y entre las personas mismas, a través del reconocimiento público del daño que les infligió la acción de los grupos subversivos y la acción u omisión del Estado, en la búsqueda de favorecer la reconciliación nacional y el fortalecimiento de un sentimiento de solidaridad del conjunto de la sociedad peruana hacia las víctimas.

Los componentes de este programa son: gestos públicos, actos de reconocimiento, recordatorios o lugares de la memoria, actos que conduzcan hacia la reconciliación» (CVR, 2004, p. 419).

4 Para mayor información, consultar: <http://espaciosdememoria.pe/>

voluntad política del Gobierno Regional de Junín para la inauguración del Lugar de la Memoria Yalpana Wasi – Wiñay Yalpanapa de Huancayo. Este es un caso realmente atípico en el que varios/as actores/as regionales encontraron una ventana de oportunidad para la creación del museo: la sensibilización del entonces gobernador regional Vladimir Cerrón, quien junto a la participación de las asociaciones de víctimas y la Iglesia católica trabajaron para sacar adelante el proyecto y mantenerlo en el tiempo, a pesar de los cambios de gestiones e intentos por frenarlo (Inga, 2020).

Si bien es cierto que la iniciativa de los memoriales de la sociedad civil fue privada, pues estos no involucraron presupuesto estatal ni apoyo político de las autoridades, ¿estaban ajenos a la política? ¿Los memoriales privados pueden contar la historia que mejor les parezca sin considerar las luchas políticas que se dan en la opinión pública nacional? ¿Y cómo esto se diferencia de lo que pasa con los memoriales con financiamiento público? Esto es precisamente el presente de los memoriales o, dicho con mayor precisión, la política del presente de los memoriales sobre el pasado. Quizá se podría decir que los memoriales nos hablan más del presente que del pasado, aunque esto suene contraintuitivo. Por ello, en este artículo abordamos la política que se entreteje detrás de la construcción de los memoriales, ya sean públicos o privados: se busca estudiar la memoria como un sitio en (y de) conflicto y contestación que produce diversas maneras de olvido, des-recuerdo o silenciamiento del pasado, lo que nos lleva a reconocer dónde el poder está localizado y cómo es producido (Starzmann, 2016, p. 10).

Por medio de la comparación de cuatro casos (el Lugar de la Memoria, el Santuario de Memoria La Hoyada, el Ojo que Lloro y el Museo de Anfasep), se trata de dar luz sobre tres aspectos interrelacionados que son especialmente ilustrativos de la política actual de la memoria en el contexto peruano posconflicto. Primero, el proceso político de construcción nos muestra quiénes son los/as actores/as involucrados/as, de dónde proviene la iniciativa y cómo se arman las coaliciones de actores/as. Segundo, el/la visitante ideal nos da luces sobre la forma en que los memoriales piensan quiénes serán su público, es decir, a quiénes les hablan y qué objetivos van a perseguir teniendo en cuenta a sus visitantes. Tercero, la propuesta memorial y estética nos dice la forma en

que el memorial pretende llegar a el/la visitante, a qué sensibilidad apela y qué recursos utiliza. En suma, estos elementos nos muestran cómo estos memoriales sobre el pasado dan cuenta de la política peruana de nuestros días.

Memoriales y globalización

En el Perú, luego de la entrega del Informe Final de la CVR (2003) se produjo un gran entusiasmo por construir memoriales⁵ en cada lugar donde hubo violencia. Así como se habla del *boom* minero, con plena justicia también podríamos referirnos a un *boom* memorial en el país. Empero, este entusiasmo es parte de un contexto internacional mucho mayor y que trasciende a la experiencia peruana, que se remonta a la década de 1960, cuando comenzó a surgir una cultura transnacional de la memoria, amparada en la globalización del discurso del Holocausto, luego de la Segunda Guerra Mundial (Huyssen, 2000). Esta transnacionalización de la memoria crea un imperativo que moldea cómo se debe afrontar el recuerdo del pasado, que toma la forma de una memoria cosmopolita a favor de la globalización (Levy & Sznajder, 2006) mediante la difusión del paradigma hegemónico del respeto por los derechos humanos (Huyssen, 2011).

De cierta forma, según Sodaro (2018, p. 181), esta constituye una manera de política exterior de *low politics* que demuestra el poder suave desplegado por algunos países; es decir, la capacidad intangible de atracción

5 Sin embargo, este imperativo por recordar puede asumir acriticamente que existe una relación directa entre memoria y cultura democrática, cuando hay evidencia de que a veces hacer memoria puede incentivar la violencia, antes que prevenirla (Rieff, 2016). Lo que suele olvidarse es que el ejercicio de la memoria también implica olvido (Jelin, 2002; Todorov, 2000), lo que se debe al simple hecho biológico de que no somos capaces de recordar todo; pero además hay una cuestión política. Por ejemplo, el Museo de la Dirección Nacional contra el Terrorismo (DINCOTE), que guarda la propaganda e instrumentos de guerra senderista, no puede ser entendido como un museo de la conciencia, pues funciona como centro de entrenamiento policial y con acceso restringido, dado que para visitarlo se requiere pedir autorización. Así pues, entendemos que, actualmente, a ciertas memorias (a la de los/as senderistas en este caso, los/as perdedores/as de la guerra) se les ha privado de su condición de ser expuestas públicamente como legítimas y se les ha condenado al olvido: ¿memorias tóxicas?, se preguntan Ulfe y Ríos (2016), lo que nos lleva a pensar que no todas las memorias son «buenas» ni «memorables», sino que hay algunas «olvidables» y «reprimibles».

y de influir en las preferencias de otros por medio de la cultura y los valores políticos (Nye, 2016). Con estas iniciativas memoriales, los Estados proyectan a la palestra internacional la imagen de una nación civilizada que asume el arrepentimiento y las reparaciones como sus políticas de Estado (Olick, 2007; Torpey, 2015), lo que les otorga legitimidad y reputación en la esfera global. Esto es particularmente cierto si se juzga el liderazgo de Alemania —luego del régimen nazi— y su cooperación internacional en políticas de ‘memorialización’ con países que sufrieron fuertes conflictos internos, como el Perú.⁶

Es en este gran enmarcado transnacional que debemos entender las contradicciones nacionales que se presentan en la práctica de la política pública (o de las iniciativas de la sociedad civil) al tratar de hacer calzar los marcos generales de la memoria según los imperativos globales con las luchas locales por la memoria en cada país en particular (Huyssen, 2000). Peggy Levitt (2015) considera que los museos (nosotros/as podríamos decir que los memoriales también) se encuentran en una situación paradójica, en tanto deben escoger si hacer énfasis en los elementos de la cultura cosmopolita/global o en lo nacional, por lo que los museos (y los memoriales) siempre se encuentran en ese *continuum* sin pureza, dado que lo nacional siempre redefine el cosmopolitismo y viceversa. En este sentido, conviene preguntarnos: ¿cómo los/as promotores/as de los memoriales gestionan la relación problemática entre los discursos globales de ‘memorialización’ y la realidad sociopolítica local?

Por otro lado, la literatura sobre la formación de coaliciones transnacionales (Keck & Sikkink, 1998) que empujan estas políticas, también nos revela un cambio de paradigma sobre qué recordar y cómo acercarnos al pasado. Según Sodaro (2018, p. 13), antes las sociedades recordaban su pasado glorioso, sus gestas heroicas, sus victorias militares —pensemos, por ejemplo, en el centenario de la independencia con todos sus monumentos

6 Este es un tema particularmente interesante para futuras investigaciones, vale decir, tratar de comprender los esfuerzos ‘memorializadores’ en el Perú dentro de este discurso global y de la política exterior de los países financieristas.

celebratorios.⁷ A contraposición, ahora la memoria se centra en resarcir la violencia, la opresión y el genocidio cometidos en contra de los grupos marginalizados: una memoria que da vergüenza y que muestra el horror vivido. Este cambio se plasma precisamente en la diferencia entre los monumentos y los memoriales, dado que los primeros se caracterizan por su triunfalismo y celebración, mientras que los segundos por el arrepentimiento, la búsqueda de sanación y reconciliación (Danto, 1987, p. 112).

Hasta ahora solo hemos mencionado a los memoriales; pero ¿qué son? Según Brett et al. (2007), son lugares creados para recordar un evento traumático de nuestro pasado con una vocación democrática y de respeto por los derechos humanos, en línea con el discurso hegemónico global. Los memoriales en general buscan ser espacios libres para la interpretación y la reflexión. Así mismo, son ambivalentes, pues tienen un lado privado y conmemorativo para con los/as familiares, pero, al mismo tiempo, poseen una intención pública y educadora para quienes no vivieron la violencia en carne propia. Esta función dual es problemática en la práctica, porque las estrategias para conseguir un fin no necesariamente conducen al otro, sino que hasta pueden contradecirse entre sí.

En este trabajo estudiamos cuatro memoriales: dos son memoriales «generales» (Ojo que Lloro y Santuario de Memoria La Hoyada) y los otros dos son museos memoriales (Lugar de la Memoria y Museo de Anfasep). ¿Cuáles son sus características y cuáles sus diferencias? Primero, los museos memoriales (y, en general, todos los memoriales) son una institución globalizada que invita a la reflexión sobre las peores experiencias que una sociedad vivió (Williams, 2007, p. 183) —pensemos en conflictos armados, genocidios, entre otros.

Segundo, los museos memoriales combinan las características simbólicas y afectivas de los memoriales con la calidad autoritativa del conocimiento científico de los museos (Sodaro, 2018, p. 23; Williams, 2007, p. 8;

7 Esto no niega que los memoriales del pasado estén sujetos a revisión en el presente (Marshall, 2010) —pensemos en los monumentos de los padres fundadores de EE UU que atraviesan un proceso de reinterpretación ante su pasado esclavista. Frente a esta situación, surge la pregunta: ¿los monumentos que no sintonizan con los valores sociales actuales pueden (o deben) ser tumbados?

White, 1997, p. 9). Es decir, no solo buscan llevar a la reflexión por medio de la emoción, sino que además hacen uso de la historia para dar cuenta de la realidad, característica de la que carecen los memoriales «generales». Por ejemplo, el Museo de la Memoria de Chile busca combinar información objetiva con espacios más conmemorativos, como aquella gran pared que está cubierta con fotos de las víctimas, iluminadas por la luz de lámparas que funcionan de velas.⁸ Si bien esta clase de museos tienen un componente histórico y, por lo tanto, fidedigno, suelen ser conscientes críticamente de su lugar de enunciación y su imagen como «institución portadora de conocimiento» (Sodaro, 2018), por lo que no se adscriben plenamente al discurso de la objetividad, sino que tratan de resaltar también el componente personal y subjetivo de estas historias.

Tercero, los museos memoriales son experienciales, pues se enfocan en educar por medio de la provisión de experiencias a sus visitantes, que van más allá de las tradicionales funciones museográficas de recolección y muestra de la información (Huysen, 1995). Estos utilizan plataformas multimedia y estrategias interactivas que evocan emociones. Por ejemplo, en el Museo del Apartheid en Johannesburgo, Sudáfrica, cuando compramos la entrada nos entregan un boleto que aleatoriamente «nos asigna una raza» («blancos/as o no-blancos/as»⁹). Esto es así para que, con tan solo ingresar al museo, el/la visitante ya vaya sumergiéndose —en carne propia— en la realidad de segregación racial que se vivía en aquel entonces, donde existían entradas diferenciadas para «blancos/as y no-blancos/as» para cualquier servicio público. Por medio de estas estrategias, se busca crear lo que Alison Landsberg (2004) denomina «memoria protésica», una memoria profundamente sentida y personal de un evento que no se vivió, a modo de una prótesis. Debido a este fuerte vínculo emocional, son los museos que más

8 Visita de campo en Santiago de Chile, enero, 2019.

9 La categoría de los/as «no-blancos/as» no solo incluía a los/as «negros/as», sino también a las personas «de color» («*coloured*», mestizos/as) y a los/as asiáticos/as. Personalmente, lo que me pareció más alucinante fue cómo dentro de una misma familia podían encontrarse miembros «blancos/as» y «no-blancos/as», develando que no era una cuestión «puramente biológica», sino más relacionada con lo fenotípicamente visible, como los rasgos faciales y el color de la piel. Visita de campo en Johannesburgo, octubre, 2019.

pueden conducir a un aprendizaje poderoso, pero son también al mismo tiempo los más peligrosos si son usados con fines políticos por gobiernos autoritarios (Sodaro, 2018, p. 180; Levitt, 2015).

Cuarto, aunque el hecho de que un museo se enfoque en las atrocidades cometidas por la sociedad hace que el centro se ubique alrededor de las víctimas, estos museos memoriales no descuidan que la sociedad en general necesita curar sus heridas. Según Sodaro (2018, p. 170) y la CVR (2003), el contrato social necesita ser reelaborado y repensado no solo por las víctimas sino también por los/as victimarios/as y quienes fueron indiferentes, para así abrir una perspectiva común hacia el futuro, en tanto todos/as vivimos en el mismo país y enfrentamos problemas conjuntos. En suma, lo que diferencia principalmente a los memoriales «generales» de los museos memoriales es la apelación autoritativa al uso de la historia como fuente objetiva de información, que pretende eliminar el negacionismo (lo que no pueden hacer otros memoriales, pues se centran en la experiencia íntima). Empero, ambos memoriales son necesarios para que la sociedad piense sobre su pasado para proyectarse en las relaciones diarias de sus ciudadanos/as, pues es central que los hechos de la violencia, sus consecuencias y continuidades en el presente no queden en el pasado, sino que sean evidentes, problematizadas en la esfera pública y abordadas por el Estado mediante políticas públicas.

Un último punto a considerar: los memoriales y los museos construyen identidades, proyectan ideas y valores sobre la creación de sus comunidades políticas. Levitt (2015) considera que los museos crean ciudadanos/as, inclusive si nunca llegan a entrar, en tanto se ven influenciados/as por la sociedad en general que los visita. Pero, al mismo tiempo, estos espacios se encuentran sujetos a procesos de más largo alcance, pues están en interacción con las dinámicas culturales, políticas, económicas y sociales que se desencadenan en la sociedad en su conjunto. Las ciudades tienen una armadura cultural, es decir, hay estructuras culturales profundas y rastros de viejas maneras de pensar y hacer que cimientan la construcción de instituciones culturales nuevas. La ciudad no crea un museo de la nada, sino que lo construye sobre la base de su pasado institucional (Levitt, 2015). La reinterpretación, en este sentido, se produce en ambas direcciones.

En última instancia, pensando en nuestro caso, ¿qué valores promueven nuestros cuatro memoriales? ¿Qué clase de ciudadanos y ciudadanas están creando? Y ¿cómo incide la situación sociopolítica peruana (en específico, la memoria) en todo este proceso?

Memorias locales: Lima y Huamanga

Si bien existen estas grandes tendencias sobre cómo recordar en el debate internacional, como Huyssen (2000) afirma, se producen discrepancias entre lo global y cómo aplicarlo a escala micro en distintos contextos sociopolíticos. Esta discusión se ha estructurado fundamentalmente sobre cómo, ante la globalización, han surgido la adaptación y la recreación de ciertas prácticas globales con base en las características locales, lo que suele conocerse como la 'glocalización' (Robertson, 1992; Swyngedouw, 1997). En nuestro caso, dos memoriales se encuentran en Lima Metropolitana (el Ojo que Llora y el Lugar de la Memoria) y dos en Huamanga, Ayacucho (el Santuario de Memoria La Hoyada y el Museo de Anfasep). Entonces, la pregunta que aquí surge es: ¿cómo se entiende la memoria en las dos ciudades que albergan a nuestros memoriales, precisamente dos que tuvieron grandes cantidades de afectados/as durante los años de la violencia política?

¿Cuál es el clima político de la memoria en estas ciudades? En el 2006, ante las acaloradas discusiones sobre la pertinencia o no de un museo de la memoria,¹⁰ un 57,3 % de la población limeña y del Callao consideraba que era mejor recordar, frente a un 32 % que prefería olvidar; mientras que, en Ayacucho, el 64 % prefería olvidar y solo el 23,2 % recordar (IMASEN, citado en Portugal, 2015, p. 228). A pesar de esto, Sulmont (2007) encuentra, a partir de la misma encuesta, que el 75 % de los/as ayacuchanos/as consideraba que las violaciones a los derechos humanos debían ser investigadas para sancionar a los culpables. En apariencia, estas

10 Recordemos que el entonces presidente García rechazó en un inicio la donación alemana para la construcción de un museo de la memoria y, finalmente, luego de pronunciamientos de intelectuales y personalidades peruanas, entre las que resalta Mario Vargas Llosa, terminó aceptando con la condición de que el escritor asumiera la conducción del proyecto.

cifras parecen contradecirse entre sí, pero si miramos a detalle podemos brindar ciertas luces. ¿Cómo así los/as ayacuchanos/as quieren olvidar y al mismo tiempo enjuiciar a los perpetradores de los hechos que desean ya no recordar? Los debates en torno a la aprobación de la Ley que crea el Programa Integral de Reparaciones (PIR) nos resultan ilustrativos.

Todas las discusiones públicas sobre la época de la violencia política suscitan gran crispación y acaloramiento en los/as políticos peruanos/as, pero, extraña e inesperadamente, esta ley se aprobó con una celeridad atípica. Esto se debe a que las ONG de derechos humanos, que venían haciendo *lobby* por esta ley, excluyeron de cualquier intento de reparación a las víctimas que fueron miembros de los grupos alzados en armas. Agüero (2015, p. 78) da cuenta de esto como una muestra del poco poder con el que cuentan estas organizaciones, pues son incapaces de velar por los «derechos humanos» en abstracto y necesitan dotar a la categoría de víctima de un carácter de pureza. Esto se repite entre los/as mismos/as comuneros/as, quienes siempre se enuncian como víctimas «puras», pero niegan y ocultan los motivos por los cuales, en algún momento, llegaron a simpatizar con las ideas de Sendero Luminoso (Theidon, 2004; Aroni, 2015; Cóndor & Pereyra, 2015; Robin, 2015; Rivera & Velásquez, 2021; Ulfe & Málaga, 2021).

Según esta interpretación, los/as ayacuchanos/as desean el olvido porque, principalmente, recordar la violencia es doloroso. Como bien afirma Kalyvas (2010), las guerras civiles se suceden entre personas conocidas que conviven y se encuentran juntas en una multiplicidad de interrelaciones sociales; así, lo político se privatiza y lo privado se politiza. En este sentido, Sendero Luminoso se aprovechaba de las tensiones intracomunales (e, inclusive, intrafamiliares) previas por las tierras, para ganar legitimidad y mostrar su poder sobre las comunidades. De esta forma, los/as campesinos/as acudieron a los grupos subversivos para «resolver» sus disputas, cuando evidentemente se trataba de asuntos privados (de propiedades) (Cóndor & Pereyra, 2015).

Además, la estigmatización social («demonización») de Sendero Luminoso, gran enemigo nacional, hace muy difícil reconocer los motivos

por los que hubo quienes simpatizaron con ellos/as.¹¹ Un ejemplo de esta situación lo recoge Robin (2015), quien en el análisis de una manifestación artística teatralizada en una provincia de Ayacucho encuentra que se produce la alterización y la despersonalización de los/as senderistas: son el «Otro» sin nombre, lejanos/as y diferentes a los/as campesinos/as inocentes. La sociedad ha quedado profundamente dividida en dos grupos irreconciliables, y quien se atreva a cruzar la línea entra en problemas y es tildado/a de «terrorista». Pensar sobre aquellos años los/as confronta a reflexionar sobre su papel durante el conflicto y los claroscuros de su vinculación con los grupos alzados en armas.

Adicionalmente, recordar es doloroso porque las causas que dieron origen al conflicto aún siguen presentes; mucho más, las consecuencias del conflicto las viven en su cotidianidad. La memoria no está en el pasado: es parte constitutiva de su presente — pensemos en las familias desplazadas de sus comunidades que viven hasta ahora en la ciudad de Huamanga y que aún no cuentan con una casa propia o trabajos dignos (Alayza & Crisóstomo, 2015; Gutiérrez Arce en esta publicación para el caso de desplazados/as en Lima). También consideremos la gran disparidad de servicios públicos y calidad de vida que se dan entre la ciudad de Huamanga y las zonas rurales: hay demandas económicas y de infraestructura más apremiantes. Por esto, es mucho más práctico y útil olvidar el pasado y solamente exigir juicios y reparaciones económicas, en los que se resalta la propia condición de víctima «pura».

No obstante, es evidente que la memoria no es homogénea en una misma región, sino que se producen diferencias sustanciales a lo largo del territorio. Por ejemplo, en Huamanga, la capital regional de Ayacucho, los memoriales conviven con una ciudad que evade el recuerdo y no reciben

11 En Ayacucho, el Centro Loyola realizó unos círculos restaurativos durante el 2019. Estas fueron reuniones en las que se buscó una convocatoria amplia de diversos sectores de la sociedad (desde víctimas hasta exsenderistas) con intereses y memorias contrapuestas, para así tratar de generar reconocimiento mutuo entre ellos/as. Cuando se trató de invitar a personas que fueron militantes de Sendero Luminoso, resultó muy difícil identificarlos/as, aunque estuvieran arrepentidos/as. Sin embargo, los/as ayacuchanos/as saben quiénes son, pero prefieren no hablar al respecto (Alayza & Silva, s.f.).

el apoyo explícito del gobierno local. Otra situación totalmente distinta se vive en Huanta, una ciudad pequeña, donde la población sí es asequible al recuerdo y las organizaciones de víctimas que tratan de construir memoriales encuentran aliados/as en los/as funcionarios/as locales y ONGs, pero el problema en este caso es que carecen de recursos para financiarlos (Portugal, 2015, p. 73; Barrenechea, 2010; Reátegui, 2010). Por estos matices es necesario precisar, como bien indica Levitt (2015), las armaduras culturales de las ciudades, o los legados institucionales y culturales que posibilitan (o dificultan) la creación de estos memoriales.

Por el lado de Lima Metropolitana, los/as alcaldes/as no se han pronunciado mayormente sobre el tema y no han tenido políticas de memoria en la capital. Aquí también se produce una situación muy variable a escala local, donde hay alcaldes/as distritales que se encuentran más sensibilizados/as con el tema, como en el caso específico de Jesús María, donde un alcalde permitió la creación de un memorial (el Ojo que Lloro), que luego fue casi cerrado por la siguiente gestión edil.

Un caso bastante ilustrativo de la falta de voluntad por hacer memoria, debatir y vencer con argumentos a los/as apologistas del terrorismo (véase Zuñiga en esta publicación), así como de la demonización de los grupos subversivos, se dio entre el 2016 y el 2018, cuando se construyó un mausoleo senderista en Comas, sin el permiso de la municipalidad. Este mausoleo contenía los restos de ocho senderistas fallecidos/as en la masacre de los penales de 1986, y se convirtió en un lugar incómodo para la sociedad limeña, por lo que se hizo una fuerte campaña mediática exigiendo su demolición. La prensa lo presentó como una amenaza para la sociedad (indefensa e inocente). En este contexto, los/as familiares que recordaban a sus muertos/as eran unos/as apologistas y glorificadores de asesinos/as, que no tenían derecho a recordar a estos/as «monstruos» (Quiroz, 2020). Por estos motivos, en diciembre de 2018 se aprobó una ley que autorizaba su demolición. ¿El mausoleo senderista es un memorial? El solo hecho de que nos planteemos esta pregunta evidencia la polarización de memorias que se vive en Lima: evidentemente es un memorial, pues tiene como objetivo conmemorar sus pérdidas; empero, si introducimos la variable política, la

respuesta se torna muy problemática, pues hay muertes que pueden ser lloradas en público y otras que no (Agüero, 2015).

Más allá de este caso concreto, las memorias en el Perú están muy contestadas, no hay una memoria hegemónica que logre imponer una versión de la historia de aquellos años sobre el conjunto de la sociedad (Silva, 2018). Ni fujimoristas ni antifujimoristas han sido capaces de establecer hegemonía, a pesar de que el sentido común de la academia nos diga que estamos sobrepasados/as por la memoria salvadora fujimorista. Si la interpretación fujimorista del pasado fuera la predominante en el país, ¿no habría ganado acaso las últimas tres elecciones la candidata/hija que representa (y que ha utilizado en sus campañas la narrativa de) el legado «pacificador» de su padre/dictador Alberto Fujimori? ¿Acaso habría un Lugar de la Memoria que critica (un poco o mucho, según nos parezca) al gobierno fujimorista? ¿No tendríamos en su lugar, acaso, un museo proselitista, muy en línea con el discurso y los videos que se comparten en la Escuela Naranja de formación de los cuadros partidarios del fujimorismo? Es muy debatible (y criticable políticamente) sostener que los y las fujimoristas han ganado «las pugnas por la memoria»: es regalarles una victoria que no han conseguido y, al mismo tiempo, es reconocer la derrota ficcional (*self-deprecating*^{12?}) de las personas que apostamos por la memoria de la reconciliación. Esta mirada derrotista ha sido un grave error de estrategia política y de percepción de la realidad.

El proceso político de construcción de memoriales

Para estudiar el presente de los memoriales, nuestra primera entrada es la forma política más evidente y directamente politológica: cómo se construyeron estos memoriales, haciendo especial énfasis en la agencia de los/as «emprendedores/as de la memoria» (Jelin, 2002, p. 51). Es decir, en los/as actores/as que, aprovechando el contexto abierto por la CVR, tomaron

12 Me parece que *self-deprecating* no tiene una traducción precisa en español, pero se refiere a que se subestiman las propias capacidades, los propios logros y se tiene poca valoración de uno/a mismo/a.

iniciativa para la ‘memorialización’ del pasado reciente, para conmemorar a sus familiares y evitar el olvido de los hechos ante las futuras generaciones.

El 28 de agosto de 2005, en el acto de homenaje a los dos años de la entrega del IF-CVR, se inauguró el Ojo que Lloro en el Campo de Marte, en el distrito limeño de Jesús María. Esta fue una iniciativa de la artista plástica Lika Mutal, quien tras visitar la muestra *Yuyanapaq*¹³ se sintió tan acongojada que tuvo la necesidad de plasmar sus sentimientos en una pieza de arte que sirviera como un espacio de reflexión y meditación (Hite, 2007). Esta idea necesitó de un soporte institucional que la sacara adelante, y fue entonces cuando entraron a tallar Salomón Lerner, expresidente de la CVR y rector emérito de la PUCP, y las organizaciones de derechos humanos (entre las que se encuentran APRODEH y el PQNSR), quienes luego consiguieron el financiamiento e hicieron las gestiones con la municipalidad de Jesús María para que este sea ubicado en el Campo de Marte.¹⁴

Dos meses después de la inauguración del Ojo, el 16 de octubre de 2005, durante la conferencia internacional «Memoria Histórica y Cultura de Paz», abrió sus puertas el Museo de la Memoria «Para que no se Repita», de Anfasep,¹⁵ en la ciudad de Huamanga, Ayacucho. La iniciativa surgió de las asociadas precisamente ante el problema de qué hacer con la histórica

13 *Yuyanapaq. Para recordar* es la exposición fotográfica de la CVR, inaugurada en la Casa Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en Chorrillos, pero que actualmente se encuentra en las instalaciones del Ministerio de Cultura en San Borja.

14 El Ojo que Lloro iba a formar parte de una propuesta memorial más grande: la Alameda de la Memoria. Esta incluiría a los Quipus de la memoria, tejidos con la participación de cientos de personas durante una larga caminata a lo largo del país, que serían albergados dentro de una gran Chulpa de la Memoria; y a la muestra fotográfica *Yuyanapaq*. Sin embargo, por cambios en la gestión municipal de Jesús María, los acuerdos no se cumplieron al cambiar de alcalde, y se tuvo que buscar otras opciones; además que el Campo de Marte era un terreno intangible donde no podía construirse nada adicional. Lo que es más: cuando se consiguió el financiamiento del Gobierno alemán y el proyecto entró al Estado, las personas encargadas lo cambiaron y los elementos a incluirse dentro del Museo se vieron modificados (Silva, 2018).

15 Anfasep es la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú, fundada en 1983 en Ayacucho por un grupo de madres que exigían la búsqueda de sus familiares desaparecidos. Es la organización histórica en la exigencia de justicia al Estado peruano y resalta la figura emblemática de Mamá Angélica, tras cuya muerte y en su reconocimiento el Lugar de la Memoria le ha dado su nombre a una sala.

banderola que habían usado en sus movilizaciones (Feldman, 2012, p. 494; Milton & Ulfe, 2011, p. 219). Luego consiguieron financiamiento y asesoría de la Cooperación Social Alemana – DED (Portugal, 2015, pp. 118-9); en línea con la política exterior del gobierno alemán, que consiste en promover la creación de memoriales en sociedades que sufrieron procesos de violencia política.

A pesar de que ambas son iniciativas de la sociedad civil, son distintas, pues el Ojo fue guiado básicamente por la sociedad civil limeña (academia y movimiento de derechos humanos), mientras que el Museo de Anfasep, por las mismas víctimas organizadas ayacuchanas en su propio contexto regional. Por otro lado, en el 2013 se declara el Santuario de Memoria La Hoyada¹⁶ como zona de conmemoración en la ciudad de Huamanga. Este fue impulsado también por Anfasep junto con las organizaciones de derechos humanos, funcionarios/as estatales, academia y cooperación internacional, en un contexto de precariedad institucional del gobierno regional y denuncias de corrupción (Jave, 2017). Es interesante cómo en este proyecto las asociaciones de víctimas no tienen mayor problema en trabajar de la mano con el Estado, situación que unas décadas antes habría sido inimaginable (Jave, 2018, 2020).

Con el paso de los años, Anfasep ha ido consolidando su capacidad organizativa para poder gestionar este tipo de proyectos y ampliar sus objetivos históricos; por ejemplo, antes la organización se dedicaba exclusivamente a la búsqueda de verdad y justicia, mientras que en la última década ha llegado a incluir las reparaciones entre sus demandas (Alayza & Silva, s.f.). Además, la organización ha robustecido su liderazgo (Crisóstomo, 2014, 2018), en lo cual el recambio generacional ha jugado un papel importante, pues frente a las lideresas históricas, las más jóvenes tienen mayores niveles educativos (Barrenechea, 2010; Muñoz-Nájar, 2012; Jave,

16 El Santuario de Memoria La Hoyada es un amplio terreno que antes perteneció al cuartel Los Cabitos, donde se llevaron a cabo presuntas detenciones arbitrarias y desapariciones forzadas en los años de la violencia política. Actualmente, es un área donde los/as familiares de las víctimas han puesto cruces a modo de lápidas para poder rezar y conmemorar a sus difuntos/as.

2020). Así mismo, han adoptado nuevas estrategias de colaboración con los/as funcionarios/as estatales de sectores específicos, pues ahora existe una mayor interlocución con el Estado, que antes habría sido bien difícil de concretar, pues era visto como «perpetrador» de violaciones a los derechos humanos (Jave, 2017, 2020). No obstante, aún existen problemas de coordinación entre las distintas organizaciones de víctimas,¹⁷ a pesar de los intentos que ya se dan en la práctica (Alayza & Silva, s.f.).

Finalmente, el Lugar de la Memoria, la Tolerancia e Inclusión Social (LUM), en el distrito limeño de Miraflores, fue inaugurado el 17 de diciembre de 2015, luego de varios años de incertidumbre (2003-2015) respecto de si finalmente iba a abrir sus puertas. Tanto el LUM como el Museo de Anfasep surgen como respuestas a la preservación de objetos materiales para la conmemoración del pasado: por un lado, el LUM —en un primer momento— quiso dotar de un espacio permanente a la muestra de *Yuyanapaq* (Ledgard et al., 2018; Silva, 2018) y, por el otro, el museo de Anfasep buscó guardar memoria de la banderola que acompañó a las dirigentas durante los peores años de la violencia política (Ulfe & Milton, 2011; Feldman, 2012).

El LUM es una iniciativa de la sociedad civil limeña y la Academia con apoyo de la cooperación internacional, que se insertó al Estado para canalizar la donación alemana (Silva, 2018, 2020). En este caso, al igual que en el del Ojo, precisamente los dos que se encuentran en Lima, carecen del involucramiento directo de las organizaciones de víctimas. Lo que es más, en el proceso de construcción del LUM las víctimas son consultadas durante la elaboración del guion museográfico, pero no participan de la deliberación, pues no tienen una opinión vinculante (Silva, 2017), a pesar de que el LUM (2014) presente estas consultas como mecanismos participativos. De esta forma, podríamos decir que la agencia de las organizaciones de víctimas solo se produce en sus propios contextos locales —pensemos también en el Yalpana Wasi de Huancayo, con la participación de las organizaciones de afectados/as (Inga, 2020).

17 Visita de campo realizada el 7 de marzo de 2019 a la ciudad de Huamanga.

Si bien es cierto que el LUM nació con limitadas relaciones con las asociaciones de víctimas, es interesante considerar cómo, con el transcurrir de los años, se ha visto apropiado por las organizaciones de afectados/as locales, cuyos miembros acuden a él para encontrarse (al menos, hasta antes de la pandemia). Este mismo proceso había sucedido ya en el Ojo que Lloro, donde las víctimas se reúnen el día de la conmemoración anual de la entrega del Informe Final de la CVR para rendir tributo a sus seres queridos/as. Empero, lo peculiar del LUM es que se trata de una institución estatal, por lo que podemos considerarlo como un caso exitoso donde se desarrollan relaciones Estado-sociedad fluidas, en el contexto de las iniciativas de memoria.

Una discusión central que demuestra la dimensión internacional de los discursos y los imperativos memoriales transnacionales fue la misma aceptación de la donación del Gobierno alemán para la creación del LUM. En un inicio, el entonces presidente Alan García rechazó tal ofrecimiento, alegando que había otros problemas nacionales que merecían mayor consideración. No obstante, se produjo cierta controversia internacional tras una columna de Mario Vargas Llosa, en la que criticaba que «el Perú no necesitaba museos».¹⁸ A fin de evitar un escándalo mayor, el presidente García terminó cediendo ante la presión, pues negarse a seguir las tendencias memoriales globales era fulminante para su legitimidad a nivel internacional, porque lo ponía del lado de quienes no defienden la democracia, la memorialización y los derechos humanos. Y García no podía permitirse eso, más aún luego de su primer gobierno (1985-1990), cuando se produjo la masacre de los penales en junio de 1986.¹⁹

Una característica común a los cuatro memoriales es que ninguno es producto de procesos sociales de movilizaciones ciudadanas (Barrenechea,

18 Para consultar la columna de Mario Vargas Llosa en el diario español *El País*: https://elpais.com/diario/2009/03/08/opinion/1236466813_850215.html

Para una revisión más sistemática de los avatares que atravesó el LUM desde ser una idea inicial hasta su inauguración, consultar Ledgard et al. (2018) y Silva (2018).

19 Para mayores detalles, consultar el Informe de la Comisión Investigadora sobre la masacre de los penales, presidida por el senador Rolando Ames.

2010, p.20, para memoriales locales ayacuchanos; Del Pino & Otta, 2017, p. 3, para el caso del LUM), pues no han existido demandas masivas de parte de la sociedad para exigir reparaciones a las víctimas, en general, ni, mucho menos, memoriales. Los cuatro son iniciativas de grupos específicos de la sociedad civil (academia, artistas, organizaciones de derechos humanos o de víctimas), cuyas demandas no trascienden a la sociedad en su conjunto. Por ejemplo, cuando las organizaciones de víctimas tuvieron que desplazarse a Lima para exigir al Congreso que apruebe la Ley que crea el Plan Integral de Reparaciones, la mayoría de peruanos/as no nos unimos a su movilización. Quizá por este motivo podamos entender la ausencia de una política pública de memoria en el Perú, una que vaya más allá del instrumento de política LUM y busque articular diferentes instancias de gobierno, para así tratar de aproximarse a este problema público. Si no hay una ciudadanía articulada en torno a un conjunto de demandas, conseguir que se cree una política pública es muy difícil, peor aún en un tema tan contestado y que despierta tantas pasiones, donde ningún/a político/a va a querer «quemarse» dirigiendo esta iniciativa.

Así mismo, si bien es cierto que hemos dicho que algunas asociaciones de víctimas han ido ganando ciertas capacidades organizativas con el transcurrir de los años, tampoco podemos olvidar la pérdida (o disminución, en el caso de las organizaciones más emblemáticas) de financiamiento a las que se han visto sujetas, debido a los cambios de intereses de las agencias de cooperación internacional, lo que ha impactado en su propio desempeño (Bebington et al., 2011; COECCI, 2020, pp.19-20; Alayza & Silva, s.f.). Estas organizaciones no pueden, por sí solas, sacar adelante sus demandas, menos aún si no tienen buena articulación entre sí.

El centralismo limeño aquí también entra a tallar, en tanto son los memoriales que se encuentran precisamente en la capital aquellos que gozan de cierto debate mediático —pensemos en el LUM y el Ojo que Lloro (o, excepcionalmente, el museo de la organización emblemática de Anfasep), lo que contrasta con la casi nula atención nacional que se les otorga a los memoriales locales (Portugal, 2015, p. 74). ¿Cómo construir un movimiento ciudadano masivo que exija justicia transicional y reparaciones por

las víctimas de la violencia política si no le prestamos atención al tema?, ¿o si lo poco que comentamos es lo que se encuentra en Lima, desconociendo las historias de vida contadas en sus propios memoriales y museos al interior del país? ¿Qué tanto conocemos —como sociedad— lo que pasó a lo largo y ancho del Perú durante aquellos años? ¿Qué memoriales hemos visitado fuera de nuestra ciudad de procedencia?

Por otro lado, podría pensarse que los memoriales con iniciativa de la sociedad civil tienen un margen de acción más grande para llevar a cabo sus propósitos, pues no dependen del dinero público ni de la voluntad política. Pero ¿cuán cierto es esto? El Museo de Anfasep, un memorial sin participación estatal, sufrió un ataque cuando el congresista fujimorista Octavio Salazar lo denunció —sin prueba alguna— por apología al terrorismo.²⁰ Así mismo, el Ojo que Lloro, un memorial con iniciativa de la sociedad pero que se encuentra en un parque estatal, sufrió vandalismo en varias ocasiones: simpatizantes fujimoristas le echaron pintura naranja e incluso dañaron las piedras que lo componen (Hite, 2007, 2013). Milton (2015) entiende esto como una forma en que los/as fujimoristas expresan su versión del pasado, a modo de contramemoria; pero también podemos leer estas manifestaciones de violencia como una limitación, evidencia de su ausencia de hegemonía y prueba de su falta de poder, ya que sus representantes políticos/as no han logrado retirarlo por más que hayan intentado por años (Silva, 2018).

Estos incidentes nos demuestran cómo inclusive los memoriales que fueron iniciativas de la sociedad civil también se encuentran sujetos al debate político nacional de la memoria. Todos los memoriales, independientemente de si se encuentran en el Estado o no, están expuestos al

20 El entonces congresista fujimorista Octavio Salazar afirmó en el Pleno del Congreso: «Respecto al terrorismo, en las zonas urbanas organizaciones como el Movadef, como lo demuestran en actividades públicas, utilizan intensamente las redes sociales rindiendo pleitesía a Guzmán en su Facebook. El Museo de la Memoria, en Ayacucho, tenemos que intervenir ese lugar, se hacen loas al senderismo». Para mayor información, consultar: <https://redaccion.lamula.pe/2017/10/16/octavio-salazar-senderismo-museo-memoria-ayacucho-anfasep-conflicto-armado-interno-peru/jorgepaucar/>

escrutinio de los/as opositores/as a la memoria que propone la CVR, lo que se plasma en el clima político polarizado (Silva, 2018) y la ausencia de una política estatal de memoria. El LUM también fue denunciado por la misma razón que el museo de Anfasep, pero esta vez por el excongresista de APP —ahora en prisión por actos de corrupción— Edwin Donayre.²¹ Este museo limeño está constantemente marcado por este tipo de exabruptos que se dan de cuanto en cuanto; uno que resulta particularmente indicativo de los aprendizajes institucionales que el LUM ha venido generando es la denuncia a la muestra temporal «Resistencia visual 1992. Carpeta colaborativa», curada por Karen Bernedo e inaugurada el 16 de agosto de 2017. Esta muestra daba cuenta de dos hechos que, según el excongresista —entonces— fujimorista Francesco Petrozzi, excedían cualquier límite tolerable: la captura de Abimael Guzmán y el autogolpe de Fujimori. Si bien es cierto el entonces director del museo renunció y la muestra continuó durante el tiempo que tenía previsto, lo importante es que el LUM creó una comisión sectorial de naturaleza temporal para proponer lineamientos para protegerse ante los futuros cuestionamientos de este tipo. De cierta forma, creó candados institucionales para protegerse de sí mismo y fijar con aún más claridad qué puede o no ser exhibido. Sin duda alguna, una estrategia de sobrevivencia en el contexto de polarización posconflicto y ante la ausencia de una memoria hegemónica (Silva, 2018), que parece estar funcionando.

Todas estas denuncias y demoras al momento de concretarse estos proyectos indican que el pasado de la violencia política se encuentra muy presente dentro de los debates políticos actuales, sobre los cuales no hay consensos. La discusión actual gira en torno a esta polarización que dificulta la conversación y la formulación de políticas públicas sostenidas en el tiempo. El pasado está muy presente en forma de clavajes que estructuran nuestra sociedad; solo pensemos en las tres últimas elecciones: Humala, PPK y Castillo ganaron la Presidencia quizá —entre otros factores— más

21 Para mayor información, consultar: <https://ojo-publico.com/699/donayre-se-disfrazo-victima-nuevo-ataque-lum>

por encarnar el antifujimorismo²² que por presentarse como una opción política deseable, lo que conocemos como «el mal menor». Entonces, de manera análoga, podemos decir que el fujimorismo fue el «mal mayor» que no quisimos escoger en las urnas. En estos tres procesos electorales, la arena política se estructuraba entre el fujimorismo y antifujimorismo, lo que albergaba soterradamente la tensión de los temas de la memoria (y lucha contra la corrupción).²³

El/la visitante ideal

Los museos, como bien afirma Levitt (2015), forman ciudadanos/as, pues enfatizan en la promoción de determinados valores, como el sentido de comunidad y la pertenencia a un «Nosotros/as». Esto podemos ampliarlo a los memoriales, teniendo en cuenta nuestros cuatro casos: ¿sobre qué víctimas nos hablan? Y, principalmente, ¿hacia quiénes están dirigidos y quiénes son su público objetivo? ¿Cuál es el «Nosotros/as» que construyen? En esta sección definimos la clase de víctima a la que el memorial representa (o aspira a representar). Pensemos nuestros memoriales en torno a la caracterización de Brett et al. (2007), para quienes los memoriales tienen dos propósitos contradictorios: a) público y educativo para con las generaciones que no sufrieron la violencia, y b) privado y conmemorativo para con sus familiares difuntos/as.

En primer lugar, el Ojo que Lloro es un espacio de conmemoración hacia los/as desaparecidos/as, una pieza de arte que busca evocar sentimientos entre sus visitantes. Aquí cobran particular relevancia los eventos anuales masivos que se celebran alrededor suyo en homenaje a la entrega del Informe Final de la CVR (Saona, 2017; Hite, 2007, 2013), pues mediante

22 El hecho de que los tres últimos presidentes hayan sido escogidos, entre otras razones, por encarnar al antifujimorismo en la segunda vuelta de sus respectivos procesos electorales, los ha vuelto profundamente débiles, en tanto no tienen respaldo popular real ni capacidad de movilización por sí mismos (Villanueva, 2021, p. 117), lo que podría explicar parte de la crisis política que estamos viviendo en los últimos tiempos.

23 Un clivaje similar se dio durante gran parte del siglo anterior, cuando la política estaba dominada por la lucha antagónica (y destructiva) entre apristas y antiapristas.

estos actos simbólicos se han comenzado a crear lazos afectivos entre las víctimas y el memorial. Pero no solo han sido estos actos afirmativos, sino también las ofensivas fujimoristas contra el Ojo, los que han jugado un papel en dotarlo de apego (Ulfe & Milton, 2010, p. 9; Milton, 2015). Podría decirse que las víctimas se han apropiado del lugar y acuden a él a rezarle a sus difuntos/as, convirtiéndolo en un espacio más que todo privado, lo cual se condice con la idea que se tuvo desde su creación.

Al contrario, el Museo de Anfasep tiene un carácter más público. Según Portugal (2015, pp. 124-125; Milton & Ulfe, 2011, p. 223), este es un «museo hacia afuera», pues la mayoría de sus visitantes son extranjeros/as y peruanos/as no-ayacuchanos/as. Una cuestión resaltante es que este memorial, a pesar de que el mural de su fachada sea muy llamativo por la crudeza de sus imágenes, no es muy conocido por quienes están fuera del mundo de los derechos humanos (Portugal, 2015, p. 120). Pese a estas limitaciones, este memorial se posiciona como un lugar cuyo objetivo no es, fundamentalmente, recibir a las víctimas, sino que aspira a dar a conocer los hechos de la violencia a quienes no los vivieron directamente, pues se concibe como una exposición pública con un proyecto educativo. Indudablemente, las señoras y jóvenes asociadas acuden a las demás áreas de la Casa de Anfasep, especialmente a los lugares de reunión o a los espacios conmemorativos como la gran cruz que se encuentra en el patio; empero, el museo, en el que nos centramos en esta investigación, tiene un fin esencialmente pedagógico.

Es necesario considerar que no hubo un consenso entre las asociadas de Anfasep al momento de decidir si era conveniente crear un museo de este tipo, pues algunas creían que era un gasto de dinero (Feldman 2012, p. 508). Sin embargo, al final la opción por la memoria educativa prevaleció, pues así se aseguraban mayor visibilidad y legitimidad, no solo a escala nacional sino también internacional. El mismo Feldman (2012, p. 507) considera que uno de los motivos por los que las dirigentas de Anfasep aceptaron colaborar con su investigación fue por la exposición que se generaría en presentaciones y publicaciones académicas, lo que a su vez incidiría en mayores visitantes y consolidaría la función pedagógica del museo

memorial. En esta misma línea, podemos considerar que este memorial apela a la concurrencia de los/as «turistas del trauma»²⁴, quienes son una audiencia sostenida que les brinda asimismo legitimidad ante la sociedad nacional, lo que a su vez aporta en el cumplimiento de las reparaciones simbólicas de reconocimiento (Milton & Ulfe 2011, p. 228). Consideremos el contexto de negación y olvido vivido durante décadas por parte de las asociadas de Anfasep, quienes recorrían calles y plazas sin ser escuchadas, que imaginaron el museo como un modo de exposición pública ante el mundo y que legitimaría sus demandas ante sus connacionales.

Conviene notar que las asociadas pertenecen a diferentes cohortes generacionales, entre quienes tienen diferentes ideas sobre cómo manejar el museo memorial: son las más jóvenes quienes promueven atraer turistas, mientras que las mayores creen que debería permanecer como un santuario para el recuerdo (Milton & Ulfe, 2011, p. 229). Así mismo, al ser el museo de la organización emblemática de las víctimas de la violencia política en el país, su amplia convocatoria lo ha expuesto a diferentes clases de visitantes, algunos/as más receptivos/as y otros/as más críticos/as: cuentan las guías del museo que hay quienes no simpatizan mucho con la muestra, lo que se evidencia en sus expresiones faciales y lenguaje corporal, alegando que la exposición es exagerada, por lo que terminan justificando las violaciones a los derechos humanos (Feldman, 2012, pp. 502-3). Aquí yace precisamente el papel potencialmente democratizador y deliberativo que albergan estos museos memoriales, pues son espacios privilegiados para el diálogo horizontal entre peruanos/as, inclusive con quienes poseen una memoria antagonica y se muestran escépticos/as —dentro de un lenguaje de respeto, cordialidad y apertura a considerar la postura del/a otro/a como igualmente válida que la propia (Simpson, 2007). La democracia no es un diálogo entre aquellos/as que piensan como nosotros/as, sino fundamentalmente con la gran diversidad de personas que conforman la sociedad (Dahl, 1989;

24 Los/as «turistas del trauma» vendrían a ser una forma específica de lo que se conoce como «turistas del patrimonio», que visitan estos lugares de memoria, y que son centrales para el sostenimiento de las políticas culturales, pues posibilitan su rentabilidad y sostenibilidad en el tiempo (Marschall, 2010, p. 318).

Habermas, 1996). Esto es la riqueza de la democracia, y no solemos valorarlo en su totalidad.

Como hemos visto en los dos casos anteriores, la intención del memorial puede ser privado-conmemorativa o público-educativa, sin importar si pertenecen a iniciativas de la sociedad civil o no: el hecho de que un memorial sea una iniciativa privada no implica necesariamente que tenga también una intención privada-conmemorativa, como el museo Anfasep. Por otro lado, el Santuario de Memoria La Hoyada es un memorial que tiene un fin privado de conmemoración (Jave, 2017), cuyos visitantes son en su gran mayoría las mismas víctimas (Wills, 2015, p. 87) que llevan flores a sus difuntos/as. Es bien curioso cómo en este memorial se problematiza qué víctima representar, precisamente un «lugar de memorias reales» (Saona, 2017), donde sucedieron actos de violencia real, que antes fue el cuartel Los Cabitos, donde presuntamente se llevaron a cabo ejecuciones extrajudiciales.

Uno/a podría pensar que solo se representase a víctimas civiles productos de desaparición forzada, pero el debate ha llegado inclusive a la posibilidad de incluir a las víctimas que fueron parte de las fuerzas del orden, de las organizaciones alzadas en armas y de los comités de auto-defensa (Jave, 2017, p. 16). Estas son discusiones que aún no terminan, pues el Santuario permanece en proceso de construcción. Pero también esta indeterminación podría ser entendida como un avance al intentar salir del entrapamiento entre víctimas «buenas y malas» (lo que antes comentábamos como el deseo de performarse como «víctimas puras»), quizá debido al carácter privado-afectivo del recinto y al tiempo transcurrido que permite a las víctimas civiles incluir a otros grupos también victimizados, ya sean militares, policiales o grupos alzados en armas. Este acercamiento podría haberse dado gracias a los espacios que se han propiciado desde el Estado y las organizaciones de la sociedad civil, que han contado con la participación de las víctimas civiles y de las fuerzas del orden (en algunos eventos de las ONG de derechos humanos se contó también con la presencia de exsenderistas). En estos espacios de conversación y encuentro, las víctimas con diferentes afectaciones han comenzado a empatizar entre sí y reconocerse mutuamente (Alayza & Silva, s.f.).

Finalmente, el Lugar de la Memoria en Lima es público-educativo: es un espacio de «limeños/as para limeños/as» (Sastre, 2015, p. 156), lo cual no debe constituir un rasgo negativo de origen. Este memorial tiene un fin pedagógico debido a su localización en la capital y a la indiferencia que suscita el tema en la sociedad (Ledgard et al., 2018, pp. 60, 63). Adicionalmente, Saona (2017, p. 146) considera que la adición en el nombre de «Tolerancia e Inclusión Social» —hecha durante el gobierno de Ollanta Humala (2011-2016), que enfatizó en esos temas— añade una explicación sobre las causas socioeconómicas y estructurales del conflicto. De este modo, el LUM aspira a convocar a los/as limeños/as más jóvenes que no vivieron la violencia; por esto, no sorprende que el 41% de los/as visitantes tengan entre 14 y 24 años (Silva, 2017, p. 201), precisamente la edad escolar y universitaria, cumpliendo su papel pedagógico. Según cifras más recientes y gracias a la buena atención recibida a causa de las falsas acusaciones de apología al terrorismo del excongresista Donayre, solo en mayo de 2018, el LUM recibió más de 9 mil visitantes, cifra sin precedentes; el 50 % eran universitarios/as, y el rango de edad de la mayor cantidad de visitantes se encontraba entre los 15 y los 30 años.²⁵

En el último piso del LUM existe un espacio de ofrenda, donde hay colchonetas y una variedad de útiles de oficina como colores, papeles, tijeras, gomas, entre otros.²⁶ Esta área sirve para que los/as niños/as visitantes (antes de la pandemia) se sienten y puedan discutir (procesar) con sus profesores/as y guías sobre el contenido de la muestra. En la pared hay un panel de corcho titulado «¿Qué pasa si olvidamos?» para que sea intervenido por los/as escolares, posicionándose como un espacio que promueve el intercambio de ideas, la reflexión y la tolerancia democrática. Es una gran iniciativa que apunta a construir ciudadanía y relaciones más igualitarias desde las edades más tempranas por medio del diálogo. No podemos ignorar que, al igual que el Museo de Anfasep, el LUM apela también a los/as «turistas

25 Para mayor información, consultar: <https://larepublica.pe/sociedad/1262510-lugar-memoria-lum-recibio-9-mil-visitantes-durante-mayo/>

26 Visita al LUM realizada el 7 de marzo de 2020, días antes del confinamiento dictado por el gobierno peruano frente a la pandemia de la Covid-19.

del trauma» internacionales, quienes buscan conocer más sobre un período oscuro de nuestra historia y constituyen gran parte de su público.

Desde la inauguración de las áreas culturales del LUM el 4 de junio de 2014 (antes que la misma exposición museográfica, la que abrió sus puertas en diciembre de 2015), este museo se ha presentado como un espacio cultural, que no solo busca albergar las discusiones sobre el período de la violencia política, sino que también está abierto a los debates académicos y artísticos sobre las cuestiones de inequidad social,²⁷ género,²⁸ orientación sexual,²⁹ migración,³⁰ discapacidad,³¹ etcétera. En este sentido, el LUM apunta a un público joven deseoso de actividades culturales como proyecciones de películas, conversatorios, presentaciones teatrales, visitas guiadas temáticas, exposiciones temporales, entre otras. Todo esto, en su función —más amplia— de entender las condiciones estructurales que posibilitaron la violencia política, pero también para hacer reflexionar a sus visitantes sobre los conflictos que actualmente (y en nuestra historia como república) afrontamos. Los problemas del pasado tienen continuidad en el presente, se les han sumado otros que requieren también atención, y el LUM les brinda un espacio para su reflexión.

Tanto el LUM como el Museo de Anfasep cuentan una historia para

27 La primera de las exposiciones temporales que presentó el LUM abordó el tema de la explotación indígena que se vivió en el Perú a fines del siglo XIX y comienzos del XX en torno al *boom* del caucho: <https://lum.cultura.pe/exposiciones/memorias-del-caucho-revelaciones-del-bosque-humano>

28 Una de las actividades que realizó en torno al tema de género fue una visita guiada por la exposición permanente, en donde se buscó evidenciar el impacto diferenciado del conflicto en mujeres, hombres y personas con identidades diferentes: <http://www.lum.cultura.pe/actividades/lum-abre-de-noche-por-los-derechos-de-la-mujer>

29 Entre muchas otras actividades, en el marco del mes del orgullo LGBTIQ+, el LUM ha sido sede del Festival de Cine Outfest Perú: <https://lum.cultura.pe/actividades/festival-de-cine-lgtbi-outfest-per%C3%BA-en-el-lum>

30 Por ejemplo, en el Día Mundial de los Refugiados, el 20 junio, el LUM, junto a Amnistía Internacional y al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, organizó un diálogo y una función teatral para reflexionar sobre esta problemática social: <https://lum.cultura.pe/actividades/refugiados-en-el-per%C3%BA-di%C3%A1logoteatro>

31 El LUM también fue sede del Primer Encuentro de Arte y Discapacidad: <http://www.lum.cultura.pe/actividades/i-encuentro-de-arte-y-discapacidad>

quienes no vivieron aquellos años, a diferencia del Ojo o el Santuario, que buscan conmemorar a los/as difuntos/as y servir como un espacio privado. Además, podría decirse que la mayoría de los memoriales necesitó hacer uso de estrategias para hacerse de un espacio en el mundo de los memoriales, ganar visitantes y cierta legitimidad dentro de la sociedad en su conjunto. No solamente lo hicieron aquellos que se encuentran en Lima, como el LUM o el Ojo, sino también el mismo museo de Anfasep en Ayacucho por su función específica de enseñar, su público objetivo y la memoria local reticente. Quizá lo que explique esta necesidad de posicionarse estratégicamente y justificarse, es el clima político que caracteriza a la ciudad en la que emergen estos memoriales; Levitt diría el armazón cultural (de la memoria, añadiríamos nosotros/as).

La política en la propuesta memorial y estética

Las pugnas políticas de la memoria en el presente también se evidencian en las decisiones estéticas y las formas específicas de recordar. Decidir con qué palabra llamar a los años de la violencia o qué formas estéticas usar en las muestras son, todas, decisiones políticas. El arte y el lenguaje, en este caso, son eminentemente políticos.

El Ojo que Llora es un espacio artificialmente creado (Saona, 2017, p. 145), es decir, allí no sucedieron hechos de violencia real, sino que por medio de la meditación y la representación simbólica se busca suscitar la reflexión sobre la época del conflicto. Esta escultura, influenciada por la filosofía budista, está hecha con base en una piedra de la *Pachamama* (pensando a la maternidad en contraposición a la violencia masculinista desplegada) y un ojo, del cual chorrea agua a modo de llanto, rodeado por círculos concéntricos, en alusión a un laberinto y al peregrinaje complicado que invita a recorrer. Sin embargo, según Hite (2007, pp. 121-122), esta esteticidad proyecta un sentido de eterna victimización, pues es un llanto sin fin. Si bien es cierto este memorial lleva a estados de reminiscencia y reflexión, no sale del enfoque centrado en la víctima, dejando de lado su actoría en aquel entonces, o inclusive ahora.

Tampoco el Museo de Anfasep es un espacio de memorias reales, sino que, al igual que el Ojo, es artificialmente creado (Saona, 2017, p. 159). Este museo presenta una narrativa cruda; las piezas de arte retratan la realidad por medio del realismo duro, sin hacer uso de abstracciones (Portugal, 2015, p. 117). Por esto se expone la violencia de forma explícita y chocante — pensemos en la reproducción del horno de Los Cabitos, las fosas comunes o la exposición de las ropas de las víctimas (Saona, 2017, p. 159). Su apuesta es por mostrar descarnadamente la forma en que la organización vivió y sintió la violencia política. Es su forma de decir «esta violencia existió y nos afectó profundamente, no hay forma que la puedan negar».

En este sentido, es un museo más cercano a una educación sentimental (Rorty, 2000) que a una lección de historia, por lo que no ofrece un relato histórico interpretativo, sino una secuencia testimonial de los hechos (Portugal, 2015, p. 123; Milton & Ulfe 2011, p. 219; Feldman, 2012, p. 493). El aprendizaje es más emocional que intelectual. Si bien es cierto que los museos memoriales hacen uso de la historia como ciencia para probar objetivamente que los hechos que exponen, en efecto, sucedieron (Sodaro, 2018), tampoco debe olvidarse que tienen un fuerte componente emocional y, en este caso, un gran peso recae sobre los testimonios. Precisamente debido a esta característica central, el museo de Anfasep presenta una lectura crítica de la interpretación proporcionada por la CVR, debido a que, desde su propia experiencia, fue el Estado el que, en la mayoría de los casos, les arrebató a sus familiares (Milton & Ulfe, 2011, p. 218).

Así mismo, los museos memoriales ponen en práctica la idea de una «memoria protésica», de simular —a manera de prótesis— la vivencia de la violencia misma. Este museo media la visita a través de sus guías, quienes son a su vez víctimas que brindan durante el recorrido su testimonio personal, contestando la versión propuesta por la CVR (Feldman, 2012, pp. 496-497; Milton & Ulfe, 2011, pp. 220-221). De esta forma, los/as visitantes escuchan la historia de la mano de una persona de carne y hueso que vive en el presente las consecuencias de los actos cometidos durante aquella época. Y, según la analogía de la prótesis, los/as visitantes saldrían del museo con un recuerdo poderoso de hechos que no vivieron presencialmente, pero que sí sintieron.

Con todo esto, cobra pleno sentido el énfasis en el protagonismo de sus socias por contrarrestar el olvido en Huamanga, contada desde su propia perspectiva y, además, con una apuesta clara por la justicia y la denuncia de las violaciones a los derechos humanos (Saona, 2017, p. 159; Portugal, 2015, p. 123; véase también Reátegui, 2012, p. 53). Desde una lectura «femenina» del conflicto, la muestra presenta una crítica a la ideología masculinista del heroísmo (Theidon, 2003, p. 81), dado que su liderazgo organizacional está compuesto por mujeres y sus propias memorias.

En contraste con los demás memoriales aquí analizados, el Santuario de Memoria La Hoyada es el único que es un espacio de memorias reales, vale decir, donde se sucedieron eventos violentos traumáticos para la sociedad (Saona, 2017, pp. 160-161). Por esto mismo, uno de los objetivos centrales que debe perseguir este memorial es el de probar su existencia ante los negacionismos que se suscitan en el debate político actual (como el Museo de Anfasep). Aquí los juicios y las sentencias son fundamentales para dotarlo de veracidad y validez histórica. Las discusiones memoriales y estéticas en este caso aún se encuentran en proceso de realización, por lo que poco más se puede decir.³²

Por último, el Lugar de la Memoria se plantea un rol bastante ambicioso, en tanto pretende ser un espacio de conciliación (LUM, 2014, p. 17). Este museo memorial estatal posee una fuerte impronta del pensamiento liberal vargasllosiano³³ inspirada en la literatura de Gustave Flau-

32 En marzo de 2019 visité el Santuario de Memoria La Hoyada, allí me di con la sorpresa de que el lugar se encontraba muy descuidado, la maleza no permitía la libre circulación por el lugar. Por lo que me comentó el joven que me acompañó, líder juvenil vinculado al movimiento religioso de derechos humanos local, estos trabajos de mantenimiento los hacían las mismas víctimas cuando realizaban sus conmemoraciones, en ausencia de apoyo estatal.

33 Recordemos que Mario Vargas Llosa fue presidente de la Comisión Investigadora (1983) —a pedido del entonces presidente Fernando Belaunde Terry (1980-1985)— que elaboró el Informe de Uchuraccay. En este poblado ayacuchano se produjo una masacre de periodistas, asesinados por los comuneros de la zona en enero de 1983; a los meses, quienes vivían en el pueblo fueron asesinados/as por Sendero Luminoso. Sin embargo, el informe ha sido muy cuestionado por retratar a los comuneros/as como indígenas premodernos/as y salvajes en un Perú arcaico (Mayer, 2012). Años más tarde, fue también presidente de la Comisión de Alto Nivel encargada de la construcción del LUM. Mario

bert, quien busca, mediante la creación artística, una verdad ignorada (Guichot, 2011, pp. 29-30). En este contexto se entiende por qué el LUM se niega a contar una historia unitaria y, al contrario, funciona como un facilitador del diálogo entre las memorias que ya existen en la sociedad (LUM, 2014, 2015). Esto va en consonancia con las tendencias globales sobre los museos memoriales, que son más autorreflexivos y críticos de su figura misma como portadores de conocimiento, pues están más abiertos a nuevas y retadoras investigaciones (Sodaro, 2018). Precisamente, esta es una tarea que ninguno de los otros memoriales se había planteado, mucho menos el Museo de Anfasep con su historia testimonial bien marcada.

El LUM hace uso de una serie de estrategias multimedia e interactivas para que los y las visitantes se vean envueltos/as en esta memoria protésica, es decir, para que sientan como si estuvieran viviendo aquellos años. En la sala de testimonios, en el primer piso, hay unas pantallas donde las víctimas narran sus experiencias en video, donde los/as visitantes pueden escucharlas con unos audífonos disponibles. Así mismo, en la pared se encuentran sus nombres, y junto a estos hay unos códigos QR que pueden ser escaneados con la cámara del celular y que nos muestran las grabaciones en nuestros dispositivos móviles. Lo curioso es que, junto a los nombres de estas víctimas, los/as visitantes dejan sus comentarios en unos *post-it*: en una visita de campo a comienzos de marzo del 2020, los que tenían mayor cantidad de comentarios fueron los de la histórica lideresa de Anfasep Mamá Angélica y Georgina Gamboa, quien fue violada a los 15 años por efectivos del orden. Resalta la presencia de notas de visitantes internacionales, que simpatizan con la historia contada desde sus propias experiencias nacionales.

Vargas Llosa se había opuesto férreamente al fujimorismo, hasta la última elección del 2021, cuando apoyó a la hija del dictador Fujimori, en su cruzada contra el «comunismo» (supuestamente encarnada en el entonces candidato Pedro Castillo). Este anticomunismo es coherente en los últimos años (contra sus propias simpatías juveniles con el gobierno cubano), pues ha apoyado a candidatos conservadores de derecha cuestionables en América Latina: el expresidente Mauricio Macri (2015-2019) en Argentina, el ahora presidente Iván Duque (2018-actualidad) en Colombia y el candidato chileno perdedor Antonio Kast.

Si bien los museos memoriales hacen uso de la historia para ser objetivos, estos tienen también un componente enteramente emocional (Sodaro, 2018, p. 169). En el caso del LUM sería la última parte, la explanada que nos lleva a la vista al mar y nos conduce a una reflexión sobre lo aprendido durante la visita.³⁴ En esta área también hay unas barandas donde los/as visitantes pueden colocar unas cintas de colores, en las que pueden dejar comentarios, a manera de ofrenda. De este modo, la última sección del museo memorial se nos presenta como la parte memorial que nos lleva a una reflexión democrática emotiva.

Como se dijo, el Ojo adoptó un enfoque víctima-céntrico por medio del eterno sufrimiento que la escultura proyecta; *Yuyanapaq* también tuvo una aproximación similar, en tanto muestra —en una de sus fotos más icónicas— a un campesino no-ciudadano como víctima pasiva colmada de dolor (Poole & Rojas, 2012, p. 279). Por el contrario, el LUM presenta un modo de entender a las víctimas en ruptura radical, pues hace énfasis en la agencia de los/as afectados/as tanto durante los años de la violencia como en la reconstrucción actual de sus vidas (Del Pino & Otta, 2017). Pensemos en la sección dedicada a lo sucedido en Putis, donde se presenta no solo la violencia vivida, sino también cómo los/as habitantes retornaron a repoblar la zona años después y siguieron con sus vidas, así como la exhumación de los restos y los nuevos entierros que realizaron para sus difuntos/as. O el área que explica la violencia ejercida contra las poblaciones asháninkas, pero que también incluye fotos de su vida cotidiana en la actualidad: hombres jugando fútbol, niños/as en la escuela y mujeres en el río. Esto coincide con las tendencias globales y los discursos memoriales transnacionales que se encuentran en boga en la academia actual (Agüero, 2015, pp. 95-99), donde se produce el cambio del paradigma de la víctima al del/a agente.³⁵

34 Esta zona también ha sido criticada, pues el/la visitante al salir de la muestra mira el mar y le da la espalda a los Andes, el principal lugar donde se desplegó la violencia (Montalbetti, 2014).

35 Una discusión similar se encuentra en el artículo de Fabiola Gutiérrez Arce en esta publicación, quien, recorriendo las trayectorias de personas ayacuchanas desplazadas, da cuenta de la agencia de estas personas en el presente, de cómo se apropian del territorio de Huantachica en Lima.

Mientras que el Museo de Anfasep optó por retratar la violencia con crudeza y desde el testimonio, el LUM prioriza los datos objetivos³⁶ allí donde hay consenso o sentencia firme de la justicia. Empero, solo cuando no hay acuerdo social se opta por lo simbólico, como recurso residual — pensemos en el espacio que rinde homenaje al Santuario de Memoria La Hoyada (Silva, 2018). El LUM es un museo que busca contar una historia con una línea temporal clara, con hechos y fechas definidos con precisión. Así mismo, es interesante notar cómo los memoriales regionales —léase, los no-limeños— enfatizan en aquello que se vivió localmente a modo de memoria propia; en cambio, los ubicados en Lima, el LUM y Yuyanapaq, buscan una tragedia nacional compartida (Portugal, 2015, p. 74). ¿Ha llegado el momento de tener un museo limeño que dé cuenta del trauma colectivo vivido específicamente en Lima y que no tenga pretensiones «universalistas» con respecto a todo el país? ¿Cómo hacerlo sin caer en el extremo de que nuestra experiencia limeña —peligrosamente centralista— eclipse lo sucedido en las regiones?

De esta forma, podemos notar que existe una relación directa entre lo que se quiere contar y la forma en que esto se cuenta. Por un lado, el museo de Anfasep tiene un propósito más testimonial y utiliza una estética más cruda y agresiva, pues pretende evidenciar la forma en que las asociadas vivieron la violencia. El Santuario de Memoria La Hoyada es un lugar de reflexión que, sin embargo, también necesita recurrir a la objetividad y las sentencias judiciales para evitar los eventuales negacionismos. El LUM — desde su lugar de enunciación estatal— recurre más a un entorno multimedia interactivo para dar a conocer los hechos fácticos y comprobados con sentencia firme que se sucedieron, así como a espacios simbólicos, de reflexión y conmemoración cuando no hay consenso claro. Y el Ojo es un espacio eminentemente destinado a la meditación y al recuerdo de los/as

36 Es interesante contrastar con versiones anteriores del guion museográfico, que se centraban más en buscar un aprendizaje emotivo por medio de la muestra, mientras que la última —la que está expuesta— optó (con una decisión política entendible en el contexto de polarización, que necesita de «verdades objetivas» con el fin de evitar en la mayor medida los negacionismos) por hechos firmes. Para una discusión más profunda, consultar Silva (2018).

familiares perdidos/as. Los cuatro tienen formas distintas de aproximarse a sus visitantes, y en estas diferencias radica la riqueza de las propuestas estéticas y memoriales que plantean.

A modo de conclusión: una reflexión sobre el tiempo

Los memoriales nos hablan, fundamentalmente, sobre nuestro presente, sobre cómo la política contenciosa se desarrolla en la sociedad actual. Inclusive, podríamos decir que el pasado sirve como una suerte de pretexto para referirnos al «ahora del nosotros/as». Nietzsche (1998) critica cómo la historia, precisa y paradójicamente en su afán de objetividad, pretende medir las opiniones y acciones del pasado según las modas y trivialidades contemporáneas. ¿Cuántas veces quizás no hemos juzgado críticamente las violaciones a los «derechos humanos» que se produjeron durante la invasión española al continente americano? Con esto no quiero decir que no sean condenables y aberrantes, pero en ese entonces el concepto no había sido formulado ni, mucho menos, había una conciencia sobre el tema.

El pasado no se encuentra en «el pasado», sino que está mucho más cerca de lo que podríamos pensar: está aquí y ahora, convive con nuestra temporalidad. Para ser más escépticos/as aún, hay estudios científicos que indican que, en realidad, el cerebro humano no puede percibir los hechos que se producen en tiempo real, sino que hay un atraso de medio segundo (Libet, 2005). Es decir, lo que entendemos como nuestro «presente» también es parte del pasado. Todo esto nos sirve para confirmar que los tiempos (pasado, presente o futuro) no son compartimentos estancos, sino que más bien están interrelacionados, de una manera muy similar a lo que la serie alemana *Dark* nos mostró. Y esta discusión no está alejada de la política, sino que nos provee una vía de análisis novedosa. Los memoriales reproducen las pugnas políticas contemporáneas, aunque se refieren al pasado. Hablar ahora sobre el período de la violencia política nos dice más sobre nuestras sociedades en la actualidad que sobre cómo vivimos en aquellos años. Las formas en que los/as actores/as políticos/as se organizaron para construir memoriales, las oposiciones y dificultades a las que se enfrentaron, el perfil de víctima que estos memoriales

representan, la clase de visitantes que buscan y que reciben, las estrategias que emplean, las tendencias transnacionales museográficas en auge, o las propuestas memoriales y estéticas que despliegan, dan cuenta sobre el ahora.

Leemos el pasado con los ojos del presente. El bicentenario de la independencia del Perú se nos presenta como una gran oportunidad para contrastar de qué formas nos vemos ahora como nación, a comparación de cómo nos percibíamos hace cien años (o hace doscientos). ¿Qué valores se enfatizan, qué aspectos de la historia se tratan de olvidar, cuál es la clase de ciudadano/a —ahora que ya hay ciudadanas— que se representa, o cómo se muestra a la esfera internacional la comunidad política nacional? Estas son preguntas centrales y urgentes que exigen reflexiones. La iniciativa estatal Proyecto Bicentenario³⁷ está haciendo un gran trabajo en esa línea.

Los estudios de memoriales dan cuenta de un cambio de paradigma transnacional en la forma de autopercepción de las naciones: los que antes fueron monumentos celebratorios a su pasado glorioso, hoy son memoriales que piden disculpas y tratan de enmendar los errores y crímenes del pasado (Danto, 1987; Sodaro, 2018). Si bien es cierto aún son escasas las iniciativas estatales de memoriales en el Perú —ahora solo existe el LUM, Yuyanapaq y, a nivel regional, el Museo de la Memoria Yalpana Wasí de Junín—, es claro que la comunidad internacional ejerce una presión en esta dirección, pues brinda facilidades de cooperación en estas materias. En el centenario de la independencia de la República en 1921, Lima se vio engalanada con múltiples monumentos heroicos y la construcción de infraestructura vial modernista, como la avenida Leguía, hoy llamada avenida Arequipa, cuyo cambio (político) de nombre se produjo tras el derrocamiento del presidente Augusto B. Leguía por el comandante Luis Miguel Sánchez Cerro. Ahora, en el bicentenario, en el contexto de la pandemia de la Covid-19 y la emergencia sanitaria que nos mantiene en situación de relativo aislamiento (con respecto a nuestras vidas «anteriores»), inclusive en esta «nueva normalidad», es poco lo que se ha hecho. Si bien es cierto

37 Para mayor información, aprovechar su página web, que contiene muchos trabajos interesantes y que merece mayor atención: <https://bicentenario.gob.pe/biblioteca/>

que no es el momento para celebrar (o para lamentarnos de nuestros errores y crímenes republicanos), cuando escribía este texto me preguntaba cuáles serían las megaobras de infraestructura y los monumentos (o memoriales) que se inaugurasen por el bicentenario y, fundamentalmente, qué idea de nación representarían. ¿Incluirían de alguna manera lo vivido e interpretado durante esos períodos de violencia? No obstante, ahora el orden de prioridades ha cambiado.

Post-scriptum. Una nota sobre los memoriales de Inti y Bryan: la selectividad de la memoria y la ‘memorialización’

Ya llegamos al Bicentenario y el presupuesto público se encuentra focalizado en el sector salud en la lucha contra la pandemia, de modo que pensar —en este momento— en memoriales o museos podría ser un poco insensible para con los/as familiares que perdieron a sus seres queridos/as producto de este virus. Así que no hay megaobras, pero la tan inestable política peruana —especialmente desde la derrota presidencial de Keiko Fujimori en el 2016 y sus múltiples intentos desestabilizadores y obstaculizadores contra los presidentes Kuczynski y Vizcarra— produjo en medio de la crisis sanitaria y política una situación ‘memorializadora’.

Luego de la renuncia a la presidencia de Pedro Pablo Kuczynski (2016-2018) tras las denuncias de corrupción y amenazas de vacancia, la asunción de su primer vicepresidente Martín Vizcarra (2018-2020), denuncias nuevamente de corrupción, un intento fallido de vacancia y otro exitoso, asumió la presidencia Manuel Merino («el breve», por seis días), entonces presidente del Congreso complementario (2020-2021), elegido luego de la disolución de esta institución por Vizcarra ante las sucesivas censuras de sus ministros/as por el Congreso anterior (2016-2019). Toda una historia truculenta, digna de las series *House of Cards* o *Game of Thrones*. Frente a esta situación y en plena pandemia, la ciudadanía —especialmente, los/as más jóvenes— salió a protestar exigiendo la renuncia de Merino, pues se hizo groseramente evidente que un grupo de congresistas y partidos políticos (que no habían ganado las elecciones, los denominados «viejos

lesbianos³⁸») querían hacerse del poder a cualquier costo para favorecer sus intereses personales (fue escandaloso el caso de los congresistas vinculados a la universidad no licenciada Telesup, que querían que vuelva a funcionar³⁹). Esta coalición golpista estuvo formada por una derecha reaccionaria con una agenda conservadora y católica (aliada de intereses delictivos y una izquierda que sirvió de «tontos/as útiles»), acostumbrada a imponer sus ideas o a discutir entre ellos/as, pero no a convencer a nadie más, por lo que no consideró necesario contar con legitimidad para gobernar el país (Martuccelli, 2021; Villanueva, 2021).

Ante la falta de legitimidad y la poca habilidad de hacer política de los «viejos lesbianos», pues la ciudadanía no les creía el ya gastado tópico del terrorismo, el gobierno de Merino reaccionó violentamente —de forma injustificada y autoritaria— contra los/as manifestantes. Tal fue el nivel de represión que resultaron dos jóvenes muertos (Bryan Pintado e Inti Sotelo) a manos de la policía la madrugada del 14 de noviembre de 2020. El Gobierno ya no podía mantenerse en pie; no contaba con aprobación popular, ni con el reconocimiento de los demás gobiernos extranjeros, ni con el apoyo de los/as congresistas que votaron por la vacancia de Vizcarra; ni las Fuerzas Armadas quisieron respaldarlo. Así, el 15 de noviembre Merino quedó arrinconado solo y renunció.

Empero, la ciudadanía no olvida la memoria de estos jóvenes abatidos, sino que exige justicia, la identificación y sanción de los/as responsables; aunque, más de un año después de los hechos, la justicia aún no tiene

38 Este término es especialmente revelador, pues aunque pareciera ser un insulto homofóbico, en realidad es una forma despectiva de referirse a los «dinosaurios políticos». Es decir, a políticos cuyas ideas y maneras se encuentran desfasadas de los cambios sociales que ha atravesado el país en los últimos años. El ejemplo más claro fue Ántero Flores-Aráoz, quien fue congresista durante muchos años, primer ministro y ministro de defensa durante el Baguazo, conflicto social sangriento que cobró muchas vidas. Merino lo nombró presidente del Consejo de Ministros y sus declaraciones en la televisión mostraban a un señor desconectado de la realidad, que afirmaba que los/as jóvenes salieron a marchar porque habían estado mucho tiempo encerrados/as y aburridos/as por la cuarentena (cómo olvidar cuando contó que Merino no le respondía el WhatsApp), lo que le valió una gran cantidad de memes y burlas en redes sociales.

39 Para mayor información, consultar: <https://rpp.pe/lima/actualidad/telesup-exige-a-su-nedu-acatar-medida-cautelar-y-anular-denegatoria-de-licenciamiento-noticia-1303822>

resultados. Pero, además, y esto es lo que más nos interesa, los/as jóvenes han emprendido prácticas ‘memorializadoras’. En el cruce de las avenidas Nicolás de Piérola y Abancay, en el Centro de Lima, donde los asesinatos tuvieron lugar, se elaboraron memoriales improvisados para recordar su valiente esfuerzo por salir a marchar por la democracia y perder la vida ante un gobierno ilegítimo. También se creó otro en el Parque Kennedy de Miraflores, que contó con el apoyo de organizaciones de la sociedad civil para ser trasladado temporalmente al Lugar de Memoria y así evitar los ataques a los que se había visto sometido.⁴⁰ Ninguno de los memoriales se ha librado de la vandalización de los grupos opositores, que recuerda mucho a lo que ha experimentado el Ojo que Llora, en un contexto de polarización y emociones muy fuertes en ambos casos.

Contrariamente a lo que ocurre con los memoriales sobre la violencia política, estos memoriales en honor a Inti y Bryan sí fueron fruto de la movilización social de la ciudadanía peruana en su conjunto, pues contaron (y cuentan) con un apoyo masivo. ¿Es esto muestra del centralismo limeño plasmado en el deseo de honrar a «sus muertos»? Comparemos con otra protesta que se dio por esas mismas fechas, pero fuera de Lima, en Ica, muy cerca de la capital, entre noviembre y diciembre de 2020: el paro agrario de agricultores/as contra las explotadoras condiciones laborales que sufren. Doce personas muertas en la protesta o en accidentes de tránsito ocasionados por ella, la mayoría en sus veintes y un adolescente de 16 años. Hasta donde estamos enterados/as, no se convocó a ninguna movilización multitudinaria ni a ningún esfuerzo ‘memorializador’ para conmemorar a estos fallecidos. ¿Acaso sus vidas no merecen también ser recordadas? ¿Cómo los eventos (y muertes) que se sucedieron en la capital suscitan la atención del país, mientras que las muertes de campesinos/as en zonas alejadas donde se producen con relativa frecuencia conflictos socioambientales, o de agricultores a un par de horas de Lima, no tienen ese efecto? Una muestra más de cómo la memoria colectiva es bastante selectiva: no todo se recuerda, sino solamente algunos eventos que

40 Para mayor información, consultar: <https://larepublica.pe/sociedad/2020/11/25/miraflores-trasladan-memorial-instalado-en-honor-inti-y-bryan-al-lum/>

pasan por el filtro de los imaginarios «nacionales» (léase, limeños).

Empero, si consideramos el mero hecho de que los/as peruanos/as queremos recordar (más allá de que sea selectiva y centralistamente), es bastante revelador cómo —como sociedad— hemos decidido espontáneamente montar estos memoriales improvisados en plena calle. Esto da cuenta de un sentir que da vigencia a la práctica ‘memorializadora’ y la sitúa como una forma relevante de procesar el trauma recientemente vivido. Así nos encuentra el Bicentenario, creando (algunos) memoriales y honrando a (algunos/as de) nuestros/as muertos/as.

REFERENCIAS

- Agüero, J. C. (2015). *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. IEP.
- Alayza, R. & Crisóstomo, M. (Asesoras) (2015). *Los desplazados en Ayacucho después de la violencia política*. Informe Final del Proyecto de Responsabilidad Social Universitaria. Dirección Académica de Responsabilidad Social, PUCP.
- Alayza, R. & Silva, G. (s.f.). *Tejiendo alianzas: Construyendo agencia y formando coaliciones desde las organizaciones de víctimas de la violencia política mediante la demanda de reparaciones frente al Estado peruano*. Manuscrito no publicado.
- Aroni, R. (2015). Coreografía de una matanza: memoria y performance de la masacre de Accomarca en el carnaval ayacuchano en Lima, Perú. *Anthropologica*, 33(34), 119-146.
- Barrantes, R. & Peña, J. (2006). Narrativas sobre el conflicto armado interno en el Perú: la memoria en el proceso político después de la CVR. En F. Reátegui (ed.), *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú* (pp. 16-40). Idehpucp.
- Barrenechea, R. (2010). *Políticas locales de reparación en Ayacucho. ¿Reparaciones sin reparadores?* Documento de trabajo. IEP; DED.
- Bebbington, A., Scurrah, M., & Bielich, C. (2011). *Los movimientos sociales y la política de la pobreza en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos; Centro Peruano de Estudios Sociales; Grupo Propuesta Ciudadana.
- Brett, S., Bickford, L., Sevchenko, L. & Ríos, M. (2007). *Memorialization and democracy. State policy and civic action*. FLACSO; ICTJ.
- COECCI (2020). *La contribución de la cooperación privada internacional al desarrollo del Perú 2018-2019*. COECCI.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (CVR). (2003). *Informe Final*. 9 tomos. CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (CVR). (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. CVR, Idehpucp, Defensoría del Pueblo, Misereor.
- Cóndor, N. & Pereyra, N. E. (2015). Desaparecidos en la penumbra del atardecer: disputas privadas, memoria y conflicto armado interno en San Miguel (Ayacucho). *Anthropologica*, 33(34), 63-88.
- Crisóstomo, M. (2014). *Género, conflicto armado y memoria: las trayectorias de las presidentas de ANFASEP*. [Tesis de Maestría en Estudios de Género, PUCP].
- Crisóstomo, M. (2018). Cuestionando estereotipos: Las presidentas de Anfasep y sus espacios plurales de acción antes del conflicto armado interno. En M. Crisóstomo (ed.). *Género y conflicto armado interno en el Perú. Testimonio y memoria* (pp.49-66). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Dahl, R. (1989). *La poliarquía*. Tecnos.
- Danto, A. (1987). *The state of the art*. Prentice Hall.
- Degregori, C. I. (2015). Sobre la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en el Perú. En C. I. Degregori et al. (eds.), *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú* (pp. 27-68). IEP.
- Del Pino, P. & Otta, E. (2017). Violencias extremas en museos conmemorativos. El Lugar de la Memoria en el Perú. En L. J. Seligman & Kathleen S. Fine-Dare (eds.), *The Andean World*. Routledge (versión en español).
- Feldman, J. P. (2012). Exhibiting conflict: History and politics at the Museo de la Memoria de ANFASEP in Ayacucho, Peru. *Anthropological Quarterly*, 85(2), 487-518.
- Guichot, E. (2011). *La dramaturgia de Mario Vargas Llosa: contra la violencia de los años ochenta, la imaginación a escena*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla.
- Habermas, J. (1996). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós.
- Hernández, A. (2021). *República de invisibles. Políticas, ciudadanía y activismo LGBTIQ+*. Proyecto Especial Bicentenario.
- Hite, K. (2007). The eye that cries: the politics of representing victims in contemporary Peru. *A Contracorriente*, 5(1) 108-134.
- Hite, K. (2013). *Política y arte de la conmemoración: memoriales en América Latina y España*. Mandrágora.
- Huyssen, A. (1995). *Twilight memories: Marking time in a culture of amnesia*. Routledge.
- Huyssen, A. (2000). Present pasts: Media, politics, amnesia. *Public Culture*, 12(1), 21-38.
- Huyssen, A. (2011). International Human Rights and the politics of memory: Limits and challenges. *Criticism*, 53(4), 607-624.
- Inga, C. (2020). *Juntos resistimos: participación de las organizaciones de víctimas en la construcción del Lugar de la Memoria Yalpana Wasi – Wiñay Yalpanapa de Huancayo durante los años 2013-2017*. [Tesis de Ciencia Política y Gobierno, PUCP].
- Jave, I. (2017). *El Santuario de la Memoria La Hoyada, Ayacucho. El proceso de diálogo y negociación en la construcción de un espacio de memoria*. Cuaderno de Trabajo N.º 44. Departamento de Ciencias Sociales PUCP.
- Jave, I. (Coord.) (2018). *Organizaciones de víctimas y políticas de justicia. Construyendo un enfoque humanitario para la búsqueda de personas desaparecidas*. Idehpucp.
- Jave, I. (2020). *El proceso de construir una actoría política en las organizaciones de víctimas en el período pos conflicto 2000-2019*. [Tesis para optar el grado académico de Magister en Ciencia Política y Gobierno, PUCP].

- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Kalyvas, S. N. (2010). *La lógica de la violencia en la guerra civil*. Akal.
- Keck, M. & Sikkink, K. (1998). *Activists beyond borders. Advocacy networks in international politics*. Cornell University Press.
- Landsberg, A. (2004). *Prosthetic memory: The transformation of American memory in the age of mass culture*. Columbia University Press.
- Lanegra, I. (2021). *La travesía democrática. La democracia y el bicentenario*. Proyecto Especial Bicentenario.
- Ledgard, D., Hibbett, A. & De la Jara, B. (2018). *Retos y estrategias para una política pública de memoria: el proyecto Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM)*. Cuaderno de Investigación N.º 7. Escuela de Gobierno y Políticas Públicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Levitt, P. (2015). *Artifacts and allegiances: How museums put the nation and the world on display*. University of California Press.
- Levy, D. & Sznajder, N. (2006). *The Holocaust and memory in the global age*. Temple University Press.
- Libet, B. (2005). *Mind time: The temporal factor in consciousness*. Harvard University Press.
- Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social. (LUM) (2014). *Cada uno, un lugar de memoria. Fundamentos conceptuales del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*. LUM.
- Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social. (LUM) (2015). *Memoria LUM 2009-2015*. LUM.
- Marschall, S. (2010). *Landscape of memory. Commemorative monuments, memorials and public statuary in post-apartheid South Africa*. Brill.
- Martuccelli, D. (2021). *La sociedad desformal. El Perú y sus encrucijadas*. Edições Plataforma Democrática.
- Mayer, E. (2012). Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa. En C. I Degregori et al. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II* (pp.146-199). IEP.
- Milton, C. (2015). Desfigurando la memoria: (des)atando los nudos de la memoria peruana. *Anthropologica*, 33(34), 11-33.
- Milton, C. E. & Ulfe, M. E. (2011). Promoting Peru: Tourism and post-conflict memory. En K. Bilbija & L. Payne (eds.), *Accounting for violence. Marketing memory in Latin America* (pp. 207-233). Duke University Press.
- Montalbetti, M. (2014). El lugar del arte y el lugar de la memoria. En *Cualquier hombre es una isla* (17-36). FCE.

- Muñoz-Nájar, S. (2012). El proyecto posmemorial de Coravip. Inversión imaginativa y negociación intergeneracional en una organización de afectados de Ayacucho. *Revista Argumentos*, 6(1), 41-46.
- Nietzsche, F. (1998). *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*. Alción.
- Nye, J. S. (2016). *El poder suave: la clave del éxito en la política internacional*. Universidad Iberoamericana.
- Olick, J. (2007). *The politics of regret: On collective memory and historical responsibility*. Routledge.
- Poole, D. & Rojas, I. (2012). Fotografía y memoria en el Perú de la postguerra. En G. Cánepa (ed.), *Imaginación visual y cultura en el Perú* (pp. 263-303). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Portugal, T. (2015). Batallas por el reconocimiento: lugares de la memoria en el Perú. En C. I. Degregori et al. (eds.), *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú* (pp. 69-236). IEP.
- Quiroz, L. (2020). *Combates por la memoria en el Perú de posguerra. El «mausoleo terrorista» y la vida política de los cadáveres*. [Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Sociología Política, FLACSO, Ecuador].
- Reátegui, F. (Coord.) (2010). *Los sitios de la memoria. Procesos sociales de la conmemoración en el Perú*. Idehpucp; Konrad Adenauer Stiftung.
- Reátegui, F. (Coord.) (2012). *Criterios básicos para un espacio de conmemoración de la violencia en el Perú: la centralidad de los derechos de las víctimas*. Idehpucp; Misereor.
- Rieff, D. (2016). *In praise of forgetting: Historical memory and its ironies*. Yale University Press.
- Rivera, M. & Velásquez, T. (2021). Las víctimas del conflicto armado interno y las reparaciones en salud mental. Propuestas desde lo comunitario. En I. Jave (ed.). *La humillación y la urgencia. Políticas de reparación posconflicto en el Perú* (pp.61-94). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global cultures*. Sage Publications.
- Robin, V. (2015). Memorias oficiales, memorias silenciadas en Ocros (Ayacucho, Perú). Reflexiones a partir de la conmemoración de una masacre senderista. *Anthropologica*, 33(34), 147-164.
- Rorty, R. (2000). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. En R. Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos*, 3 (pp. 219-242). Paidós.
- Saona, M. (2017). *Los mecanismos de la memoria: recordar la violencia en el Perú*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sastre, C. (2015). *Tensiones, polémicas y debates: el museo «Lugar de la Memoria, la*

- Tolerancia y la Inclusión Social» en el Perú post-violencia política.* [Tesis para optar el grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Santiago de Chile, Escuela de Postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades].
- Silva, G. (2017). Una consulta sin deliberación. Análisis del proceso consultivo del Lugar de la Memoria desde la perspectiva deliberativa y una reflexión en torno a los jóvenes universitarios. En LUM, *Memorias del presente. Ensayos sobre juventud, violencia y el horizonte democrático* (pp. 194-219). Ministerio de Cultura, LUM.
- Silva, G. (2018). *Prevenir antes que lamentar: luchas políticas y la formación de coaliciones promotoras en torno a la creación del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social en el polarizado Perú posconflicto (2003-2015)*. [Tesis para optar por el grado de Licenciado en Ciencia Política y Gobierno, PUCP].
- Silva, G. (2020). Más vale prevenir que lamentar. Las coaliciones promotoras en torno a la creación del Lugar de la Memoria. *Revista de Ciencia Política y Gobierno*, 5(10), 31-53.
- Simpson, K. (2007). Victims of Political Violence: A Habermasian Model of Truth Recovery. *Journal of Human Rights*, 6(3), 325-343.
- Sodaro, A. (2018). *Exhibiting atrocity: Memorial museums and the politics of past violence*. Rutgers University Press.
- Starzmann, M. T. (2016). Engaging memory. En M. T. Starzmann & J. R. Roby (Eds.), *Excavating memory. Sites of remembering and forgetting* (pp. 1-21). University Press of Florida.
- Stern, S. (2000). De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico. En M. Garcés (comp.), *Memoria para el nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX* (pp.11-29). Lom Ediciones.
- Sulmont, D. (2007). Las distancias del recuerdo. *Revista Memoria*, 2, 9-27.
- Swyngedouw, E. (1997). Neither global nor local: 'Glocalisation' and the politics of scale. En K. Cox (ed.), *Spaces of globalization: Reasserting the power of the local* (pp. 137-166). Guilford, Longman.
- Theidon, K. (2003). Disarming the subject: Remembering war and imagining citizenship in Peru. *Cultural Critique*, 54, 67-87.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Torpey, J. (2015). The political field of reparations. En K. Neumann & J. Thompson (eds.), *Historical justice and memory* (pp. 63-73). University of Wisconsin Press.
- Ulfe, M. E. & Málaga, X. (2015). Los nuevos suplicantes del Estado peruano: las víctimas y el Programa Integral de Reparaciones (PIR). En L. Huber & P. Del Pino. (Eds.), *Políticas en justicia transicional* (pp.169-190). IEP.

- Ulfe, M. E. & Málaga, X. (2021). *Reparando mundos. Víctimas y Estado en los Andes peruanos*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ulfe, M. E. & Milton, C. (2010). ¿Y, después de la verdad? El espacio público y las luchas por la memoria en la post CVR, Perú. *E-Misférica* 7(2), 1-15.
- Ulfe, M. E. & Ríos, V. L. (2016). Toxic memories?: The DINCOTE Museum in Lima, Peru. *Latin American Perspectives*, 43(6), 27-40.
- Vargas Llosa, M. et al. (1983). *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. Editora Perú.
- Villanueva, E. (2021). *Rápido, violento y muy cercano. Las movilizaciones de noviembre de 2020 y el futuro de la política digital*. Serie Zumbayllu 2. Fondo Editorial PUCP.
- White, G. M. (1997). Museum/Memorial/Shrine: National narrative in national spaces. *Museum Anthropology*, 21(1), 8-26.
- Williams, P. (2007). *Memorial museums: The global rush to commemorative atrocities*. Berg.
- Wills, A. (2015). Complications of collective memory in Peru. A history of marginalization, an attempt at inclusion. *JUIS. Journal of Undergraduate International Studies*, 18, 77-90.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA

CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com

PÁGINA WEB: www.tareagrafica.com

TELÉF. 424-8104 / 424-3411

AGOSTO 2022 LIMA - PERÚ

ISBN 978-612-4355-10-3



9 786124 355103