

PRIMER CONCURSO NACIONAL DE ENSAYOS
COMPILACIÓN DE TEXTOS GANADORES

MEMORIAS DEL PRESENTE

PRIMER CONCURSO NACIONAL DE ENSAYOS
COMPILACIÓN DE TEXTOS SELECCIONADOS

MEMORIAS DEL PRESENTE

ENSAYOS SOBRE JUVENTUD, VIOLENCIA
Y EL HORIZONTE DEMOCRÁTICO



PERÚ

Ministerio de Cultura

LUM

LUGAR DE LA MEMORIA
LA TOLERANCIA
Y LA INCLUSIÓN SOCIAL



PERÚ

Ministerio de Cultura



Salvador del Solar Labarthe
Ministro de Cultura

Margarita Delgado Arroyo
Secretaria General

Guillermo Nugent Herrera
**Responsable del Lugar de la Memoria,
la Tolerancia y la Inclusión Social**

Centro de Documentación e
Investigación del LUM
Coordinación de edición

Álvaro Maurial
Cuidado de edición

Manuel Espinoza Menendez
Diseño y diagramación

Félix Reátegui Carrillo
Julio Abanto Chani
Asesoría editorial

Con el auspicio del
Instituto de Estudios Peruanos

Memorias del presente
Ensayos sobre juventud, violencia y el horizonte democrático

© Ministerio de Cultura
Av. Javier Prado Este 2465, San Borja - Lima, Perú
Teléfono: 618-9393
www.cultura.gob.pe

© Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social - LUM
Bajada San Martín 151, Miraflores
Teléfono: (+511) 719-2065
lugardelamemoria@cultura.gob.pe
www.lum.cultura.pe

Lima, marzo de 2017

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-XXXXX

Impreso en:

Xxxxxxxxxxxxxxxxxx

Xxxxxxx Xxxxx Xxxxxxxxx

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL	7
ACTA DEL JURADO	9
PRESENTACIÓN	13
SECCIÓN ENSAYOS GANADORES DE CONCURSO	19
José Ramos López "SIN TERRUCOS NO HAY SOLDADOS". PERCEPCIÓN DE LOS JÓVENES ACUARTELADOS SOBRE SENDERO LUMINOSO EN LA SOCIEDAD DE POSGUERRA	20
Susana Frisancho Hidalgo LA EDUCACIÓN MORAL PARA LA PREVENCIÓN DE LA VIOLENCIA	38
Luis Fernando Díaz Cáceres LA CONCIENCIA DEL PECADO	52
SECCIÓN MEMORIA Y EXPERIENCIAS PERSONALES SOBRE EL PERIODO DE VIOLENCIA	69
Abraham Calderón EL QUE QUIERA OÍR, QUE OIGA; EL QUE QUIERA VER, QUE VEA. EL CLAROSCURO DE LA ÉPOCA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA	70
Harol Gastelú Palomino CONTRA EL OLVIDO	82
SECCIÓN REFLEXIONES EN TORNO A LA JUVENTUD Y LA POLÍTICA EN LA SOCIEDAD POSCONFLICTO	97
Aldo Pecho Gonzáles JUVENTUD, CIUDADANÍA Y VIOLENCIA. LOS CAMINOS DE LA JUVENTUD PERUANA FRENTE AL CONFLICTO ARMADO INTERNO Y LA CRISIS POLÍTICA	98

Stefano Corzo NOS HABÍAMOS ODIADO TANTO: SENTIDOS Y SIGNIFICADOS DE LA EXPERIENCIA SOCIAL JUVENIL, UNA MIRADA DESDE LA UNIVERSIDAD	114
Daniel Guevara ENTRE ESQUEMAS JUVENILES Y ESQUEMAS ADULTOCÉNTRICOS. UN ACERCAMIENTO A LOS PROCESOS DE DESMOVILIZACIÓN JUVENIL EN EL PERÚ POSVIOLENCIA	126
SECCIÓN JUVENTUD, MEMORIA Y HORIZONTE DEMOCRÁTICO	143
María Emilia Artigas “HIJOS DE LA VIOLENCIA, NIETOS DE LA UTOPIA”: NOTAS SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA LITERATURA EN LA REPRESENTACIÓN DE LA VIOLENCIA EN PERÚ	144
Ivan Ramírez Zapata UNA DISCUSIÓN EN TORNO A LA FRONTERA MORAL Y LOS LÍMITES DEL MANDATO DE “HACER MEMORIA”	156
Gianfranco Silva Caillaux 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	172
Rubén Merino Obregón EL MOVEDEF Y LA MEMORIA AMBIVALENTE. EL PAPEL DE LA RESPONSABILIDAD EN LA MEMORIA DE LOS JÓVENES DEL MOVEDEF	194
SOBRE LOS AUTORES	211

NOTA EDITORIAL

Se recogen en esta publicación un conjunto de trabajos presentados al concurso de ensayos “Esquirlas del Odio. Percepciones de los Jóvenes Hoy sobre Sendero Luminoso”, organizado por el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social en el año 2016. Se presentan los tres ensayos ganadores de los puestos primero, segundo y tercero, y a continuación una selección de nueve ensayos que el jurado del concurso consideró especialmente apreciables. La secuencia en que estos nueve ensayos adicionales son presentados sigue un criterio de contigüidad temática y no refleja un orden de méritos.

Con los doce ensayos aquí reunidos, el LUM ofrece un interesante muestrario del estado de la reflexión sobre el tema de la convocatoria. Se presenta, así, una representación pluralista de ideas que, si bien no reflejan necesariamente el punto de vista institucional del LUM, son, sin duda, una contribución al necesario diálogo público y académico sobre la memoria, la paz, los derechos humanos, la participación política y la democracia en el Perú.

ACTA DE RESULTADOS DEL CONCURSO DE ENSAYOS

“ESQUIRLAS DEL ODIO.
PERCEPCIÓN DE LOS JÓVENES HOY
SOBRE SENDERO LUMINOSO”

Viernes, 15 de julio de 2016

En la sede del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) en Bajada San Martín 151, Miraflores, el día 15 de julio de 2016 se reunieron los integrantes del jurado calificador del concurso de ensayos “Esquirlas del odio. Percepción de los jóvenes hoy sobre Sendero Luminoso” integrado por:

- Sofía Macher Batanero - Ministerio de Cultura y ex miembro de la CVR.
- Ludwig Huber - Investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos.
- Owan Lay González - Director del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social.
- Félix Reátegui - Sociólogo egresado de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Como resultado de la convocatoria abierta desde el 26 de abril hasta el 15 de junio de 2016, se registraron un total de sesenta y seis (66) inscritos y cada miembro del Jurado Calificador recibió un archivador de palanca con los 66 ensayos impresos, a fin de que fueran revisados en su totalidad.

Para proceder con la evaluación, se tuvo en cuenta que el ensayo presentado debía relacionarse directamente con el objeto del concurso: percepciones de los jóvenes de hoy sobre Sendero Luminoso. Asimismo, se consideraron los aportes y reflexiones que cada ensayo contribuye para la construcción de una Cultura de Paz.

Como resultado de este proceso, el Jurado Calificador deliberó y resolvió declarar a los siguientes postulantes:

1.- Ensayos ganadores y que serán publicados en una coedición del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social y el Instituto de Estudios Peruanos:

- **1er puesto: José Ramos López**

Premio: S/. 1500 soles (mil quinientos soles) y publicación del artículo: “Sin terrucos no hay soldados. Percepción de los jóvenes acuartelados sobre Sendero Luminoso en la sociedad post guerra”.

- **2do puesto: Susana Frisancho**

Premio: S/. 1000 soles (mil soles) y publicación del artículo: “La educación moral para la prevención de la violencia”.

- **3er puesto: Luis Fernando Díaz Cáceres**

Premio: S/. 500 soles (quinientos soles) y publicación del artículo: “La conciencia del pecado”.

2.- Ensayos que serán publicados en coedición por el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social y el Instituto de Estudios Peruanos:

- **Rubén Merino Obregón:**
“El MOVEDEF y la memoria ambivalente. El papel de la responsabilidad en la memoria de los jóvenes del MOVEDEF”.
- **María Emilia Artigas:**
“Hijos de la violencia, nietos de la utopía: notas sobre la importancia de la literatura en la representación de la violencia en Perú”.
- **Daniel Vicente Guevara Rodríguez:**
“Entre esquemas juveniles y esquemas adultocéntricos. Un acercamiento a los procesos de desmovilización juvenil en el Perú post violencia”.
- **Harol Gerson Gastelú Palomino:**
“Contra el olvido”.
- **Gianfranco Silva Caillaux:**
“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”.
- **Iván Andrés Ramírez Zapata**
“La imaginación académica y sus expectativas sobre actitudes políticas juveniles en relación con el conflicto armado interno”.
- **Abraham Roberto Calderón Serrano**
“Miremos el presente, abriendo la boca al pasado”.
- **Stefano Sebastián Corzo Vargas:**
“Nos habíamos odiado tanto”.
- **Aldo Germán Pecho Gonzáles:**
“Juventud, ciudadanía y violencia. Los caminos de la juventud peruana frente al conflicto armado interno y la crisis política”.

PRESENTACIÓN

Hoy es común ver en los medios de comunicación diversos reportajes sobre el desconocimiento de la juventud respecto al periodo de violencia que vivió nuestro país. Considerando que las huellas de este pasado reciente aún se aprecian nítidamente en la sociedad peruana, el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) convocó en el año 2016 al primer concurso de ensayos “Esquirlas del Odio. Percepciones de los Jóvenes Hoy sobre Sendero Luminoso”, a fin de conocer desde la voz de los jóvenes la problemática, reflexiones y propuestas para visibilizar y sensibilizar sobre el tema a las futuras generaciones; más aun si los principales visitantes del LUM son estudiantes universitarios y escolares.

Tras los resultados del concurso, se confirmó la necesidad de contar con plataformas de discusión, diálogo y debate para mostrar los trabajos académicos, a fin de desterrar los prejuicios sobre la juventud universitaria, resaltar el valor de la educación en la prevención de la violencia y destacar el papel de la cultura y las artes como una de las entradas para conectar con los jóvenes. En esa línea, los ensayos recopilados en *Memorias del presente. Ensayos sobre juventud, conflicto y el horizonte democrático* son parte de la vocación del LUM por promover la investigación y el acceso a la información, líneas de trabajo desarrolladas por el Centro de Documentación e Investigación.

El libro cuenta con cuatro secciones. La primera está compuesta por los trabajos declarados como ganadores y que obtuvieron los tres primeros lugares, siendo presentados por orden de mérito. En primer lugar, José Ramos López expone, desde un aporte testimonial de un joven ayacuchano, cómo

se modela la percepción sobre el período de violencia. Toma como ejemplo la vida militar de los jóvenes voluntarios en el Cuartel Los Cabitos (Ayacucho) en el proceso de posguerra, quienes tienen su propia memoria sobre aquel periodo. La memoria festiva institucional resalta al vencedor indiscutible y deja de lado el trauma y el dolor; es hegemónica y silencia a las otras memorias. En la construcción de la identidad militar, los jóvenes reclutas adquieren un capital simbólico por medio de un aprendizaje físico, psicológico, moral y cultural, siendo la época de violencia un fijador de identidad.

A continuación, Susana Frisancho Hidalgo sostiene cómo el abandono del Estado permitió el desarrollo de Sendero Luminoso en las universidades. Afirma que la democracia y la construcción de ciudadanía también implican priorizar el papel de las emociones y los sentimientos de las personas. La autora analiza dos casos: el pedido de amnistía del MOVAREDEF para Abimael Guzmán y la agresividad en las redes sociales, proponiendo una reflexión desde la educación moral para construir procesos educativos integrales, que incluyan los componentes cognitivos y afectivos para el desarrollo de un pensamiento moral (reflexión ética, autoconciencia y conciencia social).

Por su parte, Luis Fernando Díaz Cáceres subraya la necesidad de un mayor compromiso de la sociedad peruana porque esta se mostró indolente, contemplativa e indiferente al dolor y a la tragedia de muchos compatriotas durante las décadas de violencia. El desprecio por la vida que mostró Sendero Luminoso y el miedo que desató entre la población condujeron a *las fosas de la memoria* como símbolo del olvido. Sin embargo, cuando el problema es visibilizado en la agenda nacional con diálogo y muestras reales de solidaridad y reconocimiento, se produce una identificación con el dolor de la persona en su búsqueda de justicia ante los crímenes impunes.

La segunda sección del libro está conformada por aportes testimoniales, que desde otra perspectiva analizan la repercusión y las secuelas del período de violencia. En ese sentido, Abraham Calderón Serrano nos presenta su experiencia al promover un debate para desmontar los prejuicios sobre la presencia subversiva en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos luego de un desfile del MOVAREDEF (2012). Asimismo, el autor reflexiona sobre la ética de la responsabilidad y el peso de la ideología dogmática en las figuras de Nelly y Edmundo, una pareja de dirigentes senderistas y la tragedia que se desató luego de la desintegración familiar. Para el autor, no solo la ideología detonó la violencia, sino también la coacción, como el caso de *Goyo*, que fue obligado por Sendero a asesinar en la provincia de Cajatambo. Finalmente, expone el papel del barrio en la formación de los jóvenes, poniendo de manifiesto la desconfianza ante las fuerzas del orden y los peligros de los toques de queda.

De otro lado, Harol Gastelú Palomino destaca el valor de las historia de vida como medio para expresar el impacto del periodo de violencia, tomando como referencia la tragedia que rodeó a su familia materna. Asimismo, el autor resalta el papel de la educación en la adhesión, adoctrinamiento

y *lavado de cerebro* de la prédica senderista, como fue en el caso de Edith Lagos. Para evitar la repetición de esta *mala educación* se ha dispuesto que los profesores no aborden en clases las décadas de violencia. El autor propone, por el contrario, profundizar su análisis mediante el uso del informe final de la CVR, la difusión de la muestra Yuyanapaq, la promoción de los sitios de memoria, el trabajo artístico y la elaboración de un calendario cívico.

La tercera sección hace referencia al papel de la juventud en el periodo de posconflicto, sus retos, posibilidades y desafíos. En ese sentido, Aldo Pecho González señala que en las décadas de 1980 y 1990 el Perú fue azotado por una violencia que dejó muchas víctimas y expuso un frágil sistema democrático, en medio de condiciones de marginación social y pobreza que trajeron de vuelta a un viejo conocido: el autoritarismo como práctica política. En ese contexto, las juventudes fueron actores clave dentro de un espacio social como *agentes nuevos*, con diferencias intergeneracionales e intrageneracionales en la búsqueda de autonomía, poder e independencia. Hoy continúan siendo actores protagónicos, pero están debilitados debido al tiempo de represión y silencio. El autor precisa la importancia de reivindicar la memoria con prácticas políticas que condenen la violencia y el abuso del poder.

A su turno, Stefano Corzo Vargas resalta que ante el fracaso de la modernización de la educación emprendida por el Estado, muchos jóvenes fueron seducidos por las falsas promesas senderistas como una alternativa de cambio a cualquier costo y por la idea de que la revolución era inevitable en el Perú, con o sin ellos. Esa fue la *experiencia social* de esa generación, como en el caso de Edith Lagos. ¿Cuánto ha cambiado hoy ese escenario? No mucho, aunque ahora la violencia ya no se sustenta solo en ideologías extremistas: cada vez más jóvenes caen en las manos del crimen organizado y el narcotráfico. Además, existe una desconfianza hacia la política, que es vista como una actividad que ha devenido en un medio para el enriquecimiento y el poder.

Desde Cusco, Daniel Guevara Rodríguez explica la despolitización de los jóvenes por los cambios en el horizonte político a nivel global (caída de los metarrelatos y paradigmas políticos) y nacional (crecimiento económico neoliberal e individualista). En su análisis no utiliza el concepto de juventud como un simple estadio hacia la vida adulta, sino como un grupo etario que establece relaciones políticas y que cuestiona las relaciones vigentes de poder; es decir, que no necesariamente implica componentes clasistas o étnicos. Se critica el adultocentrismo que utiliza la coerción contra los jóvenes, basada en el control y el prestigio, como parte de los conflictos intergeneracionales, y que desmerece expresiones juveniles como la movida *subte* y el *ciberactivismo*.

La última sección abarca las reflexiones en torno a la juventud y memoria dentro del horizonte democrático. La ciudadana argentina María Emilia Artigas, a partir de la pregunta de cómo conectar a

los jóvenes peruanos y latinoamericanos al estudio de la época de la violencia en el Perú, encuentra en la literatura un excelente medio para sensibilizar y visibilizar sus consecuencias, la memoria y cultivar la democracia. Debido a ello, actualmente se viene posicionando sociocultural e ideológicamente la literatura basada en los testimonios de los hijos de actores como los senderistas o las fuerzas del orden, haciendo público lo privado. De esta forma, la literatura testimonial tiene un espacio propio frente a la política, la historia y la literatura comercial, al brindar a los jóvenes una visión más vivencial que cumple con acercar a cada generación al período de violencia de modo que los jóvenes se puedan poner en el lugar del otro.

Desde otra perspectiva, Iván Ramírez Zapata se centra en el análisis de la *memoria deber* como parte del consenso para la no repetición de los hechos del período de violencia. Este consenso podría quebrarse al activarse posturas políticas personales que influyen en los criterios de valoración. Asimismo, se constata en recientes publicaciones la tensión entre el discurso activista (que exige la sanción moral) y el discurso sociográfico (que busca el conocimiento). El autor analiza el origen de los discursos juveniles buscando no caer en resultados previsibles como el desinterés de los jóvenes, la indiferencia, etc.

Gianfranco Silva Caillaux, por su parte, considera que la importancia de la muestra permanente del LUM, como primer acercamiento de los jóvenes con el período de violencia, colisiona con la forma como se desarrolló el proceso de elaboración del guion museográfico. El autor afirma que no hubo un proceso deliberativo, sino consultivo por la forma en que fue planteado, siendo una valiosa oportunidad perdida para que todos los actores reconocieran sus argumentos y la humanidad del otro. Silva considera que el LUM, como parte del sector público, debe continuar con sus esfuerzos de apertura al diálogo y diseñar estrategias para construir confianza en la juventud en un tema tan sensible y que generará siempre opiniones encontradas.

Finalmente, Rubén Merino Obregón aborda el uso del concepto ambiguo de la responsabilidad personal y política en los discursos de los jóvenes activistas del MOVAREDEF y cómo se posicionan en la vida pública desde sus interpretaciones de la historia y la memoria. La ambigüedad consiste en que las responsabilidades personales son borradas con el pedido de amnistía general para los actores del conflicto, de modo que la responsabilidad política de buscar la reconciliación se estrella con la amnistía que quita valor a la búsqueda de justicia de las víctimas. De esta forma, la asunción de la responsabilidad tiene más un efecto estratégico, y muestra la ambivalencia en el discurso del Movaredef respecto al pedido de amnistía, que tiene un efecto de justificación de SL.

De esta manera, mediante la publicación de los ensayos aquí presentados, el LUM espera contribuir al debate académico y reafirmar su compromiso social. Asimismo, busca afianzar una cultura de

paz con la convocatoria de nuevos concursos que tengan la más amplia difusión a nivel nacional para lograr la participación de los jóvenes, quienes no deben quedar excluidos del conocimiento de los hechos de violencia que azotaron al Perú en las décadas de 1980 y 1990, los cuales no pueden volver a repetirse.

Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social

SECCIÓN
ENSAYOS GANADORES DEL CONCURSO

“SIN TERRUCOS NO HAY SOLDADOS”:
PERCEPCIÓN DE LOS JÓVENES
ACUARTELADOS SOBRE SENDERO
LUMINOSO EN LA SOCIEDAD DE POSGUERRA¹

José Ramos López

Primer lugar del Concurso de Ensayos

¹ Estoy en deuda con Félix Reátegui, Mario Maldonado, Gabriela Távara y Michael Lavi, cuyos numerosos y valiosos comentarios y agudas observaciones han servido para mejorar el ensayo. También deseo agradecer a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, por ser un espacio de confluencia de reflexividades.

INTRODUCCIÓN

Voces retumbantes hacían gala de su eficacia multiplicadora en la población peruana, una sociedad posconflicto. ¡Senderistas saldrán libres! ¡Cúpula senderista a un pie de la libertad! ¡Terror de vuelta a las calles!² Noticias que irrumpen en el campo social para generar controversias sobre los posibles riesgos que supone liberarlos a pesar de haber cumplido su condena. Unos apelan al perdón, algunos al encarcelamiento eterno y otros al control minucioso a cargo de los militares. Desde la posición que se enuncie es evidente que obra como gatilladora de la memoria, en la que está en juego no su condición actual, sino la percepción social impuesta por la memoria hegemónica del Estado y legitimada por una parte de la población que retroalimenta la imagen congelada del “terrorista” liberado (a).

Pero, al fin y al cabo, ese sentido común del conflicto se lo debemos al Ejército peruano que se esforzó por buscar algunas regularidades para postular un perfil del terrorista, y, en especial, a los aparatos ideológicos del Estado que, a pesar de sus esfuerzos, situaron sus procesos de reflexión en espacios caracterizados por el debate, mas no echaron semillas reflexivas en las instituciones comprometidas con el conflicto armado interno. Por esta razón, considero que la construcción de una cultura de paz se vuelve un camino tortuoso asechado por estigmatizaciones sociales que generan una otredad radical intolerable; es decir, el perdón y la reconciliación entre compatriotas son aún un brillo de sol en tiempos de tormenta.

La poca enseñanza sobre la violencia política, que promueve el Ejército del Perú dentro de su estructura jerárquica, provoca un mar de problemas que giran en torno a cómo se enseña y educa sobre el pasado en una institución fundante, signada por la violencia política y actuante principal, y las repercusiones que genera en la percepción del “enemigo”.

El presente ensayo insiste en desmontar las herencias y exigencias en el manejo de la memoria a través de la educación brindada a los jóvenes del servicio militar voluntario en el Cuartel Fuerte Los Cabitos. Tanto la transmisión institucional de conocimientos, vivencias y memorias para tejer un sentido de pertenencia al sujeto por incorporarse como la internalización de valores, prácticas e imaginarios de la cultura militar son procesos simultáneos e indisolubles. Es decir, la percepción colectiva pasa primero por detener la mirada en el andamiaje simbólico en la que se sustenta, se legitima y se reglamenta. En ese sentido, primero, se brinda especificidades sobre los jóvenes acuartelados a través de una conexión histórica; segundo, versa sobre la inculcación de la cultura militar reparando

2 El Instituto Nacional de Penitenciaría de Perú registra, en la actualidad, 486 personas por delito de terrorismo sea de Sendero Luminoso o del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Desde 2006 se liberaron a 350 personas y se pronostica que para el 2024 solo quedarán en prisión aquellas personas con cadena perpetua como Abimael Guzmán, Elena Iparraguirre, María Pantoja, Laura Zambrano entre las más conocidas. Hasta la fecha, ningún terrorista ha sido capturado cometiendo nuevos atentados lo que no significa que no los hagan. (INPE, 2016)

en el tipo de pedagogía que obra en la vida rutinaria y sobre el lugar que ocupa el tema de la violencia política; tercero, se reflexiona sobre la interiorización de las prácticas y lógicas militares que (re) configuran la óptica con la cual se hacen clasificaciones sobre el enemigo “terrorista”; y cuarto, se resume los hallazgos encontrados a modo de conclusión.

La metodología se basa en una etnografía de lo cotidiano consistente en vislumbrar experiencias compartidas producto de la convivencia de dos años en la vida acuartelada de Los Cabitos, Ayacucho (2012 y 2013), siendo la observación participante y entrevistas no estructuradas los métodos utilizados. El propósito va más allá de llamar la atención sobre la formación brindada a jóvenes voluntarios quienes están de paso por los cuarteles. Al finalizar su servicio militar voluntario se convierten en agentes multiplicadores y difusores de la racionalidad militar en la cotidianidad. Por tanto, una enseñanza que omite los derechos humanos puede reforzar prejuicios y sentidos comunes en relación con la validación de la violencia, la jerarquización y la no admisión de memorias procedentes de la otredad.

Sin duda, queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a los militares, amigos míos, con quienes compartí muchas alegrías y penas, quienes, cual si fuese una argamasa, moldearon mi personalidad.

JÓVENES ACUARTELADOS EN LA POSGUERRA

Comportamiento militar visto desde la historia

Con la venia del Estado, que sin reglas claras encargó a los defensores institucionalizados de la patria combatir a los “alzados en armas” respetando los derechos humanos, los militares emprendieron la marcha a regiones puestas en el ojo de la tormenta, seguros de realizar una labor más efectiva que las fuerzas del orden (la Guardia Civil, la Guardia Republicana y la Policía de Investigaciones del Perú). Los traspies en las primeras intervenciones de las fuerzas policiales convencieron al presidente Belaunde Terry a delegar en las Fuerzas Armadas el absoluto control de las zonas de emergencia. Desde el 29 de diciembre del 1982 hasta el 19 de junio de 1986 se desarrolla la fase de “militarización del conflicto”, parafraseando a la CVR. El pico más alto de violaciones a los derechos humanos se registró en ese lapso, generando una polvareda de críticas y debates sobre la intervención de los militares.

La escudería de los militares estuvo compuesta por dos blindajes discursivos: toda guerra genera una cuota de sangre para lograr la pacificación y los actos cometidos vendrían a constituir “excesos” sin importancia. En rechazo al reconocimiento de los abusos de las Fuerzas Armadas, muy documentados por la CVR, la Comisión Permanente de Historia del Ejército publicó *En honor a la verdad* (2010) para hacer ver a la población civil los sacrificios de ser militar y sustentar la defensa cerrada

de la acción de sus integrantes con tintes leves de autocrítica, pero basados en una mirada unilateral. En este apartado queremos abrir la ventana hacia el desempeño, la conducta y la racionalidad del soldado en el conflicto armado interno³.

Las Fuerzas Armadas ingresaron a la región de Ayacucho en 1983. Su estancia inmediatamente se hizo notar por los “toques de queda” y las prácticas de extracción de personas específicas (sujetos de sospecha) de la mirada pública en la sombra de la noche a fin de someterlas a los interrogatorios en las bases militares. En consecuencia, la desaparición forzada fue una estrategia para encubrir las torturas, detenciones arbitrarias, violencia sexual y terminaba en la ejecución extrajudicial. Por citar, el cuartel Fuerte los Cabitos, la Casa Rosada y el estadio de Huanta fueron algunos de los lugares donde la muerte campeaba. Los sujetos bajo sospecha debían de morir lo más deshonorosamente posible mediante actos deshumanizantes (mutilaciones y cremaciones de cadáveres para la no identificación, como fue el caso de La Hoyada).

En las zonas rurales, los militares se encontraban con la impotencia de lograr identificar al enemigo (miembros de SL) ya que no poseía un uniforme ni cuarteles y se mimetizaba con los pobladores andinos. Bajo el manto del racismo, aplicaron una política de “quitar el agua al pez”⁴ consistente en matar cien y acertar con dos o tres senderistas. Ulpiano Quispe (2015) argumenta que “las Fuerzas Armadas al ingresar a las comunidades campesinas lo primero que han hecho es reestablecer el orden: nombrar a las autoridades políticas, municipales y comunales e incitar a la población a rebelarse contra el PCP-SL, exigiéndoles entregar a los líderes senderistas bajo amenazas de ser arrasados” (2015, pág. 186). Prueba de ello, la CVR logró identificar 215 masacres cometidas por PCP-SL y 122 perpetradas por agentes del Estado; por mencionar casos como Accomarca, Putis, Hualla, Pucayacu o Cayara. Se registraron casi 6500 sitios de entierro clandestinos que se encuentran desplegados por el territorio nacional, pero con mayor número en los Andes centrales. Fue en ese lapso que emergieron numerosas fosas o sitios de entierro y botaderos de cadáveres en cerros, parajes, abismos, ríos, etc.

Otro de los aspectos deshumanizantes fueron aquellas prácticas sistemáticas de concebir a la mujer como botín de guerra y depositario del honor de los hombres. Los militares ejercieron violaciones sexuales masivas adhiriendo ritualidades de afirmación grupal, resumida en “todos pasamos”, para

3 El conflicto armado interno (1980-2000) hace alusión a dos décadas de sufrimiento, de vulneración de los derechos humanos y el respeto a la dignidad humana. Pero también pone en el tapete las profundas fracturas y diferencias del Perú y sus ciudadanos. Dicho conflicto fue protagonizado por dos fuerzas brutales y devastadoras: por el lado subversivo, Sendero Luminoso y MRTA; por el lado defensor del orden impuesto, las Fuerzas Armadas del Estado. Ambas utilizaron tecnologías terroristas para capturar al enemigo, el cual era clasificado como inocente o involucrado, como blanco o negro que excluía las zonas grisáceas, ya que para los campesinos había distintas formas y niveles de involucramiento, desde dar un vaso de agua hasta ser partícipe en las incursiones que realizaban.

4 Era una lógica militar a la que hacía referencia el general Cisneros Vizquerra pronosticando el ingreso de los militares.

generar una hermandad y difuminar la culpabilidad. A los pueblos considerados como base de apoyo de Sendero Luminoso, los militares aplicaban “la pichana” (barrer) para alardear el potencial sexual. Según la CVR, del total de violaciones sexuales, el 83% es atribuido a las fuerzas del orden, el 11% a grupos terroristas y 6% a grupos no se identifica (CVR, 2004). Lurgio Gavilán (2012), en su paso por las bases militares, constata que las violaciones a los derechos humanos eran “el pan de cada día”, la mística que diferenciaba al soldado del hombre.

La evidente sistematicidad de violaciones a los derechos humanos y el inicio de procesos judiciales a los militares generaron un ambiente tenso y, actualmente, los juicios al personal militar son criticados abiertamente. Parafraseando a uno de los defensores del discurso justificatorio, Luís Iberico⁵, “se dice que cuando hay guerra a Dios se invoca y al soldado se le convoca. Y cuando hay paz, a Dios se olvida y al soldado se castiga”. Por ello, es lógico que nuestra sociedad, a duras penas, juzgue a los militares por la sistematicidad de violaciones sexuales, torturas, secuestros, ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas.

En paralelo, el conflicto armado interno caló, configuró y reforzó algunas de las prácticas vigentes dentro de los cuarteles, pero que se resignifican con los remanentes de grupos subversivos como MOVAREF y narcoterroristas en el VRAEM, siendo evidente una continuidad de prácticas, enseñanzas y percepciones que dan una vuelta de tuerca en la producción de una otredad radical sin humanidad.

El cuartel Fuerte los Cabitos⁶ pertenece a la Segunda Brigada de Infantería dentro de la Región Centro. Al continuar la violencia política se convirtió en una institución que dinamizó a la región de Ayacucho mediante operativos con la finalidad de neutralizar al enemigo, al utilizar criterios ambiguos en la detención de supuestos “senderistas”, en la masiva ejecución extrajudicial y la posterior cremación de los cadáveres (APRODEH, 2014).

Actualmente el cuartel alberga a jóvenes de entre 18 a 25 años de edad quienes realizan el servicio militar voluntario en cumplimiento de sus aspiraciones de seguir una carrera militar o policial. Quizá por desarrollar una consciencia de identidad nacional, por cumplir con sueños, por tener una forma de movilidad y ascenso social o por presión familiar para rectificar su conducta, los sujetos sociales tocan la puerta del cuartel y piden que los admitan de acuerdo con los reglamentos del servicio militar voluntario. En su mayoría son personas procedentes del área periférica o rural, lo que implica la reproducción de la cultura local ayacuchana andina y, por supuesto, hablar en quechua.

5 Actual Presidente del Congreso, quien el 25 de mayo del 2016 emitió un discurso tras modificar la ley N° 24053 con el fin de extender los beneficios para más de 3500 excombatientes que lucharon en los conflictos de los años 1933, 1978, 1981 y 1995. Para mayor información puede revisar la siguiente dirección: <http://www.ejercito.mil.pe/index.php/component/k2/item/1308/1308>

6 Ubicado al costado del Aeropuerto Alfredo Mendivil en la región de Ayacucho, provincia de Huamanga, distrito de Andrés Avelino Cáceres.

El grueso de los ingresantes lo conforman jóvenes rurales con secundaria incompleta mientras que la presencia de jóvenes urbanos se debe a la necesidad de corregir su conducta. Entre los ingresantes, la acumulación de capital simbólico e informacional es más fácil de dominar para los jóvenes urbanos, mientras que los jóvenes rurales tienden a conseguirlo con mayor dificultad por la traba verbal, la humillación y la automarginación. Ambos tipos de jóvenes conocen la diversidad de memorias antes de ingresar al cuartel porque hay un conocimiento situado de la memoria en la sociedad de la posguerra; pero en su inmersión en el cuartel, ambos grupos refuerzan prejuicios que posibilitan la intolerancia de las otras memorias.

Es preciso establecer algunas pautas que nos ayuden a comprender de mejor manera la vida militar sin que estas nos limiten. Primero, hay una prominente ritualidad patriótica que es puesta en escena a través de cánticos, saludos a la bandera, vivas y desplazamientos; por ejemplo, el uso de la voz se convierte en un medio con el cual se interactúa y se transa el poder. El cien por ciento de la vida acuartelada se grita, se ruga con todas las fuerzas. Entre los castigos generales, como la plancha, al flexionar el codo se emite un grito “ya” y al elevarse se cuenta “uno”; así hasta que termine la sanción. Todos los movimientos se realizan con golpes enérgicos acompañados por gritos que son aditivos para la ritualidad patriótica.

Segundo, existe una construcción identitaria de lo que significa ser un militar, quien debe de cumplir algunos requisitos como poseer voz de mando, ser aguerrido, valiente, macho, sacrificado y mujeriego. Tercero, el fin, por antonomasia del Ejército, es la defensa del territorio peruano de posibles amenazas internas o externas, lo que en resumidas cuentas significa prepararse para la guerra dando cabida a un sentido de “*deshumanidad*” (no llorar, no tener compasión con el enemigo). Cuarto, la estructura organizacional es jerárquica y vertical, en la que se invoca la sumisión del subalterno con estragos de paternalismo, pues el subalterno “no opina ni murmura”. Quinto, la jerarquía existente y el fin institucional legitiman el uso de la violencia para desarrollar a un militar potencial (resistente y listo para la guerra) a través de una economía de castigos y premios; por último, el cultivo de hermandad entre promociones, que se refleja en un cliché muy usado: “el ejército es un puño” o “la lluvia moja a todos”. Mayormente, este principio toma protagonismo cuando el oficial, o alguien que detente un cargo, comete una falta y su superior sanciona no solo a él y a los que le anteceden, sino a toda su promoción. Este principio es más utilizado para los castigos a la tropa.

*¡Carajo! O sea ustedes desprotegen a su promo. Ya no ya, como el Ejército es un puño, es uno solo, todos en posición de planchas, cortesía del soldado Pantera.
(Cuaderno de campo, maloca, marzo del 2013)*

EDUCACIÓN SOBRE EL CONFLICTO ARMADO INTERNO

Aprendiendo a ser militar: pedagogía del terror y la violencia

El cuartel tiene dos temporadas de afluencia para aquella población apta para el servicio militar voluntario: la primera, que abarca desde enero hasta junio, y la segunda, de julio a diciembre. El primer semestre del año es el tiempo propicio y completo de adiestramiento militar; en cambio, en el segundo semestre se realiza “a media caña” el ciclo de instrucción militar por la baja incorporación de voluntarios. La proposición anterior es un papel en la redefinición del status e identidad de “*buen militar*” y un “*militar a medias*” o “*incompleto*”. Ambos son conocidos como promoción ‘enerina’ y promoción ‘julina’, según sea el caso. El voluntario que procede de prácticas citadinas o rurales necesitará aprender a vivir en una cultura militar, por lo que se someterá a procesos de aprendizaje para que de manera progresiva deje, no del todo, sus prácticas civiles para dar paso a conductas militarizadas. En este proceso la persona se convierte en recluta.

El contrato de aceptación del servicio militar voluntario, con duración de dos años, le brinda a la autoridad militar una legitimidad para imponerse física, social y culturalmente frente al recluta. Le concede la figura de la paternidad frente a hijos indefensos (en situación de *waqcha*⁷) para hacerlos buenos ciudadanos.

Cuando vine al cuartel me sentí como waqcha, sin amigos, encerrado. Todos parecían mis enemigos, me llamaban perro. Me decían: “¡Oye zorro, tu cuerpo y alma me pertenecen! ¡Si tienes hermanas me pertenecen y, pa qué decir, tu novia!”.
(Cabo Julio, puesto de guardia)

Ser recluta en el cuartel no solo es un simple apodo que utilizan los militares para distinguir a los nuevos, sino que esta categoría encierra todo un esquema de símbolos que justifican y determinan relaciones de poder e identidad con el nuevo integrante de la familia militar. Se suele utilizar para hacer distinción de su inexperiencia militar, cual niño que no sabe andar ni conoce los confines del mundo, a quien hay que educarle. Es un equivalente de inmadurez, inexperiencia, debilidad y desconocimiento del comportamiento en la vida acuartelada. Es así que ser recluta implica el encubrimiento del poder de decidir, de razonar y de opinar. Se le concibe como alguien venido a un nuevo orden en el cual:

(...) los reclutas ni saben dónde están parados. Son como unos bebés que paran pidiendo teta como si todos seríamos su mamita. Por eso aquí nos encargamos de enseñarle a no llorar, a olvidarse de su mamá, a que sea un cachaco y que sepa su lugar de perro. (Sargento negro, Maloca)

7 Vocablo quechua equivalente a “huérfano”, se refiere a la falta de familiares y a una situación de pobreza.

Desposeer al sujeto novato de su poder tiene un sustento cultural, porque propicia la mayor predisposición a obedecer, e infunde temor e invalida los mecanismos de resistencia en el proceso de instrucción militar.

El proceso de adiestramiento físico, psicológico y cultural en el cuartel Fuerte Los Cabitos se sustenta en relegar y quitar actitudes civiles para impartir comportamientos militarizados. Lo anterior es posible siempre y cuando los reclutas participen en los ritos de paso denominados como “la perrada”. Estos se descomponen en ritos de separación, que se refieren al status de recluta; ritos de margen, que consisten en la adquisición de los requerimientos como destreza física o moral (y que encajan en el status de “zorro” o “perro”); y ritos de agregación, que se definen como la consecución del perfil de ser militar, y que se incorporan a través de la entrega de armas. Utilizando la clasificación de Arnold Van Gennep (1969), el ritual de la perrada comienza con los ritos preliminares (separación), liminares (margen) y posliminares (agregación).

Este ritual dura tres meses (enero a marzo, que es el más intenso, o de julio a finales de agosto, según el ingreso del voluntario), teniendo ritos emblemáticos como la práctica de tiro, la salida de patrullaje, el trote de guerreros hacia las calles de Ayacucho y la entrega de armas; y ritos desapercibidos, que no por eso dejan de ser importantes, como las instrucciones militares y listas de revista.

Dentro del ritual de la perrada, el recluta tiene que cumplir, de manera forzada, una posición de “perro” o “zorro”. Las dos acepciones anteriores implican ser la última cadena del eslabón en la jerarquía y soportar la infinidad de humillaciones habidas y por haber. Al ingresar dentro de la estructura jerarquizante, el recluta se convierte en “perro” y por tal condición pasa a ser pertenencia del Ejército. No es solo una cuestión discursiva que los “zorros” deben aprender cual si fueran fórmulas matemáticas, sino que implica un adiestramiento moral, físico y cultural. Es moral en tanto tiene en claro que el ritual de la perrada le concederá una fuerza de motivación para desarrollar la resistencia psicológica frente a los castigos y la convicción de que si es objeto de sanciones, tiene que cumplirlas sin reproches. Es físico porque responde a un fortalecimiento del cuerpo para la batalla en el campo, siendo recurrentes los castigos en la vida cotidiana, a tal punto que aquellos forman parte de la vida castrense. Y es cultural siempre y cuando se experimenten cambios conductuales, emocionales y racionales en correspondencia con las sanciones.

Residencia de la memoria institucional

Todos los días me levanto muy temprano, alzo mi mano y le pido a dios que nunca me falte un maldito terruco, que nunca me falte alguien para matar y que nunca me quite la sed de matar, y uno dos, tres cuatro. (Trote de guerreros antes de la lista diana)

Traemos a colación una de las tantas canciones guerreras que resuenan en las instalaciones militares en la cotidianidad, precisamente para reparar en el tipo de educación que se imparte sobre la violencia política. Lo que nos plantea un conjunto de retos consistente en detectar cómo y cuándo se habla, en qué espacios se enuncia y en cuáles brilla por su ausencia, qué tipo de memoria es admisible y cuál no; y sobre todo, los contenidos que una generación mayor, participante directo del conflicto, transmite a la generación venidera y pasajera.

Nos referimos a una institución fundante, vigilante del orden estatal, que jugó un papel principal logrando cumplir con sus fines establecidos y proclamarse como los vencedores indiscutibles. La memoria procedente de este ámbito se reviste del elemento ganador *in situ* y, por tanto, se impone frente a otras memorias. Le confieren heroicidad a su memoria y pomposamente se jactan de las maniobras, de su coraje, desfogue, fuerza y resistencia, y se enorgullecen de sus héroes caídos. Todas estas acciones vendrían a constituir la memoria emblemática, en palabras de Stern (2002). Las otras configuraciones de la memoria, caracterizadas como aquellas que provocan dolor, trauma, llanto y agravamiento del estado emocional, son muy marginadas⁸. Y es que responden precisamente a quién es el escucha, y mientras no haya una relación horizontal de comprensión empática entre el parlante y el escucha, se optará por mostrar la punta del iceberg.

En el cuartel, la memoria que circula se caracteriza por ser eminentemente festiva. Se destierra la culpabilidad de las violaciones a los derechos humanos; se silencian los tormentos que puedan causar; se omiten las consecuencias negativas de su intervención en la guerra y sus fracasos, y se resaltan los aciertos del “militar potencial”, envuelto en un manto discursivo justificante para salvar la democracia. Guido Chati (2015) constata, en Onqoy, que “las memorias personales o sueltas representan la masacre como una *memoria perturbadora*, mientras las memorias colectivas lo hacen como memoria festiva” (pág. 55). Siguiendo su argumentación, las memorias festivas se convierten en las más representativas y dignas de contar, más aun cuando se trata de formar militares que cumplen con el prototipo construido socialmente.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, la enseñanza sobre el conflicto armado interno no tiene como finalidad crear reflexión sobre las herencias del pasado, sino que el pasado es indisputado porque justamente conciben a los soldados como poseedores de fuerza para luchar y defender, privándoles de su agencia política y social. A pesar de haberse introducido legalmente

8 Queremos precisar que a las memorias no se les debe catalogar como sólidas ni solo vislumbrar la parte penosa, mucho menos imaginarlas como tal o cual, sino como aquellas que transitan por campos grises. Siguiendo la lógica de Bauman (2008), son memorias líquidas que según el marco que las convoque pueden tornarse de distintos matices; se performan en cada acto o puesta en escena en la que se acomodan el propio pasado y la propia historia; se silencian algunas y se pone mayor énfasis en otras; se puede invocar o negar la agencia; siendo este ejercicio muestra de su agencia, valga la redundancia.

el enfoque de derechos humanos en la institución militar⁹, en la práctica estos son aún lejanos e inimaginables.

La enseñanza institucional está presente discursivamente en los ámbitos de instrucción y formación disciplinaria del cuerpo. Los componentes temáticos no responden a una estructuración sistemática que brinde un panorama global facilitando su comprensión. Al contrario, se evoca con miras a depositar el odio en los enemigos. Empero, podemos distinguir dos formas de enseñanza sobre el conflicto: objetiva y subjetiva. La primera se caracteriza por un abordaje directo. Se presenta en ocasiones excepcionales con el doble propósito de infundir miedo y resaltar la valentía del actuante. El espacio recurrente del suboficial suele ser, después de una masacre, un arsenal de ejercicios por alguna falta cometida por la tropa, insistiendo en tejer una hermandad basada en: *“Te educo tu cuerpo miserable para que seas un buen militar”*¹⁰. Normalmente, la noche es el espacio propicio para este tipo de actividad y conversación en la que el encargado relata sus memorias hazañosas, los enfrentamientos que tuvo y su valentía. A todo esto se le suele denominar como mística del soldado.

La segunda forma corresponde más al ámbito simbólico que opera de la manera más sutil, siendo las canciones guerreras un vehículo privilegiado en las que se muestra la virilidad, superioridad, necesidad de matar a terroristas o chilenos, la mística, el sacrificio, entre otras conductas asignadas a los militares. Las advertencias como “si no matas, te matan”, “si no puedes, comida de terrorista serás”, se utilizan para reforzar el sentido de pertenencia a través de la violencia simbólica que se esgrime para lograr un mayor desempeño en el militar. Las exhortaciones son frecuentes en los puestos de vigilancia y en las instrucciones militares.

Quando eres cachaco no tienes opción de decidir. O bien matas y quedas como un héroe, o te matan y quedas como el peor militar. Con el orgullo que tenemos, todos queremos quedar bien. Así que perros de mierda, no estén durmiendo en sus puestos de vigilancia y déjense de cojudeces que son militares. Cumplan con las consignas que el enemigo acecha. (Suboficial en el servicio de portada)

COMPATRIOTAS ENEMIGOS: PERCEPCIÓN SOBRE LOS “TERRORISTAS”

La preeminencia del enemigo encuentra terrenos fértiles para reproducirse y es respaldada por el uso de la violencia desmedida. No solo es una cuestión instrumental, sino que se genera pasiones,

9 El 31 de julio de 2007, el gobierno de Alan García aprobó la ley N° 29075 con la finalidad de establecer un Centro de Derecho Internacional Humanitario y Derechos humanos que se encargaría de instruir al personal de las fuerzas militares en los temas señalados.

10 “Cuando seas como yo, también sancionarás a otros, así que yo solo te estoy ayudando a que eduques a ese cuerpo miserable” (Cuaderno de campo, patio de instrucción, soldado).

emociones ya que la autoridad trata con personas humanas, pero se insiste en la idea de desarraigar los sentimientos, de no sentir pena ni compasión por el sujeto castigado. Obrar de esa forma ocasiona burlas llovedizas recurriendo a figuras asociadas a la ternura y maternidad, al cuidado del otro como “tetam, pues muy teta” o “eres una madre, una madrezota”.

Practicando con el subalterno

*Hay autoridades que te joden por la hueva, como si no tuvieran nada que hacer.
Por eso no me gusta castigar, pero me dicen que lo haga para hacer lo mismo a los terroristas. (Soldado, cuadra de descanso)*

Es preciso traer a colación los sentimientos que experimenta la autoridad militar cuando sanciona al subalterno y las emociones que siente el subalterno cuando es sancionado. En las conversaciones diarias, los sargentos enunciaron una satisfacción, una recompensa por lo que habían pasado, que les daba el derecho de gozar del momento, de humillarlo y forjar una idea de superioridad. Por otro lado, el subalterno experimenta emociones de impotencia, de ganas de rebelarse y golpear a la autoridad, pero no obra de esa forma porque implica mayor riesgo de represalia. En tal escenario, el subalterno tiene dos opciones: primero, cultivar y guardar el rencor dentro, anhelando desfogarse con un nuevo recluta; y segundo, “tomarlo como deporte”, activar una capacidad de resiliencia constante donde hacer los ejercicios fortalece el cuerpo sin prestar atención a las humillaciones.

En un trabajo anterior, distinguimos tres tipos de autoridad que imperan en las relaciones sociales de la cultura militar: la autoridad abusadora, la autoridad pasiva y la autoridad radical o transformada. La autoridad abusadora se caracteriza por ser una persona llena de odio, sea por experiencia personal en la etapa de adiestramiento básico o por problemas familiares, que intenta “desfogar la carga pesada a través de la reproducción misma del hecho sustentándose en explicaciones de un continuum de violencia” (Ramos, 2016, pág. 81). En ese sentido, hay una práctica generalizada del uso de la economía de la violencia enlazada con la economía de los afectos lo que permite negar la humanidad del subordinado, quebrar el sentido de pertenencia y practicar el envilecimiento del corazón.

“Sin terrucos no hay soldados”: identidad y criterios de humanidad

En muchas ocasiones percibí cómo los militares le agregan a su personalidad un elemento simbólico, distintivo y hegemónico como la gorra, la boina, la correa, etc., con la finalidad de generar zozobra en los subalternos por su actitud transgresora. Los sujetos pueden tener una autoridad pasiva o abusadora, pero hay un punto de quiebre que genera una transformación del sentido de autoridad en uno más radical y contundente. Antes de ingresar a esta performance de la autoridad, se advierte sobre los peligros que conllevan en el subordinado los actos de desobediencia. Las frases como “no lo hagas”, “cuidado”, pronostican la transformación del trato suave en uno

más drástico. Pero si la desobediencia insiste en impregnarse en el ambiente, se propicia la performance de la autoridad.

No hagan que me ponga mi boina y se me salga el Pachacútec. Después no quiero estar escuchando quejas y lamentos. Ustedes solitos se ganan su trato y después dicen que soy malo. Ahorita va comenzar la fiesta de salsa roja. (Sargento, Botija, Cuadra)

En la cotidianidad de la vida acuartelada, las frases que recogimos son: “Ni yo lo puedo impedir cuando me transformo en sinchi”; “ahorita me tomo mis pastillas de chiquitolina y me transformo”; “saco mi pasamontaña y se fregaron”. Estas dan cuenta de la internalización no solo de la ideología militar, sino de la memoria misma y los relatos soterrados que apuntan a las torturas hechas en la guerra sucia¹¹. En paralelo, el uso de seudónimos a fin de encubrir la identidad, algo común en los dos decenios más sangrientos, se hace práctica habitual en los confines del cuartel siendo un requisito primordial para ser un militar por excelencia. Las “chapas de combate” reposan en testimonios festivos de los militares sobrevivientes.

A su vez, los seudónimos nos llevan a reparar en la construcción cultural que se tiene acerca del enemigo. No obstante, hablar del enemigo es también detener la mirada en nosotros. Si los sentidos de pertenencia que tejemos están inevitablemente concatenados con la otredad radical intolerable, si necesitamos de su presencia para distinguirnos, para existir y ser realizados, se percibe que las categorías mismas de la identidad tienden a ser instrumentos de regímenes reguladores.

La cultura militar modela las estructuras mentales (lengua militar, modelo identitario) e impone principios de visión y división comunes. Tomando a Bourdieu (2002), el capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier especie de capital) que sea apreciada por los agentes sociales, cuyas categorías de percepción están en condiciones de conocer y reconocer, de darle valor, honor y reputación. A lo largo del proceso de adiestramiento militar se adquiere un capital simbólico que imagina al terrorista como una conducta contagiosa y ofensiva.

Los terroristas son como la manzana podrida a las que se debe matar porque esos no cambian. Para contagiar sí. Para eso si son buenos. Para sacar hijos también son buenos. Por culpa de ellos se dio la guerra. (Cuaderno de campo, maloca, sargento 2)

Una humanidad peligrosa surge efecto en la que se invoca a una “basurización simbólica” consistente en “la forma como mantenemos al otro como una alteridad radical que no escuchamos, un espacio

11 Nos trae a la mente el testimonio 100169 de la CVR que habla sobre un militar apodado como “el brujo”.

de descarga, cuerpo que debe ser evacuado del sistema de forma anónima para que todo siga funcionando” (Silva Santisteban, 2009, pág. 94). La figura del senderista está mucho más presente en la vida acuartelada que en otros ámbitos. Se le hace mención cada vez que se canta, se aprende y se sale a fiestas. El VRAEM y los narcoterroristas encienden con mayor fervor su presencia.

Las patrullas tiempo ya están en la selva y no se les puede vencer. Son unos monstruos esos terroristas. Se han ido a la selva y caminan en las noches. Por eso debes tener más miedo que al propio diablo. (Cuadra, soldado)

Muchos militares “se creyeron o se convencieron que no solamente libraban una batalla en “defensa de la patria”, sino que al mismo tiempo hicieron de sus propios compatriotas los enemigos a quienes debían de combatir” (Aronés, 2012, pág. 2). Ello nos lleva a pensar en los criterios de humanidad que nosotros mismos, desde la posición en que nos situemos, legitimamos. Según Judith Butler (2010), toda sociedad genera modos culturales que regulan disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectiva y diferencial. Las lógicas militares se asientan en ese mismo razonamiento por lo que “son capaces de convertir la propia destructibilidad del sujeto en algo justificable y su propia destructividad en algo impensable” (pág. 77). Las vidas de los militares son merecedoras de vivir en la medida que defiendan, mientras que la vida de los terroristas son merecedoras de destruirse sin importar sus razones. Aunque en la práctica no haya evidencia de ello, el mismo sentido discursivo lo valida ya que una “vida concreta no puede aprehenderse como dañada o perdida si antes no es aprehendida como viva.” (pág. 13).

Por lo tanto, hemos encontrado algunas regularidades en la percepción sobre los terroristas. En primer lugar, se les cataloga como exóticos, cercanos a una monstruosidad: “...este rótulo fija a una persona como un horror-error. Un ser de espanto ajeno a la comunidad que debe ser eliminado” (Agüero, 2015, pág. 103). En segundo lugar, sus vidas no importan y, por tanto, se les deshumaniza, ‘basuriza’, se desechan; reforzando los muros aislantes éticos que evitan la proximidad de la otredad radical. En tercer lugar, prevalece la imagen congelada en el tiempo; se le omite su agencia política de transformación, de cambio. En cuarto lugar, prevalece la división geográfica, emocional, racial de situar al enemigo en zonas andinas¹². Y quinto, por último, el uso de dicha categoría evidencia el posicionamiento y la comprensión de la violencia política porque encierra un proceso de estigmatización, donde al poblador andino se asocia a “actos de violencia sanguinaria que, a su vez, revelaban su condición de individuos hipócritas, fanáticos, traidores y antipatriotas e incluso subhumanos. Por

12 La Comisión de la Verdad y Reconciliación da cuenta que de los setenta mil, 79% de las víctimas vivía en zonas rurales, 75% de las víctimas tuvo como lengua materna el quechua u otro idioma distinto al español y 68% de las víctimas tenía un nivel educativo inferior a la educación secundaria o era analfabeta (CVR, 2004).

ende, no eran merecedores de ninguna consideración y menos aún de los derechos civiles y legales” (Aguirre, 2011). En suma, perpetúa su condición inicial forzando a ocupar el lugar de los marginados para condensar al otro como fijador de su identidad.

Tropiezo con otras memorias

Prestar servicio militar voluntario se ha convertido para muchos en una opción válida. Los jóvenes parecen ser “seducidos por la parafernalia del poder: armas, botas, voz de mando, el uniforme. Seducidos por el prestigio de las instituciones y como canales de movilización social” (Degregori, 1990, pág. 196). En los últimos años la demanda de los jóvenes ha crecido debido a los nuevos beneficios educativos, generando muchas veces la afluencia de jóvenes universitarios (Gamarra, 2013). Agreguemos que Ayacucho experimentó un proceso de militarización de la sociedad siendo así común que un joven ayacuchano tuviera a un familiar cercano afectado por la violencia política.

El predominio de la memoria festiva y la interiorización de los principios militares por más constituidos que sean tropiezan con las memorias personales de los jóvenes acuartelados. Memorias transmitidas de una generación a otra por alguien perteneciente a su árbol genealógico directo (en muchos casos, los abuelos) en los jóvenes urbanos.

Mi abuelita vivía en esos tiempos por el mercado central. Ahí nomás me cuenta que los militares eran abusivos. Tenía su tiendita y siempre cogían como si fuera su casa. Qué diría mi abuelita ahora que se entera que estoy en el cuartel. Pero como ya murió qué se puede hacer. (...) pucha no pes. Es duro. Los militares se llevaron a mi abuelito y eso no sé. (Cantina, cabo)

En los jóvenes de procedencia rural, la memoria más que intergeneracional es formada por la carencia de una persona desaparecida que se vive y se siente día a día. Esta carencia se ancla en su status de marginalidad, más aun cuando pertenecen a lugares marcados por masacres como Putis, Cayara, Accomarca.

A nadie de mi familia le gusta que este en el cuartel. No es que joden. Tienen razón. Si antes mi mamá iba al cuartel para que liberen a mi papá. Ingrato me llamó una vez. Por eso ya no voy, pero igual la vieja viene hasta aquí carajo. Y eso me pone mal, pésimo. (Sala de visita, sargento 2)

Llama la atención el manejo de la memoria. Los jóvenes urbanos dan cuenta de que la memoria se encuentra a la vuelta de la esquina, mientras que para los jóvenes rurales la memoria reside en sus hogares, en sus vidas marcadas por estos. Sin embargo, ponen ellos mismos en cuestión el uso de su agencia en relación con su memoria comunal, en relación con la memoria que proclaman para imponerse

como el militar potencial desprovisto de sentimientos y listo para la guerra. Esto da cuenta de cómo dentro del mismo marco militar entra la subjetividad y rompe la superficie para manifestarse y luego regresar. Los impases obedecen a que son jóvenes acuartelados en una sociedad de posguerra y al ser aceptados dentro de la estructura militar buscan válvulas de escape, como las charlas entre “*promos*” con mucho recelo en espacios privados; siendo el servicio de guardia, los días de ocio, la cuadra y la calle los escenarios predilectos. Por más consolidado que sea el control social en el cuartel, las otras memorias intolerables forman intersticios para cuestionar el orden establecido.

CERRANDO LO ABIERTO O ABRIENDO LO CERRADO: REFLEXIONES FINALES

... una sola memoria traducida bajo la forma de una interrogante puede desatar un torbellino. (Chabalo, 2014, pág. 50)

El Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación estipula que las Fuerzas Armadas perpetraron violaciones a los derechos humanos y desconfiaron de la población civil conduciendo a prácticas de represión indiscriminada. Por eso las recomendaciones están orientadas a construir una cultura de paz a través de una relación equilibrada entre las Fuerzas Armadas y la sociedad con miras de combatir los problemas sociales como la pobreza. De inmediato, el Ejército Peruano negaría la pertinencia de la Comisión de la Verdad y Reconciliación escudándose en que omitió el rol protagónico de los militares. Elaboró su propia explicación del conflicto armado interno resaltando que la defensa de la democracia tenía costos de vida por el bien común y que vendrían a constituir “excesos” (Ejército del Perú, 2010).

Inicialmente, Lourdes Hurtado (2005) muestra que para los militares seguir las recomendaciones de la CVR es distorsionar la naturaleza misma de las Fuerzas Armadas. Recientemente, Sofía Macher (2014), ex comisionada de la CVR, realizó un balance integral luego de diez años de haberse presentado el informe final. En la sección de reforma de la defensa y el orden interno menciona que “el 75% de las recomendaciones tienen un avance satisfactorio, el 16% un avance no satisfactorio y un 1% en el que no se avanzó” (pág. 76). Dos cosas antagónicas queremos resaltar: primero, que se apuesta por cambios en la educación y currículo militar dando cabida a los derechos humanos y principios democráticos; segundo, que no hay una vigilancia ciudadana capaz de mostrar la aplicación de dichas reformas, y mientras no se cree mecanismos que den cuenta, estas seguirán en el plano legal.

Al margen de ello, este ensayo da cuenta de la vida militar experimentada por jóvenes voluntarios en el contexto de la posguerra en la que subordinan sus memorias para admitir la memoria hegemónica y festiva. Se someten a una pedagogía de la violencia y el miedo que destierra sus humanidades para pensarse como “militares potenciales”. En el proceso de socialización de la cultura militar se

tematiza el conflicto armado interno para forjar odio, buscar culpables, justificar sus prácticas y reforzar su identidad en relación con la otredad inadmisibile. Una enseñanza meramente instrumental en la que no se asume una posición autocrítica, sino que se exacerban las visiones sobre el terrorista. Se comprobó que el tema de la violencia política está muy presente en cada momento como fijador de su identidad o como reflexión rudimentaria centrada en la experiencia propia de un suboficial que hace gala de su heroicidad.

Luego, pudimos hacer seguimiento del uso a la economía de la violencia y los afectos por parte de los jóvenes voluntarios que tras la internalización de la ideología militar establecen criterios de humanidad comenzando con los subalternos al sancionarlos “sin piedad”; dispositivo mental que les permite percibir al terrorista, sin importar que sea de Sendero Luminoso, MRTA o narcoterrorista, como aquella vida contaminante, monstruosa, errónea que debe ser retirada del campo social. El terrorista viene a ser la otredad radical intolerable, constituyente de la identidad militar. Es decir, si no se percibe al otro, no se puede percibir a uno mismo.

Aunque no sea una práctica fuerte, las otras memorias emergen en espacios sumamente cautelosos. No obstante, cuando la memoria institucional festiva tropieza, tiende a pisotearlas y advierte a través de castigos el escarmiento. Dichos impases, desencuentros exigen la presencia de nuestras miradas.

Al margen de las investigaciones anteriores sobre el Ejército peruano, que son pocas, es preciso continuar con la línea delgada desarrollada anteriormente para visibilizar las agencias políticas y sociales impensadas en instituciones fundantes, jerárquicas y monopolizadoras de la violencia. Que se asuma el reto de desmitificar las formas tradicionales de la memoria, de esas contradicciones en la dinámica interna muchas veces calladas para simplificar la investigación o caer en un campo subjetivo. El reto es traducir las memorias en preguntas, conocer sus límites, sus quiebres para postular un diálogo de memorias y una tolerancia entre estas.

Pienso a veces que nos asombramos de cómo otras personas apuestan por pensamientos totalitarios cuando nosotros mismos juzgamos con pensamientos cerrados, estáticos imponiendo nuestra lectura en relación con otras. Lo que nos lleva a pensar en nuestros propios presupuestos teóricos, en nuestras clasificaciones de lo admisible y lo no permitido. El presente ensayo surge de esa inquietud de analizar nuestros lentes, las influencias, herencias y exigencias que modelan nuestra percepción, arrinconándonos en nuestras trincheras posicionales en la que imaginamos al otro en una escena limitada sin empatía. Porque “somos incapaces de juntar las piezas del rompecabezas y nos sorprendemos constantemente de que no se cumplan nuestras expectativas a corto plazo”. (Wallerstein, 2005, pág. 3).

BIBLIOGRAFÍA

- Agüero, J. C.** (2015). *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP.
- Aguirre, C.** (2011). Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. *Histórica* (XXXV), 103-139.
- APRODEH.** (2014). *Cuartel Los Cabitos: Lugar de horror y muerte. Treinta años de lucha por la justicia. El camino recorrido por las víctimas, sus familiares y APRODEH*. Lima: APRODEH.
- Aronés, M.** (2012). "Si no matas, te matan" *Memoria y drama del servicio militar en el contexto de la guerra interna en el Perú*. Lima: presentado al Grupo memoria en octubre de 2012.
- Bauman, Z.** (2008). *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. México D.F.: Tusquets Editores.
- Bourdieu, P.** (2002). *Espíritu de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático. Módulo: aproximaciones teóricas: sesión 7, lectura n° 3*. Lima: IEP.
- Butler, J.** (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación.** (2004). *HATUN WILLAKUY: Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Perú*. Lima: CVR.
- Chabalo, R.** (2014). *Apuntes sobre el heroísmo*. Santiago de Chile: Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.
- Chati, G.** (2015). Historia y memoria campesina: silencios y representaciones sobre la lucha por la tierra y la represión en Ongoy. En *ANTHROPOLOGICA /Año XXXIII* (34), 35-62.
- Degregori, C. I.** (1990). Los hijos de la guerra: jóvenes andinos y criollos frente a la violencia política. En C. I. Degregori, & M. Francke, *Tiempos de ira y amor: Nuevos actores para viejos problemas* (págs. 183-220). Lima: DESCO.
- Ejército del Perú.** (2010). *En honor a la verdad. Versión del Ejército sobre su participación en la defensa del sistema democrático contra las organizaciones terroristas*. Lima: Gráfica Cánepa.
- Gamarra, J.** (2013). *Los estudiantes universitarios de Ayacucho y el servicio militar: una mirada desde la UNSCH*. Lima: Instituto de Defensa Legal.
- Gavilán, L.** (2012). *Memorias de un soldado desconocido: Autobiografía y antropología de la violencia*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Iberoamericana.
- Hurtado, L.** (2005). Una reflexión sobre la Fuerza Armada peruana a partir del Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. En L. Hurtado, & A. Tamayo, *Los nudos de la defensa: enredos y desenredos para una política pública en democracia* (págs. 17-56). Lima: Instituto de Defensa Legal.
- INPE.** (2016). *Informe Estadístico Penitenciario*. Lima: Instituto Nacional Penitenciario.

Macher, S. (2014). *¿Hemos avanzado? A 10 años de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Quispe, U. (2015). *Poder y violencia política en la región de Ayacucho*. Lima: Lluvia Editores, UNMSM, UNSCH.

Ramos, J. (2016). *Poder y autoridad del Servicio Militar Voluntario en el Cuartel Fuerte Los Cabitos*. Ayacucho: Informe presentado para Seminario de antropología. UNSCH. Inédito.

Silva Santisteban, R. (2009). *El factor asco. Baturización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, IEP, Universidad del Pacífico, PUCP.

Stern, S. (2002). De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico. En E. Jelin, *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"*. Madrid: Siglo XXI.

Van Gennep, A. (1969). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistema mundo*. México: Editorial Siglo XXI.

LA EDUCACIÓN MORAL PARA LA PREVENCIÓN DE LA VIOLENCIA

Susana Frisancho Hidalgo

Segundo lugar del Concurso de Ensayos

INTRODUCCIÓN

La educación, como proceso social y de formación de personas, tuvo un rol fundamental en la violencia política que vivió el país en los años 1980-2000, pues fue debido a sus fracturas que el conflicto ideológico y simbólico ganó terreno y llegó a los jóvenes (ver el informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, CVR 2003), especialmente –aunque no solamente– en las universidades públicas. Muchas veces a través de sus propios profesores, ideas totalitarias y posturas extremistas encontraron un terreno fértil en muchos estudiantes, quienes no estaban suficientemente preparados para analizarlas reflexivamente y hacerles frente.

La educación es uno de los espacios de desarrollo humano más importantes (Bruner, 1996; Luria, Leontiev y Vygotsky, 1986, Piaget, 1973; Vygotsky, 2000). Es a través del proceso educativo que las personas construyen su conocimiento del mundo, desarrollan sus más altas capacidades como seres humanos, tanto cognitivas como afectivas, y construyen su identidad. En nuestro país, sin embargo, por razones históricas, económicas, políticas y sociales muy diversas y complejas, esta tarea formativa fundamental tiene vacíos, fracturas y grandes limitaciones que le impiden cumplir sus metas a cabalidad. Tal como señala el informe final de la CVR, Sendero Luminoso se aprovechó de estas fracturas para colarse en la escuela y en la universidad, y para llegar, sigilosamente, a las mentes y los corazones de muchos jóvenes.

La sociología ha dado cuenta de los modos en que la escuela funciona como un lugar de adoctrinamiento y control que no hace sino reproducir las inequidades sociales y las diferencias e injusticias en el uso del poder (Giroux, 1998; Foucault, 1996; McLaren, 1994; Bourdieu y Passeron 1964/2003). Sendero Luminoso surgió debido precisamente a esas inequidades, las que habían generado un profundo descontento frente a la falta de movilidad social del proceso de modernización, las persistentes desigualdades y la exclusión y discriminación endémicas de las que eran y son víctimas muchos grupos sociales, especialmente los pueblos originarios (Degregori, 2004). En tal contexto, la educación debería tener como cometido esencial formar seres humanos conscientes de las injusticias de los sistemas sociales y suficientemente autónomos para elegir no perpetuarlas. Para ello, ningún proceso educativo debería prescindir de lo político, ni dejar de orientar sus esfuerzos al desarrollo del pensamiento crítico y de la capacidad para la toma de conciencia de los niños y jóvenes.

Sin embargo, en la actualidad los sistemas educativos están cada vez más orientados a entrenar a los estudiantes para las evaluaciones estandarizadas y descuidan la formación integral y el desarrollo de cada niño incluso desde los primeros grados de la educación básica (Isenberg & Quisinberry, 2002; Wu y Rao, 2011; Zhao, 2006). Aunque se habla mucho de educación ciudadana y se han hecho diversos planteamientos pedagógicos para abordarla, lamentablemente es común que las propuestas

que llegan a la escuela sean superficiales y poco reflexivas, y terminen desplazando su necesario componente de educación moral y política de manera tal, que solo llega a las aulas una versión muy poco crítica y muy ingenua de la ciudadanía, desvinculada de la diversidad de nuestro país y los retos interculturales que esta nos plantea para el proceso de construcción de la democracia. Eso tiende a ocurrir en el Perú como en otros lugares del mundo (Suissa, 2015). Además, paulatinamente se ha ido eliminando a las humanidades de la formación básica; materias como el teatro, la filosofía, la lógica o la ética no tienen mayor presencia en la educación, no solo en el Perú sino en el mundo entero. Por ejemplo, en nuestro país la filosofía desapareció de la educación básica en el 2002. Actualmente esta materia no se enseña directamente, sino que aparece, de manera poco sistemática, en lo que en el currículo nacional 2009 se denominó *Persona, Familia y Relaciones Humanas*, y que en el nuevo currículo (2016) se llama *Desarrollo Personal, Ciudadanía y Cívica*. En ese sentido, la filosofía no solo perdió presencia en el currículo, sino que, al estar poco sistematizada y tener un lugar secundario frente a otras áreas curriculares, es usualmente abordada por los profesores con ligereza y superficialidad. Es la tendencia: la sociedad ve a las humanidades como irrelevantes y prescindibles por ser “poco útiles” para ganar dinero, y prefiere ir acercando la educación cada vez más a las demandas del mercado, lo que ocurre tanto en la educación básica como en la superior. Así, el neoliberalismo ofrece una visión de la ciudadanía orientada hacia el mercado y que es, en general, antitética a un enfoque de derechos. En este sentido, muchas escuelas y universidades se están paulatinamente convirtiendo en instituciones orientadas al consumo, en donde las humanidades desaparecen para dar cabida cada vez más a cursos técnicos y a disciplinas ligadas al comercio, la mercadotecnia y el emprendedurismo (Lynch, 2006; Roberts y Peters, 2008).

Resulta paradójico que la filosofía haya desaparecido del currículo de esta manera porque Abimael Guzmán era filósofo y pretendía que su proyecto tuviera una base filosófica; por lo que, para enfrentar su ideología, sus propuestas y las fracturas de su pensamiento, hacen falta herramientas de su propia disciplina. Responder a los desafíos de nuestra época de manera digna, justa, crítica y racional, exige contar con las herramientas que proporciona la filosofía, la que resulta irremplazable. Lamentablemente, este viraje en los fines educativos no es neutro; al contrario, trae como consecuencia personas con dificultades para razonar de manera lógica, sin pensamiento crítico, y con poca capacidad para ponerse en el lugar del otro, para “pensar y sentir” al otro y reconocerlo como un igual y como un ser humano en toda su complejidad. Tal como mostró el informe final de la CVR (CVR, 2003), muchas víctimas de la violencia, especialmente personas indígenas o en situación de pobreza, reportaron sentir que lo que les había pasado parecía no importarles a nadie en el país.

¿Qué podemos aprender de lo que ocurrió en el Perú durante la época de violencia? ¿Qué reflexión nos dejan esos sucesos y qué llamado nos hacen para repensar la educación, de modo tal que sirva

para dotar a las generaciones futuras de herramientas para enfrentar adecuadamente las ideologías extremas? La psicología en general, y la psicología educativa y del desarrollo en particular, tienen aquí un rol fundamental. Tal como afirman Sen (2009), Kymlicka y Norman (2000) y Nussbaum (2010), además de ganarla en lo político, la democracia es una batalla que debemos ganar también internamente, psicológicamente, porque la naturaleza de la sociedad no depende solo de sus instituciones políticas y sociales, sino también de elementos no institucionales como las cualidades de las personas, sus comportamientos, emociones, sentimientos y actitudes, y el modo como los seres humanos nos relacionamos unos con otros. En este sentido, la educación es sin duda alguna una tarea moral (Hansen, 2001).

En este texto presento, desde una visión psicopedagógica, una breve reflexión acerca de lo que podría hacerse en la escuela y desde las aulas para evitar que sucesos como los que vivió el país durante el conflicto armado interno vuelvan a ocurrir en el futuro. Quiero poner el énfasis en las micro relaciones de aula, porque considero que es allí donde fallan incluso los mejores planteamientos curriculares. Estas micro-relaciones toman cuerpo en el contacto “cara a cara”, la interacción diaria entre personas –docentes y estudiantes principalmente– dentro de los salones de clase. Es lo que en términos de Bronfenbrenner (2001, 2005; Bronfenbrenner y Morris, 2006) correspondería al micro sistema. Empiezo con dos casos, que tomo como ejemplos, y que servirán de insumo para ofrecer algunos apuntes acerca del rol que la psicología del desarrollo y la psicología educativa podrían tener en la formación de docentes y en la construcción de procesos educativos orientados al desarrollo de personas autónomas, conscientes, críticas y justas.

CASO 1: LOS JÓVENES DEL MOVADEF

El acrónimo MOVADEF significa *Movimiento por Amnistía y Derechos Fundamentales*. Se trata del brazo legal de Sendero Luminoso, el que ha tratado de convertirse en un partido político y ha apoyado la amnistía general de modo que Abimael Guzmán pueda ser liberado de prisión. Los miembros del MOVADEF sustentan esta postura diciendo que los senderistas encarcelados son presos políticos que deberían salir de prisión en aras de la reconciliación nacional. Recientemente, en el contexto de las elecciones presidenciales del 2016, el MOVADEF hizo un llamado a votar en blanco¹.

El MOVADEF cuenta con el apoyo de muchos jóvenes, tanto miembros del movimiento como otros que sin serlo, simpatizan con sus ideas. Todos parecen encontrar muy difícil hacer distinciones finas entre diversos aspectos de su ideología, además de carecer de una base moral apropiada para tomar decisiones éticas. Por ejemplo, en un video del 2012 con la periodista Patricia del Río, de

1 <http://movamnsitayderfundamentales.blogspot.pe/2016/05/este-5-de-junio-ni-keiko-ni-ppk-voto-en.html>

libre circulación en Youtube², la señorita Melinda Arana, joven integrante del MOVADef, dice que ella, como joven, encuentra en el MOVADef “*un movimiento que defiende los derechos fundamentales de nuestro pueblo*”. Y respecto a la amnistía, añade: “*Planteamos amnistía general, para todos, no se personaliza*”. En otro video (<https://www.youtube.com/watch?v=ng5KJnGswTs>), en este caso con el periodista Augusto Thorndike, ante la pregunta ¿qué cosa es Abimael Guzmán?, un joven del MOVADef dice: “*Abimael Guzmán es una persona, es un revolucionario; como él mismo lo ha manifestado, es un comunista que es consecuente con sus principios*”.

Si se escucha con detenimiento ambos videos, se tiene la sensación de que el discurso de estos jóvenes es poco diferenciado, empobrecido, carente de sofisticación. No presenta tampoco una postura moral que lo respalde; al contrario, carece por completo de ella. Melinda Arana, por ejemplo, parece creer que al “no personalizar”, está asumiendo una postura democrática que iguala a todos frente al beneficio de la amnistía. Bajo su óptica, no existen diferencias legítimas entre Abimael Guzmán y cualquier otro ciudadano; todos son iguales o deben serlo frente a este beneficio, este debe poder aplicarse a todos por igual. Da lo mismo si se es víctima o victimario, si se respetaron los derechos humanos o se violaron sanguinariamente, si se cometieron crímenes en contra de la humanidad o no. Da lo mismo si se es una buena persona o un criminal perverso, una persona que vive dentro de la ley, o una que la ha violentado. Razonar sobre estas diferencias desde una perspectiva ética parece ser, para ella, irrelevante, una “personalización” innecesaria y deleznable. En aras de la igualdad, parece pensar la señorita Arana, nadie merece castigo.

En el segundo video, al decir que Abimael Guzmán es “consecuente con sus principios”, el joven utiliza el término *principios* de manera laxa, asumiendo que estos pueden ser arbitrarios, carecer de contenido moral, y basarse solamente en las preferencias personales, lo que cada persona gusta o prefiere. Confunde, de este modo, el campo de lo moral (que tiene que ver con lo justo y lo injusto, la dignidad, y la evitación del daño a los seres humanos) con el campo de las elecciones personales vinculadas a los gustos individuales, tales como qué preferimos comer o cómo disfrutamos pasar el tiempo. Elliot Turiel y Larry Nucci han trabajado esta diferenciación de campos y ha demostrado largamente que se trata de dominios sociales distintos (ver, por ejemplo, Nucci, 1981; Nucci y Turiel, 2000; Turiel, 2008a y 2008b). Así, este joven no reconoce que no es solamente importante establecer principios para nuestras vidas –cualesquiera que estos sean– sino que se necesita, para que estos principios sean tales, que sean justos, razonables y éticamente valiosos. Piensa, aparentemente, que lo importante es solamente la coherencia, es decir, la articulación entre lo que se piensa, lo que se siente y lo que se hace, sin detenerse a examinar el contenido de tales ideas, afectos y actos. No

2 https://www.youtube.com/watch?v=Vy_AwDjaZH0&feature=player_embedded

hubo, por ejemplo, nada más coherente que el nazismo (un nazi pensaba que los judíos eran “una escoria”, sentía asco y rabia frente a ellos, y actuó, en consecuencia, eliminándolos), pero la coherencia entre las ideas, afectos y acciones de los nazis no hace al nazismo bueno o valioso, ni convierte a los nazis en personas de bien.

Sin duda alguna, los profesores, enfrentados a estudiantes como estos jóvenes, requieren de mayores herramientas para confrontar la lógica de su pensamiento. La ausencia de razonamiento lógico y de una visión crítica del mundo no solo genera distorsiones y prejuicios en personas completamente normales, sino que ha estado a la base de la ideología de Sendero Luminoso en el Perú. Sin duda alguna, esto debe combatirse desde la escuela.

CASO 2: AGRESIONES A TRAVÉS DE LAS REDES SOCIALES

El MOVADef no es la única expresión de extremismo e intolerancia política en el Perú. A través de los medios, y especialmente durante períodos electorales, se observan explícitas muestras de agresión, falta de empatía y ausencia de reconocimiento de unas personas hacia otras, debido simplemente a la discrepancia de ideas. Por ejemplo, frente a las protestas sociales contra proyectos de inversión privada, muchas personas demandan –a través del Facebook o de otras redes sociales– respuestas violentas de parte del gobierno, “mano dura” contra los que no se alinean con el modelo económico, e incluso la muerte para todos aquellos que disienten del modelo actual, incluidas personas en situación de extrema pobreza y campesinos víctimas de heladas en el sur andino, a quienes muchos deseaban “que se mueran de frío” o llamaban a no apoyarlos nunca más, dejando de mandarles frazadas y otras ayudas durante el friaje (Guevara y Espinosa, 2014)³.

Estas respuestas violentas y extremas sugieren una perspectiva mental similar a la de los jóvenes del MOVADef: ausencia de un marco moral humanitario que permita a las personas considerar los asuntos políticos con mayor tolerancia y con preocupación por la vida y la dignidad de las personas. Muestran, además, una carencia de algo muy básico y profundo: la capacidad de pensar y sentir al otro como un ser humano con cogniciones, afectos y con derechos; una persona que piensa y que siente y que tiene ideas distintas porque las ha construido por caminos diversos, a partir de experiencias diferentes a las propias. Esta carencia tiene que ver también con la desconexión afectiva de muchos integrantes de Sendero Luminoso, quienes no vacilaron en eliminar al otro sin miramientos, como si ese otro no fuera una persona sintiente sino un objeto inanimado al que podían usar como un medio para el logro de sus fines. Estas limitaciones, la falta de empatía hacia el otro y el

3 Ver también la página *Vergüenza Democrática* en el Facebook, que sistematiza muchos de estos comentarios en el contexto de las elecciones presidenciales del 2011, o la de *Ciudadanos Luchando contra el Racismo*, que ha recogido muchos comentarios durante el proceso electoral del 2016.

endurecimiento general de los afectos, son sin duda problemas morales que también deberían abordarse en la escuela.

LA PEDAGOGÍA MORAL COMO PREVENCIÓN DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

La escuela y la universidad no solo tuvieron un papel fundamental en la reproducción de la violencia, sino otro igualmente importante en la inacción para hacerle frente. En términos pedagógicos, muchos maestros no estaban preparados para potenciar el desarrollo de sus estudiantes ni para identificar sus fragilidades cognitivas y morales y ayudarlos a afrontarlas. Lamentablemente, muchos siguen todavía sin estarlo. De este modo, la escuela resulta ineficaz para la prevención de la violencia y deja de cumplir así uno de sus papeles más importantes: la formación de ciudadanos capaces de convivir entre diferentes, de respetar los derechos humanos, y de resolver las discrepancias por medios no violentos.

¿Qué se requiere para realizar con éxito esta tarea? Una primera idea que debería convertirse casi en sentido común para cualquier docente es que, tal como mostrara Jean Piaget (1954/2001, p. 63), “no hay dos desarrollos, uno cognitivo y uno afectivo, ni dos funciones psíquicas separadas, ni dos clases de objetos, todos los objetos son simultáneamente cognitivos y afectivos”. En Seis Estudios de Psicología, Jean Piaget (1971, p. 48) dice:

No se produce nunca una acción totalmente intelectual (los sentimientos intervienen, por ejemplo, incluso en la solución de un problema matemático: intereses, valores, impresiones de armonía, etc.) ni tampoco actos puramente afectivos (el amor supone una comprensión), sino que siempre y en todas las conductas relativas a los objetos, al igual que en las relativas a las personas, ambos elementos intervienen debido a que se suponen entre sí.

Por lo tanto, cognición y afecto deben integrarse en cualquier modelo de educación moral y ciudadana (Lind, 2007). Sin embargo, esto que se dice fácilmente suele ser difícil de lograr, porque los docentes tienden a separar ambos procesos asumiendo que se trata de cuestiones independientes. De este modo, intentan educar los afectos separándolos de las cogniciones, pero lo que lo único que consiguen es despojarlos de aquello que les da contenido y sentido. Muchos psicólogos son en parte responsables de que esta distorsión haya llegado al escenario educativo. Dado que la investigación psicológica indica que existe una estrecha relación entre el desarrollo moral y el desarrollo cognitivo, relación que se plantea a manera de un desarrollo estructural isomórfico (es decir, que lo cognitivo y lo afectivo tienen estructuras semejantes), y dado que el desarrollo cognitivo es condición necesaria, aunque no suficiente, para el desarrollo moral (ver Piaget, 1932, para una explicación de este punto), programas educativos que además de atender a las necesidades afectivas de los estudiantes

incluyan la discusión de temas de interés moral y ciudadano, elevarán el nivel cognitivo general y repercutirán positivamente en el pensamiento y los juicios morales de los estudiantes. Por ejemplo, en el caso de los jóvenes del MOVADef que reportamos líneas arriba, el profesor tendría que poder ayudarlos a identificar qué diferencia un principio moral de un juicio de opinión o de cualquier otro valor que no tenga connotaciones morales, y hacerlos razonar –por ejemplo– sobre la diferencia entre la igualdad y la equidad como criterios de justicia. Conocer la teoría del dominio (Turiel 1983, 2008a, 2008b; Nucci 1981, 2013), así como los planteamientos de Jean Piaget (1932/1984) y Lawrence Kohlberg (1976, 1981, 1984), daría al docente herramientas para hacer esto. Igualmente, el proceso educativo debería poder ayudar a los estudiantes a identificar las propias inconsistencias de sus juicios y pensamientos, facilitando y acompañando la toma de conciencia y el análisis crítico de sus propios mecanismos cognitivos (ver por ejemplo Bandura, 1999 para una explicación detallada de los mecanismos cognitivos que las personas suelen usar para justificarse cuando trasgreden principios morales o cometen actos inhumanos). En este sentido, es importante que el profesor ayude a los estudiantes a descubrir que la reflexión ética, la conciencia de uno mismo y la conciencia social son tres procesos de desarrollo que, en conjunto, nos hacen ser verdaderamente humanos.

Un buen ejemplo de articulación entre lo cognitivo y afectivo es el programa *Facing History and Ourselves* (<https://www.facinghistory.org/>), un programa norteamericano para la enseñanza de la historia en las escuelas, cuyo objetivo es que los estudiantes de diversos contextos examinen el racismo, los prejuicios y el antisemitismo y desarrollen una ciudadanía más comprensiva e informada. Mediante el estudio del desarrollo histórico del Holocausto y otros ejemplos de genocidio, los estudiantes establecen las conexiones fundamentales entre la historia y las decisiones morales que confrontan en sus propias vidas, día a día. Este ir y venir entre la historia y la vida concreta de cada quien, para encontrar puntos de interpelación que permitan a las personas tomar conciencia de sí mismas y de su lugar en el mundo, es algo que tendría que ocurrir en cualquier proceso educativo. Como afirma McLaren (1997), la educación debe facilitar la comprensión de los significados de la realidad, por lo que la vinculación del pasado con el presente resulta fundamental.

Sin duda, los profesores requieren de muchas herramientas psicopedagógicas para poder contribuir de manera eficaz al desarrollo cognitivo y moral de los estudiantes. Su función, tal como planteaba Lawrence Kohlberg (1977, Kohlberg & Mayer, 1972), debe entenderse de manera radical: la meta de la educación tendría que ser el desarrollo de los estudiantes, y los docentes deberían dedicarse de vota y explícitamente a promover interacciones morales. Estas interacciones servirán de experiencia para luego entender el mundo social y poder relacionarse con él desde una perspectiva ética.

En relación con nuestra historia reciente, resulta importante que el profesor no solo aborde temas controversiales, sino que lo haga también con un punto de vista controversial (Magendzo y Pávez 2015;

Toledo, Magendzo, Gutiérrez, Iglesias, y López-Facal, 2015), a fin de ayudar a los estudiantes a construir miradas distintas sobre el mundo, a desarrollar una perspectiva crítica y que problematice la realidad social, y a gestionar los disensos de modo no violento. Como ha demostrado la investigación, muchos profesores no logran dar una perspectiva controversial a los temas que abordan en las clases, sino que los trabajan como si fueran neutros o evitan conscientemente aquellos que pudieran ser conflictivos o polémicos (Magendzo y Toledo 2009; ver especialmente Magendzo, Gutiérrez, Iglesias, y López-Facal, 2015). Esto resulta tremendamente problemático en el Perú, donde precisamente debemos abordar las controversias que hemos tenido a lo largo de la historia, y ayudar a los estudiantes a enfrentarlas dándoles los recursos que hagan falta para poder reflexionar críticamente, analizarlas desde distintos ángulos, y gestionarlas sin violencia. La construcción de perspectivas sociales distintas podría promoverse mediante la toma de distancia y la imaginación empática, competencias cognitivas y afectivas que utilizan la toma de roles para hacer posible la comprensión del punto de vista del otro a través de tomar mental y emocionalmente su lugar (Bermudez, 2015; Selman, 1980). Para ello, el docente—además de promover espacios de discusión y conversación en clase (ver por ejemplo Noddings, 1994)—puede utilizar el teatro, pues se sabe que es una herramienta fundamental para promover la toma de perspectiva, la empatía y la sensibilidad moral (Winston, 2005, 2000). Nussbaum (2010) ha reflexionado más de una vez sobre la cercana relación existente entre el teatro y el desarrollo de una conciencia inclusiva y democrática.

Se necesitan procesos psicopedagógicos de acompañamiento a docentes; son necesarios para hacerlos tomar conciencia del modo en que ellos mismos conceptualizan la ciudadanía; de hecho, hay diversas maneras de entenderla y los maestros pueden tener concepciones más o menos ingenuas sobre ella, más o menos orientadas a construir conciencia social, más o menos críticas, o más o menos focalizadas en analizar la estructura del pensamiento de los estudiantes para hacerlos tomar conciencia de sus propias inconsistencias (Veugelers, 2007). En esto también la psicología educativa tiene un rol fundamental, pues puede ayudar al docente a llevar a cabo procesos de reflexión (Brubacher, Case y Reagan, 2000; Schön, 1983) que lo conduzcan a tomar mayor conciencia de sí mismo, y a renovar su práctica pedagógica desde una perspectiva crítica. Así mismo, puede—y debe—acompañarlos en la gestión de las emociones y dificultades que encuentren cuando se propongan abordar temas vinculados a la etapa de la violencia (Ucelli, Agüero, Pease, Portugal y Del Pino, 2015; Magendzo y Toledo, 2009), los que suelen resultar difíciles de abordar para los docentes por ser conceptualmente complejos y afectivamente muy movilizadores.

Por último, resulta de fundamental importancia que la escuela genere espacios de interrelación entre personas diferentes, porque no hay manera alguna en que se pueda respetar, querer y cuidar aquello que no se conoce. Esta es quizá una de las más hondas fracturas de nuestro país, el ser muchos países en uno sin que los diferentes caminos de vida de las personas se crucen entre sí. Y esto

resulta fundamental, porque es a partir de las interacciones con los otros que vamos desarrollando nuestra propia identidad y nuestras estructuras cognitivas y afectivas, las que nos permiten discernir y elegir aquello que consideramos justo en las relaciones sociales. Un ejemplo real servirá para ilustrar la fuerza del reconocimiento si se les da a los niños oportunidades para cruzar sus caminos de vida con los de otros distintos de ella o él. En una escuela de clase A de la ciudad de Lima, una profesora –como parte de un curso de secundaria– pasó a sus estudiantes el video *La Espera. Historias del Baguazo*⁴. Muchos de ellos no tenían idea del conflicto, ni de lo que había pasado el 5 de Junio del 2009 en la Curva del Diablo, ni de quiénes eran y que pedían los Awajún y Wampis. Sin embargo, muchos se conmovieron con la historia. Una niña que se había sentido removida, dijo luego de ver el video: “*Nunca lo había visto de ese modo, no me había dado cuenta de que para ellos la selva es de dónde sacan su comida, como cuando yo voy a Wong*”⁵.

Aunque dar información no es suficiente para la formación moral ni para desarrollar una interculturalidad crítica, sí es condición necesaria para ambas, ya que no se puede respetar ni reconocer aquello que no se sabe. Como vemos, dar a los niños y jóvenes la oportunidad de ver el mundo desde los zapatos del otro es una herramienta poderosa para descentrarlos, hacerlos salir de su perspectiva de las cosas para tomar la de los demás, lo que promueve la empatía hacia las circunstancias que les toca vivir a otras personas y permite comprender (y querer) sus historias. Todo esto construye democracia y colabora, a la larga, a la reducción de modos violentos de convivir.

CONCLUSIONES

Los problemas educativos tienen una importante dimensión psicológica, por lo que no se puede prescindir de la psicología si se quiere hacerles frente. Esta, tal como plantearon siempre los más importantes psicólogos, debe servir a la educación, debe ser su aliada. La ciudadanía no tiene que ver solo con el terreno de la política formal e institucional sino también, y sobretodo, con la vida cotidiana, con la forma en que las personas damos significado a la vida tanto en el nivel más íntimo y personal como en el interpersonal y en el sociopolítico. En una sociedad como la nuestra, que ha atravesado por un largo período de violencia política, y que es cultural y étnicamente muy diversa, la educación no puede ser ajena a la enorme tarea de formar para la democracia, para recordar el pasado y para evitar que este vuelva a repetirse en el futuro.

Pero esta meta tan importante y compleja no se logra con discursos. Al contrario, se necesita ayudar a los estudiantes, de manera muy cuidadosa y sistemática, a tomar conciencia sobre ellos mismos,

4 <https://www.youtube.com/watch?v=ERUeH9mmvGM>

5 Wong es un supermercado muy conocido en la ciudad de Lima.

a la vez que se les confronta pedagógicamente con las inconsistencias de sus propios razonamientos y se les ayuda a identificarlas y modificarlas. En esta tarea, la psicología del desarrollo ofrece herramientas únicas para apoyar al docente en la tarea de construir con y en sus estudiantes aquellas características necesarias para el pensamiento crítico, el razonamiento lógico, el juicio ético, y la empatía y sensibilidad hacia los demás. Una educación que apunte a prevenir la violencia necesita trabajar a ese nivel, con cada ser humano. Esa es la compleja y delicada tarea educativa que no podemos dejar de asumir si queremos de verdad evitar que sucesos como los ocurridos en el país se repitan en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Bandura, A.** (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3 (3), 193-209.
- Bermudez, A.** (2015). Four Tools for Critical Inquiry in History, Social Studies, and Civic Education. *Revista de Estudios Sociales* 52, 102-118.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C.** (1964/2003). *Los herederos. Los Estudiantes y la Cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bronfenbrenner, U.** (2001). The bioecological theory of human development. En N. Smelser & P. Baltes (Eds.). *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (Vol. 10, pp. 6963-6970). New York: Elsevier.
- Bronfenbrenner, U.** (2005). *Making human beings human: Bioecological perspectives on human development*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Bronfenbrenner, U. y Morris, P.** (2006). The Bioecological Model of Human Development. En W. Damon (Editor-in-Chief) & R.M. Lerner (Vol. Ed.) *Handbook of Child Psychology*, 6 (1), 793-828. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Brubacher, J.; Case, C. y Reagan, T.** (2000). *Cómo ser un docente reflexivo: la construcción de una cultura de la indagación en las escuelas*. Barcelona: Gedisa.
- Bruner, J.** (1996). *The culture of education*. Cambridge: Harvard University Press.
- Degregori, C. I.** (2004). Desigualdades persistentes y construcción de un país de ciudadanos. En: *Cuestión de Estado* 33-34, p.24-31. Lima: IDS.
- Foucault, M.** (1996). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Giroux, H. A.** (1998). La pedagogía de frontera en la era del postmodernismo. En Alicia de Alba (compiladora). *Posmodernidad y educación*. México: CESU-Porrúa.
- Guevara, L.A. y Espinosa, A.** (2014). *Revista Electrónica de Psicología Política* 13, 33, 25-48.
- Hansen, D.T.** (2001). Teaching as a moral activity. En V. Richardson (ed.). *Handbook of Research on Teaching*. Washington, DC: American Educational Research Association, 566-603.

- Isenberg, J. y Quisinberry, N.** (2002). Play: Essential for all children. *Childhood Education*, 79 (1), 33-39.
- Kohlberg, L.** (1976). *Moral stages and moralization: the cognitive developmental approach*. New York: Holt Rinehart and Winston.
- Kohlberg, L.** (1977). The implications of moral stages for adult education. *Religious Education*, 72, 2, 183-201.
- Kohlberg, L.** (1981). *Essays on moral development. Vol 1: The philosophy of moral development*. San Francisco: Harper and Row.
- Kohlberg, L.** (1984). *Essays on moral development. Vol 2: The psychology of moral development*. San Francisco: Harper and Row.
- Kohlberg, L., & Mayer, R.** (1972). Development as the aim of education. *Harvard Educational Review*, 42, 449-496.
- Kymlicka, W. y Norman, W. (eds).** (2000). *Citizenship in Diverse Societies*. New York: Oxford.
- Lind, G.** (2007). *La moral puede enseñarse. Manual teórico-práctico de la formación moral y democrática*. México: Trillas
- Luria, A. Leontiev, A. y Vigotsky, L.** (1986). *Psicología y pedagogía*. Madrid: Akal
- Lynch, K.** (2006). Neo-liberalism and Marketisation: the implication for higher education. *European Educational Research Journal*, 5 (1), 1-17.
- Magendzo, A. y Pavéz, J.** (2015). *Educación en Derechos Humanos: Una propuesta para educar desde la perspectiva controversial*. México: Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal
- Magendzo, A. y Toledo, M. I.** (2009). Moral dilemmas in teaching recent history related to the violation of human rights in Chile. *Journal of Moral Education*, 38, 4, 445-465
- McLaren, P.** (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de opresión en la era post-moderna*. Barcelona: Paidós.
- McLaren, P.** (1994). *La vida en las escuelas: Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. México: Siglo XXI.
- Ministerio de Educación (MINEDU)** (2009). *Diseño Curricular Nacional*. Lima: Minedu
- Ministerio de Educación (MINEDU)** (2016). *Currículo Nacional*. Lima: Minedu <http://www.minedu.gob.pe/curriculo/pdf/curriculo-nacional-2016.pdf>
- Noddings, N.** (1994). Conversation as moral education. *Journal of Moral Education*, 23, 2, 107-118.
- Nucci, L. P.** (2013). Morality and the personal sphere of actions. En: Reed, E. S., Turiel, E., & Brown, T. *Values and knowledge*, 41-60. New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Nucci, L.** (1981). Conceptions of personal concept: A domain distinct from moral or societal concepts. *Child Development*, 52, 114-121.

- Nucci, L. P., & Turiel, E.** (2000). The Moral and the Personal. Sources of Social Conflict. En: Nucci, L.; Saxe, G. & Turiel, E. (editores). *Culture, Thought and Development*. New Jersey: Lawrence Erlbaum, 2000. p. 115-137
- Nussbaum, M.** (2010). *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. New Jersey: Princeton University Press.
- Piaget, J.** (1932/1984). *El criterio moral en el niño*. Barcelona: Martínez Roca.
- Piaget, J.** (1954/2001). *Inteligencia y afectividad*. Buenos Aires: Aique
- Piaget, J.** (1973). *To understand is to invent: The future of education*. New York: Grossman.
- Piaget, J.** (1971). *Seis estudios de psicología*. Lima: Baclavo
- Roberts, P. y Peters, M.** (2008). *Neoliberalism, Higher Education and Research*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Selman, R.** (1980). *The growth of interpersonal understanding: Developmental and clinical analyses*. New York: Academic Press.
- Schön, D.** (1983). *The Reflective Practitioner. How professionals think in action*. London: Temple Smith.
- Suissa, J.** (2015). Character education and the disappearance of the political. *Ethics and Education*, 10, 1, 105-117.
- Toledo M. I.; Magendzo, A.; Gutiérrez, V.; Iglesias, R. y López-Facal, R.** (2015). Enseñanza de “temas controversiales” en el curso de historia, desde la perspectiva de los estudiantes chilenos. *Revista de Estudios Sociales* 52, 119-133.
- Turiel, E.** (1983). *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turiel, E.** (2008a). The Development of Children's Orientations toward Moral, Social, and Personal Orders: More than a Sequence in Development. *Human Development* vol. 51, 21-39.
- Turiel, E.** (2008b). Thought about actions in social domains: Morality, social conventions, and social interactions. *Cognitive Development*, 23, 1, 136-154.
- Ucelli, F.; Agüero, J. C.; Pease, M. A.; Portugal, T. y Del Pino, P.** (2015). *Secretos a voces: memoria y educación en los colegios públicos de Lima y Ayacucho*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Veugelers, W.** (2007). Creating critical-democratic citizenship education: empowering humanity and democracy in Dutch education. *Compare*, 37, 1, 105-119.
- Vygotsky, L.** (2000). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: rítica.
- Winston, J.** (2005). Between the aesthetic and the ethical: analyzing the tension at the heart of Theatre in Education. *Journal of Moral Education*, 34, 3, 309-323.

Winston, J. (2000). *Drama, Literacy and Moral Education 5-11*. London: David Fulton Publishers.

Wu, S-C. y Rao, N. (2011). Chinese and German teachers' conceptions of play and learning and children's play behavior. *European Early Childhood Education Research Journal*, 19, 4, 469-481.

Zhao, Y. (2006). Are we fixing the wrong things? *Educational Leadership* 63, 8, 28-31.

LA CONCIENCIA DEL PECADO

Luis Fernando Diaz Cáceres

Tercer lugar del Concurso de Ensayos

INTRODUCCIÓN

Cada generación tiene la responsabilidad de asumir un compromiso con el pasado que se prolonga en el recuerdo; pero la tentación común de renovar las raíces mismas de la historia, transfigurando el fracaso y la frustración en una nueva posibilidad, abierta a un mundo por dominar, desemboca en la ilusión que rindió a miles a un culto desenfrenado de la violencia, el sacrificio y la muerte. En el Perú, la búsqueda de una utopía convirtió a Sendero Luminoso en la elección que garantizaba la tranquilidad del espíritu, sustentada sobre la visión de una lucha irrevocable e inextinguible. Una represión de la voluntad era, en este panorama, el signo de una incipiente cobardía, y la necesidad de expiar aquel temor derivaba, como dentro de un ritual litúrgico, en la limpieza por medio de la sangre, en la caída del hombre, del prójimo. El desafío no era la renuncia a la vida, sino la razón de su prevalencia. La realidad se encontraba en los términos de lo contingente, a excepción del poder, principio que desnaturalizaba la compasión y otras formas de arrepentimiento. El fin de las tribulaciones era, paradójicamente, la utopía de sangre que Sendero instauraba en su recorrido del campo a la ciudad. Un tránsito que delineaba una estela de fuego que lo consumía todo, incluso la memoria, mudando la voz en silencio y el olvido en un lenguaje del dolor.

La liquidación de la diferencia residía, precisamente, en el temor de lo que se distanciaba del territorio del poder. Encarecer el crimen como único recurso para la comunicación, revela la ideología de Sendero Luminoso, erigida sobre la ostentación de la muerte. No sorprende la eliminación de la existencia como cualidad del terror, sino el furor en su cumplimiento. Lo corpóreo, transformado en una dimensión declarativa, encamina la crueldad sobre su propia superficie. Si, como lo propone la rememoración, la nostalgia excede la morada del cuerpo, esta infunde malestar en los vínculos que se organizan en torno a la víctima, que requiere el restablecimiento del orden infringido. El rostro desgarrado enuncia, de esta manera, la violencia histórica, la opresión en su condición de testigo y víctima del agravio. Un juicio se origina en la visión que relumbra, trascendiendo las representaciones que se configuran a través de las máscaras de la omisión. Pero el compromiso desvanece la intolerancia del miedo, integrando los fragmentos que el crimen no puede devastar. La responsabilidad circunda, por tanto, a cada generación, en la prueba de los lazos que reúne la conciencia de las antiguas culpas.

EL LENGUAJE DEL DOLOR

Al conducir una reflexión sobre el dolor, todos los dispositivos para comprender su naturaleza y sus vínculos con la memoria resultan insuficientes. La presencia de un lenguaje propio asoma como una posibilidad, sin embargo, los riesgos de un reduccionismo dificultan los alcances de un estudio sistemático y operacional. Distante de ser único, el dolor emplea múltiples recursos para manifestarse

en la conciencia, constituyendo la repetición y el olvido dos de estas expresiones. En este caso, no es una disyuntiva la que se propone instalar entre ambas, la ausencia del recuerdo no es una negación o una indiferencia del dolor experimentado; es, por el contrario, un lenguaje que intenta defender una identidad vulnerada. El componente del silencio revela la carencia de un propósito en la exposición del sufrimiento, evitando retornar en el quehacer del recuerdo aquello que se anhela desterrar de la imaginación o de la conciencia activa. La repetición, asimismo, no define el acto de aceptar todas las resonancias del dolor. Lo esencial del despliegue que inicia desde la interioridad del cuerpo herido, del pensamiento humillado, es la representación de un deseo que florece, ahondado en su primera ruptura con el mundo, en los innumerables simulacros que subsisten a una unión quebrantada.

El tiempo y la muerte sugieren dos parámetros en los que la memoria se inscribe, la aprehensión de estas categorías o la angustia de su existencia devienen, con mayor intensidad, en un contexto crítico, como el de la violencia política, donde la muerte pierde su carácter circunstancial, y se reafirma el signo de la arbitrariedad de la vida, extendiendo el furor de la sangre en la proliferación de las masacres o en la crueldad contra la víctimas, transformando el cuerpo en un territorio de enunciación de la ideología. La consecuencia de un fenómeno como este, es el génesis de un orden que incorpora unos nuevos criterios, procurando reconstruir el funcionamiento de una realidad alterada.

Una de las respuestas, como constata Theidon, era la locura que refiere una “pérdida de conciencia” (2004: 85), desligando a la persona del compromiso que implica cada una de sus decisiones. La resistencia que la locura determina en su enfrentamiento con una situación, refleja más un abandono a un destino o a una fuerza que no le pertenece ni controla, liberándose de una participación que lo sitúe en medio del conflicto, rozando sólo la superficie del sueño en que se encuentra sumergido.

El dominio del espacio íntimo decrece precisamente con la ineficacia para asimilar los orígenes del dolor, una crisis que se repliega en los rincones de un cuerpo que soporta “los síntomas de la historia” (Theidon 2004: 75). El discurso histórico no es benévolo con la restricción de la conciencia, su sombra no deja de proyectarse sobre ella, acosando y disolviendo las fronteras que esta se empeña en oponer. El cuerpo, en última instancia, es el portador de una historia dolorosa, difícil de recrear en la acción y en las palabras. Esta metamorfosis designa la imposibilidad de una existencia sin el estremecimiento y la contemplación de un vacío insuperable, una soledad que intensifica el desborde corpóreo del dolor. En esas condiciones “las memorias también se sedimentan en nuestros cuerpos, convirtiéndolos en sitios históricos” (Theidon 2004: 76); una escena de simbolización que declara al cuerpo como un código de referencia. La herida o la orfandad acumulan, para quien la posee o la padece, un número indeterminado de remembranzas que se trazan en la piel, o bajo ella, como un estigma que se perpetúa en el tiempo. La desfiguración del rostro, los miembros mutilados o la familia disgregada son la matriz que liquida y usurpa la reminiscencia, sustituyendo la reflexión por una

imagen en la cual prevalece el dolor. La culpa y la melancolía monopolizan la conciencia; se legitima una retórica radicalmente desligada del presente, un individuo o una marca en él son el fantasma que la historia mantiene, encerrando a las víctimas en una vorágine interminable de significados y sentidos.

Si el mundo se concibe desde la fragmentación de un sueño o a través de los espejismos de la locura, también la memoria puede disponerse como una enfermedad. La identificación del dolor con síntomas más profundos, asentados en el cuerpo, particularmente en el corazón (Theidon 2004), adquiere en algunas oportunidades una proporción distinta, manifestando una conciencia simultánea donde convergen los recuerdos y sus efectos. La distancia entre la rememoración y la enfermedad se acorta mientras más insistente es el acto de restaurarlos de la cámara oscura del olvido. El bienestar comprueba la exigencia del silencio, de la omisión de los elementos que sobrepasan la esfera íntima. De este modo, el uso deliberado del olvido proporciona un sistema que motiva y justifica la dimensión de la vida dentro de la crisis ocasionada por la violencia política, porque desvanecer los límites que separan el pasado y la conciencia, elabora un mecanismo que favorece la asimilación de un tiempo presente, en el cual se propugna la victoria del individuo y, por medio de este, la de la comunidad.

Examinar la evocación como una clase de trastorno invierte, en concordancia, los parámetros de una subjetividad herida, en una proyección que se inserta en el espacio público, adquiriendo el intercambio una evolución del dolor. Y como resultado, la naturaleza del sufrimiento queda desplazada en la proporción de una libertad que gestiona un debate continuo, interrelacionándose con los cambios y la planificación que los grupos conforman en el recuerdo de los ciclos violentos de su historia. El individuo pierde su peso y su capacidad de reminiscencia, determinado por el dolor germinado en la violencia y en la renuncia del poder de la memoria, censurada por distintos motivos, como el desconocimiento que anima la separación de la conciencia y la realidad.

Ninguna fuente estrecha los espacios que la ruptura y la indiferencia aseguran sobre los métodos de la reflexión, sino únicamente la sabiduría ramificada en una multiplicación de los enfoques en torno a la crisis del movimiento social. Con este énfasis, el objetivo de la memoria enuncia su lugar en medio del diálogo, la constancia del recuerdo descompone la ingenuidad que el silencio instala o provoca entre los actores y los espectadores del dolor, describiendo el rescate de las relaciones entre los miembros de la sociedad, porque “para conservar las raíces de la identidad y mantener la dialéctica de la tradición y de la innovación, hay que tratar de salvar las huellas” (Ricoeur 1999: 40). Una expansión que interpela un reconocimiento, sin omitir las variables de un término que resulta de las acciones colectivas, centrada en la aprehensión de la sensibilidad psicológica y en la exposición del dolor. La primacía de una contemplación del sufrimiento, ordena los mecanismos para ampliar

el equilibrio de un universo abierto, transparente, donde “la memoria traumática es una manera de inscribir la historia de las narrativas biológicas y biográficas de los individuos y de las comunidades” (Theidon 2004: 51), y que permite desplegar, a medida de una aproximación, una crítica de la violencia que no es registrada en el vínculo entre la memoria y las huellas incorporadas en el pensamiento histórico y social.

UNA MUERTE, TODAS LAS MUERTES

Nadie miraba en dirección a los cuerpos que junto al camino eran abandonados. Los senderistas arremetían contra quienes lo intentaban, golpeándolos con el fúsil o amenazándolos con los machetes que empuñaban sin temor. Pocos lograron colocar azucenas sobre sus muertos como único rito funerario, prosiguiendo una larga marcha sin destino entre la humedad y las asperezas de la selva. Las lluvias dificultaban el paso y, sin nada para alimentarse, comían la maleza y las ortigas que proliferaban en las regiones del monte. También empezaron a consumir la tierra, resignados a un destino irremediable, un tiempo cíclico que se empeñaba en someterlos a las orillas de su integridad. Rebeca Ricardo Simón, secretaria de asuntos femeninos de la Central Asháninka instalada en el río Tambo, rememoraba su infancia cuando acompañaba a su madre a cultivar la yuca, y sentía tan sólo miedo por “el tigre y la culebra” (CDI LUM 2002), una conmoción que no sería análoga al horror inspirado años más tarde por los subversivos. Este desasosiego se extendería con cada acto de crueldad, anegado en un paroxismo ciego y sin remordimiento. “Vamos, ayúdame, yo quiero ayudarte también” era, como manifestaba Calixto Armas, poblador de la Comunidad nativa de Puerto Ocopa, la promesa principal que los miembros de Sendero Luminoso anunciaban, al igual que en otras zonas del país, a los asháninkas antes de imponer su voluntad despótica, la cual concluiría en masacres germinadas, especialmente, en el deseo de contener la organización de las rondas campesinas, calificadas por los senderistas como “mesnadas” (Oviedo 1989: 242).

La utopía era una falsedad, la sangre y la muerte eran en el fondo el culto que definía este conflicto. El convencimiento de la imprescindible perpetración del terror ocuparía progresivamente la estructura ideológica, destacando el propósito de la eliminación del individuo. Se gestaba un vasallaje de la conciencia en la seducción del poder, en una mecánica totalitaria que circunscribía los términos de una resolución que aspiraba conseguir la eliminación de la conciencia, a través de la retórica partidaria que diluía la libertad individual, cediendo a la ilusión para encaminar el desencanto social hacia la expectativa de un futuro consolador. Sin embargo, aquella ayuda prometida a la comunidad asháninka degeneró en el descubrimiento del placer de su liquidación. Por esto, las pretensiones redentoras señalaron el naufragio de la existencia, oponiéndose al discurso superficialmente solidario de “yo quiero ayudarte también”. En ningún caso la particularidad asumida como un instrumento puede

sostener un diálogo, sin antes transformar la realidad en una medida correspondiente a la ideología que encarna. Los asháninkas, así como los pueblos andinos o los estudiantes universitarios, sugerían la posibilidad de un nuevo medio o recurso para integrar las bases del organismo implacable y autoritario que era Sendero Luminoso.

Todas las muertes se unían en el río de sangre que la propaganda subversiva exaltaba, revelando la anulación del otro la equivalencia inevitable del sacrificio personal. La denominada “cuota”, investigada en profusión por Gorriti, convertía a la muerte en “una experiencia a las vez mística y sensual” (1991: 168). Un enfebrecer inédito combinaba, de esta manera, la eliminación del otro y el de la singularidad, reparando en el placer de la agonía ajena o propia. La atracción por el crimen y la muerte designaba el aumento considerable de una simbolización de los actos, insertando la práctica en el ámbito de la escena ideológica. El trabajo y las necesidades surgidas en la trayectoria eran tolerados con la fascinación de ser partícipe de una circunstancia histórica. Morir y matar eran, por momentos, un rostro difícil de reconocer, pero el cautiverio de la voluntad prevalecía con el sentimiento que empoderaba, finalmente, a la individualidad en la observación de una imagen multiplicada en una sucesión de espejos, innumerables como la cantidad de miembros del Partido.

La brutalidad de los actos de Sendero Luminoso es desconcertante en sus procedimientos para lograr la liquidación del hombre, de todo aquello que puede serle propio e inherente. Para el hombre asháninka, por el contrario, “todo objeto, por pequeño que sea, tiene un puesto en el universo y actuar con él, sobre él o por medio de él significa provocar un movimiento más general” (Varese 1973: 321). El impedimento para sobreponerse a la orfandad reside en esta alteración de un orden cósmico, extinguiendo tempranamente la amplificación de la conciencia, invertido el crecimiento hacia la interioridad, aislado en una atmósfera de recuerdos y de dolor. La relacionalidad asháninka implica esa pluralidad irreversible, que favorece la opción de nuevos horizontes en los caminos de la memoria y en la construcción de una dinámica social, imbricada en la tradición y el reconocimiento del dolor como una experiencia permanente. Discernir las consecuencias del pasado es aseverar que “mientras la ignorancia pierde, el conocimiento salva” (Villapolo 2003: 159); un régimen que los asháninkas han incorporado en la transferencia de este concepto a una posición central, impulsada por la práctica de la memoria y de su comunicación, impidiendo el silencio que durante una época se entendía como un imperativo para proseguir la vida en comunidad.

La irrupción frecuente del recuerdo de las desapariciones y de las muertes se une a la perspectiva de la existencia, acentuando que la “pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt 2003: 22). Este carácter insustituible de la condición humana adquiere, en la cultura asháninka, una proporción que invoca unos criterios en los que se acentúa el significado social de

la vida, en la autonomía y la semejanza que entrelazan a la colectividad. Lo flexible integra, en esta organización, la preeminencia de cada uno de los miembros en un diálogo que expone la virtud de los procesos interpersonales, mientras que el modelo de Sendero Luminoso se mantiene inmóvil, en un sistema estático que se impone a la selección afectiva y a la experiencia tradicional.

Abolir la pluralidad y desaparecer los vestigios de lo social era el objetivo de la eliminación corporativa de Sendero Luminoso, porque “el homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder” (Levinas 2002: 212). La desaparición de lo humano concierne, de esta manera, al dominio de la libertad, de lo plural que los asháninkas revalidan en su experiencia cotidiana, en la observación de una naturaleza en metamorfosis constante y, ante todo, en la intuición de una conciencia descentralizada, determinando la proximidad de las representaciones unificadas por una reconversión centripeta. El aniquilamiento en las masacres es “renunciar absolutamente a la comprensión” (Levinas 2002: 211), es la claudicación de la voluntad de la tolerancia en una ideología deshumanizada que modifica el tratamiento de lo sensible, para enaltecer el homicidio en una escala ascendiente que se potencia en el autosacrificio.

Así se comprueba el “maniqueísmo extremo” (CVR 2004: 39) de Sendero Luminoso en un enfrentamiento con la pluralidad de la concepción asháninka, arraigada en la creencia del movimiento interno del universo social y ecológico donde se insertan las impresiones culturales, ocupando una labor en la preservación de la existencia por los efectos que su omisión puede provocar en un campo más amplio. La restricción de la memoria, en una primera etapa, legitimaba la imposibilidad de un procedimiento de inclusión del dolor y de la violencia en el juicio de la comunidad. Pero sobrevivir a esta coyuntura, delineó principios que cuestionaban el silencio como un método válido para la confrontación de las experiencias traumáticas.

Igualmente característica es la cuestión de una portabilidad de la memoria, residiendo en un género exclusivo donde “los símbolos de dolor y el sufrimiento personalizados tienden a corporizarse en mujeres” (Jelin 2002: 99); un perfil que restituye la tradición y sus connotaciones sobre la identidad. En sus versiones más disímiles, los testimonios de los años de violencia son evocados por la figura femenina, en una aserción dispuesta detrás de la imagen conceptual anclada en la sensibilidad. La mujer asháninka se transforma en un lugar donde la historia rehace su composición, desempeñando un oficio crucial en la pedagogía del grupo. Para definir la conducta del recuerdo, es imprescindible recurrir a la valoración de lo plural encarnado en la socialización que emana desde el testimonio femenino, pues “frente al olvido, la mujer se presenta como portadora de la memoria” (CVR 2003: V, 275). Se trata de una compatibilidad de la estructura asháninka que declara la protección de la esfera familiar, preservada en una permanencia de la tradición sobre la crisis, incidiendo en instrumentos para complementar los códigos que interpretan el quehacer social en el develamiento de la verdad histórica.

La mortandad de Sendero Luminoso, y su vehemencia por la destrucción del individuo, se subvierte en el funcionamiento de un trabajo de la memoria, procurado por la distinción de la presencia femenina, que considera a los muertos y a los desaparecidos como un órgano fundamental de las creencias espirituales que sostienen a la comunidad. Evidentemente, después del desgarrar la reconstrucción es una tarea ineludible y el elemento femenino, en el diálogo que implanta el testimonio de los ciclos violentos del pasado, transgrede el nivel de deshumanización de la ideología senderista. La disciplina y la indiferencia designan una categoría de objeto en una nueva conciencia que, en la narrativa de Sendero, es el resultado de una desmovilización de la subjetividad, articulada en el éxtasis de la muerte como un desenvolvimiento del poder, declinando la interrelación por unos ideales edificados sobre “el desprecio y la repugnancia, la intolerancia y el racismo” (Del Pino 1999: 166), deserción del reconocimiento del dolor en la carencia de una comprensión entre prójimos.

LAS FOSAS DE LA MEMORIA

El silencio que el crimen impone sobre la memoria es un abismo en el tiempo y en el sentido de su integración. De la resistencia al recuerdo no deriva una solución del conflicto; esta determina, por el contrario, el ingreso de la culpa y el remordimiento en la experiencia cotidiana, configurando un miedo constante y profundo, pero, sobre todo, una sensación de inconformidad y rechazo de la respuesta subjetiva en la expectación del crimen. Las semillas del odio se ramifican, transformando la memoria y sometiéndola a los estigmas de la crueldad. El desamparo es insuperable aún más cuando se registra una complicidad con los perpetradores del crimen. Por esto, el odio se vuelca desde el exterior, instalándose en la intimidad del individuo, en algunos casos, obligado a asesinar a su padre, madre, hijo o hermano.

Los “juicios populares” son un paradigma en la reseña de la inflexibilidad y la jerarquía que provocaba la omisión de los medios frecuentes para resolver los conflictos. En un corto o largo lapso, la denuncia a ciertos miembros de la comunidad se transfiguraba en un castigo que concluía en el asesinato de los acusados. Los senderistas, en estas escenas, experimentaban la sensación de ser los ejecutores de una justicia trascendental, pero eran guiados, en la mayoría de ocasiones, por imputaciones anónimas, motivadas por intereses particulares. La asignación de un error en las acciones era improbable, la cooperación se imponía en la verticalidad de Sendero, infundiendo distintos grados de temor para una protección de las zonas dominadas. Además, no se conservaba un espacio para la controversia al ser la colectividad el instrumento de un orden superior, un régimen que inhibía la compasión en la arbitrariedad de los homicidios; una herida abierta en la naturaleza del recuerdo, problematizando la norma de lo justo o de lo injusto, los inexplicables motivos de su función en un ciclo de violencia.

Así, el sufrimiento se prolongaba en la caída de la vida social, que era simultánea a una zozobra y desconfianza en las relaciones interpersonales. “El hostigamiento e incluso las masacres perpetradas contra comunidades enteras, y los actos de violencia que ellas mismas protagonizaban, debilitaron los lazos comunitarios” (CVR 2004: 357), dirigiendo el recelo al interior de los miembros de una familia y su conexión con otras familias próximas. La destrucción de la esfera pública involucraba una ambición más radical, la supresión de la condición humana.

El desmoronamiento de la familia era el inicio de una creciente y metódica erradicación, un complejo mecanismo que consagraba el vacío y la separación del hombre, mudada su conciencia por una instrumentalización que cumplía, sin escrúpulos, los lineamientos del Partido y el culto ciego a la figura profética del líder. Una religiosidad consecuente con el aniquilamiento del otro, del prójimo diferente y distante a uno. “Los valores clasistas y revolucionarios se impusieron a los valores afectivos, a las relaciones familiares tradicionales y a la vida cotidiana” (Del Pino 1999: 163), en una evasión de la interioridad que era suplantada por la homogeneización de las participantes de la ideología totalitaria. Las respuestas internas conducían a una cohesión operacional. Sería inútil imaginar el funcionamiento de la piedad en la mecánica de esta estructura, la apatía y la indiferencia eran una mediación esencial de la disciplina partidaria, por cuanto la extensión del movimiento se instalaba en el empleo del terror.

De este modo, la desatención de la sensibilidad correspondía a las complejas singularidades de la crueldad transmutada en recurso ideológico, introduciendo una vulneración del umbral que delimita la articulación de lo individual y lo político. El hombre indiferente no controla el poder de una enunciación que no es susceptible a la subjetividad ni a la dimensión de lo humano en sus diversas representaciones; la disminución de una tolerancia de lo disconforme proporciona el hallazgo de un placer en el aniquilamiento, en el rostro desvanecido por el desgarrar de lo sensible, traspasado por la muerte y lo irrevocable de la desaparición.

Al conducir a un desprecio por lo existencial, así como a la futilidad del sacrificio, la amenaza de Sendero Luminoso se encontró en las fronteras de una uniformidad que borraba las prioridades del espacio subjetivo, resquebrado con el exterminio del prójimo. Simultáneo a la revolución interior de la voluntad, el desequilibrio coincide con la erosión del miedo, resistiendo la integración visible de una memoria afligida por los crímenes consumados, en la influencia de la exacerbación de un horror que es contemplado desde un extrañamiento, sin la culpa de la condición moral. El individuo, encerrado en el inexorable bálsamo de la violencia, compone su naturaleza en la normalización del sufrimiento. Un abandono que reduce los nudos refractarios de la compasión, en el artificio del olvido o del desafecto como fenómenos para contener la explosión libre de las emociones, respecto de un programa político que desarma el intimismo, extirpado en la instrucción dogmática.

Las fosas de la memoria son un símbolo del olvido en el cual se confunde, como en un sepulcro de cuerpos anónimos, las historias de cada uno de los elementos que disponen la colectividad. La superficie intersubjetiva es invisible en el reconocimiento de las existencias interrumpidas por la violencia. Ese marco es un anuncio de la desaparición de las fuerzas que definen las relaciones entre la memoria y el pasado. A pesar de las declaraciones de una reivindicación del poderío de la verdad histórica, el eclipse de una tendencia punitiva es el testimonio de un deslizamiento de la autoconciencia del dolor. La máquina dedicada a la reproducción del recuerdo se detiene en la amplitud de una ineficacia de la suministración de la memoria; en el mismo momento se produce la disolución de los niveles estratégicos que neutralizan el silencio. El principio de la memoria oscila en una iluminación artificial, difundiendo la permanencia de un abismo en la redención del rostro oculto del sufrimiento, territorio imperativo de una transparencia que determine los controles en torno a la autonomía de la región íntima.

En razón de los riesgos de inestabilidad, preconizar el planteamiento del dolor es una alternativa del proceso que se ve tanto en la protección de la esfera subjetiva como en el compromiso profundo del testimonio, explicitando la igualdad frente a los instrumentos de la memoria. En esas condiciones se observa el límite de la cultura que, como en otros momentos de la historia, no representa una solución específica de los peligros de un regreso de la tragedia ideológica. Al contrario, ella en más de un contexto se somete a la fascinación del poder, elaborando a su alrededor una iconografía que refuerza el autoritarismo, multiplicando la habilidad y los aparatos que requiere para imponerse, en una construcción que tramita el surgimiento de una jerarquía que controla la industria de las narrativas de sublimación. “¿Qué utilidad tuvo la cultura cuando llegó la barbarie? ¿Qué poema inmortal de- tuvo alguna vez el terrorismo político, aunque algunos de ellos lo celebraron?” (Steiner 2006: 115). Con estas interrogantes importa revelar una ruptura absoluta en la confianza del discurso cultural, rechazando el lirismo de los arreglos que el arte procura en la sensibilización de una soberanía sobre la memoria. La vía al dolor se esboza en un cuadro de la experiencia, no en las exploraciones que idealizan el sufrimiento desde un aspecto impersonal, con la mediación de un lenguaje que dilata la multiplicación de fosas y la desestimación de un reconocimiento de los rostros trazados por la angustia de una dolencia infranqueable.

NUESTRO PECADO

El rostro develado, descubierto, irrumpiendo en la representación de la realidad sobre la que las sombras de la historia y el olvido se despliegan, comprende la alternativa de un reencuentro con el pasado, definiendo los alcances de una responsabilidad que, en más de una ocasión, se argumenta como ajena e indiferente. Pero el desgarramiento no abandona el reclamo de una visión que es cada vez más necesaria, convocando a un diálogo donde la dimensión subjetiva renace bajo la guía de la

memoria, perfilando trazos en los cuales la expresión se eleva como un grito, en la revelación de un acto que evade la ausencia. La caída del prójimo, la interrupción de una justicia sobre su muerte, es idéntica a las consecuencias de la ceguera, a una desviación del propósito que reúne el sufrimiento, designado como objeto intransferible y, por momentos, incomunicable. Al descubrir la desnudez y la dureza del dolor, este desvanece la distancia original, rebasando la soledad de la víctima, experiencia inmanente que ahonda la melancolía, las huellas invisibles que coinciden con los términos absolutos de la esfera de lo propio, de lo irreparable. Negar la contemplación no es un acto inocente; el rostro no se sumerge en la desaparición por relegar su presencia; este nos requiere detrás de los ojos cerrados, enfrentando, incluso, nuestro silencio. El fracaso de una omisión es la imposibilidad de un refugio que absuelva la indiferencia, la incapacidad para suprimir la voluntad que se cierne, de modo trágico, sobre lo irreconciliable de la mirada que acusa la indolencia.

Explicitar el poder del rostro que delata el sufrimiento, permite determinar las fuerzas que se inscriben en el interior de la conciencia, en el reconocimiento de un existir que nace en el desasosiego, transfigurando la individualidad que se abre al mundo, a un pluralismo que se desarrolla sin la intervención de una respuesta, que, sin embargo, exige una responsabilidad con el prójimo. Las antiguas heridas son, aún en su restablecimiento, una reminiscencia permanente del dolor, que trasciende lo físico para emplazar la mirada que rehúye su aprehensión, describiendo una correspondencia con la solidaridad dentro de la angustia, de la desolación instaurada por el terror.

El compromiso emerge con la mediación de un acontecimiento que se sitúa en el espacio entre dos miradas que se encuentran, donde “el ojo no brilla, habla” (Levinas 2002: 90); una comunicación que anuncia el inicio de una reposición del régimen de lo humano, en la equivalencia entre la víctima y el espectador de su abatimiento, retornando la dignidad fragmentada a través de la persistencia del rostro, que expone nuestro pecado. Se revela así el agravio de la ceguera, del aniquilamiento simbólico que renueva la fatalidad del crimen. Exonerarse del instante de la exclusión, proceso estimulado por el prejuicio que subvierte la responsabilidad esencial, implica un compromiso que se adhiere alrededor del carácter de la obligación, no uniéndose, en todos los casos, con el sentimiento de culpa. Conservar la diferencia y, al mismo tiempo, la igualdad de las visiones que se entrelazan, dirige la adquisición de un concepto que la violencia de la muerte o del sufrimiento oculta, y que la perturbación del olvido prolonga.

No se exhorta la extensión de una culpabilidad general; afirmar ello representa que “donde todos son culpables nadie lo es” (Arendt 2007: 151); por el contrario, se anima la comprensión del acto solidario, restituído dentro de la dinámica del tejido social. La conducta asume, de esta manera, el reflejo de una imagen que aparece desde los ojos que cuestionan nuestra actitud de testigos. Somos el simulacro que florece en la visión lacerada de las víctimas, un espejo resquebrado que devuelve

la ilusión esporádica de una restauración. El resplandor del reconocimiento disuelve la ilusión de un dolor compartido; el traslado es irrealizable porque el sufrimiento se arraiga en el cuerpo y en la memoria personal, frustrando el sentimiento de una buena conciencia, fundada sobre la aplicación superficial de una pasividad.

Lo que vincula a los dos rostros que dialogan es la facultad de ambos para construir un compromiso, donde la experiencia de malestar se declara como intransferible, pero que puede exhibirse por medio del testimonio que la palabra y la mirada traslucen por encima de las máscaras. Esa potencia que la condición humana contrapone a la soledad de la muerte y de la injusticia, eclipsando el exterminio que la fosa común y la orfandad crean como el principio de la desaparición del individuo. La responsabilidad frente a este evento, en la mirada que relumbra en la fisonomía herida, refrena los métodos del totalitarismo que, como aspiró Sendero Luminoso, derriba las fronteras de la identidad, produciendo una ceguera que suspende la reunión de las miradas, en una transformación que impulsa hacia la impasibilidad y justifica, igualmente, el homicidio.

Anticipar la desmesura, manifestar que “cada rostro es un Sinaí que prohíbe matar” (Ricoeur 1996: 374), es una defensa abierta contra el dominio de la ideología escatológica, refiriendo la promesa insustituible de la conservación. El movimiento del compromiso se orienta, en esta vía, a la prevalencia de la vida, como territorio en el cual la memoria y la justicia aún son una posibilidad. Por tanto, el mandamiento insinúa no sólo la virtud de una preservación, sino que, asimismo, discurre en torno al reconocimiento como expectativa de la igualdad, en un tránsito que abarca la aspiración de una conciencia responsable por el amparo del prójimo. Nos hallamos, en cada acción, convocados a responder, en la precisión de una generosidad que aventura el acercamiento de un pluralismo que destaca en la oscuridad de la muerte.

La posesión de un recurso que limita el sufrimiento, irreductible en la apropiación individual, ofrece el argumento en el cual se enuncia que “la solidaridad es responsabilidad” (Levinas 2000: 63), un presagio de la condición irremplazable del interlocutor, rostro insuperable en su singularidad. El dolor de la víctima es infranqueable a la visión del testigo, y la incursión en su naturaleza se esboza por el síntoma de la existencia, en donde la angustia del rostro develado, raíz del sentimiento solidario, incorpora el juicio que divide la fraternidad de lo impersonal, la compasión de la negligencia inclinada sobre la ceguera.

No es exterior el compromiso cuando el dolor se vislumbra como una condición distintiva, involucrando, en una misma instancia, el poder del reconocimiento y la trascendencia de la solidaridad, dispositivos que delinean un camino para contener la escisión. La concurrencia del sufrimiento de la víctima y de la expectación discreta, ciega en el extravío del desacuerdo, admite un ámbito que demuestra un

elemento simultáneo en los rostros que disputan, siguiendo un recorrido imprevisto en la reintegración de la apariencia aplazada del dolor, considerado íntimo en la difusión que la mirada delata. Ciertamente, la dificultad de la contemplación es superada en el desarrollo de un juicio colectivo, elaborado sobre el precepto de la generosidad, que entiende a la condición humana como atributo que articula las afinidades hacia el reconocerse mutuo. Esto, que resultaría improbable en la negación de la ceguera o en la evasiva de la indiferencia, se convierte en la identificación del espectador con el dolor de la víctima, interiorizando la nostalgia, el desánimo y el desconuelo como un segmento de su cualidad particular. La preeminencia de la visión asciende, una vez más, a la plenitud, encarnando el compromiso en la reciprocidad de los lazos dispuestos. El sufrimiento no se transfiere, sino que ahondar en su interpretación orienta la libertad de aprehender la memoria que la mirada y el lenguaje desvelan.

El porvenir ahogado por el pasado, en la asfixia que el desconocimiento gesta tras la radical oposición de lo temporal, implanta una disyuntiva que acentúa la inquietud por las posibilidades de un reconocimiento permanente, derribando la convicción del compromiso, y la resistencia del recuerdo contra la progresión de la historia, que palidece la intensidad de los rostros y de los cuerpos que son portadores de las imágenes del dolor. Así, “los pueblos recaen en la repetición de los antiguos odios, de las antiguas humillaciones” (Ricoeur 2000: 608-609), entregados a un tiempo cíclico que reitera la crueldad y el desplazamiento como propiedades de su esencia, turbando la aspiración de una responsabilidad que comprenda la resonancia de lo justo sobre el alcance de la muerte.

La divergencia entre una generación y otra no se ubica en la distancia que la edad constituye, sino en la posición que la conciencia moral ocupa dentro de los vínculos con la memoria. Una confrontación entre modelos de reminiscencia es la auténtica pugna que se formula, deshaciendo la analogía del dolor entre la víctima y el testigo, enlace preservado sobre la fraternidad y la conmoción de una experiencia considerada en la interioridad del cuerpo que, sin el agobio de la violencia, siente también la herida de la ferocidad y del terror. Remontar esta diferencia es alumbrar el rostro que subsiste al desarraigo, al aislamiento de la omisión, renovando los límites de una entrega que evade la marginación de las víctimas, en un acuerdo que responsabiliza a cada participante sin interponerse, como intermediario, la culpabilidad.

El fulgor de la acción solidaria emana, por lo tanto, de refutar la despreocupación, discerniendo que “no hay ninguna norma moral, individual o personal de conducta que pueda nunca excusarnos de la responsabilidad colectiva” (Arendt 2007: 159), instándonos a la asunción del compromiso como una faceta de la permanencia dentro de una comunidad. Tal proclamación invoca la obra de la mirada en la igualdad de los sujetos que comparten un período histórico, próximos a pesar de los disfraces que el temor organiza en el contexto de la violencia, al oponerse a la realidad que disgrega a cada uno en la soledad del abatimiento.

Cuando el compromiso languidece, la razón puede residir en la penumbra de la memoria, obstruida por el peligro que denota la representación de los fantasmas del pasado, que asedian el bienestar de la colectividad. Moderar una inevitable diseminación, se torna una tarea decisiva, fuente del cuestionamiento de las actividades que registran el quehacer de la responsabilidad en medio de las relaciones sociales. El compromiso no se configura como una iniciativa, su existencia precede a los discursos individuales que deliberan la insuficiencia de este. Si la injusticia prevalece se debe al exilio de una memoria del antiguo estremecimiento, que asoma en la visión vulnerada de las víctimas, reclamando aún la reparación de la congoja infringida. Nuestro pecado, por esto, perdura bajo la piel, latiendo en la contemplación del lenguaje del dolor que se proyecta sobre nuestra condición de testigos. Nos encontramos en una interpelación perpetua, inmersos en un eterno resplandor que deslumbra la carencia de una responsabilidad por el destino del prójimo.

CONCLUSIONES

La justicia es la parte más difícil de la lucha por el reconocimiento. El olvido relega, en más de una oportunidad, el rostro del dolor, hendido por la disolución que el tiempo instala. Los recursos para la reincorporación de las víctimas en el tejido social son cada vez más escasos; el silencio deforma la magnitud de una memoria que aprehenda el terror, convirtiéndolo en un elemento para que la antigua angustia no retorne. La prolongación de la violencia a través de nuevos lenguajes reitera la imposibilidad del desarraigo, que engeuece el compromiso colectivo edificado sobre la conciencia común del pasado. Por ello, la acción de la responsabilidad determina el conocimiento de la diferencia que concurre en una misma dimensión, congregando a un pluralismo que prevalece en la esencia de un período histórico, delimitado e inmutable. El juicio no es, por esta razón, en torno al pasado, sino al movimiento que se divide de él, remontando la sombra del extravío, que proscribe el sentimiento de culpa.

En la línea del compromiso, este coincide con el testimonio que nace en la asociación de la palabra y la mirada, lazos que preservan la resistencia del recuerdo y, asimismo, el requerimiento del prójimo. Esta redención subsiste únicamente por medio de la generosidad, en el rostro que reverbera sobre la superficie de la memoria. Mediante la idea de la obligación, el evocar se transforma en un acto cotidiano, enfrentando el nihilismo que se despliega en el interior del ámbito social, restringido por las modalidades que subvierten la construcción de un porvenir. Así, la reminiscencia propone resolver los términos de una ceguera que, por diversos mecanismos, oculta la significación del sufrimiento en la estructura de la identidad.

El cuerpo, como un depósito de la historia, revela la latencia de un padecimiento que halla, en los instrumentos que ofrece la misma corporalidad, una evasión del peso de la conciencia. Las alternativas

de esta liberación implican una serie de disposiciones que la cultura funda, como en el paradigma de la comunidad asháninka, para sostener la voluntad de la existencia contra el acometimiento de la muerte, extremada en la representación de las masacres y en el furor por la liquidación absoluta de las víctimas.

Pero el rasgo que adecua el origen del compromiso en la relación intersubjetiva, permanece en el acto que el reconocimiento traza al contemplar la analogía de la naturaleza humana por encima de las desavenencias. La generosidad interviene, de esta manera, en el esfuerzo de fundir la percepción sin reducir la potencia de un descubrimiento de las máscaras, de los simulacros que problematizan la comprensión de las huellas de la violencia. Declarar la unidad del régimen de las víctimas y de los testigos, entrelazados por la expectación y el abatimiento del crimen, encarna la relevancia de la solidaridad como respuesta al malestar que se extiende sobre la realidad. Y esta participación en la responsabilidad colectiva, involucra la asunción de una tarea que circunda a cada generación, integrada en la conciencia del pecado que reside en la marginación de los rostros lacerados por el dolor y la nostalgia.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

Centro de Documentación e Información del Lugar de la Memoria (2015). «Comunidad Nativa de Puerto Ocopa». Revisado el 5 de junio de 2016 en <www.lum.cultura.pe/cdi/video/comunidad-nativa-de-puerto-ocopa>.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). *Informe final*, 9 tomos. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2004). *Hatun Willakuy*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Del Pino, P. (1999). «Familia, cultura y “revolución”. Vida cotidiana en Sendero Luminoso». En Steve Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/ Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Gorriti, G. (1991). *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Volumen Lima: Apoyo.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Levinas, E. (2000). *La huella del otro*. México: Taurus.

Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Oviedo, C.** (1980). *Prensa y subversión*. Lima: Hipatia.
- Ricoeur, P.** (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Ricoeur, P.** (1999). *La Lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife.
- Ricoeur, P.** (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Steiner, G.** (2006). *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Theidon, K.** (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Varese, S.** (1973). *La Sal de los cerros: una aproximación al mundo campa*. Lima: Retablo de Papel.
- Villapolo, L.** (2003). «Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad asháninka». En Ponciano del Pino y Elizabeth Jelin (eds.). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

SECCIÓN

**MEMORIA Y EXPERIENCIAS PERSONALES
SOBRE EL PERIODO DE VIOLENCIA**

EL QUE QUIERA OÍR, QUE OIGA; EL QUE
QUIERA VER, QUE VEA

EL CLAROSCURO DE LA ÉPOCA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Abraham Roberto Calderón Serrano

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo intenta ser un punto de vista crítico de nuestro pasado reciente como país y sociedad postconflicto armado interno. Es un conjunto de textos que parten de mi memoria personal, familiar y barrial. La motivación para escribir sobre aquella época viene de una opción personal por la construcción de una sociedad justa y en democracia para los actores y víctimas de la violencia política que azotó nuestro país, y la convicción de que el diálogo sincero y la escucha atenta son los pasos iniciales para conseguir superar los problemas derivados del conflicto.

El Perú de hoy cada cierto tiempo revive, a través de los medios de comunicación, lo que fue una época de violencia desde un punto de vista parcializado con la condena. Aun así, no ha logrado siquiera garantizar una memoria de la época en las generaciones jóvenes que nacieron en la década del noventa. Así lo demuestran reportajes y entrevistas a jóvenes universitarios, en los que se ve que estos no pueden reconocer el significado de símbolos o imágenes de líderes de la subversión.

Que los jóvenes peruanos no conozcan los símbolos o imágenes que se les muestra no es peor que el sesgo que existe en la información que se les ofrece por los medios de comunicación. Todo el esfuerzo que hacen –los medios de comunicación– es dar a conocer lo que pasó, quiénes lo hicieron y las culpas que corresponden. Casi nadie hace el intento de explicar las causas de la violencia, las consecuencias en la vida cotidiana actual de las personas que fueron actores del conflicto, y el tipo de sociedad e instituciones que hemos heredado como resultado de la violencia política.

Los relatos presentados aquí no quieren ser complacientes con las versiones oficiales ni pretenden representar con exactitud el drama humano que significó para miles de personas. Sí intentan mostrar algunas experiencias humanas –las más o cercanas a mí– sobre lo que ocurrió y sigue ocurriendo en la vida de personas y lugares donde aquella época ha dejado marcas y construido silencios.

El primer relato habla de mi experiencia personal sobre cómo en la actualidad las marcas de la época de la violencia se sienten en la vida universitaria sanmarquina y en la vida cotidiana de sus estudiantes y cómo, a veces, los propios estudiantes procuramos sacudirnos del peso de la historia y los prejuicios del sentido común de la sociedad. Este esfuerzo por recuperar la memoria de la época del conflicto armado interno en la universidad puede verse, tal vez, como un intento fallido por contribuir a disipar el silencio institucional autoimpuesto. El segundo texto expone la tragedia de una pareja de esposos senderistas quienes asumen su tarea política en un asentamiento humano del cono este de Lima y cómo el camino que eligieron convierte su historia en un verdadero drama humano.

Conectado a la misma época, el tercer texto describe la dinámica de un barrio de la periferia y la forma de vida de los niños de entonces. No habla de la escuela, pero sí de los aprendizajes sobre el

Estado, las fuerzas policiales y la organización barrial, todo en un contexto de miedo. El último texto presenta la experiencia de vida dura de una víctima de Sendero Luminoso que se ve envuelta en una cadena de situaciones a raíz de unos asesinatos que comete bajo presión. Nos habla de cómo el delito cometido, terminado el contexto de terror que obligó a cometerlo, y a pesar de haber sido perdonado por la justicia, sigue significando ser un terrorista, sin matices.

Finalmente, lo que se necesita son mayores esfuerzos para problematizar el pasado en relación con el presente. El ejercicio de la memoria como herramienta de aprendizaje para una convivencia sana hoy. Algunos fenómenos sociales que nos preocupan pueden tener su origen en las consecuencias de la época anterior. Debiera existir alguna política pública de apoyo a las iniciativas que promueven el ejercicio de la memoria sobre la época del conflicto armado interno.

UNA EXPLOSIÓN: SENDERO EN SAN MARCOS

El 28 de setiembre del 2012 se desarrolló en la Facultad de Ciencias Sociales el Conversatorio titulado Sendero en San Marcos, organizado por algunos estudiantes de la “Base”¹ 2010 de Sociología. Este evento fue el resultado de meses de inquietudes y preguntas sobre los prejuicios presentes en la sociedad sobre los estudiantes sanmarquinos, especialmente de Ciencias Sociales y específicamente de Sociología.

Frases como “sanmarquino terruco” o “los de sociología son rojos” eran sentidas como frustrantes sobre nosotros, los jóvenes que habíamos optado por una carrera universitaria como Sociología en una universidad pública como San Marcos. Sentíamos que ese tipo de calificativos nos perjudicaban y no encontrábamos palabras suficientes para combatirlas.

Los hechos que desencadenaron nuestras preguntas fueron las portadas y notas de los diarios locales y noticieros como “Sendero está de nuevo en San Marcos”². Dos días antes, durante la noche en la ciudad universitaria de San Marcos, transcurrió una movilización de algunos estudiantes con banderas rojas y proclamas demandando la amnistía para los presos políticos.

Para nosotros, los estudiantes en general, esos hechos trajeron consecuencias. Preguntas en nuestras casas sobre si estábamos enterados del asunto o si conocíamos a los que marcharon; recomendaciones para no quedarnos hasta tarde en la universidad o evitar participar de cualquier acto cultural o político; y en la propia Facultad, solo murmullos.

1 Término usado exclusivamente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para identificar a cada promoción de estudiantes de pregrado. No indica el fin de la etapa sino el año de ingreso a la Universidad.

2 Titular de noticia en el Diario Perú 21 del 16 de junio del 2010.

Toda la prensa hablaba sobre San Marcos y en las aulas sanmarquinas ningún profesor –al menos, de los que nos dictaban cursos a nosotros– comentaba al respecto. Nos dimos cuenta de que hablar de Sendero en San Marcos era un tema tabú. Pero sentimos en carne propia que había un pasado muy presente, un trauma que nos envolvía a todos.

Fueron muchas las preguntas que rondaban nuestras mentes, pero una que siempre nos acompañó fue: ¿tenemos que hacer algo? Pero la respuesta no llegaba. Las respuestas que sí llegaban nos decían que así como en la sociedad se van formando prejuicios y reproduciendo estereotipos a partir de las experiencias, de igual manera en nuestra universidad la experiencia de la época de violencia política había dejado marcas y construido una estructura de poder que no permitía expresar lo que esa experiencia había provocado.

Había muchos actores involucrados en que eso fuera así. Nos dimos cuenta que si queríamos hacer algo nos enfrentábamos a algo muy grande y que no comprendíamos del todo. Así que solo nos quedó ser atrevidos y empezar con lo que teníamos a la mano, un poco a tías.

Así empezamos por leer lo que encontrábamos en nuestra biblioteca o en internet. Fue importante conocer lo que decía el Informe de la CVR (Comisión de la Verdad y Reconciliación) sobre lo que había pasado en las universidades³ y San Marcos⁴. Luego pensamos que no podía quedar solo en nosotros y nuestros amigos. Debía ser un tema de discusión pública, aunque no sabíamos a cuánta gente podría interesarle en la universidad. Sospechábamos que había heridas que sanar y memoria de la cual aprender. Tendría que ser un asunto a tratar entre distintas generaciones, la nuestra y las anteriores.

Fue entonces que decididos a evidenciar un trauma histórico de nuestra universidad, lanzamos el evento en el auditorio del segundo piso de nuestra Facultad. Bastaron tres días de publicidad a través de afiches sencillos que colocamos en las paredes de la Facultad y de algunas otras, y vía un evento en Facebook que rápidamente logró muchas confirmaciones de asistencia.

Resultó todo un descubrimiento darnos cuenta que el día del evento la participación de estudiantes y profesores sanmarquinos y gente de fuera de la universidad, fue masiva. Existía gran interés en el tema. Tan es así que tuvimos que formar de emergencia una comisión para controlar el ingreso de gente ya que todas las carpetas y escalones estaban abarrotados y un buen número de gente no pudo ingresar. Nos sorprendió la gran convocatoria y la dinámica que se generó.

A través de las preguntas del público nos dimos cuenta de las posiciones de los defensores de

3 Tomo III, Capítulo 3 del Informe Final de la CVR, sobre las Universidades.

4 Tomo V, Capítulo 2 del Informe Final de la CVR, sobre la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sendero Luminoso, de los militares, de las víctimas; de los argumentos utilizados para defender y para descalificar. Fue un momento tenso; sin embargo, se pudo escuchar todas las voces tratando de no caer en ataques. Era como una catarsis. Algunas intervenciones del público saludaron la organización del evento mencionando que era un paso para romper el miedo que nos habíamos autoimpuesto como universidad. Eso nos permitió confirmar que hablar y escucharnos es un ejercicio fundamental para recuperar memoria y quebrar tabúes.

Cabe mencionar que esta no fue la primera ni única iniciativa estudiantil que intentó abrir el tema. Desde hacía varios años el TEM Yunachkanchik (Taller de estudio sobre memoria) de estudiantes de Antropología venía haciendo lo suyo desde una perspectiva más académica, más organizada. Lo nuestro fue más un grito de “basta” al silencio.

Lo que vino meses después fue una amplia movilización estudiantil de rechazo a lo que representaba Sendero para la universidad y al mismo tiempo un rechazo a lo que representaba el Rector de entonces, Pedro Cotillo, y su intento de manipular la representación a su favor. Así surge la frase “Ni Cotillo ni Sendero, San Marcos es primero”. Este último proceso nos tuvo a nosotros como Colectivo Con-Ciencias Sociales y a muchas otras organizaciones de estudiantes.

EL LARGO CAMINO A LA LIBERTAD

A mediados de los 80, Sendero Luminoso ya se encontraba en Lima. No solo en la ciudad, también en los límites con Huánuco. En los pueblos olvidados de la provincia de Cajatambo las incursiones senderistas ya eran terroristas. Ingresaban a las casas a secuestrar jóvenes varones a quienes obligaban a seguirlos y perpetrar acciones violentas como asesinatos. Fue el caso de Goyo⁵, un joven que entonces ya tenía esposa y dos hijas menores de 5 años. Era un comunero muy comprometido con su pueblo y por eso llegó a ser dirigente campesino.

Era un dirigente que se oponía a dejar su pueblo en manos de Sendero. Al igual que muchos otros varones de la comunidad, evitó ser capturado durmiendo en el campo. Esa era la estrategia de los que no querían hacer caso a las órdenes de Sendero. Cuando lo encontraron se lo llevaron. Participó de dos atentados: el primero, contra un antiguo hacendado de la zona y el segundo, contra una persona a la que acusaron de maltratar a sus peones. Le ordenaron –que es otra forma de obligar a hacer algo en contra de la propia voluntad– matar a esas dos personas. Él recordaría estos hechos siempre, y con llantos. Al poco tiempo logró escapar del control de Sendero y se dirigió hacia Lima. Su conocimiento de la geografía del lugar le permitió soportar el camino y no ser encontrado.

5 Goyo falleció el año 1999 producto de un accidente de trabajo en sus chacras.

En el pueblo quedaron su madre y su familia. Varios meses después de la desaparición de Goyo se enteraron de que estaba en Lima y abandonaron todo y fueron hacia allá. En Lima, la vida les resultó muy complicada pues no era fácil conseguir empleo ni lugar donde vivir. En dos años pasaron por varios distritos como Ate, El Rímac y Collique en Comas. Fue allí donde cayó detenido en una “batida” de la policía. No llegó al trabajo ni a su casa; entonces su familia se movilizó para ubicarlo. Recorrieron varias comisarías para saber si estaba detenido en alguna de ellas pero no obtuvieron resultados.

Se pusieron en contacto con los organismos de defensa de los derechos humanos quienes acogieron el caso reportándolo como desaparecido. Ellos dieron seguimiento a su búsqueda y finalmente lograron ubicarlo. Lo encontraron en el penal de Ancón donde pasó varias semanas recluso. Una de sus hermanas pudo ingresar solo una vez a visitarlo y constatar los maltratos a los que eran sometidos los presos; por ejemplo, no darles de comer durante varios días ni permitir que la visita compartiera con ellos los alimentos que les llevaban.

La labor de los defensores de derechos humanos dio resultado y fue puesto en libertad para que pudiera rehacer su vida junto a su familia. Ya era el año 1991 y decidieron regresar a su pueblo porque Lima no les brindaba las condiciones necesarias para vivir. Allá, por lo menos tenían una casa abandonada y amigos comuneros que les darían la mano. Y se fueron.

En la sierra pudieron continuar su vida, no sin sobresaltos ya que pesaba sobre él una amenaza que tarde o temprano tendría que enfrentar: las consecuencias de los asesinatos que Sendero le obligó a cometer. El haber sido parte de esos atentados lo calificaba como senderista ante los familiares de las víctimas y ante el Estado.

El 12 de mayo de 1992, el Gobierno publica el Decreto Ley 25499, Ley de Arrepentimiento⁶ y meses después Goyo se acoge a ella. Para no regresar a prisión le proponen pagar una cuota de 1500 dólares. Es decir, cometer un acto de corrupción para mantener su libertad. Él logra conseguir ese dinero vendiendo todos sus animales. Para entonces, todo el aparato organizativo y político de Sendero Luminoso estaba en proceso de desmantelamiento. Sus líderes ya se encontraban capturados y puestos en prisión. Él, por fin, encontraba su libertad en el mismo lugar donde años atrás le había sido arrebatada por Sendero Luminoso.

6 Como la propia Ley lo dice: “... establece los beneficios de reducción, exención y remisión de la pena a quienes hubieran participado o se encuentran incurso en la comisión del delito de terrorismo previsto en el Decreto Ley No. 25475”.

SIN ELLOS NO HUBIÉRAMOS LOGRADO COMUNIDAD. CON ELLOS NO HUBIÉSEMOS LOGRADO COMODIDAD

Nelly y su esposo Edmundo⁷ fueron una pareja militante de Sendero Luminoso que llegó al barrio junto a decenas de otras familias que buscaban un lugar donde vivir. El 14 de agosto de 1984 se produjo la toma de un terreno desocupado en un distrito de la periferia de Lima. Lo particular de este espacio es su tamaño y ubicación. Un área de tres mil metros cuadrados rodeada de fábricas y talleres no podía albergar a mucha gente ni estar libre de vigilancia. En esa misma época se iniciaba la Comunidad Autogestionaria de Huaycán, y en otras zonas de Lima ocurrían tomas de tierras similares, apoyadas por el gobierno municipal metropolitano.

Así se funda el Asentamiento Humano Buenos Amigos, en el que esta pareja de esposos tuvo un rol muy importante. De acuerdo con testimonios de los vecinos fundadores, ellos jugaron un rol organizador, pedagógico y movilizador durante los primeros años. Cada uno de ellos traía consigo la experiencia de haber sido obreros de fábrica que llegaron a ser dirigentes sindicales y que fueron posteriormente despedidos; gente muy pobre y, al mismo tiempo, muy educada y experimentada.

Para lograr conservar las tierras había que tener una buena organización barrial y gente decidida a luchar. Se requería una coordinación permanente ya que los dueños constantemente hostigaban enviando “matones” para intentar desalojar a la población, al mismo tiempo que desplegaban una estrategia legal para el mismo fin. Los pobladores tuvieron que organizarse en rondas nocturnas y diurnas, designar una comisión legal para iniciar el reconocimiento de la posesión, y para protegerse los unos a los otros. Como en toda comunidad humana se necesitan normas de convivencia, en el barrio se tuvo que elaborar un reglamento interno propio para organizar la convivencia y, al mismo tiempo, luchar por el reconocimiento de su derecho a la vivienda en los terrenos que habían tomado.

La cohesión que necesitaban la tenían que aprender practicando la solidaridad y el respeto. Para Nelly y Edmundo enseñar con el ejemplo era su método de enseñanza. Frases como “todo varón debe ayudar si ve que una mujer lo necesita” o “todos debemos saludarnos todos los días y cada vez que nos veamos” no son exclusividad de nadie, pero para los vecinos era un mandato que se autoimponían y, algunos hasta hoy, reconocen que Nelly y su esposo nunca fallaban en eso. Así ganaron autoridad y legitimidad entre la población.

No fueron los únicos con experiencia de organización en el barrio ni los únicos militantes de organizaciones políticas. El barrio era un espacio en el que se conjugaron distintas tradiciones organizativas. Había

⁷ Los nombres son originales, pero prefiero no mencionar otros datos sobre la identidad de estas personas.

vecinos con amplia experiencia en organización campesina, pues antes de migrar a Lima participaron activamente de sus organizaciones comunales. Estaban los que participaron en otras tomas de tierras en años anteriores; por ejemplo, en San Martín de Porres o en San Juan de Miraflores. Hubo quienes participaron de sindicatos en sus centros de trabajo, inclusive gente de iglesia que participaba de movimientos de acción católica. Todos, incluidos Nelly y Edmundo, apostaron por lo mismo, construir comunidad.

Era la época en que las discrepancias que surgían se resolvían en asamblea y la voluntad de crear una comunidad y poner en práctica esos valores era lo que primaba. Nelly y su esposo siempre demostraron ser gente decidida a poner en práctica lo que pensaban; sin embargo, en los momentos de fuerte discusión sobre lo que debía hacer el barrio no siempre se aceptaban sus propuestas. Entonces, se alteraban, criticaban y amenazaban a los supuestos “traidores”.

Los vecinos recuerdan la vez que propusieron que para agilizar el reconocimiento de la posesión se usara como estrategia bloquear la Carretera Central. En otra ocasión, salieron con la idea de movilizarse hacia el Congreso y “tomarlo”. Ninguna de esas propuestas fue aceptada y se generaron discusiones acaloradas que terminaron en amenazas de muerte, pero que nunca pasaron de ser palabras. Nunca hicieron ningún tipo de daño a nadie. Esa aparente calma cambiaría en el año 1988.

Sorpresivamente una noche llegaron las fuerzas policiales y allanaron la casa de Nelly y Edmundo. A ella la capturaron. Él logró escapar. Esa noche en casa solo quedaron los dos hijos adolescentes de la pareja. Al día siguiente ya no había nadie en la choza. Al poco tiempo se supo que Nelly fue condenada a veinte años de prisión. Unos años más tarde Edmundo fue detenido. No fue condenado, pero pasó tres años en prisión.

Frente a esos hechos, de inmediato los vecinos hicieron suyo el drama. De manera comunitaria asumieron durante varios años los gastos que significaba mantener el terreno en condiciones para ser habitado. Organizaron colectas que hicieron llegar a la familia de Nelly para ayudar en algo. Al salir libre Edmundo, fue ubicado por los vecinos y se le entregó el terreno que ocuparon desde la fundación. El barrio estaba en pleno proceso de titulación. Edmundo solo ocupó dos meses la choza y desapareció. Solo permaneció el hijo mayor de la pareja, quien desde entonces vivía en condiciones de abandono.

La tragedia familiar fue asumida solidariamente por los vecinos quienes por acuerdo de asamblea se comprometieron a turnarse la responsabilidad de alimentar al joven Nino y proveerle de lo indispensable para vivir. Pero como no solo de pan vive el hombre sino también de afectos –y ausencias–, Nino asumió una vida “desordenada”⁸.

8 Ese fue el calificativo que el Barrio le dio al comportamiento homosexual de Nino. Para la época el conocimiento sobre la homosexualidad entre los vecinos era visto como un problema, una amenaza a la integridad de los niños. Eso ha ido cambiando. Hoy existe muchísima más tolerancia e información, además de jóvenes que libremente expresan su identidad y sexualidad.

La dinámica comunitaria del barrio no pudo entender ni tolerar la particularidad de la vida de Nino. Su comportamiento homosexual, el consumo de drogas, y el escándalo que se vivía en su casa llevaron al barrio a tomar la decisión de pedirle que se retirara de allí. Al poco tiempo se supo que él se dedicaba a robar en las calles para poder vivir nadie sabe dónde.

A fines de los años noventa el barrio vendió el terreno⁹. Al poco tiempo, Nelly salió de prisión favorecida por el beneficio de la reducción de condena por buen comportamiento. Volvió al barrio esperando retomar su vida en su casa, pero ya no era suya.

Se marchó diciendo: “Nunca vine aquí por una casa o un terreno. Esos son solo medios que se pueden conseguir en cualquier parte del país”. Para entonces su familia tampoco existía. Mientras ella estuvo en prisión, Edmundo había formado una nueva familia y Nino estaba perdido en su mundo.

Ella fue a vivir a casa de sus familiares junto con su hija menor. Pasaron los años y ha cambiado. Hoy es una mujer que vive arrepentida de todo lo que hizo y busca consuelo en la religión. Participa de una iglesia evangélica.

SER NIÑO EN UN BARRIO POBRE DE LIMA EN LOS AÑOS DEL TERROR

El barrio de Nelly y Edmundo, donde lograron enseñar algunos valores comunitarios y dejar su marca, continuó sin ellos. Los niños y adolescentes que no vivimos la desgracia de Nino no fuimos gente inmune al clima político y de terror que se había instaurado en el país. En los asentamientos humanos, como el mío, el día a día nos enseñaba ciertas maneras de ver la realidad y al país.

Por ser un barrio pequeño y con poca cantidad de habitantes nos sabíamos una isla en medio de un océano de fábricas. Un aprendizaje de eso fue que éramos pocos y no le interesábamos a las autoridades porque no representábamos los votos suficientes. En consecuencia, todo lo que necesitábamos como familias y como comunidad tendría que ser conseguido con esfuerzo propio y organización –fue otro aprendizaje–. Y por mucho tiempo fue así.

Es interesante recordar que cada vez que había una asamblea general, para los hijos significaba esperar hasta muy de noche para volver a ver a nuestros padres y comentar en casa lo que se había conversado y lo que debíamos hacer. Aprendíamos a reconocer como válidos los acuerdos colectivos y a llevarlos a la práctica.

Uno de esos acuerdos fue la prohibición de que los niños estuviéramos en la calle pasadas las seis de la tarde. Eran los tiempos del “toque de queda” durante los años de la dictadura de los noventa.

9 Para esa época todos los lotes tenían titulación. En su ausencia, el terreno de Edmundo y Nelly fue titulado a nombre de la Asociación Vecinal. Es por eso que posteriormente pudo ser vendido.

En un barrio donde habían sido capturados militantes de Sendero Luminoso era común ver gente extraña en actitud de vigilancia merodeando. Esa medida de protección nos acompañó casi hasta el año 2000. Para los niños y adolescentes esto significó llevar una infancia especial. Nos hizo conscientes de las amenazas a nuestro alrededor con algunas situaciones concretas como, por ejemplo, tener tiempos limitados para el juego ya que teníamos que entrar temprano a nuestras casas.

En otra ocasión nos comunicaron que en caso de ver policías cerca del barrio era necesario regresar a nuestras casas sin importar la hora del día. De esta manera fuimos aprendiendo a desconfiar de la policía y sentirla como amenaza. Ver un policía era motivo para sentir temor de que algo malo nos pudiera pasar a nosotros o a cualquiera de nuestros vecinos. Lo que aprendimos en la vida cotidiana fue a desconfiar del Estado y creer que no lo necesitábamos.

Si ya para nosotros era evidente que vivíamos una vida coactada por la violencia y el miedo, es muy difícil imaginar siquiera lo que gente como Nino podía sentir, pensar, desear u odiar. Como dice José Carlos Agüero: “Soy hijo de un terrorista, y los terroristas liberados o no, no forman parte de esa comunidad. No tienen derecho a ser víctimas ni a perdonar”¹⁰. Cabría preguntarse cuántas veces Nino o su hermana habrán sentido que la vergüenza –o el reproche ajeno– era lo único que sus padres les habían legado. Cuantas veces podrían haber conversado con alguien sobre sus padres, sobre su familia, sobre su propia historia. Cómo podrían defenderse si todo les decía que eran gente indefendible. Cuál sería su medio de expresión.

CONCLUSIONES

La época de violencia política no fue solo el resultado de actos de personas llevadas por su ideología, formación política o castrense, y su voluntad por hacer una revolución o defender al Estado. Fue también posible por los actos de personas que, obligadas o manipuladas, colaboraron con uno y otro bando. Para muchos no fue una decisión, sino una imposición. ¿De qué manera el proceso de construcción de una memoria colectiva nos permitirá distinguir esos matices para una reconciliación más efectiva?

Las responsabilidades y consecuencias de los actos no discriminaron entre quienes lo hicieron voluntariamente y quienes fueron forzados a hacerlos. Aunque la época del conflicto armado interno ya pasó, el calificativo de terrorista se usa actualmente sin distinción. Esto es una muestra más de que, en el sentido común, esa época no ha sido superada. El uso de ese tipo de calificativos, especialmente

10 Fragmento de entrevista realizada para el número 250 de la Revista Ideele.

por gente pública –específicamente políticos– y transmitida por los medios de comunicación masiva solo contribuye a reforzar prejuicios y nublar la comprensión de la época del conflicto armado interno, de los actores del mismo y de las causas que lo originaron.

Se suele calificar de locos o inhumanos a los senderistas por el tipo de actos terroristas que cometieron. Y se cree que era la única forma de vivir que tenían. Poco se ha dicho sobre su vida cotidiana. Lo que puedo decir, a partir de mi experiencia e investigación, es que su vida cotidiana no se diferenció mucho del resto de la gente con la que convivían. Sobre cómo era la vida cotidiana de los militantes de Sendero Luminoso, son importantes los testimonios que Lurgio Gavilán¹¹ y José Carlos Agüero¹² muestran en sus respectivos libros. Poco se dice que su vida diaria era una entrega al cumplimiento de una tarea política y la dimensión pedagógica que tenía esa entrega. Eran vidas hacia fuera de la familia, del hogar.

6.1 Sobre las identidades de las nuevas generaciones

En un contexto político como el de hoy, con fragilidad de partidos políticos, habría que preguntarse hasta dónde podría llegar el compromiso militante. En el caso de los senderistas, llegó hasta el despojo de todo lo material, siempre indispensable para vivir. Los jóvenes de hoy, con muchas más oportunidades que los de ayer, debiéramos estar mejor preparados para no abrazar propuestas políticas o religiosas que nos conduzcan a postergar indefinidamente lo indispensable para vivir. Ese tipo de militancia dogmática es una equivocación ya que nos hace perder de vista la ética de la responsabilidad¹³ respecto a las consecuencias para la vida de los hijos y de la familia.

En una ciudad como Lima, hace tres décadas era fácil encontrar lugares donde simplemente el Estado no existía. Es decir, los referentes del Estado, llámense instituciones o municipios, no tenían la cobertura suficiente para generar una identidad nacional. Esa dimensión intersubjetiva que es la construcción de identidad nacional fue aprovechada por Sendero Luminoso para promover la identificación, de algunos sectores sociales, con sus símbolos y propuestas. Varias generaciones de jóvenes crecimos desconfiando de todo lo que representaba al Estado. Una tarea para los tiempos de hoy es rastrear cómo las dificultades que hoy existen para desarrollar procesos de institucionalización están relacionadas con los aprendizajes de las generaciones de la época del conflicto armado interno.

11 Gavilán, Lurgio. (2012). *En Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: IEP.

12 Agüero, José Carlos. (2015). En *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP.

13 Max Weber en su libro *El político y el científico* dice sobre la ética de la responsabilidad: "Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, el que la va a ejecutar no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres, o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, al contrario, tiene presentes todos los defectos del hombre medio".

6.2 Sobre la universidad pública

A nivel de las instituciones académicas, especialmente de la universidad pública, hoy es evidente el deterioro institucional de la mayoría de ellas. En el caso de San Marcos, la más emblemática del país –también una de las más afectadas por el conflicto armado interno– el proceso de adecuación a la nueva ley universitaria es un momento de tensión en el que los mismos actores que estuvieron presentes en la época del terror –hoy con menos capacidades– participan del proceso actual. La sola implementación de la nueva ley no resolverá la necesidad de construir y aprender de la memoria de la época del conflicto armado interno. Seguirá siendo necesario crear mejores condiciones y apoyar las iniciativas que intentan hacer público el estudio y debate de lo que significó aquella época en los claustros universitarios.

Sin zanjar cuentas con su pasado, San Marcos tendrá serias limitaciones para responder a la tarea de contribuir a recuperar la memoria del país y formar mejores ciudadanos, profesionales comprometidos y con herramientas necesarias para orientar el desarrollo del país y la reconciliación nacional. Como referente de la universidad pública, le toca a San Marcos tomar la iniciativa. Hasta el día de hoy las propuestas estudiantiles no han escaseado, lo que falta es la iniciativa institucional sostenida. El que quiera oír, que oiga; el que quiera ver, que vea.

BIBLIOGRAFÍA

Agüero, JC. (2015). *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). Las Universidades. En *Informe Final*. Capítulo 3: *Las organizaciones sociales*. Tomo III. Lima: CVR.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). La Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En *Informe Final*. Capítulo 2: *Historias representativas de la violencia*. Tomo V. Lima: CVR.

Congreso de la República. (1992). Decreto Ley 25499. Recuperado el 10 de junio de 2016, en *Ideele Revista* Nro. 250. (2015). José Carlos Agüero: “Quisiera creer que sí puedo perdonar. Recuperado el 10 de junio de 2016, de <http://revistaideele.com/ideele/revista/250>

CONTRA EL OLVIDO

Harol Gastelú Palomino

A la memoria de mi madre

UNA INTRODUCCIÓN MUY PERSONAL

Toda vida es una historia y, por lo tanto, puede ser contada, convertida en novela, cuento, poema, canción, obra de teatro, película, pintura, dibujo. Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, la violencia política vivida en el Perú entre los años 1980-2000 dejó unas setenta mil víctimas. Setenta mil historias.

Una de ellas es la de mi familia materna, los Palomino.

La primera vez que muchos supimos lo que estaba ocurriendo en Ayacucho fue a fines de enero de 1983, cuando los diarios informaron en grandes titulares que ocho periodistas habían sido asesinados en Uchuraccay por los campesinos al ser confundidos con terroristas de Sendero Luminoso.

Entonces Uchuraccay se convirtió en un nombre que repetíamos como una letanía sin saber lo que significaba.

Mi padre había estado una vez en Uchuraccay en los años sesenta. Iba con su suegro a hacer trueque a Huaychao. En cierto momento quedó rezagado y lo sorprendió la noche. Mi abuelo le había dicho que los burros conocían el camino, que fuera tras ellos nomás. Eso hizo mi padre. Cuando tocó la puerta de la primera casita que encontró y preguntó dónde estaba, le dijeron que en Uchuraccay. Se sorprendieron que no hubiera sufrido ningún percance. Le hablaron de abismos interminables, de abigeos, de aparecidos y condenados.

Allí pernoctó. Al día siguiente, ya de regreso a Huanta, comprobó que sus anfitriones no habían exagerado en cuanto a los peligros del último tramo del camino. Le debía la vida a los burros.

Nunca más volvió a Uchuraccay. La muerte de los periodistas trajo a su memoria esa odisea. Más de veinte años después, todavía se le escarapelaba el cuerpo al recordar que pudo haberse desbarancado, perdido; que si no le hubiera hecho caso a su suegro cuando le dijo que se dejara conducir por los burros, no nos estaría contando esta historia. Se preguntaba qué habrían ido a hacer a ese inhóspito lugar unos periodistas limeños.

De Sendero Luminoso sabíamos poco entonces, a pesar de que la guerra había comenzado hace más de dos años y medio y ya había ocurrido el asalto a la cárcel de Ayacucho con la toma de la ciudad, el ataque al puesto policial de Vilcashuamán, la fuga y posterior muerte de Edith Lagos, y la intervención de las Fuerzas Armadas para detener el avance de los subversivos ante la ineficacia policial.

Pero para Lima eso que ocurría en Ayacucho sucedía en otro lugar, en un Perú lejano, en un Perú que no conocíamos, que ignorábamos. Unos cuantos perros colgados en los postes y una que otra torre derribada eran hechos insignificantes para los capitalinos.

A la muerte de los periodistas siguió la masacre de Lucanamarca, el 3 de abril de 1983, donde sesenta y nueve campesinos fueron asesinados por Sendero Luminoso.

Algo estaba sucediendo en la sierra central y para los de Lima no tenía mucha importancia.

Las Fuerzas Armadas llegaron a la Zona de Emergencia el 29 de diciembre de 1982, dos días después del ultimátum que dio el presidente Belaunde a los subversivos para que depusieran las armas y cuya respuesta fue el silencio. La policía había sido incapaz de contener el avance de ese enemigo que no daba la cara, pero que había convocado a una multitud, como si fuera Semana Santa, en el entierro de Edith Lagos. Los puestos policiales de los pueblitos habían sido abandonados uno a uno dejando a la población a merced de Sendero Luminoso.

A fines de marzo de 1984, un año y dos meses después de la muerte de los ocho periodistas, tocaron la puerta de mi casa.

Fui a abrir. Era mi tío Anacleto Palomino Ceras, hermano menor de mi madre, acompañado por una chica que vestía pollera y ojotas. Era mi prima Eva. Tenía quince años, como yo. En el paradero, cuidando los costalillos donde habían traído algunas de sus pertenencias, se había quedado mi primo Víctor. Tenía unos veinte años.

Esa noche, durante el reencuentro familiar, después de preguntarle sobre Uchuraccay –para nosotros lo que estaba ocurriendo en Ayacucho se resumía en la matanza de los periodistas–, mi tío nos contó que había traído a sus hijos a Lima para que no fueran reclutados por los “cumpas”. Llamaba así a los senderistas que, por ese entonces, estaban refugiados en Jiljaraccay –un anexo de Chincho, nuestro pueblo, cercano a Huanta–, escapando del acoso militar. Necesitaban manos que empuñaran las armas en sustitución de las numerosas bajas que les producían las Fuerzas Armadas.

Preocupados por esa situación, mis padres les pidieron que se vinieran todos a Lima o que se fueran a Huanta, donde su hermana Susana.

–Allí están los Marineros –alegó mi tío–. Y esos te matan por cualquier cosa.

Temía más a los militares que a los senderistas.

Dijo que los “cumpas” lo trataban como a un padre, que comían y dormían en su casa, que lo ayudaban a trabajar en la chacra, que se estaban preparando para la próxima cosecha, que el Ejército se cansaría de perseguirlos y volvería a Lima, que los “cumpas” estaban luchando por los derechos de todos los campesinos, que para ellos nada había cambiado con el retorno a la democracia cuatro años antes, que los hacendados estaban a punto de recuperar sus tierras expropiadas durante la

Reforma Agraria, que los “cumpas” solo ajusticiaban a las personas de mal vivir.

–No te confíes de esa gente, Anacleto –le advirtió mi padre.

–No te preocupes, cuñado, son como mis hijos –le tranquilizó mi tío.

Una semana después volvió a Ayacucho. Entre sus pertenencias llevaba grabadoras, relojes, zapatillas y ropas que le habían encargado comprar los “cumpas”.

Volvió por segunda vez en julio, trayendo a Virgilio, el tercero de sus hijos. Era un chiquillo vivaracho de trece años a quien los “cumpas” estimaban bastante, dijo. Les había dicho que venía a visitar a sus hermanos, pero en realidad lo había traído para que tampoco fuera reclutado y enviado a combatir contra los militares.

–La situación está cada vez más jodida allá –dijo el tío Anacleto, con pesadumbre.

–Vénganse a Lima de una vez, o váyanse a Huanta donde Susana –le pidieron mis padres.

El tío alegó que con quién iba a dejar sus animales, que había que preparar la chacra para sembrar, que mi abuela no se iba a acostumbrar a la ciudad, que los marinos eran crueles.

Aquí le celebramos su último cumpleaños, aunque no lo sabíamos. Mi mamá en ese entonces tenía cuarenta y ocho años, y mi tío cumplía tres o cuatro años menos, pues era el tercer hijo de los Palomino Ceras.

Una semana después volvió a Ayacucho. Ese era el plazo que le habían dado los “cumpas” para ausentarse. Como la vez anterior, les llevó cosas que le habían encargado comprar.

Regresó por tercera y última vez a fines de setiembre. Esta vez vino solo.

–La situación está cada vez más jodida allá –volvió a decir.

–¿Por qué no trajiste a tu mujer y al resto de tus hijos? –le recriminaron mis padres.

El tío Anacleto volvió a repetir la cháchara de siempre: que la chacra, que los animales, que mama-cha –o sea mi abuela– no se iba a acostumbrar a estar en la ciudad, que se venía el sembrío, que los “cumpas” eran como sus hijos, que los malos eran los militares, que había venido a llevar a sus tres hijos porque todos tenían que luchar para sacar a los soldados y a los mistis de Ayacucho, que cuando estos ya no estuvieran, todos vivirían felices.

–No te confíes de esa gente, Anacleto –volvió a advertirle mi padre, preocupado por la situación de nuestra familia allá–. Estás jugando con fuego.

Mi padre tenía un largo historial como sindicalista y dirigente comunal. Había sido secretario general y de defensa en el sindicato de la fábrica FAM en Vitarte; había sido secretario general de la junta directiva de la urbanización popular Tahuantinsuyo que fundó con sus compañeros de trabajo; había participado en huelgas, protestas; incluso había pasado a la clandestinidad cuando los otros dirigentes del sindicato fueron detenidos y llevados a Seguridad del Estado durante una huelga de la FAM. Fue militante de Acción Popular en el primer gobierno de Belaunde: en 1969 fue testigo de las protestas en Huanta por la gratuidad de la enseñanza; había sido representante de nuestro pueblo en Lima; sabía cómo habían terminado las rebeliones de Luis de la Puente Uceda y del Che Guevara.

Desencantado de la política, y mal pagado por sus compañeros de trabajo y por sus paisanos, se refugió en la religión. Era Testigo de Jehová.

El 8 de octubre –fue feriado y fuimos a acompañar al tío Anacleto al paradero–, este se despidió de nosotros con la promesa de regresar a fin de mes trayendo al resto de su familia. Había quedado en comprar la casa de un vecino con lo que le darían por la venta de su chacra y sus animales. A duras penas accedió a dejar a sus hijos con nosotros. Estaba seguro de que los “cumpas” se iban a molestar con él por eso.

–Papá, me traes una cabrita –le pidió su hijo Virgilio.

–Ya –le dijo mi tío.

Lo que no sabíamos es que nunca más volvería, que lo estábamos despidiendo para siempre, que con ese viaje se estaba poniendo la soga en el cuello, firmando su sentencia de muerte.

Unos días después, mi primo Víctor marchó tras su padre con las intenciones de traer al resto de la familia de una vez.

Él fue testigo de su ejecución.

La tarde del 27 de octubre, tres semanas después de su partida, los “cumpas” buscaron al tío Anacleto “para conversar”. Estaba tomando asiento sobre una piedra, cuando un senderista levantó su fusil y le descerrajó un balazo en el rostro a quemarropa, contó mi primo. Para el tío Anacleto no hubo juicio popular ni nada, lo mataron sin darle ninguna explicación.

–Entiérrenlo de una vez, y cuidadito con avisar a los cachacos porque a ustedes también los mataremos –amenazaron los asesinos a los deudos del tío.

Tragándose sus lágrimas, cavaron un hoyo dentro de una casita que había sido abandonada por sus dueños y lo enterraron envuelto en unas frazadas.

A mediados de noviembre llegó una carta anunciando la mala noticia.

–Yo le advertí a mi cuñado que no se confiara de esa gente –dijo mi papá.

Con esa muerte empezó la desgracia de mi familia materna. Días después, mi tía Graciela Chacón, viuda de mi tío, en un raptó de locura, seguro por la pérdida de su marido de una forma tan cruel, y sintiéndose desamparada, preparó mazamorra con veneno y se la dio a sus hijos. Los *uchuichas* –como llamaba el tío a sus hijos pequeños–, conocidos como Belaunde e Ingeniero, murieron. Los enterraron a los costados de su padre.

Las desgracias continuaron. Un día los senderistas trajeron frazadas que repartieron entre la gente. Tras ellos vinieron los soldados y los ronderos. Las frazadas tenían bordado el nombre de la posta médica de Marcas que había sido saqueada por los senderistas. Acusados de participar en esa acción, muchos pobladores de Jiljaraccay fueron detenidos, entre ellos mis tíos Graciela y Juan Rejano, cuñado de mi tío Anacleto, y sus hijos.

Los detenidos fueron llevados a la base militar de Acobamba. Allí, los adultos fueron quemados vivos. Mis primas Blanca y Victoria, hijas de mis tíos Anacleto y Graciela, fueron testigos. Hasta ahora recuerdan los gritos de los detenidos al ser arrojados a las pozas llenas de leña y el “chicharrón” que les dieron los militares cuando pedían comida, y que no comieron porque algo les decía que era carne de gente.

Mi tía Susana, hermana de mi madre y de mi tío Anacleto, avisada por mi primo Víctor, batalló para rescatar a sus sobrinos, las hijas de mi tía Graciela y los hijos de mi tío Juan Rejano que eran varoncitos.

Los militares le dieron a escoger entre los niños o las niñas.

Eligió a las niñas porque eran mujercitas y los militares les podían hacer “algo”. Los niños se quedaron en el cuartel hasta los dieciocho años.

–Son hijos de terrucos. Aquí aprenderán a amar a su patria –le dijeron los militares, justificando la detención de los niños. Mi tía no pudo hacer nada por ellos por temor a ser detenida y desaparecida, como estaba ocurriendo con mucha gente en Huanta.

Las desgracias continuaron para la familia. En febrero de 1985, mi abuela Felicitas Ceras y su nieto Inquicha, un joven con retardo mental, hijo de mi tío Juan Rejano, y a quien ella criaba como a un hijo, fueron asesinados por los senderistas.

Ante el acoso constante de los militares, los terroristas habían decidido marcharse de Jiljaraccay. Obligaron a los campesinos a participar en esa retirada. Mi abuela se negó a ir con ellos. Los culpó

de la muerte de su hijo, de su nuera, de su yerno y de sus nietos. Enfurecidos, los senderistas la empezaron a golpear sin piedad. Inquicha salió en defensa de su abuela. Lo mataron de un tiro y a mi abuela la degollaron. Dicen que arrojaron los cuerpos al río.

En marzo de 1985, un año después de que mi tío Anacleto tocara la puerta de mi casa, él ya estaba muerto, también su mujer, sus dos hijos menores, su mamá, su cuñado y su sobrino. Sus dos hijas menores estaban en Huanta con su hermana Susana; los mayores en Lima, en mi casa, huérfanos de padre y madre.

Unos fueron asesinados por Sendero Luminoso, otros por los soldados. Según la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 1984 fue el año con el mayor número de víctimas y desaparecidos durante el conflicto.

En setiembre del 2000—dieciséis años después de esos hechos—, estuve en Jiljaraccay con mi madre. Es un lugar inhóspito cercado por los ríos Cachi y Apurímac, que sirven de frontera entre Ayacucho y Huancavelica. Allí, entre el bosque de guarangos que crecen como mala hierba ante el abandono de la gente, y en medio de los restos de una casita de adobe, están enterrados el tío Anacleto Palomino Ceras y sus dos hijos menores que fueron envenenados por su madre.

Habían pasado veinte años desde que mi mamá estuvo por última vez en Jiljaraccay—fue de visita en julio de 1980 con mi padre y mis hermanas menores. La guerra había empezado hacía unos meses, pero entonces pasaba inadvertida—. Parecía un pueblo fantasma, las chacras estaban abandonadas, los habitantes que habían sobrevivido a la guerra habían escapado. Los que no lo hicieron, estaban muertos, entre ellos personas a quienes mi madre había amado, a quienes lloraría hasta el mismo día de su propia muerte, veinticinco años después. Siempre recordaba a su madre y a su hermano, los veía llenos de vida y sonriendo; se preguntaba por qué los habían matado.

LOS FRUTOS DE LA MALA EDUCACIÓN

Esto que he contado es el testimonio de alguien que vivió la guerra en forma casi directa, aunque en ese entonces no comprendía lo que estaba pasando en Ayacucho y por qué la familia de mi madre había sido diezmada de esa manera. Aún hoy me pregunto por qué dejamos que Sendero Luminoso perpetrara tantos crímenes abominables y por qué el Estado respondió muchas veces con la misma ferocidad.

La mayoría de las víctimas de la guerra, según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, fueron campesinos quechuahablantes y analfabetos, como mis tíos y mi abuela. Incluso mis primos, a quienes mi tío Anacleto trajo a Lima para que no fueran reclutados por los terroristas, leían y escribían con dificultad.

Mi madre también era iletrada. Había nacido y crecido en el campo. Recién a los veinte años emigró a Lima. Era del año 1936, igual que Mario Vargas Llosa. Mientras uno conseguía lauros por escribir, ella apenas garabateaba su nombre. Aunque asistió a la escuela, como hija mayor tenía que ayudar a su papá en la chacra y esta labor extenuante le quitaba las energías para aprender. Además, en el campo la educación servía de poco, sobre todo a las mujeres. Lo que se necesitaban eran brazos para mover el arado, manos para arrancar la mala hierba, regar, cortar leña.

Mi padre sí era letrado. Era del mismo pueblo del de mi madre, pero por el lado materno provenía de la costa y su madre sabía de la importancia de la educación. Por eso siempre se empeñó en que se educara e incluso lo mandó a Huanta para que continuara con sus estudios.

Para mis padres, la educación también era importante, pues sabían que gracias a esta tendríamos las oportunidades que ellos no tuvieron. Por eso nos instaron a tener una profesión que nos permitiera tener un futuro mejor, lo que no ocurrió con nuestros vecinos. Tuvimos uno que era picapedrero. A todos sus hijos, en lugar de mandarlos a la escuela –tenía los recursos para hacerlo–, los mandó a trabajar desde que pudieron alzar una comba. Se hicieron una casa bonita enchapada en piedra. Tres de sus hijos terminaron en Sendero Luminoso. Uno fue muerto por la policía y los otros estuvieron muchos años en la cárcel.

Pero no todos los senderistas –hablo del campo–, eran analfabetos. Mi tío Anacleto hablaba de “cumpas” universitarios, de chicas de buena presencia; de algunos que hablaban castellano a la perfección, quienes eran responsables de las escuelas populares donde los adoctrinaban políticamente para la guerra popular.

Abimael Guzmán y su cúpula no eran iletrados. La mayoría contaba con educación superior universitaria.

El líder senderista también sabía de la importancia de la educación, de lo que esta puede hacer con una persona. Por eso la utilizó para propagar su ideología, sus proyectos de esa guerra milenaria que estremecería los Andes y acabaría con la injusticia en la cual estaba sumido el campesinado.

Desde su puesto de profesor en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, envió a sus alumnos a esparcir sus ideas revolucionarias a lo largo y ancho de la tierra ayacuchana como paso previo a su declaratoria de guerra al Estado peruano.

Su prédica de un mundo mejor donde todos seríamos iguales caló hondo entre la gente que vivía olvidada en el campo, entre los estudiantes universitarios y entre los habitantes de los barrios marginales quienes, una vez iniciada la guerra, engrosarían las huestes senderistas y las estadísticas de víctimas.

Entre menos educada es la gente, es más propensa a creer en ideologías nefastas como la de Abimael Guzmán.

En los tiempos en que los senderistas difundían sus ideas, un docente era respetado, tenía credibilidad, tenía la verdad. Por eso la prédica de Abimael encontró tierra fértil.

La guerra de Sendero Luminoso contra el Estado peruano no empezó ese 17 de mayo de 1980 en Chuschi con la quema simbólica de material electoral. Había empezado más de una década antes en las aulas de la universidad donde Abimael era docente, en los colegios de aplicación Guamán Poma de Ayala, en las escuelitas unidocentes de los caseríos y comarcas perdidos en los parajes andinos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac. Y también en los colegios de la capital. Recuerdo que una vez asistí a una reunión en casa de un profesor que vivía en mi barrio. Fue antes de que mi tío Anacleto viniera de Ayacucho trayendo a sus hijos. Entre los asistentes estaban el hijo del picapedrero, que años después sería abatido por la policía, y un pintor en ciernes que pasaría una larga temporada en la cárcel.

Entre los oradores estuvieron algunos profesores de mi colegio. Uno de ellos, también años después, sería asesinado y dinamitado por Sendero Luminoso, acusado de reaccionario. Nos hablaron de un futuro mucho mejor que se conseguiría destruyendo al viejo Estado semicolonial y semifeudal en el que vivíamos; nos invitaron a ser protagonistas de ese levantamiento que transformaría la sociedad.

El lavado de cerebro de Abimael Guzmán fue un trabajo de hormiga que duró años. Por eso, cuando la guerra estalló y las bajas senderistas se fueron acumulando, otros combatientes ocupaban sus lugares con el mismo ímpetu que sus predecesores. Por eso la guerra duró tanto: porque tenía piezas de recambio, personas dispuestas a dar su cuota de sangre, a entregar su vida al Partido. Los militantes se regeneraban como si se tratara de un árbol podado a pesar de las masacres en los penales y los cientos de detenidos y desaparecidos.

Fue tan efectiva la prédica de esa mala educación que, incluso, Edith Lagos cayó bajo su embrujo. Esta no necesitaba de un cambio social violento para que su futuro fuera promisorio. Hija de un comerciante ayacuchano y estudiante de Derecho en una universidad particular de Lima, lo dejó todo para abrazar la revolución. Tenía apenas diecinueve años cuando fue abatida por las fuerzas del orden. Había sido captada por Sendero Luminoso a los dieciséis o diecisiete años mientras estudiaba la secundaria en Ayacucho.

Su funeral fue multitudinario. ¿Por qué tanta gente se volcó a las calles para seguir su cortejo fúnebre? Porque entonces Sendero Luminoso no era todavía la máquina de matar en la que se transformaría medio año después con la masacre de Lucanamarca. Faltaban tres meses para la intervención

de las Fuerzas Armadas con su represión indiscriminada. Había pasado un par de semanas desde el ataque al puesto policial de Vilcashuamán, donde es probable que Edith participara. Había pasado medio año desde su espectacular rescate del CRAS de Ayacucho junto a casi un centenar de sus compañeros presos.

Entonces Sendero Luminoso era considerado un movimiento revolucionario. Los ayacuchanos, especialmente los del campo, creían, al igual que mi tío Anacleto, que los senderistas estaban haciendo esa revolución, de la cual les habían hablado sus maestros años atrás, que cambiaría sus vidas, su futuro. Por eso estaba participando un hijo suyo, un sobrino, un hermano, un primo o un conocido.

¿Qué transformó a tantos jóvenes en sanguinarios asesinos? La desesperanza, principalmente; el futuro incierto; la promesa de un paraíso aquí en la tierra que quizá ellos no iban a poder disfrutar pero sí sus hijos, o los hijos de sus hijos. Por eso tenían que estar dispuestos a ofrendar sus vidas tal como se los había pedido Abimael Guzmán. Solo así podrían disfrutar de las bondades de ese paraíso llamado República Popular de la Nueva Democracia.

CONTRA EL OLVIDO

Han pasado veinticinco años desde la captura de Abimael Guzmán; diecisiete desde el fin de la dictadura de Fujimori, quien utilizó el temor que la gente sentía por Sendero Luminoso para tratar de perpetuarse en el poder o justificar hechos reprobables de su gobierno. Otros gobernantes han hecho lo mismo en alguna oportunidad, también algunos políticos para descalificar a sus rivales, o cierta prensa para provocar miedo en los electores y favorecer al candidato de su preferencia.

De tiempo en tiempo se anuncia con alarma el resurgimiento de Sendero Luminoso y se pide la intervención en las universidades estatales y la depuración de aquellos profesores que tuvieron algún vínculo con la subversión.

Para impedir que la educación sea mal utilizada de nuevo —como lo hizo Sendero Luminoso—, se ha prohibido a los docentes de secundaria hablar de política en las aulas bajo la amenaza de ser procesados administrativamente y destituidos por hacer apología al terrorismo. Es por eso que la mayoría de alumnos ignora quién es Abimael Guzmán, qué era Sendero Luminoso, qué sucedió en el Perú en las últimas décadas del siglo pasado.

Y esto ha sido aprovechado por elementos extremistas para hacer el mismo trabajo de hormiga que hizo Abimael Guzmán cuando fue docente en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Por eso es que surge el MOVADef, un movimiento de fachada de Sendero Luminoso que, entre otras cosas, pide una solución política a los problemas derivados de la guerra —lo mismo que pidió Abimael

Guzmán en 1993 en su carta dirigida a Fujimori para llegar a un Acuerdo de Paz—, que no es otra cosa que la amnistía a los presos, entre estos Abimael Guzmán y su cúpula. Hemos visto con estupor a gente joven coreando consignas por la libertad del líder senderista. El mismo estupor que sentimos cuando a un joven se le pregunta si sabe quién es Abimael Guzmán y no sabe qué responder.

¿Culpa de ellos? No. Más bien de la educación que reciben. Existe el temor, entre los que diseñan el currículo escolar, de que si se trata en profundidad sobre Sendero Luminoso, su ideología, las razones por las cuales llevó a cabo su guerra popular contra el Estado peruano, se despertará entre los alumnos la simpatía hacia ese movimiento terrorista.

Esto se debe cambiar si es que no queremos que de aquí a algunos años el terror vuelva a asentarse entre nosotros. El currículo escolar debería de tratar en profundidad ese capítulo de nuestra historia para que los alumnos conozcan lo nefasta que fue la ideología senderista porque la ignorancia es el primer caldo de cultivo para que la historia se repita. Un buen insumo para ser utilizado podría ser el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Otro material que puede ser empleado de forma didáctica es la muestra fotográfica Yuyanapaq, cuyo contenido puede hacer que los alumnos tomen conciencia de todo el horror que provocaron tanto Sendero Luminoso como las fuerzas que lo combatieron.

Y hay que crear más lugares de memoria, recordatorios. Para esto se podrían emplear aquellos lugares que tuvieron una relación directa con el conflicto. Por ejemplo, en Ayacucho tenemos varios lugares que podrían ser utilizados con ese fin. También está la isla El Frontón, el ex penal donde en 1986 Sendero Luminoso mandó al sacrificio a sus militantes con el único objetivo de que el gobierno aprista mostrara su dizque entraña genocida. Se podrían realizar visitas guiadas a estos lugares, así como también a la calle Tarata, y por qué no a Uchuraccay, a Lucanamarca, a Accomarca, al estadio de Huanta, a Chuschi, a Los Cabitos, a Huachipa, a Cieneguilla, para que los educandos conozcan aquellos lugares donde ocurrieron tantos hechos lamentables que afectaron a los peruanos. Allí podrían conversar con los sobrevivientes y testigos de esos hechos funestos.

El arte sensibiliza al hombre, le permite, en sus diversas variedades, plasmar aquello que lo conmueve, que lo atormenta, que ha marcado su existencia o de la sociedad en la que vive, haciendo uso de su imaginación y de su creatividad. Una manifestación artística emblemática es la escultura El ojo que llora de Lika Mutal, que ha generado controversia y rechazo, sobre todo entre los fujimoristas.

La literatura también nos puede ayudar a luchar contra el olvido. Para los colegios donde se aplica el Plan Lector, hay una amplísima lista de obras que tratan sobre la violencia política que bien podrían ser tomadas en cuenta. Entre estas tenemos *La hora azul*, *La pasajera* y *La viajera del viento* de

Alonso Cueto, *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado Lucio, *Abril rojo* de Santiago Roncagliolo, *Lituma en los Andes* de Mario Vargas Llosa, *Un lugar llamado Oreja de Perro* de Iván Thays, *Retablo y Criba* de Julián Pérez, *Ese camino existe* y *Días de fuego* de Fernando Cueto, *La noche y sus aullidos* de Sócrates Zuzunaga Huayta, *Un soldado desconocido* de Lurgio Gavilán, *Un beso del infierno* de José de Piérola, *Kymper* y *Confesiones de Tamara Fiol* de Miguel Gutiérrez, así como antologías de cuentos sobre el mismo tema hechas por Mark R. Cox y Gustavo Faverón Patriau. También existen novelas gráficas sobre el tema, como *Barbarie* de Jesús Cossío.

Incluso se podría invitar a los autores para que diserten sobre cómo así decidieron escribir esas obras.

De la lista mencionada, la novela *Un beso del infierno* es una de las que más me ha conmovido. Es una novela que trata sobre los trastornos psicológicos y mentales que la guerra causó entre los actores que participaron en la contienda, entre ellos los militares. Aquí hay un soldado, quien después de una emboscada del grupo terrorista Vanguardia Roja —de la cual es el único sobreviviente— se refugia en la meseta de Marcahuasi, la cual considera como el último bastión de resistencia contra los vanguardistas y que defenderá con su vida para que no caiga en manos de sus enemigos. Lo que este soldado ignora es que la guerra ha terminado hace años, que sus enemigos o están presos o están muertos. A Marcahuasi llega en excursión un grupo de amigos. Uno de ellos, Catulo, amanece muerto con un tiro en la nuca y las manos atadas. María y el narrador, cuyo nombre no conoceremos, se quedan cuidando las cosas mientras el resto baja al pueblo llevando a cuestas el cadáver de Catulo. Entonces el asesino se hace presente. Mientras son perseguidos, el narrador va recordando sus experiencias, y las de Catulo, vividas durante la guerra. Así nos enteramos que fue testigo del secuestro de los estudiantes de La Cantuta, que posteriormente fueron desaparecidos. Por su parte, Catulo ha trabajado estrechamente con María Elena Moyano, quien fuera asesinada y dinamitada por los subversivos.

El cine también ha tratado sobre la violencia política. Películas como *La boca del lobo*, *Paloma de papel*, *Tarata*, *Alias la Gringa*, *N.N.*, *Magallanes*, *Últimas noticias*, entre otras, bien podrían ser visualizadas en los colegios y universidades para sensibilizar a los alumnos.

La boca del lobo es una película de Francisco Lombardi en la que vemos a un grupo de soldados llegar al pueblito de Chuspi para combatir a los terroristas. Pero estos, como ocurrió en la realidad, nunca dan la cara; lo que hacen es atacarlos psicológicamente: izan la bandera roja en el puesto sin que el centinela de turno se haya dado cuenta; hacen pintas en la fachada del puesto; atacan el vehículo donde eran llevados los sospechosos de ser subversivos y matan a sus custodios; mientras el grueso de los soldados sale en su búsqueda, atacan el puesto. Hasta Chuspi llega el teniente Roca para poner mano dura en la lucha contra la subversión, pero es un intento inútil porque los senderistas nunca se dan por derrotados.

El teatro no ha sido ajeno al tema. Obras como *Ruido* y *La cautiva* también podrían ser puestas en escena especialmente para los educandos.

La música, sobre todo la andina, también ha servido para dar testimonio sobre esos años aciagos. Tenemos canciones como *Maíz*, *Hierba silvestre*, *Ofrenda*, entre otras, donde los compositores y cantantes plasman sus pesares, pérdidas, esperanzas. El huayno *Ofrenda*, de Carlos Falconí, entre sus versos nos dice: *En la plaza de Huamanga las bombas están reventando, / en la tierra de Huamanga está lloviendo balas, / gente inocente está en la cárcel, / el barrio de Huamanga está llorando sangre.*

Todas estas manifestaciones artísticas bien podrían ser utilizadas para dar a conocer lo que pasó en nuestro país durante las últimas décadas del siglo XX. Así mismo, se podrían organizar concursos para que los educandos pongan de manifiesto sus vivencias teniendo como tema la violencia política.

También podríamos recordar fechas, tener una especie de calendario cívico de la violencia política. Por ejemplo, tenemos el 26 de enero: muerte de los ocho periodistas en Uchuraccay; 15 de febrero: asesinato de María Elena Moyano; 3 de abril: masacre de Lucanamarca; 23 de abril: rescate de los rehenes de la residencia del embajador japonés en Lima; 17 de mayo: inicio de la guerra de Sendero Luminoso contra el Estado peruano; 18-19 de junio: muerte de los presos en las cárceles de Lima; 17 de julio: atentado en la calle Tarata; 18 de julio: secuestro y asesinato de los nueve estudiantes y un profesor de La Cantuta; 20 de agosto: ataque al puesto policial de Vilcashuamán; 12 de setiembre: caída de Abimael Guzmán, y tantas otras fechas más en las cuales se pueden recordar a las víctimas de la violencia política.

Particularmente, lo sucedido a mi familia me ha impactado tanto que, en algún momento de mi vida, sentí la necesidad de poner por escrito esos hechos. Es así que he escrito y publicado las novelas *Cadena perpetua* y *Viaje al corazón de la guerra* donde cuento, mezclando la realidad y la ficción, mi historia familiar. También ha hecho que investigue sobre el tema para poder comprender por qué nuestro país se sumió en un baño de sangre sin que muchos hiciéramos algo para impedirlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Caretas** (2012). *La verdad sobre el espanto*. Lima: Caretas.
- Colegio de Periodistas del Perú** (1990). *Sendero de violencia, Testimonios periodísticos 1980-1989*. Lima: Fondo del Libro del Colegio de Periodistas del Perú y Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología - CONCYTEC.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación**. (2003). *Un pasado de violencia, un futuro de paz. 20 años de violencia 1980-2000*. Lima: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación** (2004). *Hatun Willakuy*. Lima: CVR.
- De Piérola, J.** (2010). *Un beso del infierno*. Lima: Norma.
- El Comercio, suplemento El Dominical. *Olvidar jamás. Arte y violencia: a 20 años de la captura del siglo*. Publicado el 16 de setiembre del 2012.
- González, R.** (1982). Ayacucho: Por los caminos de Sendero. Lima: Revista *QUEHACER* n° 19.
- Gorriti, G.** (2008). *Sendero, Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Planeta.
- La historia se empieza a contar. 20 años de violencia. (17 de agosto de 2003). La República, suplemento Domingo.
- La historia que no debemos ocultarles. La escuela, Sendero y su barbarie. (11 de marzo del 2012). La República, suplemento Domingo.
- Pontificia Universidad Católica del Perú, La República.** (2013). *Yuyanapaq. Para recordar. Relato visual del conflicto armado interno 1980-2000*. Lima: PUCP.
- Portocarrero, G.** (2012). *Profetas del odio, Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Uceda, R.** (2004). *Muerte en el Pentagonito, Los cementerios secretos del Ejército Peruano*. Lima: Editorial Planeta.

SECCIÓN

**REFLEXIONES EN TORNO A LA JUVENTUD Y LA
POLÍTICA EN LA SOCIEDAD POSCONFLICTO**

JUVENTUD, CIUDADANÍA Y VIOLENCIA

LOS CAMINOS DE LA JUVENTUD PERUANA FRENTE AL CONFLICTO ARMADO INTERNO Y LA CRISIS POLÍTICA

Aldo Pecho González

INTRODUCCIÓN

Una leve neblina envolvía una mañana de diciembre, después de que Lima despertara de la súbita oscuridad de medianoche. De pie, el cerro San Cristóbal, imperturbable, mientras la guardia civil patrullaba por sus alrededores buscando rastros de los senderistas y borrando los últimos residuos de la gigantesca imagen aún humeante de la hoz y el martillo. Los primeros transeúntes se asomaron por el puente Balta cuando aún se suspendían en el aire algunas gotas de angustia... Tan solo unos días después, se escuchaba desde la radio: “Atentado en Ayacucho. En un acto público, ha sido herido el alcalde provincial de Huamanga”. La situación era insostenible. El gobierno de Belaunde había tomado la decisión final: las fuerzas armadas entrarían en acción en la zona de emergencia.

Una guerra, que en los próximos años seguiría subrepticamente tocando las puertas de miles de limeños, oscilaba entre la atalaya de la indiferencia y el tambor de redobles al oído. Algunos le daban la espalda cómodamente sentados, desde el privilegio de la distancia, y otros –que jamás estuvieron muy cómodos– escuchaban aterrados las cercanas explosiones mientras protegían sus cuerpos de las esquivas del odio. Sin embargo, la guerra no estuvo aquí –o no del todo–, porque quizá las ráfagas, apagones y dinamitazos frecuentes volvieron sordos nuestros oídos y ciegas nuestras mentes. O quizá la guerra siempre estuvo (aunque uno nunca sabe exactamente para quiénes, ¿caso la ciudad es una sola?), pero no queremos recordarla ni aceptarla, porque finalmente nunca la considerábamos nuestra.

Desde el principio nadie estuvo de acuerdo en cómo definirla. Nos aterraba, eso sí, la intranquilidad y la angustia; asociábamos la violencia con la mera irracionalidad, el odio con el puro resentimiento, y el fanatismo con el mito anacrónico. Por otro lado, para nuestro sosiego –y esto sí fue compartido por casi todos–, los militares se desplazaron hacia los ásperos parajes altoandinos para llevar el orden del Estado (o para llevar al Estado, por lo menos). Nadie imaginaba que allí empezaban, una vez más, los cruentos sucesos que transformaron al país en un campo de muerte e impunidad; que en nuestra egoísta complacencia estaría marcado el signo de la complicidad por quienes levantaron en alto el puño y se arroparon la tarea de hacer –decían ellos– legítima justicia.

¿Desde cuándo se inició toda esta violencia? No fue un 17 de mayo de 1980, de eso estamos seguros. Pero no es este el espacio para indagar cuáles fueron los orígenes de lo que devino finalmente en una guerra sucia. Tampoco el momento de redimir las culpas de nuestros silencios, de aquello que se permitió pasar por alto. Por el contrario, este ensayo tiene un carácter prospectivo. Si bien indaga las raíces del pasado, intenta construir una lectura sobre dónde se sostiene y establece el presente, y hacia qué camino podemos recaer si no reconocemos en todo este proceso la necesidad dialogar, de establecer un consenso y, sobre todo, una línea de acción frente a la violencia.

Ese ensayo tiene por objeto centrar la mirada en el papel que las juventudes cumplen y cumplieron para afrontar o ser parte del proceso de violencia política que se vivió en el Perú durante dos décadas, y que aún hoy sigue latente, quizá esperando en cualquier momento tomar nuevamente vuelo. Examina, por ello, el proceso histórico del conflicto armado, las posturas que han asumido las juventudes frente a la guerra y cuáles son los campos de lucha (particularmente el de la memoria) en torno a la violencia y el autoritarismo producidos por el conflicto. Además, tiene una lectura prospectiva sobre el papel que los jóvenes, como parte de la ciudadanía, deben cumplir en el periodo del posconflicto.

Con todo y sus limitaciones, aquí empieza la pequeña labor de develar algunas marcas del pasado inscritas en lo que viene a ser nuestra historia, y que permiten dar lectura sobre lo que somos actualmente y lo que queremos –y debemos– cambiar de nosotros.

PRIMERA PARTE

Entre 1980 y el año 2000, el Perú se vio envuelto en una escalada de violencia sin precedentes cuyas trágicas consecuencias fueron miles de muertos, decenas de miles de desplazados, el aniquilamiento de comunidades enteras, la persecución y el exterminio de poblaciones vulnerables¹ al abuso de los grupos subversivos y las fuerzas armadas. Nuestro siempre precario régimen democrático quedó desestabilizado y las instituciones del Estado debilitadas por lo que había devenido en un conflicto armado interno. Porque, en efecto, este triste episodio nacional, el periodo de violencia política, forma parte de un complejo proceso histórico en el cual intervienen diversos agentes y un conjunto de situaciones particulares, en un contexto de pobreza, exclusión y desigualdad social, de racismo y discriminación, pero también bajo una promesa de progreso, modernización y aspiraciones sociales que a la postre serían truncadas para ciertos sectores sociales. Algunos, embebidos de una particular ideología, terminarían tomando la violencia como único camino para “solucionar” los problemas de la nación. No cabe duda de que la sociedad peruana engendró sus propios fantasmas.

Nuestro país ha vivido un terrible episodio de violencia política a raíz del levantamiento armado de los grupos subversivos Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), así como también de la represión ejercida por el Estado mediante sus fuerzas armadas. Las causas de este episodio han sido explicadas claramente desde los factores estructurales de la sociedad peruana, así como la particularidad social y política de Ayacucho (Degregori, 2011 y 1988). Se ha documentado también los primeros movimientos políticos del senderismo en la clandestinidad y la

1 Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), se estima que hubo cerca de 70 mil muertos, de los cuales el 56% fueron campesinos, el 68% pobres y el 75% quechuhablantes (CVR, 2003).

respuesta del Estado a la crisis, en lo que sería “la mayor insurrección en la historia del Perú” (Gorriti, 1990: 15); y se han rastreado los orígenes del radicalismo político de Sendero dentro de un conjunto de proyectos nacionales, que terminaron en infértiles debates sobre el cambio social mediante la vía de la revolución, sin que se hicieran tangibles (Rénique, 2015).

Pero la chispa de la violencia encendida por el levantamiento armado de Sendero Luminoso no habría tenido eco, cual reguero de pólvora, si la sociedad peruana no hubiese preparado un clima de resonancia donde se admitiera –y consintiera– la violencia como solución final de los problemas. Una violencia no solo permitida o tolerada, sino muchas veces aplaudida por encima de los derechos de quienes se vieron envueltos en el conflicto, y que se legitimaba con la construcción de “un nuevo Estado” o el afianzamiento del “viejo”. El conflicto armado interno ahondaba la fractura social, la desconfianza y la falta de solidaridad; permitía, además, que se asentara una vieja práctica política en el Perú: el autoritarismo.

Lo paradójico es que a inicios de los 80, cuando empezó la lucha armada, asistíamos en paralelo a un proceso de modernización política, a la construcción de ciudadanía con nuevos actores y un movimiento social que había conseguido presionar por mayores derechos y reivindicar la participación política de quienes se encontraban al margen de los beneficios del Estado:

Pero mientras que el grueso de la izquierda aceptó entonces, aun cuando a veces parcial y tardíamente, que “las masas” tienen capacidad de iniciativa política y que a escala internacional no existe un “partido guía”, SL [Sendero Luminoso] niega esas realidades y propone otro escenario: niega un papel protagónico a los actores sociales y se reafirma en que “el partido lo decide todo”; niega el predominio de la política y afirma que la violencia es la esencia de la revolución y la guerra es la tarea principal. (Degregori, 2011: 182)

No vayamos a creer que el endurecimiento ideológico de Sendero, a contracorriente del movimiento social y los procesos políticos en el Perú, fue un error de nuestra historia, un hecho fortuito de confluencias azarosas. Por el contrario, se convirtió en la expresión de viejas prácticas políticas tanto regionales como nacionales que, sumadas a una voluntad política radical y a una efectiva organización jerárquica y militarizada, supo aprovechar los vacíos de poder del Estado. La dura base ideológica de Sendero, afincada en una particular lectura marxista-leninista-maoísta sobre la realidad peruana, no les permitía ver más que una sociedad partida en estamentos feudales, sometida por un Estado burocrático opresivo (Rénique, 2015). A contracorriente de sus ideas, a lo largo del siglo XX la sociedad peruana atravesó por diversos procesos de cambio, el surgimiento de nuevos sectores sociales (producto de las migraciones y la desruralización paulatina del campo) y la emergencia de nuevos actores en disputa por el poder.

Por otro lado, también observamos el papel que cumplieron las fuerzas armadas, quienes siempre habían sido protagonistas del escenario político nacional durante gran parte de nuestra etapa republicana (Cotler, 2005). Los militares, desde la conducción del Estado, supieron conjugar su férrea y autoritaria defensa del *establishment* con un particular pragmatismo conservador. Sin embargo, en el imaginario social, los militares se convertían no solo en una fuerza represiva, sino también en el símbolo del orden y la disciplina, la solución efectiva de aquel caos, que paradójicamente las ambiciones de poder –y ellos para nada era ajeno a ellas– habían producido en el Perú. En 1982, con el retiro de las fuerzas policiales y la llegada de la Marina y el Ejército, la zona de conflicto se convertiría en un territorio de represiones, ejecuciones sumarias y violencia sistemática con venia y carta blanca del Estado y la sociedad². Se había dado inicio a la guerra sucia: contestar el terror con el terror (Burt, 2011).

Así el Estado peruano intentaba imponer lo que consideraba el orden legítimo mediante el uso de la violencia. Sin embargo, la guerra interna devino en una lucha entre dos bandos con similar capacidad de violencia sobre poblaciones ajenas al conflicto. El fuego cruzado, en una lucha atípica, permitía descargar odios y tensiones sobre quienes se tipificaba como colaboradores terroristas o soplones del Ejército. Lo que aquí sucedió no puede entenderse venialmente por culpa de la ignorancia, sino que solo se logra comprender bajo el análisis de las viejas estructuras de dominación en la sociedad peruana, asentadas en la violencia, la discriminación y el racismo. En tiempos de guerra, además, se exacerba la violencia simbólica de tal manera que existe una acción intencionada de desconocimiento, negación y deshumanización de la otredad. Lo vivido en el Perú durante dos décadas no fue casual, tampoco la escasa o nula solidaridad por quienes sufrían los estragos de la guerra interna; por el contrario, la estigmatización³ y el prejuicio generalizado fueron comunes.

Con el desarrollo del conflicto, si bien las fuerzas armadas fueron paulatinamente cambiando su estrategia de represión a la población civil, aún siguieron operando grupos paramilitares con total impunidad y apoyo de los gobiernos de turno. El éxito de un grupo de inteligencia con la captura del líder senderista, Abimael Guzmán, y la rápida desactivación de su cúpula partidaria, no llevarían necesariamente al país por los caminos de la pacificación⁴. El triunfo militar del Estado le aseguraba

2 Sin embargo, para el Estado –y para muchos peruanos también– existen ciudadanos de tercera categoría, que no formarían parte plena de la comunidad nacional. Esta concepción se hace evidente en la actualidad con los conflictos sociales, donde particularmente se etiqueta de “egoistas”, “antipatriotas” y hasta “terroristas” a quienes se oponen a las políticas privatistas del Estado.

3 Aguirre (2011) rastrea las prácticas de estigmatización a partir del uso de la palabra “terruco”, la que “sugería la imagen de personas de extracción indígena que cometían actos de violencia sanguinaria que, a su vez, revelaban (es decir, confirmaban) su condición de individuos hipócritas, fanáticos, traidores, antipatriotas e incluso subhumanos. Por ende, no eran merecedores de ninguna consideración y menos aún de los derechos civiles y legales que todo ciudadano tiene garantizados según la Constitución y las leyes” (*ibid.*: 110). Sin concesión de derechos, los “terroristas” debían ser cuanto menos expectorados socialmente o exterminados físicamente.

4 Ni tampoco con el aniquilamiento del MRTA, en los sucesos de la toma de rehenes en la Embajada de Japón.

pase libre a un gobierno sin restricciones, apoyado en el efectivismo económico, la demagogia y el derroche populista, en una de las décadas más infames de nuestra historia política: el gobierno autoritario de Fujimori.

SEGUNDA PARTE

En las últimas décadas, las juventudes han jugado un papel fundamental tanto en los procesos de movilización social como en los cambios que reconfiguraron la estructura política del país. Sin embargo, también han sido partícipes de la reproducción del orden social y la permanencia renovada de las estructuras de dominación en el Perú. En cuanto al conflicto armado interno, por supuesto, también fueron partícipes y tuvieron un rol clave en su proceso, fuera en el bando senderista (engrosando su base social), en las fuerzas armadas (reclutados en el servicio militar), en las universidades (con la activa oposición política a los grupos subversivos), en las organizaciones barriales, en la militancia partidaria de izquierda o sencillamente desde la distante indiferencia.

Desde donde se vea, los jóvenes tuvieron un papel fundamental en el proceso del conflicto armado interno en el Perú. ¿Cuáles son los factores que explican este hecho?

Para contestar a esta interrogante, primero definiremos qué entendemos por juventud desde la teoría social; por lo que debemos quitarnos los velos que la esencializan o la agrupan en torno a características estereotipadas (como la de rebeldía o inconformidad, por ejemplo). Por ello, aquí pensamos en la juventud como una categoría social de análisis que debe ser comprendida más allá de la simple mirada estadística⁵, cuyas bases se encuentran en el reduccionismo biológico (ciclos de vida). También rechazamos la mirada de sesgo adultocrático⁶ que la concibe como un espacio transicional, imperfecto e inacabado, en proceso de “madurez” hacia la vida adulta (como si esta fuera el “destino” estándar) e incapaz de asumir sus responsabilidades. Más bien pensamos en la juventud como una categoría que tipifica grupos heterogéneos de personas, condicionadas por su posición en el espacio social (un espacio diferenciado por las dimensiones de clase, capital económico, poder y grupo étnico), y que se caracterizan por estar conformados por agentes “nuevos” en estos espacios, en relación con los que ya poseen una mayor cantidad de tiempo y experiencia (los adultos). Existen, por lo tanto, diferencias intergeneracionales (con respecto a los adultos) e intrageneracionales (entre los propios jóvenes, en las dimensiones de clase, etnia, género, etc.), que convierten a la juventud en una categoría que encierra una diversidad de grupos sociales.

5 Como reducir la juventud a un grupo heterogéneo de personas que se agrupan por un criterio de edad, entre 18 y 29 años, por ejemplo.

6 La mirada adultocrática tiene un sesgo excluyente hacia la juventud, pues la considera con falta de capacidades para participar en el mundo adulto con plenitud. Es adultocrática en cuanto ejerce relaciones desiguales de poder en detrimento de la juventud.

El estudio de la juventud está ligado al análisis de la reproducción social; “por tanto, sociológicamente la juventud debe enmarcarse dentro de un sistema de relaciones sociales que defina, en cada espacio social, las propias fronteras entre clases de edad” (Brunet y Pizzi, 2013: 27)⁷. Este sistema de relaciones se define en torno a una lucha –por la autonomía y consolidación económica, el poder político, la distinción social– entre los nuevos agentes del heterogéneo espacio social con los agentes ya existentes (los que poseen, en mayor número, capitales acumulados). La juventud o, para ser precisos, las juventudes luchan por ocupar un lugar en el espacio social y por acceder a posiciones de poder dentro de él (Bourdieu, 2008). Una vez ya asentadas en una posición en el espacio social (y para esto no hay una edad concreta), colaboran con la reproducción de un nuevo ciclo social para ser consideradas como “adultos”.

Esta concepción sobre la juventud nos ayuda a situarnos mejor en perspectiva para analizar el papel que tuvieron los jóvenes en el conflicto armado interno. Particularmente nos centraremos en los estudiantes que conformaron la base social de Sendero Luminoso. Y es que, lejos de lo que su propaganda ideológica proclamaba –ser un partido de masas proletarias y campesinas conscientes del conflicto de la lucha de clases–, la mayor parte de la base social de Sendero Luminoso se encontraba entre los jóvenes urbanos, quienes generalmente tenían algún tipo de instrucción superior o se encontraban en vías de acceder a ella. Estos jóvenes, si bien tenían orígenes rurales, habían sido formados en el espacio citadino y provenían de familias no necesariamente pobres, sino de estratos medios o “mistis”. Es decir, pertenecían al grupo de gente “decente”, que además había acumulado prestigio gracias al capital intelectual obtenido. Sin embargo, “a pesar de su origen social y calificación académica, sienten el desprecio de la élite criolla limeña que los margina por ser provincianos, serranos, cholos” (Degregori, 2011: 186).

Existía un sentimiento de marginación regional, étnico y hasta racial que había sido canalizado por el radicalismo político de Sendero Luminoso, pero no asimilado en su visión ideológica, la que reducía la problemática social a una interpretación en términos meramente clasistas. Esta visión estrecha que Sendero Luminoso tenía de la realidad peruana desvinculó a la organización del movimiento social, incluso antes del levantamiento armado⁸. No obstante, esto no produjo menoscabo alguno en el fortalecimiento de la organización; por el contrario, el mensaje autoritario y el manejo político les permitió seguir reproduciéndose y convertirse en un espacio atractivo para su pequeña, pero adoctrinada base social:

En su desarrollo, conforme se complejiza la situación nacional y regional. SL
[Sendero Luminoso] va reduciendo su sistema de alianzas y su ámbito de acción,

7 Esto nos hace sostener que las fronteras de la juventud no están ligadas a una cronología biológica, sino más bien a temporalidades producidas socialmente.

8 En la década del 70, Sendero Luminoso vio mermada su área de influencia que se reducía al control del FER y la FUSCH, en el ámbito estudiantil, y a la SUTE-UNSC, en el ámbito de los docentes universitarios. Estos gremios pertenecían al ámbito de la Universidad San Cristóbal de Huamanga, aunque paulatinamente irían perdiendo su control. Fuera de la universidad, Sendero solo controlaba el magisterio de la SUTE-Huamanga (Degregori, 2011).

pierde convocatoria de masas, pero al mismo tiempo gana en endurecimiento ideológico y cohesión orgánica, hasta convertirse en una especie de estrella enana, esas donde la materia se apelmaza casi sin espacios interatómicos alcanzando un gran peso, desproporcionado para su tamaño. (Degregori, 1988: 37-38)

A fin de desarrollar sus bases sociales, Sendero Luminoso puso la mira en el sector educativo. Fueron las universidades los espacios predilectos para el surgimiento de los radicalismos políticos y los proyectos subversivos, por lo que “significó un espacio de interés estratégico tanto para la difusión de su ideología como para la captación y reclutamiento de militantes entre sus estudiantes y docentes” (CVR, 2003, t. 3: 603). Esto nos lleva a comprender el papel que jugaron los jóvenes de ese entonces en relación con su participación activa en el conflicto armado interno, siendo militantes de las organizaciones subversivas, aunque otros más bien las confrontaran abiertamente desde la militancia de izquierda; y, por supuesto, hubo muchos otros que quisieron mantener distancia del conflicto hasta adaptarse a un espacio universitario altamente politizado sin participar directamente en él. Debido a esta tensión, durante un buen tiempo las universidades –sobre todo las públicas– fueron estigmatizadas como focos de violencia y terrorismo, además de ser intervenidas y reprimidas en múltiples ocasiones por el Estado (Sandoval, 2002).

Si bien ya se ha explicado cuáles son las particulares raíces sociales, políticas y hasta culturales del senderismo; habría que retomar el análisis de su componente generacional: la búsqueda de legitimidad de nuevos agentes sociales en una sociedad cuyas promesas de movilidad habían fracasado debido a las reformas truncadas. Cuando la paciencia se agotó, muchos jóvenes radicales no esperaron el retorno de la democracia, ni siquiera una nueva promesa de inclusión a través de la representación política: las bases del Estado represivo siempre estarían asentadas; el único camino para romper con este eterno ciclo era tomar las armas a cualquier costo. La violencia estaba envuelta en un velo ideológico.

Sin embargo, la gran mayoría de jóvenes no optó por ese camino. Desde mediados de los 70 y la primera mitad de los 80 se dio inicio a un movimiento social que tuvo una importante influencia en la vida política del Perú. Las juventudes buscaron nuevos espacios de legitimación, reconocimiento y oportunidades en un escenario propicio para sus intereses: el surgimiento de la institucionalidad democrática en el Perú⁹, aunque todavía un tanto precaria. Diversos colectivos y organizaciones jugarían un papel clave como espacios de representación para los jóvenes. Eran los primeros cimientos de una sociedad civil más amplia, donde muchos jóvenes participarían activamente en partidos

9 La transición democrática, que vivió el Perú entre 1977 y 1980 con la convocatoria de elecciones constituyentes y elecciones generales, posteriormente fue el escenario perfecto para que fueran surgiendo y fortaleciéndose diversas organizaciones políticas. En el caso de la nueva izquierda, optó por el camino de la democracia con cierto éxito; de hecho, en sus inicios, tuvo una masiva convocatoria entre los sectores populares.

políticos, organizaciones de base, espacios culturales, entre otros (Stern, 1999). El escenario era sumamente complejo: por un lado, encontrábamos una naciente izquierda democrática, así como partidos conservadores, liberales y populistas; por otro lado, organizaciones vecinales, vasos de leche, las ONG, la iglesia católica, entre otros. No obstante las diferencias, la mayoría de ellos coincidían en un abierto rechazo a la violencia y en la percepción de que el camino democrático era, por lo menos, el único viable para tratar de conciliar la diversidad de intereses y necesidades de la sociedad.

Esta descripción nos ayuda a entender cómo una parte de la juventud peruana tuvo un rol importante en los movimientos sociales y los cambios políticos de hace tres décadas, justamente en el contexto de la violencia política. Sin embargo, existe una creencia generalizada de que solo los jóvenes de ayer estaban comprometidos con la problemática del país –un sesgo generacional marcado, por cierto, en muchos analistas políticos–. No obstante, creemos que siempre ha existido una heterogénea actitud hacia la participación política, la que va desde un profundo desinterés hasta una militancia entregada (e incluso radical). Situación nada nueva, hasta el día de hoy, pero que hace unas tres décadas tenía un escenario político particular, mucho más abierto y atractivo para la participación ciudadana. El panorama que vendría después sería mucho más sombrío: el ascenso de Alberto Fujimori al poder no solo puso en evidencia la crisis del sistema político, sino que lo llevaría por el oscuro camino que, imperceptiblemente, ya bordeaba.

Los 90 marcaron una dura etapa en nuestra sociedad, la que algunos han descrito como la “década de la antipolítica” (Lynch, 2000; Degregori, 2013). Este periodo se caracterizó por una dura represión al movimiento social, a las organizaciones sindicales y de base, la promulgación de leyes laborales arbitrarias y la persecución y reglaje de partidos políticos. Además, existía un control de los medios de comunicación, un uso eficiente de la cultura del espectáculo y la estigmatización de todo lo que estuviera ligado a las prácticas políticas de representación¹⁰. A esto se suman las cuestionables políticas económicas que no tuvieron oposición alguna, como fueron la privatización de bienes y servicios públicos o la concesión de tierras del Estado mediante transferencias irregulares.

Por su parte, durante el fujimorismo, las juventudes políticamente activas sufrieron un serio bajón debido a un conjunto de factores convergentes como la crisis del paradigma ideológico marxista y del socialismo como propuesta política, otrora atractivos para la juventud progresista y radical. A nivel internacional, la caída del muro de Berlín y la descomposición de la URSS se sumaron a la estigmatización de la izquierda que Sendero Luminoso había producido en el Perú. Además, el populismo aprista y la crisis económica de los 80 permitieron que se afiance la fe ciega en la receta mágica del fujimorismo: las

10 Se hicieron evidentes los rechazos a las viejas prácticas políticas (burocracia, corrupción, enriquecimiento), que paradójicamente se daban también en el gobierno de Fujimori, por oposición a su pragmatismo populista y clientelar. Se buscaba una solución efectiva a la crisis generalizada, no importaba a qué costo.

políticas neoliberales. En las universidades, los jóvenes se vieron reprimidos y perseguidos debido a la presencia de las comisiones interventoras en sus casas de estudio, so pretexto de frenar el terrorismo.

Históricamente, los estudiantes han sido actores centrales en las protestas en favor de la democracia en el Perú, al igual que en otros lugares. Sin embargo, durante el régimen de Fujimori, prácticamente no se había producido ninguna movilización estudiantil contra el régimen, en gran medida debido al clima de represión y al miedo (Burt, 2011: 360).

La estigmatización de la política entre los jóvenes, no obstante, no produjo totalmente la apatía. Aunque reducidos en número y menoscabadas sus instituciones, retomaron lentamente el camino de la reorganización. Contra un régimen autocrático y populista como el de Fujimori, había que manifestar públicamente el descontento y empezar a abrirle fisuras al poder. Fueron justamente los jóvenes quienes realizaron las primeras marchas y protestas en las calles del centro de Lima, tras largos años de silencio. A finales de los 90, ya se hacía evidente el carácter no solo autoritario y represivo, sino también corrupto del régimen. Tras los visibles actos de fraude en las elecciones generales del 2000, y con un conjunto de marchas multitudinarias contra la re-reelección presidencial como contexto, se destaparon públicamente los actos de corrupción de Fujimori y su socio Montesinos que hicieron finalmente caer al gobierno.

La sociedad civil había regresado, con el apoyo de los renovados actores sociales; aunque a lo largo de la década mostraría evidentes signos de debilitamiento, producto de una larga etapa de silencio y represión. En adelante, los movimientos sociales ya no estarían enteramente marcados por una preocupación integral de los problemas sociales¹¹ ni una visión de país, salvo casos coyunturales. La primera década del 2000 estuvo más bien caracterizada por el optimismo económico, producto del continuismo de la política económica fujimorista y el maquillaje de las cifras macroeconómicas. Sin embargo, las promesas del neoliberalismo no se hicieron realidad. El desencanto hacia las políticas de Estado se fue generalizando conforme transcurría el tiempo y no había ninguna repercusión favorable en el bienestar social. Con las privatizaciones y explotación de los recursos, sumados a los perjuicios sociales y ambientales que ocasionaban, se reavivó el rechazo hacia las políticas de Estado. Muchos conflictos sociales si bien tuvieron una repercusión localizada, tomaron cada vez mayor fuerza hasta conseguir apoyo ciudadano en el resto de país. La juventud políticamente activa nuevamente ha respondido a este llamado, y al parecer, en el último lustro estaríamos entrando a una etapa nuevamente revitalizada de la sociedad civil.

Para finalizar esta sección, hemos puesto en el balance cuál ha sido el papel de las juventudes en los procesos de cambio sociopolítico en el Perú, particularmente en el conflicto armado interno, pero

11 Alrededor del mundo se dio una crisis general de los movimientos sociales, que tendieron a atomizarse en reivindicaciones focalizadas: étnicas, medioambientales, de género. Sin embargo, en los últimos años se ha producido atisbos de movimientos más generales, de solidaridad y rechazo a los abusos de poder, cuyas plataformas se encuentran en las redes virtuales (Castells, 2012).

también en los otros caminos que siguió tomando con su activa participación política. Las juventudes seguirán siendo actores clave en estos procesos debido a los roles, tanto renovadores como reproductores de prácticas que entran en disputa por el poder (y posiciones en el espacio social) o que intentan asentar nuevas estructuras sociopolíticas en nuestro país. Sin embargo, sobre esta tensión constante, se encuentra subyacente un oscuro panorama aún vigente: el del triunfo del autoritarismo y la legitimidad de la violencia, no solo en cualquiera de los bandos que estuvieron en disputa, sino también entre los nuevos actores políticos que existen hoy en día y que pueden buscar acceder al poder a cualquier costo. Con las fracturas aún abiertas y las heridas sin curar, el duro camino que la sociedad peruana tiene por delante sigue siendo incierto.

TERCERA PARTE

Una parte de la juventud peruana ha sabido reivindicar su derecho a la participación política, tomando partido por una postura crítica y de abierto rechazo a la violencia y el autoritarismo ejercido por los grupos subversivos y el Estado en estas últimas tres décadas. Sin embargo, sobre el escenario político peruano continuamente se ha expandido una sombra de dudas, pues si bien existe una cultura política favorable al desarrollo de la democracia, también se ha observado indicadores de respaldo a las políticas populistas, clientelares y autoritarias del Estado y las autoridades locales (Tanaka, 1999). A esto se suma una gran desconfianza en las instituciones y el descrédito de los partidos políticos, quienes –en teoría– deberían canalizar los reclamos y fortalecer los derechos ciudadanos. ¿Qué sucede con la participación y las expectativas políticas de los jóvenes cuando ingresan al mundo adulto? Es muy difícil de determinar cuáles son los aprendizajes y qué prácticas se vuelven a reproducir en un grupo tan heterogéneo, pero el pobre impulso a la formación y constitución de una ciudadanía, por parte del Estado, deja grandes dudas sobre lo que se avizora. ¿A qué nos enfrentamos?

Aún existe un gran vacío por llenar cuando hablamos de una sociedad civil consciente y vigilante de sus derechos y participe activa de las nuevas demandas sociales (Habermas, 2010). Si bien la esfera pública es un espacio ganado a punta de luchas, estrategias y negociaciones, no es un campo estable y por siempre conquistado. Por el contrario, se convierte en un espacio de avances y retrocesos, de nuevas tensiones y constantes caídas. ¿Pero qué sucede cuando la esfera pública es estrecha y la sociedad civil solo se limita a una elite que pretender tener el monopolio de la representación? Surge el ‘ventrilocuismo’ de clase: muchas demandas se tergiversan o se tornan prioridad secundaria. La conciencia social es limitada, por lo que no se llega a comprender los hechos del pasado, entender el devenir del presente en un proceso histórico y mucho menos asumir su responsabilidad sobre los hechos.

Muchos jóvenes participan activamente de la sociedad civil, y por ello deben hacer frente a una serie de demandas reclamadas por diversos grupos sociales históricamente relegados en nuestro país.

Tienen que hacerle frente también a la paradoja de la representación: tomar la voz de una “otredad” distante y hacerla visible en un espacio social cerrado para unos cuantos; esto sin contar con la limitada capacidad de movilización política que hoy en día se genera en el Perú, que imposibilita hacer visible –directamente– la representación de muchos actores sociales.

Bajo estas circunstancias, ¿cómo es posible abordar el tema del conflicto armado interno sin que toda la sociedad asuma su responsabilidad ante los hechos? ¿De qué manera se podría confrontar un pasado, que aún sigue vigente, si no es un tema de interés para la clase política?

El conflicto armado interno ha dejado profundas heridas y ha hecho evidentes las fracturas producidas por la desigualdad, la discriminación y el abuso en la sociedad peruana. Sin embargo, a pesar de esto, no se ha producido una reivindicación generalizada desde la sociedad civil¹² ni la necesidad de reconocer cuál es el grado de responsabilidad que tenemos en el conflicto de mayor envergadura en la historia de nuestro país. Al margen de los culpables directos de la guerra interna, hemos eludido reconocernos también como partícipes de la violencia política producida durante dos décadas, sea como espectadores pasivos (sin ningún atisbo de solidaridad) o como cómplices y apañadores de una política sistemática de violencia y destrucción desde cualquiera de los bandos. Por ello, existe la necesidad de abrir nuevos frentes de lucha que permitan visibilizar cómo se ha generado este pasado ignominioso. Uno lo hemos descrito mediante el rechazo a la violencia y al autoritarismo, por medio de una participación política activa contra aquellas prácticas políticas verticales que tienen como medio de acceder al poder el goce de la destrucción. Otros, y esto se ha ido buscando paulatinamente en esta última década y media, mediante un campo de lucha en torno a la memoria y sobre cómo vamos inscribiendo la historia. Allí nos detenemos.

Han pasado ya varios años desde el fin de la guerra. ¿Cuál es la necesidad de seguir recordando? ¿Qué podemos ganar con todo esto (salvo reavivar los resentimientos)? Son preguntas que generalmente vienen a la mente de aquellas personas que se incomodan cuando se les interpela o discuten sobre el conflicto armado interno. Pero por encima del desasosiego del momento y la voluntaria necesidad del olvido, para la sociedad es necesaria la reivindicación de la memoria (así como también la de justicia y reparación por los daños producidos por la guerra). Nos estamos refiriendo a un problema con una dimensión múltiple: social, psicológica, política, económica y simbólica. La memoria colectiva tiene un carácter terapéutico, cuya relación está más ligada al presente y al futuro que al pasado (Ricoeur, 1999). La memoria produce una narrativa que condensa, desde una perspectiva particular, las experiencias colectivas, así como también silencia y omite hablar de otras. Por ello se convierte en un importante instrumento de cohesión social, pero puede recaer también en un discurso maniatado que justifica la acción (o la inacción) de ciertos grupos sociales.

12 Exceptuando la labor, generalmente, de los intelectuales y las organizaciones de derechos humanos, con todas sus limitaciones.

De aquí se colige que la memoria no es una sola, por lo que existen disputas por imponer una memoria oficial (hegemónica) sobre los acontecimientos a fin de legitimar, con la apelación hacia el pasado, una mirada sobre lo que debería ser o es el presente. En el Perú, existe una lucha por la memoria cuya primacía no ha sido impuesta necesariamente desde el Estado. Por el contrario, diversas fuerzas políticas y actores sociales han tratado de promover su propia visión sobre el pasado¹³.

Un caso particular es la memoria producida por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), a través de sus investigaciones y la publicación de su *Informe final*. Aunque esta comisión fue creada y reconocida por el Estado peruano, su impulso se dio, sobre todo, desde la sociedad civil. Para ser comprendida, se le sitúa dentro del periodo de transición democrática, posterior a la caída del régimen fujimorista. Si bien su labor ha sido aplaudida y considerada positiva por la sociedad, también ha sido vapuleada por algunas organizaciones políticas y rechazada por las fuerzas armadas, ya que consideran que el informe tuvo una lectura parcializada (al menos, no ha sido favorable para ellos) de lo que sucedió en el periodo de la violencia política. Estas críticas han sido tan generalizadas que han causado menoscabo en el impacto que la CVR debía haber tenido sobre la sociedad peruana¹⁴. Es más, la mayoría de sus recomendaciones y las propuestas de reparaciones que allí se hicieron han quedado inconclusas o simplemente no se han llevado a cabo.

Existen otros espacios de lucha por la memoria que involucran, en este caso, directamente a los jóvenes. En un primer caso, a partir de la enseñanza en las instituciones educativas sobre el conflicto armado interno. Las viejas huellas y estigmas que dejó Sendero Luminoso sobre el magisterio y el temor del Estado hacia los docentes no han permitido que se afiance una enseñanza crítica sobre este oscuro periodo de nuestra historia, a fin de formar conciencia histórica y valores ciudadanos en los estudiantes:

En el sector educación se percibe mucha inseguridad sobre cómo tratar el tema, pues no hay una política de Estado que le brinde respaldo. El Ministerio de Educación

13 Tenemos el caso del fujimorismo, quienes construyeron una “memoria salvadora” (Degregori, 2013), gracias a la cual Fujimori se convertía en el solitario artífice del fin de la guerra y la pacificación del país. Ligada a esta narrativa, existe una memoria conservadora que se limita a comprender el proceso de la violencia política solo desde una de sus visibles características: el terrorismo (pero no el del Estado). Esta mirada generalizada, y muy difundida por los medios de comunicación, se niega a comprender el conflicto armado interno como un proceso cuyas raíces estructurales se asientan en el seno de la desigualdad social y la discriminación, y apenas se limita a dar cuenta de sus violentas repercusiones, como si fuera suficiente solo comprenderlas como actos criminales. También tenemos una memoria desde las organizaciones subversivas. En el caso de Sendero Luminoso, se ha producido una “memoria heroica” a través de una narrativa que legitima el levantamiento armado como una necesaria e inevitable fuerza de la historia (Réñique, 2003). De esta manera se siguen justificando los crímenes, al aducir que fueron consecuencias inevitables de la guerra, o en el mejor de los casos, errores políticos o desviaciones de sus tácticas. Sin embargo, desde sus inicios, Sendero siempre tomó como medio político a la violencia; por encima de cualquier costo, incluso de las vidas humanas.

14 En una encuesta nacional urbana realizada por Ipsos Perú en el 2013, solo el 34% de entrevistados ha escuchado hablar sobre la CVR. Si bien un 56% de ese pequeño porcentaje aprueba su trabajo, solo un 17% considera que ha esclarecido los hechos de la violencia, un 65% cree que ha sido muy blando con Sendero y un 30% que se ha logrado la reconciliación. La poca difusión de los resultados de la CVR involucra directamente al Estado, pero también es un reflejo de la aún endeble conciencia histórica de nuestra ciudadanía.

(MINEDU) se siente solo —¿poco legítimo?— en la construcción de una narrativa que trasladar a las aulas y bajo enormes presiones de diversos sectores de la política nacional para abordar el tema en una u otra dirección. (Ucelli, et al., 2013: 12)

Por otro lado, tenemos el caso del Movimiento por la Amnistía y Derechos Fundamentales (MOVADEF), un brazo político de Sendero Luminoso liderado por viejos activistas subversivos, pero también secundado por un gran número de jóvenes, quienes operan en diversas universidades del país. En un contexto de desideologización política, profesionalización creciente y lucha por el acceso al mercado laboral, resulta complicado entender por qué cuentan con un fuerte respaldo juvenil. Habría que indagar más en la historia social y política de sus integrantes, pero también comprender que existen intersticios en la sociedad aún por cubrir, los que MOVADEF ha sabido aprovechar a fin de convertirse, para algunos jóvenes, en un espacio de visibilización política y de soluciones prácticas, con una llamativa propuesta, más que ideológica, populista (Gamarra, 2013).

Como vemos, dentro un complejo panorama social y político, existe una disputa por imponer una visión sobre el periodo de violencia política. Para los jóvenes de hoy es un escenario de reflexión y de toma decisiones, de construir una conciencia histórica compartida o de reproducir aquellas visiones que se impusieron con violencia en el pasado. Sin embargo, para otros jóvenes el camino ha sido tomar distancia del pasado, cubrirse con el velo del olvido y hacer de cuentas de que nada existió. No obstante, las heridas siguen latentes y se replican, no necesariamente con abierta violencia, sino con la oculta máscara de una enferma democracia y con la ilusión de un porvenir mejor; dejando en manos de otros las decisiones del presente, conviniendo que en nombre de nuestro “bienestar” puedan seguir tolerándose atrocidades, cerrando los ojos ante la barbarie.

Los campos de lucha siguen abiertos, incluso más allá de la disputa en el campo de la memoria, y se asientan no solo en las mentalidades de las juventudes peruanas, sino también concretamente en sus prácticas políticas, en las organizaciones a las que pertenecen, en la verdadera institucionalidad del Estado, en el fortalecimiento de la sociedad civil y en la ampliación de una esfera pública otrora reducida a las elites. Veremos cuáles son los caminos que toman las juventudes, pero por lo menos un gran número de jóvenes ha decidido —a pesar del adverso escenario— confrontar todo tipo de violencia y autoritarismo.

REFLEXIONES FINALES

He recordado algunos días de la niñez, sumergido entre el tumulto de la avenida Abancay, cuando los estudiantes agitaban pancartas contra el general Hermoza Ríos, mientras algunas personas les gritaban: “Terrucos, terrucos”. Sentía fascinación por la bulla, el desorden, el sonido del claxon y los “pinochitos” apuntando a los jóvenes. Pero no entendía nada de lo que pasaba. Simplemente regresaba a mi viejo callejón del jirón Amazonas y sobre una áspera tabla hacía mis tareas.

En los siguientes años, volví a ser testigo de innumerables marchas, represiones y violentas disputas en el centro de Lima. ¿Qué representaba para mí toda esto? En un principio, solo un desfile de nombres, recortes de periódicos, las noticias del canal 8 y las habladurías de mi familia en la sala. Ha sido difícil tomar conciencia de lo que considerabas siempre ajeno, lo que uno ingenuamente creía que no tendría ninguna incidencia en su vida; a pesar de que a solo cuatro o cinco cuadras de mi casa se iba produciendo, simbólicamente, la historia.

Sin embargo, la juventud me trajo nuevos aires: el interés por indagar sobre el pasado cercano, la reflexión para reconocermme como un sujeto de la historia y el tacto (diría, la sensibilidad) para sentir una responsabilidad compartida sobre ella. Y como yo, conocí muchas jóvenes que también tomaron conciencia sobre nuestro papel, como generación, en favor de una sociedad mejor (y, creo, en ese camino estamos). ¿Cuáles fueron las lecciones aprendidas de un pasado que no vivimos plenamente? ¿Cuál es el rol que asumimos desde una memoria “ajena”?

En primer lugar, una mirada crítica sobre el pasado, en particular sobre el proceso de violencia política que se vivió en el Perú, cuyos rezagos aún quedan marcados en nuestra sociedad. Y sobre este proceso asumimos también una responsabilidad histórica como ciudadanos: fuimos nosotros (quizá no estuvimos ayer, pero hoy sí, y esa es nuestra carga) quienes participamos directa o, por lo menos, indirectamente de este conflicto. Legitimamos con nuestra indiferencia la violencia, fuimos sus cómplices y apañamos el autoritarismo por cinco minutos de tranquilidad, sin importarnos quiénes la sufrían. Las prácticas del miedo y el odio, y la venia de la violencia, hasta el día de hoy siguen presentes, latentes, y de cuando en cuando cobran nuevas víctimas.

Finalmente, asumimos esa memoria “ajena” como nuestra, porque solo a partir de ella los jóvenes podemos entender nuestro presente. Lo que convierte en una tarea necesaria producir una lectura sobre la historia que busque no solo comprender los duros años de la violencia política como un proceso ya culminado, con la derrota de los grupos subversivos, sino dentro de un proceso mucho mayor –en los vaivenes de nuestra sociedad–, donde se entienda que la dura lucha que se lleva contra el autoritarismo y la violencia en general no ha culminado. Una tarea pendiente a la que debe responder la ciudadanía, y en particular nosotros los jóvenes, para no permitir jamás que se vuelvan a repetir los hechos ignominiosos del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, C.** (2011). Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. En: *Histórica* XXXV (1), pp. 103-139. Lima: PUCP.
- Bourdieu, P.** (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Brunet, I. y Pizzi, A.** (2013). La delimitación sociológica de la juventud. En: *Última Década* N° 38, pp. 11-36. Valparaíso: CIDPA.
- Burt, JM.** (2011). *Violencia y autoritarismo en el Perú. Bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. Lima: IEP, SER, EPAF.
- Castells, M.** (2012). *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era del internet*. Madrid: Alianza Editorial.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación** (2003). *Informe final*. Lima: CVR.
- Cotler, J.** (2005). *Clase, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP.
- Degregori, C.** (2013). *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: IEP.
- Degregori, C.** (2011). *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979. Del movimiento por la gratuidad de enseñanza al inicio de la lucha armada*. Lima: IEP.
- Degregori, C.** (1988). *Sendero Luminoso. Parte I: los hondos y mortales desencuentros. Parte II: lucha armada y utopía autoritaria*. Documentos de trabajo N° 4 y 6. Lima: IEP.
- Gamarra, J.** (2013). MOVEDEF: radicalismo político y relaciones intergeneracionales. En: *Argumentos* N° 6 (5), pp. 51-55. Lima: IEP.
- Gorriti, G.** (1990). *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo.
- Habermas, J.** (2010). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Lynch, N.** (2000). *Política y antipolítica en el Perú*. Lima: Desco.
- Réñique, J.** (2015). *Incendiar la pradera: un ensayo sobre la revolución*. Lima: Editorial La Sinistra.
- Réñique, J.** (2003). *La voluntad encarcelada. Las "luminosas trincheras de combate" de Sendero Luminoso del Perú*. Lima: IEP.
- Ricoeur, P.** (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife.
- Sandoval, P.** (2002). *Modernización, democracia y violencia política en las universidades peruanas (1950-1995)*. Informe final del concurso: "Fragmentación social y crisis política e institucional en América Latina y el Caribe". Buenos Aires: Programa Regional de Becas CLACSO.
- Stern, S. (ed.)** (1999). *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: IEP, UNSCH.
- Tanaka, M. (ed.)** (1999). *El poder visto desde abajo. Democracia, educación y ciudadanía en espacios locales*. Lima: IEP.
- Ucelli, F. Agüero, JC. Pease, MA. Portugal, T. y Del Pino, P.** (2013). *Secreto a voces. Memoria y educación en colegios públicos de Lima y Ayacucho*. Documento de trabajo N° 203. Lima: IEP.

NOS HABÍAMOS ODIADO TANTO:
SENTIDOS Y SIGNIFICADOS DE LA
EXPERIENCIA SOCIAL JUVENIL, UNA
MIRADA DESDE LA UNIVERSIDAD

Stefano Corzo Vargas

INTRODUCCIÓN

Al entrar a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos uno no puede dejar de impresionarse por la cantidad de pizarras y banderolas que decoran su fachada y pasillos. Las consignas, lemas y *slogans* que exhiben son un intento de marcar el momento político que afronta la universidad y el país.

En cualquier día, uno puede verlos y tener la posibilidad de constatar cómo se van desarrollando posiciones, cómo se van presentando quejas y demandas, cómo se van sustentando ideologías, cómo se crean o se rompen alianzas y cómo muchos de estos enunciados son parte, alteración y/o consecuencia de aquellos que vinieron antes; aquellas consignas, lemas y *slogans* que formaron parte de la historia de nuestro país, de una historia no muy lejana.

A las personas ajenas a este mundo, este tipo de actividad puede resultarles un tanto curiosa y hasta extraña. Seguramente se preguntan: ¿quiénes son y de donde vienen estos jóvenes, que tirados sobre el piso y sacrificando largas horas de la noche, se dedican, de una manera casi artesanal, a esta labor?, ¿qué los motiva para que día tras día y semana tras semana repliquen el mismo esfuerzo?, ¿acaso siempre han estado allí: las pizarras, los jóvenes y San Marcos?

Durante la última mitad del siglo XX, los espacios educativos, pero sobretodo la universidad pública en particular, fueron los lugares predilectos para intentar iniciar un cambio social en el Perú. El Estado impulsó grandes proyectos de desarrollo y modernización de la educación superior que, sin embargo, para finales de los setenta, habían fracasado como consecuencia de la crisis fiscal y la reducción del financiamiento estatal a las universidades (Senaju, 2012).

A su vez, dentro de estos espacios se fue produciendo un proceso paralelo de radicalización juvenil. Radicalización provocada por el descontento generalizado de muchos jóvenes al ver que las oportunidades y la promesa de bienestar hechos era un simple espejismo. El cambio entonces solo parecía alcanzable cuando uno estaba dispuesto a propiciarlo de cualquier manera posible.

Así, las universidades se convirtieron en instituciones desbordadas. El Estado las había abandonado y esto permitió que organizaciones terroristas, altamente ideologizadas y militarizadas como Sendero Luminoso, pudieran nacer y propagarse en estos entornos educativos. Con un discurso reivindicativo, muchos jóvenes de la época se vieron seducidos por lo que parecía una promesa de cambio real. Se aprendieron las consignas, internalizaron los principios y se unieron a las filas subversivas.

De acuerdo con el Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), se estima que cerca de 70.000 personas perdieron su vida como consecuencia de un proceso complejo en el cual

la violencia se naturalizó y desbordó. Cientos de jóvenes universitarios fueron muertos buscando generar los cambios y crear esa sociedad más justa que se les había prometido.

Pero después de todo lo ocurrido, ¿qué queda de los jóvenes en el Perú?, de aquellos que noche tras noche hacen pizarras, de aquellos que deciden recordar, y de aquellos que optan por el olvido o peor aún, la ignorancia.

Este ensayo es un intento por describir algunos aspectos de la “experiencia social” de los jóvenes de hoy para así poder establecer contrastes con aquellos que en algún momento optaron por la opción armada. Sin embargo, también se debe remarcar que no es el objetivo del mismo hacer generalizaciones sobre el conjunto de la juventud, ya que muchas de las reflexiones que aquí se esbozan parten de la experiencia vivida en una institución educativa pública que por ser la más emblemática logra siempre marcarse como un referente del momento específico que atraviesa el sistema educativo y sus habitantes. Los otros temas sobre los cuales dirijo la atención en este trabajo son la cuestión de los estigmas y pasivos asumidos por los jóvenes universitarios como resultado de la presencia de las organizaciones terroristas en las universidades durante el periodo de violencia, así como la presencia de aquellos que intentan reivindicar las ideas que sirvieron para justificar el senderismo y su accionar. Finalmente, intento hacer una reflexión sobre por qué algunos jóvenes han optado por alejarse de la política, como también la ambigüedad existente en torno a este fenómeno de despolitización.

EN LA PIEDRA, TODO QUEDARÁ GRABADO

La figura de Edith Lagos Sáez¹ siempre ha arrojado una gran sombra sobre la historia de la violencia que arrasó con el país. La imagen de una joven de 19 años, hija de comerciantes ayacuchanos y exestudiante de unos de los mejores colegios de Huamanga, que abrazó la causa senderista a tal extremo de entregar su vida por esta no solamente alborotó a la prensa, sino al país entero.

Tomando en cuenta algunas de las respuestas provocadas tras la muerte de Edith Lagos, en un enfrentamiento con un grupo de policías en Umaca el 3 de setiembre de 1982, se puede observar la angustia de varias autoridades e intelectuales de la época por no saber darle explicación a lo que venía sucediendo.

En una reflexión escrita para la revista *Páginas* un mes después de la muerte de Lagos, el sociólogo y excomisionado de la CVR, Rolando Ames, intentaba encontrar la razón del accionar de jóvenes como la lideresa senderista:

1 La información sobre Edith Lagos en este apartado la tomamos principalmente del artículo de Ricardo Caro Cárdenas: “Ser mujer, joven y senderista: Memorias de género y pánico moral en las percepciones del senderismo”.

Una respuesta básica radica otra vez en la *experiencia social*² que esos jóvenes tienen del país y de la Universidad: una sociedad nacional crecientemente desigual, donde parece que el éxito exige pasar por el individualismo y el comportamiento sin ética; y una institución de enseñanza abandonada por el presupuesto público, que imparte contenidos formalistas y mediocres orientados a una profesionalización con estrecho futuro por su inadecuación, entre otras razones, al nivel tecnológico en el que funciona la economía dominante. En medio de esta situación, ¿cómo sorprenderse que muchos jóvenes se sientan atraídos por esquemas sencillos, internamente coherentes, que aunque no permiten comprender la realidad social al menos no ocultan sino que ponen a plena luz la gran verdad de la explotación y opresión que anidan en ello?...” (1982, p. 5)

Deberíamos preguntarnos cuánto ha cambiado la *experiencia social* de los jóvenes desde aquella época en que la violencia tomaba a sus primeras víctimas y se convertía en un monstruo incontrollable. Cuando Ames alude a factores como una “sociedad nacional desigual” o una “institución de enseñanza abandonada”, acaso estas frases encuentran eco en la situación actual del país en que vivimos. Si bien se ha experimentado un crecimiento económico sostenido durante los últimos años, este mismo no se ha expresado de igual manera en el cierre de brechas sociales con raíces históricas y estructurales. La clase media en el país ha crecido, pero las regiones más pobres de hace treinta o cuarenta años siguen siendo las más pobres de ahora³. De manera similar, la nueva ley universitaria, promulgada el 8 de julio de 2014, no es más que un intento por rescatar una institución que ya por décadas ha estado a la deriva.

¿Y qué hay entonces de aquellos “esquemas sencillos, internamente coherentes”?, que si bien no eran lo suficientemente orgánicos o potentes como para explicar una realidad concreta, al menos podían exponerla y así brindar un horizonte de sentido a jóvenes que lo habían perdido y que lo necesitaban. ¿Acaso no fue así que Sendero Luminoso como organización brindó un sentido colectivo a un sector de la juventud de la época que lo necesitaba?

Seguramente, como muchos jóvenes de su generación, al terminar el colegio, Edith Lagos se vio enfrentada con un dilema, una doble vía. Por un lado, la opción laboral que no parecía garantizar nada en un momento en el cual el país se veía inmerso en una crisis profunda con arraigo en lo económico,

2 Las cursivas son propias.

3 Si bien hay nuevos departamentos considerados dentro de esta categoría como Cajamarca y Amazonas, revisando la data recogida por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) uno puede observar que Ayacucho, Huancavelica y Apurímac siguen ubicándose dentro de los departamentos más pobres del país. Y hay que recordar que estos fueron los principales focos de acción y violencia de Sendero Luminoso.

social y hasta político. Y por otro, la apuesta educativa que se enmarcaba dentro de aquel proyecto estatal fracasado y que, posteriormente, resultaría en el abandono total de la institución educativa.

Ante el desasosiego causado por esta situación compleja, el antropólogo Dynnik Asencios, explica:

En este nuevo contexto, Sendero Luminoso ofrecía una solución a una situación de incertidumbre, y un grupo de jóvenes no vio mejor opción que ingresar a la organización, una alternativa obviamente seductora para aquellos que buscaban un punto de estabilidad, una salida ante la incertidumbre. (2012, p.4)

No sé sabe con exactitud si es por influencia de sus padres o por decisión propia que Edith Lagos se muda a Lima en 1979 para seguir la carrera de derecho en la Universidad San Martín de Porres. Lo cierto es que, tras un año de estadía en la capital, ella regresa a Huamanga. Esta vez, ya no para seguir sus estudios, sino para integrar los destacamentos urbanos de Sendero Luminoso en la ciudad.

Debe resultar muy confuso para una persona hoy en día, más aun un joven, pensar sobre cuáles fueron las razones exactas que llevaron a que una muchacha, de las características de Edith Lagos, se sumara a un proyecto como el senderista.

De hecho, ninguna agrupación política o movimiento social⁴ actual ha logrado canalizar ese ímpetu adolescente, ese impulso primaveral como lo hicieron las agrupaciones radicales de izquierda en su momento. Quizás se deba a qué hemos aprendido de nuestros errores. Pero quizás también se deba a que la forma en que se expresa la violencia en nuestra sociedad se ha transformado. La violencia de ahora ya no busca sustentarse y justificarse en ideologías extremistas y dogmáticas que crean auditorios para sí mismas a través de mensajes con un alto contenido político, sino que ahora, más bien, su principal finalidad es el lucro económico. El crimen organizado que azota la ciudad se expresa a través de bandas y sicarios que buscan el control total de un rubro rentable como el narcotráfico. La violencia ya no se justifica con base en posiciones políticas, sino en el enriquecimiento ilícito y desmesurado, en el cual gran parte de los actores involucrados son también jóvenes.

Es así que en comparación con las generaciones que optaron por armarse, los jóvenes de ahora tienen otras concepciones con respecto a sus expectativas. Pero a pesar de ello, muchos de ellos y ellas todavía se enfrentan a las mismas dificultades, barreras y obstáculos que en vez de haberse erradicado, han sido constantes en el tiempo. La educación sigue siendo vista como uno de los principales

4 Quizás la única acción colectiva que haya aglutinado a miles de jóvenes a nivel nacional durante los últimos tiempos fueron las marchas y protestas organizadas en contra de la Ley N° 30288, más conocida como la Ley de Régimen Laboral Juvenil o *Ley Pulpin*. Si bien el objetivo de las protestas, el de derogar la ley, fue cumplido; estas acciones nunca lograron consolidarse en un partido de juventudes o en una plataforma que trascendiera más allá de las reivindicaciones laborales para este sector de la población.

motores de movilidad social en el país. Sin embargo, la pésima situación actual de las universidades públicas así como la propagación de centros educativos superiores de sospechosa calidad han hecho que esta noción siga pareciendo solo un “mito”.

A primera vista pareciese como si existiesen más similitudes que diferencias entre ambas generaciones. Pero hay muchos factores, producto de la era en la que vivimos, que marcan severos matices en las vivencias de la actual generación. La interconectividad, que nos ha otorgado la tecnología, permite que información de todas partes del mundo se haga disponible a nosotros de manera casi instantánea. Además, como toda generación, existen hitos y eventos de gran relevancia que marcan la sensibilidad de un espacio y tiempo determinados. La revolución cubana de 1959 y las guerrillas de 1965 marcaron el gran escenario de movilización social que se venía produciendo en América Latina y presentaron la opción armada como una lucha viable que luego sería distorsionada y llevada a extremos por las organizaciones terroristas. Pero hoy los ataques del 11 de setiembre de 2001 a las Torres Gemelas en Nueva York le demostraron al mundo de lo que es capaz el terror y el odio que yace en los abismos más oscuros del corazón humano. Cada día somos testigos de más acontecimientos que en tanto se *viralizan* son inmediatamente reemplazados por otros nuevos. Nuestra generación vive en un espacio donde la violencia existe tanto en un espacio físico como virtual. Irónicamente, gran parte de los jóvenes de hoy recuerdan más los atentados en Nueva York que la violencia desatada en el interior del país durante los ochenta y noventa.

Cuando Edith Lagos murió en combate, ella como seguramente los otros cientos de jóvenes que dieron su vida por una causa perdida, estaba segura de que la justicia social y la utopía comunista llegarían a instaurarse en la historia, independientemente de si ellos vivían o morían. Como es evidente, esto nunca ocurrió. El senderismo fue derrotado y Edith Lagos es un nombre que, como el de muchos otros jóvenes, quedó grabado en la piedra.

LOS PROBLEMAS DERIVADOS DE LA GUERRA

Durante las noches, San Marcos es un espectáculo digno de ser presenciado. Las asambleas que se extienden hasta largas horas de la noche, la melodía de los sikuris que nunca cambia y parece ser un sonido más del ambiente, las risas y carcajadas que desaparecen entre los arbustos. Así, escuchar alguna conversación de casualidad o presenciar algún debate recién por empezar es muy común.

Una noche saliendo de clases, me topé con una de esas conversaciones. Mientras salía, noté a un grupo de jóvenes sentados sobre unas pizarras que limpiaban para luego forrarlas, llenarlas y montarlas nuevamente. El líder del grupo, que parecía de mi edad, estaba parado y les explicaba a los tres o cuatro chicos sentados, mientras limpiaban las pizarras: “*Así pues compañeros, no deben creer lo*

que les dicen en las noticias. Por ejemplo, Corea del Norte. ¿Ustedes acaso creen que existe desigualdad allá, que existe hambre? No, compañeros. Allá todos son iguales. Allá no hay injusticias”.

Por mucho tiempo las universidades sirvieron como espacios estratégicos para los proyectos subversivos. Sendero Luminoso nació en una (la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga) y vio táctico su ingreso a otras. Este campo social era fértil para el ingreso y discusión de nuevas ideas, pero poco a poco las ideas se transformaron en acciones y las acciones entraron en conflicto. Esto llevó a que la mayoría de universidades nacionales en las zonas afectadas se convirtieran en espacios estigmatizados; donde la violencia vendría tanto por parte de los grupos terroristas, en cuanto buscaban espacios de difusión de su ideología así como de reclutamiento de nuevos militantes, como del Estado, que buscaba reprimir estos intentos utilizando cualquier mecanismo a su alcance.

Debido a la incursión de los grupos terroristas en los espacios educativos –principalmente las universidades públicas–, se propagaron una serie de estereotipos y prejuicios hacia ciertos espacios en particular. La prensa amarillista y la derecha se encargaron de socavar el prestigio que cada vez iban perdiendo más las universidades. Sobre la base de estos estereotipos, el Estado cometió varios excesos que perjudicaron la vida de muchos jóvenes. Cuando el conflicto había llegado a Lima y entrado a las universidades, el sentido común de las personas era pensar que las universidades públicas, sobre todo, estaban infestadas con terroristas. Principalmente las facultades de Educación, Ciencias Sociales y Derecho fueron vistas como bases de adoctrinamiento donde se podía esperar que virtualmente todos fueran simpatizantes de alguna organización subversiva.

Era todo lo contrario, como lo menciona el antropólogo y profesor sanmarquino, Rodrigo Montoya, en una entrevista:

Sobre 44 mil estudiantes de San Marcos en los noventa, 200 eran senderistas reales, de pegar tiros; y calculo que habría otros 200 senderistas orales, entre alumnos y profesores, de esos que fanfarroneaban de ser muy radicales, muy machazos, que hablaban de la guerra y a la hora de los tiros salían corriendo.
(Desco, 2005, p.5)

No resulta sorprendente entonces que cuando un contingente de aproximadamente treinta personas del Movimiento por la Amnistía y Derechos Fundamentales (MOVADEF) organizó una marcha⁵ por la liberación de todos sus presos políticos, los principales medios de comunicación de la capital y el país emitieron informes que llevaban a la población general a pensar que Sendero Luminoso, en

5 La marcha se llevó a cabo el 15 de junio de 2010.

toda su potencia, había reaparecido en San Marcos y que esta reaparición era masiva y altamente aceptada por los alumnos de esa casa de estudios.

Es conocida la táctica que utilizaban muchos rectores de esa casa de estudios, especialmente el exrector, Pedro Cotillo Zegarra⁶, de tildar de senderista o activista del MOVAREDEF a cualquier tipo de reclamo estudiantil que hiciera oposición a su administración. Así, pretendía aplacar y detener algún intento por parte de las organizaciones estudiantiles de ejercer un rol fiscalizador sobre los presuntos turbios manejos que se llevaron a cabo durante su gestión. Esta etiqueta parece ser la carta que utilizan algunos sectores políticos no solo en la universidad, sino en la vida pública, para descalificar aquellas ideas que se oponen a las suyas. La memoria del pasado, entonces, es funcional en cuanto puede suscitar temor y pánico en el presente.

En realidad, el MOVAREDEF es un movimiento minoritario dentro de la universidad. Y el perfil del estudiante sanmarquino ha cambiado mucho durante las últimas décadas. *Los jóvenes rojos de San Marcos* que describe y entrevista el sociólogo, Nicolás Lynch, en su libro de 1990, ya no son hijos de provincianos sino que en su gran mayoría son limeños de primera generación (Sandoval, 2012, p.6). Estos son los nuevos jóvenes sanmarquinos de hoy.

No es sorprendente, entonces, que el nivel de aceptación del MOVAREDEF dentro de la universidad también sea minoritario. Los resultados de una encuesta realizada en el 2012 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos por Iván Ramírez demuestran este punto: del total de alumnos entrevistados, el 75% señaló que la plataforma de reivindicaciones propuesta por el MOVAREDEF era “negativa para el país”. Otro resultado interesante es el hecho de que el 77% de alumnos entrevistados consideraba al MOVAREDEF como una organización “fachada” de Sendero Luminoso (2015, p. 100).

Cuando se argumenta que los jóvenes que integran este movimiento lo hacen por ignorancia o desconocimiento de lo ocurrido y de los crímenes perpetrados por Sendero Luminoso, podemos rápidamente darnos cuenta que ese no es necesariamente el caso. ¿Por qué, entonces, un grupo de jóvenes opta por reivindicar estos hechos y la ideología que la inspiró, el “Pensamiento Gonzalo”?

Esta interpretación obedece a una imagen apologista de lo que fue el periodo de violencia en el país. Y esta a su vez puede deberse a una serie de factores que van desde el abandono del Estado a los profesores que deberían dictar esta materia en sus aulas, a la complejidad misma de poder tocar estos temas dentro del entorno familiar cuando la violencia afectó a todos, de distintas formas.

6 El farmacéutico Pedro Cotillo Zegarra fue rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos durante el periodo de 2011-2015. Su elección a dicho cargo suscitó mucha polémica luego de comprobarse que se habían comprado los votos de los estudiantes miembros de la Asamblea Universitaria. Fue vacado de su cargo luego de que se efectuara una toma del campus universitario el 4 de enero de 2016.

No existe una memoria colectiva civil que rescate los nombres de aquellas personas, autoridades y representantes comunales y sindicales que fueron escogidos democráticamente y luego abatidos por la violencia. No tenemos memoria de una cultura democrática en el país y quizás por eso es que ahora cuesta tanto edificarla. Lo cierto es que el sentido propio que crean los jóvenes de su pasado debe estar construido sobre los pilares de la tolerancia y estos deben ser debatidos en los espacios que por naturaleza deberían fomentarlos, como son las aulas y la universidad.

¡ACOMÓDENSE, COMPAÑEROS!

El miércoles 8 de julio de 2015, se llevaron a cabo las elecciones para escoger a la nueva junta directiva de la Federación Universitaria de San Marcos (FUSM), instancia máxima de representación estudiantil de esa casa de estudios y que había estado disuelta e inactiva durante casi 25 años.

A pesar de que no todos los estudiantes participaron en los comicios para elegir a sus representantes, el entonces rector, Pedro Cotillo Zegarra, emitió una orden para cancelar todas las actividades dentro del campus universitario e impedir el ingreso al mismo. Esta acción se debía a que, de manera repentina, los servicios de luz y de agua fueron cortados desde tempranas horas del día por causas que nunca fueron esclarecidas.

De repente, algunas facultades comenzaron a cerrar sus accesos de ingreso y en las puertas de entrada, ubicadas en la Avenida Universitaria, los alumnos se amontonaban y en medio de gritos, empujones y reclamos, demandaban a los guardias de seguridad que se les permitiera el ingreso así como el de sus compañeros, ya fuera para participar en las elecciones o asistir a clases. Debido a estos imprevistos, las elecciones se extendieron hasta largas horas de la noche y el conteo de los votos se dio durante la madrugada en el local de la residencia universitaria, donde el comité electoral, miembros de mesa y personeros contaron los votos amparados por la iluminación que les brindaban unas cuantas velas.

El movimiento estudiantil se vio fuertemente debilitado cuando el gobierno fujimorista intervino dentro de las universidades militar y administrativamente. Es así que en 1991 se instalaron bases militares en varias universidades de la capital y provincias, entre ellas, San Marcos. La medida se justificó porque se entendía que este era el paso final a tomarse para impedir el avance de Sendero Luminoso dentro de los claustros universitarios, e inicialmente contó con un amplio apoyo de la comunidad universitaria.

Posteriormente, en 1995, se instalaron comisiones reorganizadoras (CORE) que buscaban controlar políticamente a las universidades que manifestaban una posible oposición al régimen autoritario de Alberto Fujimori. Las secuelas de aquella intervención las vivimos hoy la mayoría de estudiantes

sanmarquinos y aquellos de las universidades intervenidas. La intervención en San Marcos sirvió para empoderar a redes clientelares de docentes, trabajadores y alumnos que luego buscarían hacerse permanentes en el poder. El juego de feudos que ha caracterizado la educación superior pública de los últimos años tuvo sus inicios en el montaje de este aparato y sistema. Resulta aún más curioso que Sendero Luminoso, mediante sus operadores políticos, fuera el principal aliado de la intervención fujimorista. Los cuadros expertos en política universitaria y negociaciones de Sendero fueron utilizados por la intervención fujimorista para sujetar a la universidad pública luego de la captura del máximo líder de esa organización, Abimael Guzmán Reynoso, en 1992.

En un contexto tan adverso, nadie hubiera podido montar una resistencia lo suficientemente sólida. Y quizás la mejor decisión que uno podía tomar fuera la de alejarse de la política porque, aparentemente, le había hecho tanto daño al país y a la universidad. Era imposible expresar posiciones moderadas cuando en la práctica y el discurso había posturas tan extremas y radicales.

En ese sentido, la idea de que existe una desafección política, muy evidente además, en los jóvenes de hoy no es del todo precisa. Es más probable que lo que sí existe es una desconfianza en la manera tradicional de hacer política en el país. Hay una noción muy presente de que los derroteros por los cuales se trasladó el quehacer político histórico en el país han llevado al camino armado y la violencia o a la corrupción. Nuevamente, vemos que no existe ningún interés institucional por difundir los logros alcanzados a través del accionar político, reivindicaciones sociales, civiles e históricas que plantaron la semilla de muchos de los derechos de los cuales ahora gozamos. Entonces, tampoco existe una memoria sobre aquellos movimientos sociales que fueron parte del proceso democrático para alcanzar y lograr reformas. No debe sorprender a nadie entonces que la forma tradicional de hacer política en el Perú se perciba como una empresa ilusoria o casi empresarial, en la cual el principal objetivo es la búsqueda de beneficios personales. La política parece haberse convertido en una actividad solitaria.

El estigma de la radicalización es también muy fuerte aun para aquellos jóvenes que nunca han visto o conocido un espacio donde la actividad política sea parte de su cotidianidad. Es interesante ver como muchos jóvenes recién comienzan a adquirir una conciencia crítica cuando participan de manifestaciones y/o protestas que han sido aceptadas por grandes sectores de la población y que reclaman esas reivindicaciones como justas, tal como fue el caso de la Marcha por la Igualdad o las protestas realizadas en contra de la denominada Ley de Régimen Laboral Juvenil o *Ley Pulpín*.

Algunos sugieren también que se han creado nuevas formas de “asociatividad” que en primera instancia no parecen inherentemente políticas y hasta en algunos casos intentan no serlo, pero que en su contenido terminan queriendo tener influencia sobre procesos de toma de decisiones que afectan aspectos específicos de nuestras vidas en sociedad (Jave et al., 2015).

Por ejemplo, en el caso de San Marcos, existen ahora colectivos como “Versiones”, un grupo de estudiantes activistas por los derechos de la comunidad LGTBIQ o el “Círculo de Estudios Feministas” de la Facultad de Derecho y Ciencia Política, que promueven debates, círculos de lectura, y buscan integrarse a las plataformas nacionales que comparten su preocupación por esos temas y, asimismo, lograr reivindicaciones específicas a través de la formulación y promulgación de políticas públicas.

Por otro lado, un espacio fuera de la universidad como los “Hijos de Perú”, que agrupa a familiares entre hijos, sobrinos y parientes de ex miembros del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) sufre todavía las consecuencias de la estigmatización y el miedo, pese a solo reclamar por los derechos carcelarios de sus parientes y su derecho de poder ejercer su libre opinión en el debate político que se suscita en el ágora público sobre estos temas. El simple hecho es que vivimos en un país donde ser familiar de algún preso por terrorismo es concebido todavía como una especie de apología. Aun así, pese a todas las condiciones adversas afrontadas por los jóvenes en el pasado, ahora más que nunca tienen la capacidad de crear y encontrar espacios donde puedan ser escuchados y se escuchen como iguales. Este debería ser el inicio de un verdadero diálogo que opte por rescatar la memoria de todos, más que continuar el camino de la amnesia colectiva.

CODA

La primera vez que hice una pizarra estaba postulando a un cargo de representación gremial dentro de mi facultad. Me sentía ridículo y extraño porque nunca lo había hecho antes y porque todos los que pasaban instantáneamente cambiaban su forma de mirarme. No comprendía cómo estar tirado en el piso, postrado sobre un pedazo de madera viejo con tijeras, goma, plumones y cinta, me convertía en una mala o buena persona, o cambiaba tan radicalmente el aspecto con el cual las personas me saludaban. Pero, a pesar de no saberlo en ese entonces, este rito de pasaje servía para identificar a aquellos que se habían aventurado a hacer política dentro de la universidad y, que conscientes de ello o no, estaban asumiendo los pasivos de todas las generaciones anteriores que empezaron así. Había asumido la soledad de la política como marca de identidad.

Cada generación asume los pasivos que le son legados por aquellas que vinieron antes. Algunos aspectos en la experiencia social incluso pueden ser compartidos entre generaciones, mientras otros pueden convertirse en lecciones si la sabiduría y el tiempo lo permiten. Para que suceda esto, las voluntades deben coincidir con las oportunidades. Pero, mientras tanto, las pizarras, los jóvenes y San Marcos estarán allí, porque siempre han estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Ames, R.** (1982). A propósito de jóvenes como Edith Lagos. Porqués de un camino equivocado. En *Revista Páginas*, (VII), pp. 4-7. Recuperado de: <http://lum.cultura.pe/cdi/documento/revista-p%C3%A1ginas-octubre-1982-volumen-vii-número-48>
- Asencios, D.** (2012). Cada época marca a sus jóvenes: la opción armada y las motivaciones de los militantes de Sendero Luminoso". En *Revista Argumentos*, año 6, N° 5. Recuperado de: http://www.revistargumentos.org.pe/motivaciones_del_ayer.html
- Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo - Desco.** (2005). San Marcos: El pulmón del mundo. Una entrevista con Rodrigo Montoya, por Martín Paredes Oporto. En *Revista Quehacer*, N° 154.
- Jave, I. Cépeda, M. & Uchuypoma, D.** (2015). La acción política frente al estigma de la violencia entre los jóvenes universitarios posconflicto: los casos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. En *Revista Antropológica*, (33), N° 34, pp. 187-202.
- Ramírez, I.** (2015). Juventud y política en la universidad peruana: avances de investigación. En Rodríguez, E. & Corcuera J. (Eds.). *Subjetividades diversas. Análisis de la situación política, social y económica de las juventudes peruanas* (pp. 77-103). Lima: SENAJU.
- Sandoval, P.** (2012). El genio y la botella: sobre el MOVEDEF y Sendero Luminoso en San Marcos. En *Revista Argumentos*, año 6, N° 5. Recuperado de: http://www.revistargumentos.org.pe/el_genio_y_la_botella.html
- Secretaría Nacional de la Juventud - Senaju.** (2012). *Lo que no se debe repetir: Las universidades y la violencia política en el Perú. Enseñanzas para la juventud peruana*. Lima: SENAJU.

ENTRE ESQUEMAS JUVENILES Y
ESQUEMAS ADULTOCÉNTRICOS. UN
ACERCAMIENTO A LOS PROCESOS DE
DESMOVILIZACIÓN JUVENIL EN EL PERÚ
POST VIOLENCIA

Daniel Guevara Rodríguez

INTRODUCCIÓN

En los últimos años se puede observar una mayor participación de jóvenes en actividades políticas, sean estas reacciones y manifestaciones sobre temas específicos o coyunturales o ya sea con la intención de generar un vínculo orgánico-institucional. Esta impresión se respalda en distintas actividades, desde la incipiente participación de jóvenes en la campaña electoral de 2011 –especialmente la facción de jóvenes que apoyaron la candidatura de Pedro Pablo Kuczynski, más conocidos como “ppkausas”– y las movilizaciones de rechazo a la llamada “repartija”, causada por designación política de altos cargos en el Tribunal Constitucional, el BCR y la Defensoría del Pueblo en 2013; el desarrollo de las protestas –respaldadas y organizadas por colectivos de jóvenes a lo largo y ancho del Perú– contra la “Ley de Régimen Laboral Juvenil”, o más conocida como “*Ley Pulpín*”, entre finales de 2014 e inicios de 2015, pasando por las manifestaciones contra la “televisión basura” en 2015, hasta la participación de miles de jóvenes en las marchas contra la candidatura de Keiko Fujimori, conocidas como “No a Keiko”, o la participación de jóvenes militantes y simpatizantes en la campaña electoral del candidato Julio Guzmán, conocidos como “Jóvenes Morados”, en 2016.

Los eventos antes mencionados respaldan la impresión del aumento de la participación de jóvenes en política, impresión que se estrella contra el sentido común de que los jóvenes son apáticos frente a la misma. Esta perspectiva se apoya, frecuentemente, en la afirmación de la despolitización general de la sociedad, expresada, en el caso de los jóvenes, en la falta de institucionalidad y corta vida de muchas de las expresiones políticas de las cuales participan, acompañada de un proceso de desideologización e instauración de nuevas formas políticas ajenas a sistemas de partidos altamente institucionalizados. Se puede afirmar, sin embargo, que el escenario postideológico, nacido de la debacle de los “metarrelatos” articuladores de la modernidad y la vida social y política del siglo XX, no es más que un movimiento ideológico que busca rearticular el campo político y social, instaurando un nuevo gran relato aglutinador (Zizek, 2001; Mouffe, 2003).

Lo dicho anteriormente no puede ser una excusa para dejar de lado las nuevas configuraciones sociales y políticas, presentes desde fines del siglo XX e inicios del XXI, que expresan nuevas formas de participación y actividad política, relacionadas con el uso de nuevas tecnologías de comunicación a escala global, que –a través especialmente de los jóvenes– han mostrado su capacidad democratizadora. Se podría argumentar que esta sería una de las razones o motivaciones de la mayor participación de los jóvenes peruanos en política. Aunque, por otro lado, es necesario también, evaluar las continuidades y reconfiguraciones de formas “modernas” de participación política.

Por ejemplo, Jave y Uchuypoma (2016) dan cuenta, a contracorriente de la opinión generalizada, que existe aún militancia joven dentro de estructuras partidarias tradicionales a pesar de enfrentar serias

limitaciones estructurales e institucionales, ya que los partidos políticos para los militantes jóvenes son espacios de consolidación de identidades sociales particulares, sostenidas en procesos vinculados a la socialización, sea a través de la familia y su “tradición partidaria, o mediante el sistema educativo, especialmente la universidad. Para los autores, la militancia juvenil presenta una nueva “forma de hacer política” marcada no solo por la transformación del sistema de partidos nacional, sino por transformaciones sociales mayores. A pesar de esto, las viejas formas de hacer política se mantienen dentro la política partidaria; un ejemplo de esto son las relaciones desiguales y cargadas de estereotipos de género. De forma parecida, la interrelación entre la organización formal, burocrática entra en tensión con los espacios organizados y dinamizados por jóvenes, ya que, como mencionan los autores, “muchas veces se presenta como informal” (Jave & Uchuypoma, 2016). Se podría argumentar que a pesar de las transformaciones existentes en el campo político, el sistema de partidos y la actividad de los militantes, la institucionalidad política implica la reproducción estructural del acceso desigual al poder.

Es por esto que el presente texto busca intervenir en el debate sobre la despolitización de los jóvenes a partir de la propuesta de una explicación alternativa del fenómeno, ya que es imprescindible acercarse desde una perspectiva que refleje la situación del país, en una situación de postviolencia en la que se expresan rupturas importantes, así como continuidades insospechadas que configuran el acercamiento de los jóvenes a la cultura política nacional.

Asimismo, es necesario tener en cuenta que el propósito del texto no es construir un objeto pasivo a ser conocido respecto a la categoría “joven”, sino más bien generar una reflexión sobre la compleja realidad en la cual un grupo etario entable relaciones políticas y cuestione las asimetrías de poder en las cuales se encuentre. Quizá este propósito no se alcance, ya que el texto puede enunciarse no desde registros propios de los jóvenes, sino desde un aparato conceptual que reproduce la subordinación de los jóvenes hacia los adultos, conformados aquellos como “otros” u “objetos de conocimiento”, siendo necesario explorar y profundizar nuevos acercamientos y representaciones discursivas que se distancien de las convenciones de la escritura académica (Caldeira , 2007).

ESQUEMAS VIOLENTOS

El conflicto armado interno ha sido motivo de diversas entradas de análisis con el propósito de evaluar sus características e imbricación dentro del proceso social histórico del país, y sus consecuencias. El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación es una muestra de ello, ya que ofrece uno de los mayores esfuerzos de aproximación a las causas, desarrollo y consecuencias de la violencia política vivida entre 1980 y 2000.

La CVR recalca que la violencia desatada, a partir de la declaración de guerra al Estado peruano por parte de los grupos subversivos –principalmente por el Partido Comunista del Perú, Sendero Luminoso, y en menor medida por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru– y la respuesta represiva por partes de la fuerza del orden, tuvo como principales víctimas a la población indígena del país. La alta vulnerabilidad de la población indígena mostraría, como afirma la CVR (2004), que la violencia se sostuvo sobre las brechas culturales y sociales del país, es decir que el incremento de víctimas y la escalada violenta evidenció los desencuentros y los grandes distanciamientos culturales, económicos y educativos de la población (CVR, 2004).

Asimismo, la CVR reconoce este periodo como el más violento de la historia del país, produciendo graves secuelas psicosociales a los involucrados y limitando las oportunidades de la población. Por ejemplo, en el caso de niños y jóvenes se restringió su escolarización y acceso a la educación universitaria. De un modo parecido, la confrontación entre las partes del conflicto, como indica Jo-Marie Burt (2011), fue utilizada como pretexto por el gobierno de Alberto Fujimori –“delegación autoritaria” en términos de la autora– para instaurar una estrategia represiva y de amedrentamiento que le fue útil para mantener un gobierno autocrático.

Se podría afirmar que este proceso fue clave para modificar el horizonte político del Perú. Para Carlos Iván Degregori (2011) esta transformación es posible gracias a la continuidad de “estilos de hacer política” entre las prácticas senderistas de “juicios populares” y el discurso de violencia mediática utilizado por Fujimori y Montesinos, expresado en los juicios sin rostro o el uso de la prensa chicha –sumándose a una política de represión directa, como la que llevó a cabo el Grupo Colina, el cual perpetró torturas, asesinatos, desapariciones y otros crímenes a los derechos humanos, constituyéndose como parte de la “ley nocturna” o suplemento obsceno, siguiendo la metáfora de Hibbett, Ubilluz y Vich (2009), del proceso de pacificación– ya que ambos buscan la construcción de un enemigo que, a toda costa, debe ser destruido y aniquilado. En el caso de SL esto se encuadraba en el desarrollo de “tácticas de guerra”, y en el caso del gobierno fujimontesinista se buscaba el apabullamiento de los opositores y la desmovilización política de la ciudadanía.

Estos “estilos de hacer política” sustentan una política de la antipolítica, mediante la cual, como dice Degregori, se busca “presidir un país amorfo, basado en una alianza de poderes fácticos: servicios de inteligencia, Fuerzas Armadas, empresarios, medios de comunicación y tecnócratas vinculados a los organismos financieros internacionales, “los cónsules locales del capital internacional” (2012, págs. 53-54).

La situación presentada por Degregori se caracterizó por una aparente tendencia inusual por la cual muchos sectores sociales políticamente movilizados cambiaron su dinamismo por quietud y

pasividad. Uno de estos sectores afectados por el quietismo fue el de los jóvenes. ¿Por qué es importante llamar la atención sobre esto? Porque los jóvenes, a lo largo del siglo XX, fueron el motor de transformación política del país, siendo parte de las principales manifestaciones políticas populares desde la temprana década de 1930, marcada por la aparición de las principales agrupaciones políticas de carácter popular, hasta los cambios ocurridos en las décadas de 1960 y 1970 a raíz de la intensificación de los conflictos sociales y la movilización rural que generarían uno de los procesos de transformación más agudos que experimentó el Perú.

El desarrollo político antes descrito, así como los discursos que lo sostuvieron junto a las profundas brechas sociales fueron el “caldo de cultivo” para la escalada e intensificación del enfrentamiento y la radicalización de posiciones políticas. Es así que la violencia política fue considerada como una consecuencia de la anomia y la “acumulación de la frustración” (Twanama, 1992). De manera que muchos jóvenes se unieron a la causa violentista motivados, como afirma Rospigliosi (1987), no solo por la posibilidad de imponer demandas colectivas y propiciar el cambio social, sino también de imponer orden, seguridad y claridad.

Aquí es necesario mirar con mayor detenimiento el motivo de atracción de los jóvenes hacia los grupos subversivos, en especial Sendero Luminoso. Siguiendo a Degregori (2011), se afirma que existe un “eslabonamiento” entre los dirigentes intelectuales del PCP-SL y otros estamentos del movimiento armado –partiendo de la dirigencia, y pasando a través de los universitarios radicalizados, maestros rurales, estudiantes rurales de secundaria, y llegando a las “bases” de campesinos quechuas– apoyándose en diversos mecanismos simbólicos, variando según el estamento, que pone en manifiesto las diferencias en el motivo de atracción de los jóvenes radicales urbanos frente a los jóvenes rurales. Los primeros, jóvenes universitarios radicalizados, son atraídos por el componente ideológico, o en términos de Degregori, “el poder de la idea”. Mientras que para los jóvenes rurales, “la idea de poder” o la capacidad de ejercer poder localmente fue la motivación principal de adhesión al movimiento subversivo. De manera que Sendero Luminoso se presentó, en especial para los jóvenes rurales, como un motor de movilidad social y transformación de su posición dentro de la estructura social local; sosteniéndose no solo en conflictos políticos locales, sino también en disputas intergeneracionales.

Es así que se pone en manifiesto la búsqueda de los jóvenes por cambiar el lugar ocupado dentro de las jerarquías sociales. De una manera parecida los miembros de la actual encarnación del PCP-SL, el MOVAREDEF, también son atraídos debido a la imposibilidad de obtener salidas para sus demandas, como afirma Dynnick Asencios:

[...] los nuevos jóvenes simpatizantes y militantes del MOVAREDEF, quienes ven a la organización como una oportunidad para canalizar sus demandas insatisfechas

como generación y convertirse en protagonistas de un cambio que el Estado y sus instituciones, teniendo el contexto y las condiciones a su favor, no son capaces de ofrecer. (Asencios, 2012, pág. 42)

Cabe resaltar que para los miembros jóvenes del MOVAREF se ha producido un cambio generacional respecto a sus mayores, ya que en su mayoría han pasado de una socialización “comunitaria” a una más individualizada, la cual incluye exigencias del mercado dentro de su educación formal; reflejándose en el modo de tomar una postura radical, la cual se produce a partir de procesos individuales y no colectivos, ya que hay una transmisión personal, dejando de lado la transmisión de una memoria colectiva senderista (Gamarra, 2012).

Es así que la herencia política de la violencia, apreciada desde la transformación de los estilos de hacer política, no tiene que ser abordada directamente desde la desmovilización política de los jóvenes, sino de todo el espacio social, enmarcado dentro de un contexto mucho mayor, ya que presenta un cambio de paradigma, inmerso dentro de un horizonte político de una sociedad post violencia. La transformación del horizonte político del país luego de la dictadura fujimorista y el llamado “milagro peruano” están caracterizados por la inclusión de una nueva categoría política –la del emprendedor– que traza una “nueva frontera política donde no hay más lugar para proletarios y burgueses, sino para informales y formales” (Adrianzén 2010), sosteniendo una dinámica de enfrentamiento que está vinculada directamente al mercado y donde el triunfo estaría definido por el éxito económico.

Fácilmente se podría argumentar que las motivaciones de inclusión de los jóvenes a agrupaciones de carácter subversivo y violentista están directamente vinculadas a la transformación de su posición subordinada en la estructura social, claro que sostenidas y amalgamadas por un discurso extremista y autoritario. Cabe resaltar que la posición subalterna no tiene que ver directamente, y exclusivamente, con componentes clasistas o étnicos, sino también, con la posición etaria que estos ocupan; es decir, que los jóvenes politizados enfrentan limitaciones como jóvenes al necesariamente participar de *estilos de hacer* política “adulta”.

Es por esto que es necesario acercarnos a la forma en la cual los conflictos intergeneracionales son expresados como un componente dinamizador de las tensiones políticas del país y cómo estas relaciones han sido transformadas en la última década del siglo XX y la primera década del siglo XXI.

CONFLICTOS POLÍTICOS GENERACIONALES Y MIRADAS ADULTOCÉNTRICAS

Según Duarte (2012), el adultocentrismo está sostenido por la tensión y el conflicto entre los grupos etarios que es resuelto por los “adultos” utilizando la coerción, sea esta ejercida de modo físico o mediante aparatos legales y normativos así como políticas públicas y discursos “científicos” que

buscan perpetuar la dominación de un grupo –los adultos– hacia otro –los jóvenes–. Esta dominación está sustentada en la búsqueda, por parte de los adultos, de “control y prestigio” dentro de la estructura social y la cotidianidad, basándose, en primer lugar, en aspectos materiales y pasando luego a aspectos subjetivos y al orden simbólico; es decir, del control de los bienes, servicios y acceso a mecanismos de poder al control de normas, identidades y el prestigio (Duarte, 2012).

En este sentido, existe la comprensión de la juventud como una etapa de “moratoria”, donde el grupo etario conformado por los jóvenes se encontraría en una etapa transitoria, de preparación, para incursionar en la “vida adulta” (Duarte, 2012, Venturo, 2001; Vásquez Arreaga, 2014). Esta construcción de la juventud como estado transitorio naturaliza las asimetrías de poder existentes basadas en las diferencias de edad; así mismo, la condición de dilación de los jóvenes es ratificada por modelos mediáticos que proyectan actitudes displicentes que son asumidas acríticamente por los propios jóvenes.

Venturo (2001) propuso “despolitologizar” la categoría joven, ya que mantenerla como una categoría particular es mantenerla en “una segunda división” ajena al centro del sistema político, limitando el ejercicio de poder y transformando a los jóvenes “en mano de obra barata” o en “indicador del malestar social”.

Pero se podría argumentar que la *despolitologización* de la categoría, encubre un movimiento despolitizador del grupo etario, ya que sus reivindicaciones y demandas específicas serán trasladadas a otras categorías como clase, etnia o género, pues muchas veces los conflictos etarios son expresados dentro de demandas distintas.

Por ejemplo, a mediados de la década de 1960, los grupos progresistas de izquierda conformaron un movimiento de renovación denominado como “nueva izquierda” que permitió un proceso de ruptura con la estructura más tradicional y ortodoxa, vinculada con la Unión Soviética, proponiendo lecturas heterodoxas sobre el contexto económico y político del país que renovaron la organización y las prácticas políticas de la izquierda:

[...] estos nuevos izquierdistas (re-)crearon sus propios ritos de pasaje, donde no solamente adquirieron su propia ciudadanía y reconocimiento, sino rompieron con el pasado o los padres fundadores de la comunidad política a la que pertenecían. Es decir, su condición joven les sirvió como una identidad en negación frente a la condición adulta, que representaba el ‘establishment’. (Bustamante, 2002, pág. 11)

Siguiendo a Bustamante, se podría argumentar que este proceso fue la recreación de la matriz de la izquierda peruana a partir del enfrentamiento al orden “adulto” por parte de miembros jóvenes,

expresando un enfrentamiento directo al “establishment adultocéntrico” de la izquierda peruana de mediados de la década de 1960. Es cierto que este conflicto estuvo dinamizado por tensiones internas ocurridas en el *socialismo realmente existente*—desde el triunfo de la revolución cubana, pasando por las tensiones en los países de Europa del Este influidos por la Unión Soviética, hasta la ruptura Chino-Soviética— así como los procesos democratizadores y de movilización política alrededor del mundo—desde el activismo por derechos civiles en Estados Unidos, las movilizaciones de Mayo en Francia de finales de la década de 1960, hasta las luchas anticoloniales en África y Asia—.

Durante la década de 1980, con la restauración de la democracia, la “nueva izquierda” ingresó al sistema político formal del país, lo cual transformó su práctica y discurso de forma muy significativa. Para Portocarrero (1998) el cambio, ya que la “democracia reemplaza a la revolución”, pasa del discurso de “acumulación de fuerzas” y “captura del poder” al de la separación de poderes, fiscalización y el respaldo del aparato constitucional; es el paso de la clandestinidad al parlamento.

El cambio en la “nueva izquierda” puede ser interpretado como un movimiento positivo, por el cual hay una mejora cualitativa, “un crecimiento”. Según Rospigliosi (1987) se pudo distinguir dos “generaciones juveniles”: la primera, la de la década de 1960 hasta mediados de la década de 1970, representada por la “nueva izquierda” y su participación y promoción activa del movimiento popular; y la segunda, desde mediados de la década de 1970 hasta mediados de la década de 1980, caracterizada por su inclusión al mercado laboral, desmovilización política y cercanía a la violencia política.

La ruptura y división de las fuerzas progresistas no solo se produjo a raíz de la polarización entre “activos” y “no activos”, sino que se presentaron tensiones entre los miembros de la nueva izquierda a raíz de su caracterización del país (Portocarrero, 1998; Rénique, 2015), la cual estuvo influenciada por el origen geográfico y de clase. El debate ideológico llevó a unos a privilegiar la organización popular y el respaldo a la incipiente institucionalidad democrática, mientras que otros fueron atrapados por “el poder de la idea”, uniéndose a la iniciativa autoritaria y violenta promovida por Abimael Guzmán y su cúpula.

En este punto es necesario hacer notar que el conflicto generacional de los grupos de izquierda se revistió de posiciones políticas que generaron nuevas condiciones para su desarrollo. Este desarrollo estuvo marcado por tensiones internas, vinculadas a la extracción de clase y cultural de los integrantes, que finalmente desembocó, como ya se hizo referencia anteriormente, en una ruptura, con lo cual un grupo altamente ideologizado, convencido de su destino revolucionario, logró concentrar la insatisfacción y consolidar su respaldo a través de la “idea del poder” para promover cambios radicales a escala local.

De forma parecida, es necesario resaltar que los conflictos intergeneracionales fueron invisibilizados por la prédica senderista, caracterizada por el ultraclasismo, que permitió el desarrollo de una sólida estructura jerárquica que aún mantenía asimetrías de género, etnia, niveles educativos, y por supuesto, edad.

A partir del testimonio de Lurgio Gavilán (2013) –el cual fue testigo directo de la magnitud de la violencia del conflicto armado interno, ya que pasó de ser parte de una columna senderista a ser parte de las fuerzas estatales– se da cuenta de la situación de vulnerabilidad y alta violencia a la cual estuvieron expuestos los combatientes, en su mayoría adolescentes y jóvenes, así como las jerarquías presentes en las columnas de Sendero Luminoso. El siguiente pasaje del testimonio de Gavilán es ilustrativo al respecto:

La compañera Martha se había robado un atún y tres galletas antes de ir a la vigilancia, algún camarada la delató a nuestro mando, y esa misma tarde fue sentenciada a muerte. [...] En el partido no debía existir ningún ratero, pero nosotros sí podíamos robar a los comuneros. Nuestro mando nos preguntó cómo debería morir Martha. [...] No respondió nada. Así, fue ahorcada con la soga. No pudimos enterrarla porque estábamos de retirada, además no había ni pico ni pala para cavar la tumba. (2013, pág. 78)

Mucha de la investigación realizada sobre el accionar de Sendero Luminoso se centró en los factores políticos, económicos y sociales que determinaron su origen y dinamizaron su desarrollo, así como en las consecuencias. No obstante, factores como la edad no han sido tomados en el análisis de la dinámica de la violencia política, dejando una ausencia interpretativa importante.

Se podría que argumentar que la participación de jóvenes dentro de las filas de Sendero Luminoso fue influida por las asimetrías de poder que como “jóvenes” vivían; claro que la asimetría etaria estuvo acompañada de otras brechas y posiciones de subordinación y opresión. La falta de visibilización de esta característica puede estar vinculada a una mirada adultocéntrica de la academia y del espacio político institucional.

MOVIDAS FUERA DEL ADULTOCENTRISMO

Como se viene argumentando a lo largo del texto, se puede notar que se mantiene un “sentido común” sobre la despolitización de la juventud, a pesar de existir manifestaciones que muestran un incremento en la participación política de los jóvenes. El “sentido común” sobre la despolitización de los jóvenes se apoya en varios factores que han sido claves para la desmovilización de grupos políticamente activos del país.

Uno de estos factores de desmovilización política tiene que ver directamente con la transformación del horizonte político y las prácticas políticas, sostenida sobre dinámicas locales y globales. En el caso de las dinámicas locales, las consecuencias de la violencia política y el uso táctico de la “política de aniquilamiento” fue muy útil para desmovilizar políticamente a grandes sectores de la población.

En el caso del contexto global, a finales del siglo XX se vivió la bancarrota de “metarrelatos” importantes que definieron el transcurso de ese siglo. Siguiendo a Venturo (2001), hay un cambio de paradigma político ya que se pasa de un liderazgo populista discursivo a un liderazgo de tipo gerencial, desarrollando dos tipos de ciudadanía: la primera, de tipo dependiente, y la segunda, definida como el ciudadano consumidor.

Volviendo al contexto nacional, al finalizar el siglo XX y afianzarse un horizonte político más individualista, reforzado por las políticas neoliberales y el triunfo del emprendedor como nuevo sujeto político, sostenido en el crecimiento económico vivido en los últimos años, se podría afirmar que la ciudadanía de tipo consumidor es la hegemónica. No obstante, siguiendo a Golte y León (2011), se puede relativizar esa posición, ya que a pesar de existir nuevos horizontes y estilos de hacer política, el factor económico es aún determinante en la prevalencia de lazos familiares de dependencia. De manera que, a pesar de existir nuevas subjetividades, estas aún dependen de los ingresos familiares paternos impidiendo la expresión del conflicto generacional en forma de ruptura.

Cabe mencionar que aquí podríamos encontrar uno de los factores más importantes que contribuyen a formar el “sentido común” de desmovilización juvenil: el adultocentrismo, ya sea en la formación de los horizontes y prácticas políticas o en el establecimiento de miradas que evaluarán las prácticas políticas de los jóvenes. Por lo cual, el adultocentrismo es quizá el factor al que menos atención se ha puesto en los análisis sobre participación política y prácticas sociales en el país de hoy. Debido a ello, es necesario poder visibilizar, no solo en el plano institucional, las formas y prácticas particulares de hacer política de los jóvenes.

Siguiendo a Espíndola, que argumenta que los estudios sobre jóvenes deberían concentrar su interés en la “reemergencia de los jóvenes como protagonistas de los procesos de transformación social”, quienes buscan la “ruptura de las sociedades de privilegios que han conformado históricamente nuestra región”, apoyándose en la movilización individual de afectos relacionados a la injusticia y “una incomodidad que subleva”, siendo “una molestia ante lo instituido” y la búsqueda por “generar alternativas el motor de la movilización juvenil en América Latina (Espíndola Ferrer, 2016).

Lo dicho por Espíndola resalta la fuerza transformadora de la actividad política de los jóvenes, y no solo a partir de demandas concretas, sino a partir de prácticas que invocan cambios sociales

mucho más amplios y la construcción de horizontes colectivos alternativos que no ratifiquen asimetrías históricamente instauradas. Cabe argumentar que una estas asimetrías instauradas es la “adultización” de la política. De forma que buscar la politización de los jóvenes no es la prioridad, sino más bien, poder visibilizar sus prácticas políticas particulares con la intención de “desadultizar” la política, siendo necesario que la práctica política no esté pensada directamente vinculada al espacio político institucionalizado, sino más bien a las prácticas organizativas y representativas de los propios jóvenes.

Un buen ejemplo de esto sería el uso de las nuevas tecnologías de comunicación y las redes sociales por parte de los jóvenes, aunque es necesario hacer una precisión. Como afirma Fernández (2008), se puede considerar al *ciberactivismo* una de las fuentes de desafío a las políticas establecidas, recalcando su capacidad subversiva de órdenes represivos; no obstante, también podría ser considerado como una “prótesis de libertad”(Fernández, 2008). En cuanto a la situación peruana, Sánchez (2014) muestra las limitaciones del *ciberactivismo* local, dando cuenta de que es necesario el acompañamiento de medios masivos, como la televisión y la radio, para que las causas promovidas en redes puedan ser masificadas. De un modo parecido, Sánchez considera que la actividad de los activistas digitales se circunscribe al ámbito territorial de Lima urbana, teniendo un peso menor en las movilizaciones y demandas subnacionales. Finalmente, es necesario reiterar que existe una débil articulación de las demandas concretas y coyunturales en plataformas mayores que puedan superar la transitoriedad (Sánchez, 2014). Si a esto le sumamos lo dicho por Uccelli y García (2016) sobre el uso de dispositivos tecnológicos por parte de los jóvenes de clase emergente como “signos visibles de estatus” o como parte de “estilos juveniles contemporáneos” únicamente para fines lúdicos y de entretenimiento, las limitaciones del *ciberactivismo* serían aún mayores.

A pesar de ello, la visibilización del uso de nuevas tecnologías de la comunicación como un nuevo vehículo de expresión y organización política es importante ya que da cuenta nuevas manera de intervención pública y acción colectiva. Por ejemplo, los acontecimientos mencionados al inicio del texto –la “repartija” y el “pulpinazo”, pasando por las manifestaciones contra la televisión basura, hasta la actividad electoral de “ppkausas”, “Jóvenes Morados” y “Nakers”– tuvieron como una de sus principales vías de activación, movilización y organización el uso de redes sociales. No obstante, también se hacen evidentes las limitaciones, no solo las antes mencionadas, sino también la de las mismas demandas propuestas, ya que al ser movilizaciones de carácter coyuntural así como articularse sobre el carácter ético de los actos de corrupción que son denunciados, se transforman en un lugar común, y dejan de ser una “anticipación” o “ansiedad” sobre la concepción del bien común (en términos de Poole, 2005). De ese modo pierden su capacidad de transformación política al no proponer un discurso que conforme un nuevo horizonte político capaz de transformar la gramática

del poder, que hoy por hoy, es percibida por los jóvenes de clase emergente como centrada en el individuo y su esfuerzo personal, reforzando la “idea de un Estado distante, indiferente e innecesario” (Uccelli & García Llorens, 2016).

Acercarse al modo en el cual se piensa el Estado y su relación con la sociedad es muy importante para entender la forma en la cual se definen los horizontes políticos y los estilos de hacer política. Para Rénique (2015) –quien propuso un acercamiento a diversas trayectorias de imaginar, pensar, la nación en la post Guerra del Pacífico hasta las primeras tres décadas del siglo XX– el Conflicto Armado Interno fue como un río; se llevó el sentido de las palabras, en especial las que conformaban las “dudosas imágenes del pasado «nacional»”. Esta aseveración podría ser discutida con una forma particular de pensar la nación, el Estado y la sociedad peruana, la cual más que contribuir a las nociones antes desarrolladas, plantea un desafío y disputa sobre las certezas sobre las cuales se sostienen los principios que articulan sociedad y Estado en el Perú.

Por ejemplo, durante la década de 1980 se puede encontrar la actividad de los jóvenes participantes de la “movida subterránea”. Rodríguez-Ulloa (2015) afirma que su producción cultural –sea esta su producción musical, gráfica o literaria– se realizó al margen de los medios culturales establecidos, no como una forma de rechazo directo a los “estilos de hacer” política, sino más bien como la creación de un diálogo constitutivo, donde “lo subte” expresa formas particulares y prácticas de hacer política, ya que en muchas ocasiones se generaron vínculos con el sistema político establecido y el sistema artístico-cultural, porque las prácticas de “lo subte” “marcan caminos de hacer política y son políticas en sí mismas” (Rodríguez-Ulloa, 2015).

De forma que la “movida” puede ser una alternativa política al status quo adultocéntrico que visibiliza formas políticas particulares, contradiciendo la diferencia planteada por Venturo (2001) entre “movimiento” y “movida”, ya que caracterizó a las “movidas juveniles” peruanas de mediados de la década de 1980 de la siguiente forma:

En resumen, las movidas no fueron sino manifestaciones sociales y culturales que giraron en torno de sí mismas. Experiencias urbanas propias de los barrios populares con cierta tradición de organización social y de los circuitos artísticos y culturales mesocráticos, donde los jóvenes se encontraron entre pares, viviendo su moratoria, lejos del sistema político, a pesar de las incursiones senderistas, y lejos de cualquier pretensión cultural contrahegemónica. (Venturo, 2001, pág. 106)

Aquí se puede notar un cierto sesgo adultocéntrico, que no valora en toda su magnitud y potencialidad el caso de la “movida subte”. A pesar de ser cierto que su práctica política aún no es parte de la

institucionalidad del país, se podría argumentar que las prácticas alternativas no buscan ser incluidas dentro del aparato político institucional, sino que más bien buscan transformar la propia institucionalidad de forma que, nuevamente para el caso de la “movida subte”, su inclusión dentro de la institucionalidad política supondría su extinción. Por el contrario, su continuidad y resistencia expresan su vitalidad política al enfrentar ausencias y vacíos en las prácticas políticas del país.

Siguiendo a Greene (2014), se puede argumentar que la “movida subte” tuvo la capacidad de articular lo indecible; es decir, los participantes de la movida subte estuvieron “listos-para-decir-algo-que-nadie-nadie-más-estaba-diciendo-y-tenia-que decirse” respecto a las desigualdades y asimetrías de poder establecidas por componentes étnicos, de clase y factores espaciales. Asimismo, Greene sostiene que *lo subte* se constituyó a partir de la capacidad ambigua de ser subversivo porque cuestionaba el orden político imperante sin necesariamente ser parte de un grupo subversivo como Sendero Luminoso o el M.R.T.A (Greene, 2014). De forma parecida se podría argumentar que la ambigüedad mencionada fue potenciada por la conformación etaria de los participantes de la “movida subte”, ya que al ser jóvenes la sociedad construye un espacio *liminar*, de espera, de encontrarse en un periodo de transición, que más que ser un espacio de prórroga o de preparación, se constituiría como un *entre-medio*, puesto que proporcionaría “sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad” (Bhabha, 2007).

Es necesario tener en cuenta que *lo subte* fue una expresión política radical –para Greene esto permitiría que la movida subte no solo sea entendida como una subcultura definida por usos rituales y de estilo– ya que los jóvenes involucrados encaraban situaciones límites como la represión y la muerte; en términos del autor “llevaba implicancias viscerales (vida vs. muerte) y consecuencias políticas reales (como el encarcelamiento posible o efectivo)” (Greene, 2014). Asimismo, califica que la dinámica de *lo subte* escapa del típico movimiento antisistema, marcado por lo que denomina como “joderlo-todo-ismo”, caracterizado por su carácter circular y repetitivo e incapaz de transformar. A diferencia de esto *lo subte* se articula en una dinámica caracterizada por el rechazo y el cuestionamiento al poder absoluto, perturbando su funcionamiento a través de su propios vacíos y llenándolos con “formas emergentes de auto-creatividad” (2014).

Esta breve reflexión sobre la “movida subterránea”, manifestación contemporánea a la escalada de violencia iniciada en la década de 1980, no tiene que ser entendida como concluyente sino como un motivo para aproximarse a manifestaciones políticas jóvenes que buscan entablar un diálogo con las formas políticas más tradicionales; entendiendo y visibilizando los cuestionamientos así como las posibilidades de transformación y prácticas propias, que, como se expuso, estuvieron vinculadas directamente a generar un discurso de impugnación y disputa del lazo constitutivo

de la realidad social de fines del siglo XX y los vínculos de esta con el Estado. Asumiendo que la “movida subte”, tuvo un carácter urbano –incluso limeño– y de marcada oposición y radicalización simbólica, este texto invoca a asumir una agenda de investigación y reflexión que permita el acercamiento a formas de hacer política, a particulares estilos y horizontes políticos de jóvenes peruanos en distintos contextos, que visibilicen proyectos alternativos y cuestionadores a los estilos adultocéntricos de hacer política.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrianzén, C.** (2010). De Soto y la (im)posible apuesta por un neoliberalismo popular. En G. Portocarrero, J. Ubilluz, & V. Vich, *Cultura política en el Perú* (págs. 95-108). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Asencios, D.** (2012). Cada época marca a sus jóvenes: la opción armada y las motivaciones de los militantes de Sendero Luminoso. *Revista Argumentos*, año 6, n.º 5. Noviembre 2012. Disponible en http://www.revistargumentos.org.pe/motivaciones_del_ayer, 37-42.
- Bhabha, H.** (2007). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires : Manantial.
- Burt, J.M.** (2011). *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. Lima: IEP.
- Bustamante, R.** (2002). Post-Ilusiones: Sobre jóvenes, política y políticas sociales. *II Encuentro Metropolitano de Jóvenes Investigadores Sociales, UNMSM*, (pág. 11). Lima: UNMSM.
- Caldeira, T.** (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación.** (2004). *Hatun Willakuy. Versión resumida del informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Degregori, C. I.** (2011). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: IEP.
- Degregori, C. I.** (2012). *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: IEP.
- Duarte, C.** (2012). Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción. *Última Década N°36*, 99-125.
- Espíndola Ferrer, F.** (2016). *Jóvenes en movimientos: experiencias y sentidos de las movilizaciones en la América Latina contemporánea*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fernández, C. B.** (2008). *Ciberpolítica: ¿cómo usamos las tecnologías digitales en la política latinoamericana?* Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung.

- Gamarra, J.** (2012). MOVADef: radicalismo político y relaciones intergeneracionales. *Revista Argumentos*, año 6, n.º 5. Noviembre 2012. http://www.revistargumentos.org.pe/movadef_radicalismo_politico.htm, 50-55.
- Gavilán, L.** (2013). *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: IEP-Universidad Iberoamericana.
- Golte, J., & León, D.** (2011). *Polifacéticos. Jóvenes limeños del siglo XXI*. Lima: IEP-Atoq Editores.
- Greene, S.** (2014). *Amauta “El Problema de la Sub-Tierra”*. Recuperado de Academia: https://www.academia.edu/9647592/Amauta_EL_Problema_de_la_Sub-Tierra
- Greene, S.** (2014). *El Problema Primario del Peru es El Pituco (Essay Format)*. Recuperado de Academia: https://www.academia.edu/9650901/El_Problema_Primario_del_Peru_es_EL_Pituco_Essay_Format
- Jave, I., & Uchuypoma, D.** (2016). *Jóvenes y partidos políticos. Dinámicas de la militancia en el APRA y el PPC*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú;Fundación Konrad.
- Mouffe, C.** (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Poole, D.** (2005). Los dos cuerpos del juez: Comunidad, justicia y corrupción en el Perú de los neoliberales. En O. Ugarteche, *Vicios públicos. Poder y corrupción* (págs. 57-79). Lima: SUR. Casa de Estudios del Socialismo-Fondo de Cultura Económica.
- Portocarrero, G.** (1998). *Razones de Sangre. Aproximaciones a la violencia política*. Lima: PUCP.
- Réñique, J. L.** (2015). *Imaginar la nación. Viajes en busca del “verdadero Perú”(1881-1932)*. Lima: IEP; Fondo Editorial del Congreso del Perú; Ministerio de Cultura .
- Réñique, J. L.** (2015). *Incendiar la pradera. Un ensayo sobre la revolución en el Perú*. Lima: La siniestra ensayos.
- Rodríguez-Ulloa, O.** (2015). *Pertenencias pasajeras. La escena subterránea en Perú durante los años ochenta*. New York: Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences-COLUMBIA UNIVERSITY.
- Rospigliosi, F.** (1987). *Los jóvenes obreros de los '80:Inseguridad, eventualidad y radicalismo*. Lima: IEP.
- Sanchez, M.** (2014). Ciberactivismo peruano: resonancias locales de un fenómeno global. *Conexión* N°3, 66-79.
- Twanama, W.** (1992). Los jóvenes en los años 80 (visiones y versiones). *Debates en Sociología* N°17, 243-289.

Ubilluz, J.C., Hibbett, A. Vich, V. (2009). Introducción. Violentando el silencio . En J. C. Ubilluz, A. Hibbett, & V. Vich, *Contra el sueño de los justos. La literatura peruana ante la violencia política* (págs. 9-17). Lima: IEP.

Uccelli, F., & García Llorens, M. (2016). *Solo zapatillas de marca. Jóvenes limeños y los límites de la inclusión desde el mercado*. Lima: IEP.

Vásquez Arreaga, J. D. (2014). *Identidades en transformación. Juventud indígena, migración y experiencia transnacional en Cañar, Ecuador*. Quito: Flacso.

Venturo, S. (2001). *Contrajuventud. Ensayos sobre juventud y participación política en Lima*. Lima: IEP.

Zizek, S. (2001). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

SECCIÓN

**JUVENTUD, MEMORIA Y
HORIZONTE DÉMOCRÁTICO**

HIJOS DE LA VIOLENCIA, NIETOS
DE LA UTOPIA: NOTAS SOBRE LA
IMPORTANCIA DE LA LITERATURA EN LA
REPRESENTACIÓN DE LA VIOLENCIA EN
EL PERÚ

María Emilia Artigas

INTRODUCCIÓN: UNA PRIMERA REVELACIÓN

*El sol estremece en todo sitio y a todo escondite llega con manos crueles
quitando a las cosas sus respectivas sombras.*

Félix Huamán Cabrera

Después de buscarlo por muchas librerías de mi ciudad, conseguí en formato digital el libro **Los rendidos, sobre el don de perdonar** de José Carlos Agüero. Me encontraba al corriente de esa publicación por el Instituto de Estudios Peruanos, pero me costó mucho hallarla en formato papel. En primer lugar, me causó extrañamiento pensar cómo su autor -hijo de ex senderistas- conjugaría la idea del perdón con la de rendición. ¿Serían acaso sinónimos en su libro?, ¿o más bien funcionarían como satélites semánticos sobrevolando los acontecimientos de violencia de las últimas décadas en el Perú? Ese texto que busqué guiada por la intuición de que podría revelarme algo sobre el pasado traumático de las últimas décadas, me permitió cuestionar las implicancias de la memoria y la reconciliación como temas de las agendas socioculturales tantas veces silenciados o postergados en las culturas latinoamericanas. Pero la imposibilidad de su encuentro de alguna manera empezaba a funcionar simbólicamente: no encontrar fácilmente una respuesta para algo, pero confiar en que el discurso literario podría brindar alguna posibilidad interpretativa.

Una de las primeras reflexiones que aflora como cuestionamiento acerca del conflicto armado que enfrentó a Sendero Luminoso con las Fuerzas Armadas es cómo podría yo pensar y describirle a los jóvenes dicho proceso histórico desde la ajenidad -o extranjería- temporal y cultural, atendiendo a la premisa de que hablar de un pueblo es hablar de las secuelas que perduran en la realidad o de las historias de sus habitantes. Diferentes formas artísticas han intentado recrear los enfrentamientos armados en el Perú, pero a muchas de ellas no tenemos acceso directo los lectores extranjeros, incluso las generaciones más jóvenes de dicho país. ¿Cuánto sabemos los argentinos de esos sucesos?, ¿cuánto sabe el resto de Latinoamérica sobre la particularidad que asumió la violencia en Perú? O mejor, ¿cuánto nos han querido contar sobre ese foco de violencia concretamente?

Cada país latinoamericano ha quedado irremediabilmente sumergido en las luchas antidemocráticas propias de cada circunstancia. Los argentinos, al haber transitado una dictadura militar con secuelas que perviven hasta hoy, hemos tenido poco margen de pensar en la historia particular de otros pueblos. Existen vasos comunicantes en los surgimientos de períodos de agitación social y represión en los distintos pueblos latinoamericanos, y estos procesos parecieron habernos hermanado, pero también verlos como una generalidad encorseta nuestras lecturas en un sentimiento común que lejos de cuestionar las individualidades tiende a generalizar los conflictos de los últimos treinta años como movimientos con aristas similares. Limado lo disímil de cada coyuntura política

individual, discurrieron discursos que aproximaban las formas de leer esas circunstancias de manera común, de manera totalizadora pero peligrosamente reduccionista. Inevitablemente redoblo los primeros cuestionamientos esbozados: ¿cuánto dicen sobre nuestra identidad los traumas y las esquilas históricas que en un principio parecen ajenas?

Como mencioné anteriormente, la lectura del libro de José Carlos Agüero enriqueció mis ideas sobre los preconceptos con los que lidian los agentes activos y víctimas de la violencia. La lectura acrecentó esas reflexiones, pero lo que verdaderamente surgió como interés fue que en el texto detecté un viaje por medio de su escritura hacia el origen –trayectoria que se lee en los paratextos, las notas marginales y las citas que intentan dar sentido a ese proceso político– y ese viaje/búsqueda podría haber sido el de cualquier lector ávido de conocer el tema en profundidad. Las notas al final del libro me permitieron reconocer el camino de un hombre de la cultura que intenta denunciar las omisiones del sistema, y también una invitación a cierto recorrido teórico hacia esas cuestiones de la historia peruana que parecían lejanas a mi universo. Pero aún con más provocación, la tapa del libro llamó mi atención: en ella entiendo que puede verse un faro y dicha imagen de alguna manera simboliza lo que se intenta estimular en las generaciones venideras: arrojar luz, iluminar las zonas oscuras, guiar en la configuración de un presente consciente de su pasado. El faro como esa tesis a través de la cual los jóvenes –actores activos de la cultura o simples destinatarios de los discursos culturales– puedan replantearse los orígenes, causas, secuelas y prevención de los enfrentamientos armados en pos de discursos políticos.

¿Cómo ayudamos a que los jóvenes peruanos –y aquí agregaría latinoamericanos– conozcan los conflictos de las décadas del `80 y `90? Un posible acercamiento podría ser desde la literatura. El discurso literario, en tanto voz plural, consigue ser el primer vínculo con una historia que nos es ajena, o que resulta ajena por mecanismos de silenciamiento. La lectura nos permite conocer mundos distintos a nuestra realidad, adentrarnos en la psicología de seres diversos, focalizar detalles en los que no hubiéramos reparado jamás, o bien identificarnos o rechazar ciertas figuras sociales. Ese lenguaje nos llega como exploración con el referente, aun cuando aflore en la trama la zozobra, la irracionalidad, lo incongruente. Ese mecanismo lingüístico hace de la lectura un camino posible para reparar en un “mundo otro”. Entiendo que ese es un posible recorrido para conocer.

SOBRE LA LITERATURA DE LA VIOLENCIA

Muchos textos de ficción sobre la violencia se escribieron en Perú, sobre todo en la segunda mitad de los 90, abriendo el universo de la visibilización/ invisibilización¹ de muchos autores interesados

1 Aquí tomo la idea de la doble invisibilización de Luis Nieto Degregori, expresada en su artículo “Los escritores andinos, la violencia y la invisibilidad”, Revista Argumentos, disponible en: <http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/los-escriitores-andinos-la-violencia-y-la-invisibilidad/>

por esa problemática. Estas obras proponen un entramado discursivo, histórico y cultural que excede lo que la trama meramente ficcional pone de manifiesto, aunque su circulación se haya dado dentro de un discurso crítico que se lee en los ámbitos académicos. Por eso es lícito preguntarse a cuántos jóvenes llegaron, y de qué manera se recibieron. Se observa la circulación de obras en las que el tema aflora genuinamente como una preocupación de investigadores y estudiosos, pero también como *moda de la narrativa de la memoria*. Ciertas novelas tienen un afán más bien comercial, publicadas por grandes editoriales, y otro grupo compuesto por obras que proponen una lectura más compleja, poseen una circulación más limitada. De hecho, los primeros cuentos sobre la violencia fueron publicados en primer término por editoriales menores, o imprentas particulares, y lograron hacerse visibles a través de concursos literarios (Cox, 2000: 12). Recién cuando el tema de la violencia se instaló como referente en novelas o cuentos de manera masiva, la circulación y comercialización se detectó más fácilmente en el mercado y las editoriales de mayor envergadura fueron publicando más obras sobre el tema.

La literatura debe darle la mano a la verdad para que ésta salga a la luz, pero no de manera unívoca y clausurada, sino como una matriz polisémica que habilite varias posibilidades de abordaje. Pido a la literatura que inicie el diálogo y sea capaz de diseñar la arquitectura discursiva hacia una democracia, nunca silenciada, nunca amnésica; pero con menos pulsiones incriminatorias, para poner orden discursivo en ese traumático Pachacuti o “mundo del revés” al que la violencia sometió a tantos habitantes.

Cabe señalar que no debemos desconocer los entramados editoriales y comerciales que hacen que una historia circule por los mercados y otra no. Me parece útil reparar en el hecho de que, como sostiene Miguel Ángel Huamán²:

...cualquier segmentación o selección responde a opciones del crítico y éstas, más allá de su intención consciente, puedan resultar funcionales o disfuncionales del mercado. Tengo la impresión de que, en este caso, ha primado más el criterio de ventas. (2007:34)

Entonces también habría que revisar los medios de circulación de toda esa literatura de la memoria y quiénes fomentan la crítica y la accesibilidad de dichos textos, intentando expandir el radio de lectores y procurando que realmente lleguen a los jóvenes con una intención más evocativa que tendenciosa.

2 Miguel Ángel Huamán, “¿Literatura de la violencia política o la política de violentar la literatura?” en Revista Ajos & Zafiros Nº 8/9, Lima, 2007. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/221601519/ajos-y-zafiros-8-9>

Si pensamos entonces que existen dos series dentro de la literatura, a saber: la literatura comercial y aquella cuyo circuito es más independiente, podemos asimismo pensar en los escritores que por filiación directa con el trauma o por interés (comercial, académico, antropológico) han abordado el tema de la violencia. Dentro de estas dos series también podemos agregar la literatura de los “hijos de”, que permite una lectura distinta, como si esa filiación y relación directa con el remanente del dolor, les diera otro espacio en el campo intelectual. En esta dinámica en la que la materia a *ficcionar* en muchos casos es parte de la historia personal de los escritores, el tema de los enfrentamientos mostró ciertas tendencias a justificar o demonizar a un bando u otro. Aquí podríamos pensar en los hijos de senderistas y de agentes de las Fuerzas Armadas y cómo se posicionan sociocultural e ideológicamente en un pueblo que apenas esbozó las primeras entradas al tema desde algunos síntomas literarios. Podemos especular que, si sus padres dejaron esquirlas, ellos serán los que las recojan, no con el estigma de la herencia traumática, sino haciendo público lo privado, para que cada vez más jóvenes conozcan lo que vivieron sus padres y no vuelvan a reproducir modelos ideológicos circundados por la violencia. Para que haya nietos proclives a la libertad y a la democracia y no hijos de la violencia.

UTOPIA DE UNA LECTORA EXTRANJERA

A César una vez le contaron que el frío realmente comienza cuando uno se da cuenta que ninguna vestimenta es capaz de combatirlo. Y esa noche sintió que su poncho era un estorbo inútil.

Dante Castro

¿Cómo se lee la literatura de la violencia? ¿Cómo se adentra en un mundo andino de hace veinte o treinta años, desde una mirada extranjera? Pienso que la literatura puede, sin dudas, contribuir a dar cuenta de los acontecimientos de violencia pasados, dismantelar imaginarios, abrir el universo de las preguntas, problematizar las representaciones tendenciosas y reavivar la pulsión por conocer la diversidad ideológica de la cultura andina. El ámbito de la ficción se vuelve, pues, como una forma que no busca rendirle cuentas a lo real desde un camino unilateral, sino que ofrece un universo discursivo maleable que puede sacudir los imaginarios cristalizados. Creo que es importante intentar acercarse a los hechos no con una mirada escéptica sino con la intención de señalar las zonas donde quedó daño, trauma, falta de identidad, tortura, injusticia y miedo, como lugares en los que debe ponerse la palabra y el cuerpo para subsanar la sensación de pérdida y muerte.

El discurso literario ofrece una variedad de formas para recuperar esos hechos, pero también para recrear, y hasta olvidar en otros casos el imaginario de la época. Pienso en textos como *Candela que ma luceros*; *Abril rojo*; *Rosa Cuchillo*; *Retablo*; *La distancia que nos separa*; *Los rendidos*, *sobre el don*

de perdonar; La niña de nuestros ojos, entre otras tantas representaciones del tema. La escritura, en ellos, funciona como uno de los posibles discursos para revisar esa herencia traumática. Las víctimas que sobrevivieron y los hijos de esos agentes activos de la violencia –muchos de los cuales hoy en día cargan con cierta estigmatización social– pueden acceder al discurso literario como una posible forma de recordar. Pero no para escribir un relato que registre simplemente la violencia –sería obsceno exponer el dolor solo como tema– tampoco desde una escritura panfletaria, sino confiando en el poder de la literatura de dismantelar los imaginarios instalados socialmente, es decir de nombrar los mecanismos semióticos que el tema inscribe en las generaciones nuevas. Como forma de dar cuenta de los significados que se esconden tras el silencio o tras el olvido: toda la semiología de “lo no dicho”. Aquí podría señalarse lo paradójico que puede ser conocer un hecho y no impulsarse a tomar partido redoblando la apuesta de la violencia; sin embargo, entiendo que es el lenguaje de la ficción lo que puede permitir una forma de acercamiento respetuoso y acorde a cada generación. Y porque entiendo, asimismo, que lo oculto aflora en los márgenes, y la literatura podría ser ese discurso marginal que intente dar sentido o iluminar esas zonas calladas.

Muchos podrían objetar que la literatura de las víctimas de la violencia no conserva el grado de imparcialidad que el análisis de un hecho histórico supone, dado que la cercanía con el objeto observado puede distorsionar lo que intenta demostrar; pero no creo estar hablando de visiones objetivas y cerradas, sino de explorar las posibilidades artísticas como forma de replantearse los conflictos del pasado para poder construir un presente más pacífico y democrático. La ficción narrativa podría ser el espacio para que se nutran esas voces calladas durante tantos años, y para que los jóvenes realmente conozcan la historia de las últimas décadas.

Asimismo, entiendo que la violencia del pasado no puede desalentar las intenciones políticas que los jóvenes pudieran abrazar en la actualidad. Imagino al campo literario como una zona que habilita la ocasión de decirles a estos jóvenes que no duden en sostener una causa y adentrarse en la política. Decirles que no teman desde la paranoia del que mira hacia atrás, sino más bien que construyan una patria libre y conocedora de su historia. Decirles que habría que socavar los restos traumáticos, pero no como quien poda o recorta sino como un ejercicio para que dichos acontecimientos ayuden a encauzar la justicia y la intención igualadora. Decirles que la política puede maridar sentido con la literatura desde el orden de las ideas pacifistas, pensando en una espiritualidad común que reconozca su pasado para no repetir los errores. Decirles que se impulsen a pensar una nación más cerca de la utopía –una utopía al estilo de Henríquez Ureña– para encontrar detrás del conflicto, el espíritu libre de conciencia y acción. Como señalaba el autor dominicano el espíritu debe ser el motor popular, y ese espíritu transferible en voces y códigos literarios puede salvarnos de nuevos focos de conflicto. Si para él, mirar el pasado ayudaría a crear la historia, considero que fantasear el futuro puede ayudar

a crear una utopía pacífica. A los jóvenes hay que decirles, contarles –y no uso inocentemente este verbo– la historia para enseñarles a ellos cómo hablar y nunca más silenciar.

Ese es, desde mi punto de vista, el camino que los hacedores de la palabra pueden seguir: marcar el legado hacia las generaciones futuras, sin tapujos, sin censuras, sin especular con la circulación mediática y comercial del tema. Ofrecer objetos culturales, por ejemplo, ficción narrativa, que los jóvenes puedan cuestionar y que les permita reformular las visiones maniqueas del pasado, erradicando las posturas estigmatizantes y rígidas. Si la literatura es tejido, es discurrir, es una práctica artística, tal vez sea esa la bandera que deban conquistar los jóvenes para entender el pasado y pensar su realidad. Si no sirve para eso el discurso literario, entonces, como leemos en el epígrafe de Dante Castro, el lenguaje pasaría a ser como un poncho que no abriga, un estorbo, un cómplice del silencio y del frío.

EJERCICIOS DE LA MEMORIA

*He venido, después de tanto tiempo, elegido por el espíritu de los ausentes,
sediento, tornasolado. Esperanzas, mitos, cosmogonías de la progenie irredenta
me han redimido a cambio de convertirme en buril de su memoria.*

Julián Pérez

Las prácticas de Sendero Luminoso nunca se desviaron del extremismo. Paralelamente, las Fuerzas Armadas, que intentaron controlar dichas acciones, incurrieron en una lógica igual de extrema. Frente a esta realidad histórica, pareciera que las opciones son el capcioso olvido o los justificativos para alguno de los dos bandos. Tal vez una tercera opción nos la dé el reconocimiento del conflicto desde un lugar más humano para pensar en la política futura como un instrumento de justicia y libertad, en la que los jóvenes encuentren una proyección en el ámbito de las ideas.

Revisar la historia nos obliga a hacer memoria, como si el hecho de recordar y revivir los hechos traumáticos del pasado pudiera ayudar en la construcción del futuro. Sin dudas, conocer esos acontecimientos permite esclarecer los radios de acción de personajes que aún hoy circundan las escenas políticas, pero también es cierto que “hacer memoria” –y digo “hacer” porque toda reconstrucción implica un armado, una entramado artificial– alberga cierta peligrosidad. Recordar puede parecer un ejercicio carente de sentido, lleno de esquivas de odio, o portador de una mirada sesgada. El afán de la literatura es proponer una posibilidad lingüística que haga aflorar los discursos silenciados, los temores vividos y/o fantaseados. Entonces se puede hacer memoria por medio de un juego de ficcionalización en el que los jóvenes podrían ponerse en el lugar del otro, como una marca de una memoria activa, es decir: desde mi realidad leo la realidad del otro e intento ponerme en dicha

circunstancia. Es la ficción uno de los caminos más certeros para que el lector se identifique con los personajes; de esta manera, en esos juegos de simulaciones e identificaciones propias de cualquier acto de lectura, puede accederse al universo de los actores de uno u otro bando, adentrarse en esas subjetividades, sentir compasión por sus debilidades, comprender las pulsiones de liderazgo y lucha, entender, compartir o criticar la violencia, anticiparnos a cómo dicha violencia podría engendrar más terror, problematizar los medios de acción; en otras palabras: ponerle el cuerpo –siempre en términos imaginarios– al contexto de convulsión política que azotó al Perú en esas décadas.

A riesgo de caer en una repetición, vuelvo a pensarme a mí, buscando novelas que recrearan dicho acontecimiento, casi como un vicio del oficio, apostando a que ahí, en esos textos voy a familiarizarme con ese acontecer histórico. Y no porque no haya material historiográfico que pudiera señalarme tales sucesos, sino porque creo firmemente que el discurso historiográfico constriñe los episodios, los encasilla, los rotula, los ordena, los somete a un aquí y ahora; por el contrario, el discurso literario se afina en la polisemia, permite cuestionamientos más profundos, y si ya someterlos a la letra es condicionarlos, cifrarlos en un lenguaje histórico-político es, en mi opinión, terminar de encriptarlos. El discurso literario entonces, permitiría aprehender el objeto de estudio y evocar –y hasta revocar– desde la subjetividad y la libertad. Recuerdo el comienzo del cuento: “Ayataki”, del ayacuyano Sócrates Zuzunaga Huaita, que se inicia con una voz que da cuenta de los padecimientos de los inocentes, dice: “...Llegaron como a la media noche, mamacita, haciendo una bulla tremenda, como cuando llega un huaico hartazo por la quebrada, como cuando el Amaru se sacude de la tierra, y reventando balas como cancha, que parecía que había llegado la fiesta...” (En Cox: 183). Este fragmento no puede mostrar el trauma de la violencia como lo haría un libro de historia. Aquí leemos evocación; vemos las huellas de un lenguaje que parece impotente para hacer referencia, intentando asemejar la tortura con situaciones conocidas y fallando en cada instante. Esa remembranza, esa exploración lingüística, esa complejidad psicológica de la voz que narra no puede leerse en el discurso historiográfico, porque por su naturaleza aborda el tema desde otra perspectiva: intenta objetividad mientras que la literatura dice lo no dicho porque obra por medio de la sugerencia, no tiene que afirmar algo; muestra, induce, invita a imaginar, a rellenar el silencio. Considero que esa aventura que significa comprender un texto de ficción narrativa puede sensibilizar y llamar la atención del lector, aun más que si leyera un fragmento de un documento histórico, dado que en la lectura de ficción opera la empatía, la identificación, y no la demostración o cognición.

El tema del enfrentamiento entre el grupo Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas del Perú aparece –o desaparece– en la actualidad como una sombra silenciada por sus protagonistas y víctimas. Son la sociedad post-conflicto y las generaciones nuevas las que tal vez no hayan encontrado la manera de informarse y capitalizar las enseñanzas del pasado, y tampoco hayan podido cerrar las

disputas que en algún momento fomentaron la violencia. Quizás el discurso literario, como dije anteriormente, sea una primera aproximación al tema, ¿pero qué pulsiones narrativas motivan esas tareas de escritura sobre la violencia? Desearía creer que este tipo de registro cuya materia prima es la ficción puede acercar a los jóvenes al tema sin caer en reproches, banalizaciones, o lo que es peor, omisiones, aunque no siempre la literatura es funcional a los intereses de un autor.

La lectura de un episodio traumático nos recuerda eso que alguna vez pasó, como un eco en el fondo del alma. Despierta ese remanente que dejaron los antepasados y que de manera consciente u inconsciente resuena en los cimientos de nuestra identidad. Leer la historia, y no estudiarla o criticarla, sino verla en su dimensión real desde el lenguaje ficcional, puede generar la ilusión de la verdad cuya fuerza inevitablemente saldrá a la luz con la forma de un texto literario. Si de esas temáticas no hablamos, o si sólo dejamos esos acontecimientos al examen del discurso historiográfico y político, o de las novelas que comercializan el tema, agudizamos aún más la brecha, recortando nuestra comprensión del pasado. Si el arte no puede devolverle a la historia una matriz vivencial, el desconocimiento se agrava aún más porque como adultos seríamos nosotros los cómplices de llevar al extremo —y cuando digo al extremo digo al borde, al susurro, a las voces corridas dentro de los discursos hegemónicos— la duda y la incertidumbre. La función de una lectura, una pintura, una puesta en escena o una dramatización sería devolverle el motor vital a los acontecimientos históricos, para revitalizarlos desde una mirada adulta y lúcida, compasiva, restauradora o reconciliadora. Si el Perú es un cuerpo que aún sangra la violencia del pasado, es porque sangra el silencio y la complicidad. Sangra la falta de criterio. Si no logramos germinar el interés por conocer, revivir —entendiendo el volver a vivir no desde el trauma sino desde la inyección vital del aire suficiente para recomponerse— la sociedad quedará sumergida en la hemofilia del silencio.

Pero me pregunto qué opciones nos daría el contacto con los jóvenes, e inmediatamente pienso en mi ejercicio profesional de educadora y en la función de los impartidores de cultura. Me pienso desde un ámbito escolar, pero también doméstico, porque por menor que sea un comentario, una idea, un fragmento de ese recorrido histórico que pueda mencionarse, éste sería como arrojar una nota en una caja de resonancia: que amplifique y disemine la información. Ese arrojito —y pienso en el arrojito también como sinónimo de valentía— entonces es la tarea que deberíamos tener todos los adultos.

En mi país, Argentina, se ha visto en las últimas décadas una marcada preocupación por que la información sobre la última dictadura militar llegue a todos los estratos sociales; como un grito desesperando —que convoca y nunca es agónico— dirigido a los jóvenes a participar de la vida política desde su realidad inmediata, conociendo el pasado, buscando información, colaborando con las organizaciones no gubernamentales que todavía reclaman nietos e hijos desaparecidos. Se dieron en los últimos años ciertas acciones como marchas, muestras, colecciones literarias, portales de internet, cine abierto, teatro

colectivo³, y hasta una conmemoración oficial en el registro de fechas patrias⁴. Estos ejemplos más cercanos a mi realidad me enorgullecen en tanto compatriota, pero también dismantelan las zonas donde los conflictos aún no han sido resueltos, y creo que sólo con instituciones que abran el diálogo, esos temas pueden subsanarse. La insistencia, cuya matriz semántica siempre es peyorativa, en mi pueblo funciona de forma positiva; entonces cada 24 de marzo insistir en los temas de verdad y justicia es alentador para poder pensarlos en democracia. Asimismo la emblemática ronda de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo⁵ (especies de Mamás Angélicas), que casualmente circulan –insistiendo en esa retórica de la lucha y la ronda– pone de manifiesto el problema y de esta manera, tan teatral, pero tan pacífica, han logrado ser visibles, hasta cuestionadas, pero nunca más se pudo ignorar el tema. Y si hablo de mi país, es porque creo que hay en esas representaciones ejemplos para pensarlos en las posibles políticas sobre derechos humanos que pudieran tomarse en otros territorios, porque esa lucha por un porvenir justo y pacífico sí nos hermana como pueblos latinoamericanos.

Muchos podrían señalar que así como el teatro o las artes pueden tener intenciones de informar y crear conciencia democrática, también hubo en tiempos de violencia quienes pudieron haber usado las artes dramáticas con fines políticos panfletarios, como explica Valenzuela Marroquín:

En el caso del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso se debe señalar que antes de su ingreso a la lucha armada y la clandestinidad de sus acciones, mucho de su trabajo de masas tuvo como eje el trabajo artístico cultural en sectores populares, esta actividad se llegó a extender durante el proceso de violencia.⁶(Valenzuela Marroquín, 2012)

Sin embargo, toda dramatización podría haber sido usada con fines panfletarios, lo que no invalida volver a reflotar esas pulsiones teatrales, periodísticas, culturales y literarias, pero con un vector distinto, más identitario. Incluso es lícito abordar otras temáticas que hayan quedado pendientes en las agendas

3 *Teatro x la identidad* es un movimiento teatral de actores, dramaturgos, directores, coreógrafos y productores que se inscribe dentro del marco del teatro político de *Abuelas de Plaza de Mayo*. Un movimiento cuyo objetivo es hacer propia la búsqueda de hijos y nietos víctimas de la última dictadura militar. Es una herramienta para cumplir con una función esencial: actuar para no olvidar, actuar para encontrar la verdad y a los todavía alrededor de cuatrocientos jóvenes con sus identidades cambiadas.

4 Cada 24 de marzo, *Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia*, se conmemora en Argentina las muertes de civiles producidas por la última dictadura militar. El 2 de agosto de 2002, el Congreso de la Nación Argentina dictó la ley 25.633, creando el *Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia* con el fin de conmemorar a las víctimas, y para que en ninguna institución educativa se pudieran obviar esos episodios.

5 Catorce madres convocadas por Azucena Villaflor de Devinenti se reunieron y dieron origen al movimiento de derechos humanos más poderoso que enfrentó a la dictadura cívico-militar, haciendo una ronda en la Plaza de Mayo alrededor del monumento a Belgrano, por primera vez el 30 de abril de 1977, y repitiéndose cada año esa misma ronda hasta la actualidad. Un hecho parecido –salvando las distancias espaciotemporales– a la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados y Desaparecidos del Perú.

6 Manuel Valenzuela Marroquín, “Violencia política y teatro en el Perú de los 80. El teatro producido por Sendero Luminoso y el Movimiento de Artistas Populares” en Revista Pacarina del Sur. Disponible en: <http://www.pacarinadelsur.com/home/pielago-de-imagenes/625-violencia-politica-y-teatro-en-el-peru-de-los-80-el-teatro-producido-por-sendero-luminoso-y-el-movimiento-de-artistas-populares>

de la cultura peruana, porque hablar de la violencia no es, lamentablemente, un hecho aislado en la historia latinoamericana ni tampoco el único eje susceptible de ser cuestionado. Aquí podríamos evaluar qué puestas en escena se dieron en esos períodos y cómo evolucionó la historia teatral del país en los años del senderismo y postsenderismo. Si bien excede dicha temática el espacio de este ensayo, vale la pena señalar la diversidad que se dio en las distintas modalidades del teatro peruano de esas décadas y cómo todo cuestionamiento que se encauce desde el arte, promete otra lógica en la recepción:⁷

Una revisión de la cartelera en diversas ciudades peruanas evidencia una práctica escénica que en muchos casos, y durante los años más crudos (...) optó por desarrollar poéticas distintas y temáticas que no coincidían con ese tema central. Pero no se piense sólo en una actitud simplista de evasión (...) muchos desarrollaban legítimas preocupaciones e investigaciones escénicas alrededor de otras agendas temáticas, como la identidad nacional en conflicto, la marginalidad, la migración, la síntesis social; cada uno apelando a repertorios de distinto origen. (Carranza, 2007, p. 105)

El teatro de esta forma, también puede pensarse ya no para incentivar la lucha armada y el compromiso político desde la violencia, sino para dismantelar los operativos de silenciamiento que tantas zonas oscuras señalan en la historia de los últimos treinta años. La ficción expresada en este caso en un guion teatral que podría considerarse como otra buena forma de aproximación al tema, como memoria de un suceso imaginario-simbólico. Una puesta en escena puede utilizarse con una función informativa y formativa, pero sin tendencias políticas, más bien como motor que evidencie un estado de situación acallado durante muchos años con el que el público pueda identificarse –asistir a una obra de teatro es asistir a un comportamiento festivo experiencial grupal– con la problemática referida. Me refiero a ejercicios teatrales como, por ejemplo, los que a lo largo de muchos años ha brindado el grupo Yuyachkani. Esto que señalo en el ámbito teatral muestra de manera más visible la idea de “ponerle el cuerpo al discurso” desde la ficción.

Entonces tanto los teatros, las universidades, como los colegios, las bibliotecas, los espacios públicos o cualquier sitio de entrecruzamiento artístico deberán ser el escenario de una historia posible, de una verdad que no tienda a estigmatizaciones ni a visiones edulcoradas, sino que dé cuenta del estado situacional y de la diversidad interna. Ya sea desde los espacios legitimados de poder como sobre los bordes, pienso que se debería generar, distribuir y debatir los saberes históricos de los años de la violencia, la subversión y la represión, y no sólo en los núcleos urbanos más importantes y transitados sino desde espacios alternativos al círculo institucional. Sólo de esta manera entiendo a la literatura, como ese faro de la tapa del

7 Percy Encinas Carranza, “Una aproximación a la dramaturgia peruana del conflicto interno” en Revista Ajos & Zafiros N° 8/9, Lima, 2007. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/221601519/ajos-y-zafiros-8-9>

libro de Agüero, como un ámbito capaz de arrojar luz sobre los saberes ocultos. Como un terreno propicio para regenerar los cuestionamientos de la sociedad actual volviendo la vista –girando en derredor la vista como lo hace un faro– hacia el pasado, como una posibilidad de superación.

CONCLUSIÓN: PEDIR UN FINAL

La literatura podría pensarse como un soporte utópico: pido que la narrativa de la violencia sea la de un pueblo que logre discernir los límites entre una moda y una preocupación, un silencio y un ocultamiento, una ideología y una peligrosidad, que permita procesos de autoconocimiento para que los jóvenes a través de su historia, representen un sentir andino, peruano, libre y democrático.

Si la literatura no es el plano que contribuye a reconstruir esos pedazos de la memoria callada, sin dudas el arte perderá sus objetivos primordiales (configurar identidad y cooperar en la construcción de una cultura colectiva, destruyendo los tabúes y desandando los caminos silenciados). Si no podemos mirar para atrás, si nadie nos alumbró ese camino anterior como forma de predecir el futuro, todos estaríamos cerrando los labios y los ojos. Si no se identifican esas huellas por la que los peruanos no deberían volver a andar, entonces la letra se quedará callada, y nosotros seremos sus cómplices y no habrá ni faro que nos guíe ni sol que ilumine irremediablemente la oscuridad.

BIBLIOGRAFÍA

Agüero, J.C. (2015). *Los rendidos, sobre el don de perdonar*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cox, M.R. (2000). *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: San Marcos.

Degregori, L. N. (2008): “Los escritores andinos, la violencia y la invisibilidad”, *Revista Argumentos*. Disponible en: <http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/los-escriitores-andinos-la-violencia-y-la-invisibilidad/>

Encinas Carranza, P. (2007). Una aproximación a la dramaturgia peruana del conflicto interno. En *Revista Ajos & Zafiros* N°8/9, Lima. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/221601519/ajos-y-zafiros-8-9>

Huamán M. A. (2007). ¿Literatura de la violencia política o la política de violentar la literatura?. En *Revista Ajos & Zafiros* N° 8/9, Lima. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/221601519/ajos-y-zafiros-8-9>

Valenzuela Marroquín, M. (2012). Violencia política y teatro en el Perú de los 80. El teatro producido por Sendero Luminoso y el Movimiento de Artistas Populares. En *Pacarina del Sur*. Disponible en <http://www.pacarinadelsur.com/home/pielago-de-imagenes/625-violencia-politica-y-teatro-en-el-peru-de-los-80-el-teatro-producido-por-sendero-luminoso-y-el-movimiento-de-artistas-populares>

UNA DISCUSIÓN EN TORNO A LA FRONTERA MORAL Y LOS LÍMITES DEL MANDATO DE “HACER MEMORIA”

Iván Ramírez Zapata

Si todo ya está decidido de antemano, si toda distancia entre significante y significado se reduce a cero, no hay forma ni necesidad de articular pensamiento.

Mario Montalbetti

INTRODUCCIÓN

La exposición permanente del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) puede entenderse de varias maneras. Quiero mencionar tres. La primera, y también la más obvia, es verla como un recurso pedagógico, es decir, convertirla en instrumento de enseñanza y transmisión de conocimientos sobre el periodo de conflicto armado interno que el Perú vivió entre los años 1980 y 2000.

Una segunda mirada puede identificar en ella una pretensión principalmente política: hacer del LUM un espacio de encuentro entre diversos actores que tradicionalmente han sostenido posturas enfrentadas sobre el significado del conflicto. Se trata ya no de transmitir un saber sobre el mismo sino de trabajar sobre la actitud con la cual encaramos los hechos y sus consecuencias. Esto, por lo demás, aparece expresado en la fundamentación conceptual del LUM, en la que se sostiene que este quiere ser “un espacio de diálogo que intente tender puentes entre los diferentes actores que tienen distintas visiones y atribuyen diferente sentido y significado a ese pasado” (Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, 2015: 18).

Una tercera aproximación puede hacer énfasis en la introspección como una exigencia ética. Es decir, convertir la exposición en la excusa para un diálogo interno, uno que no necesariamente tenga lugar en función de tender puentes entre actores, sino más bien que permita explorar los límites que cada uno se impone para mirar y discutir sobre eventos que causan tristeza, fastidio o vergüenza.

Las exigencias pedagógica, política e introspectiva normalmente aparecen entremezcladas en los discursos que subrayan la necesidad de conocer o recordar los hechos de violencia que vivió el país. Tal es el punto de partida de este ensayo. No es, como pudiera parecer, un análisis sobre alguna dimensión del LUM. Más bien, hago referencia a este espacio para sostener que las narraciones sobre un pasado violento exigen algún tipo de actitud o respuesta personal a sus interlocutores.

Pero no solo los museos o los lugares de memoria presentan esta característica. En general, se trata de un elemento presente en todo el conjunto de discursos e intervenciones que tiene en su centro la preocupación por un episodio doloroso o trágico de la historia. Es sobre ello que trata este texto. Puntualmente, exploro los límites de un paradigma que prescribe el deber de “hacer memoria” a propósito del conflicto armado interno peruano. En la primera parte de este texto se discute qué tipo de reto es el que se plantea cuando se subraya la necesidad de tener presente este hecho histórico y qué supuestos subyacen.

La segunda parte desarrolla una serie de críticas al paradigma de “hacer memoria” a partir de la revisión de algunas publicaciones académicas cuyo tema de estudio tiene como contexto el conjunto

de retos y demandas presentes en el periodo posterior al conflicto interno, pero íntimamente ligadas con este, lo que permitirá señalar algunos problemas con los argumentos que exhortan al recuerdo desde determinada forma de concebir la necesidad de conocer o recordar la historia reciente del país.

En un tercer momento, se desarrollan algunas consideraciones para movilizar la discusión sobre la relación entre memoria y conflicto armado. Los distintos temas que se tocan en este texto hacen énfasis en lo que concierne a la manera en el sector juvenil se posiciona en relación con este periodo histórico, por lo que el texto pueden ser globalmente entendido como un conjunto de reflexiones respecto de qué es lo que el paradigma de “hacer memoria” significa para quienes pueden denominarse jóvenes.

LOS PROBLEMAS DE LA MEMORIA COMO MANDATO

Que la violencia armada del periodo 1980-2000 causó innumerables perjuicios al país es una realidad suficientemente establecida. Son, además, perjuicios particularmente dramáticos en tanto que involucran vidas perdidas y cuerpos mutilados. Es el sobrecogimiento que produce el recuento de estos resultados mortales el que está en la base del consenso según el cual el país debe de estar comprometido con la no repetición de los hechos de violencia. En efecto, el deseo de no repetición, entendido en su sentido más literal, a saber, como la interrupción de cualquier contexto que desencadene un escenario de violencia organizada a gran escala, goza de amplia aceptación.

Para un conjunto de actores que de forma muy gruesa pueden considerarse progresistas (organizaciones de derechos humanos, colectivos culturales civiles, sectores específicos de la clase política y determinados grupos intelectuales y profesionales), dicho consenso se traduce fundamentalmente en la expresión “hacer memoria”, que es presentada como mandato ético; es decir, como una idea que se tiene por deseable, necesaria e imperativa.

A esto, Salazar Borja (2015) lo ha denominado “memoria deber”, entendido como el deber de “hacer memoria” en función de lograr justicia para los deudos del conflicto armado interno y hacer de la agenda de defensa de derechos humanos una prioridad en el debate político. Anteriormente, este discurso ha sido denominado “memoria para la reconciliación”, cuyo contenido, además, consistiría no solo en una interpretación histórica del conflicto armado y en el deseo de no repetición, sino en una serie de propuestas hacia el futuro que tienen como referente ideas de “inclusión y reconocimiento social”, “construcción de ciudadanía”, desarrollo económico pensado “como crecimiento y como equidad social”, y una reforma política que permita “afrontar democráticamente los conflictos sociales y representar mejor los intereses y las necesidades de todos los peruanos” (Barrantes & Peña, 2006: 38).

Sin embargo, las bases de este consenso no necesariamente son todo lo sólidas que podrían ser, y sus límites se revelan cuando intentan ser comunicados al conjunto más amplio de la sociedad. ¿Qué implica adentrarse en este consenso? En tanto que estamos hablando de, entre otras cosas, verdad histórica y justicia, una reflexión sobre los diversos hechos del conflicto armado implica necesariamente una postura valorativa sobre lo ocurrido. Así, en primer lugar, supone emitir un juicio respecto de la acción de los actores del conflicto, empezando por los actores armados, a saber, los agentes de las organizaciones subversivas Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, el personal de la Policía y de las Fuerzas Armadas, y las unidades campesinas y amazónicas de autodefensa.

Implica también un juicio sobre los principales protagonistas políticos de esta etapa. Allí podemos encontrar a quienes, al menos en teoría, tuvieron el poder suficiente para influir en el desarrollo del conflicto mediante sus actos u omisiones: los tres presidentes que ejercieron en esos años (Fernando Belaunde, Alan García y Alberto Fujimori), los líderes de partidos y organizaciones políticas, los ideólogos orgánicos de los grupos subversivos, los encargados de diseñar las estrategias contrainsurgentes y los principales responsables de la aplicación de justicia.

Encontramos también a organizaciones populares, sindicatos, federaciones y grupos de familiares de víctimas de la violencia. Es decir, a todos aquellos colectivos que lidiaban no solo con amenazas a su seguridad sino que en distintos momentos se encontraban en circunstancias que los forzaban a mostrar su apoyo o deslinde de las acciones o discursos que levantaban los principales actores armados.

Adentrarse en el consenso literal de no repetición requiere también ponderar la conducta de instituciones y poderes civiles como la prensa, los colectivos e instituciones de defensa de derechos humanos y los colegios profesionales. También mirar con más detenimiento el comportamiento de los sectores empresariales.

En última instancia, la evaluación que podamos hacer del comportamiento de los actores del conflicto devendrá en términos como “criminales”, “víctimas”, “cómplices”, “promotores”, “benefactores”, “culpables”, “inocentes”, etc. Muchos, sin embargo, se tomarán algo de tiempo antes de establecer la pertinencia de estos calificativos y evaluarán la conducta de cada quien a la luz de otra serie de consideraciones, tales como aquellas vinculadas a la motivación de los actores, qué otros cursos de acción tenían disponibles, qué consecuencias tuvo su accionar y a qué fuerzas estaban sujetos, complejizando así el camino que lleva al juicio de valor.

A partir de eso, puede incluso ponerse en tela de juicio la condena absoluta a todo hecho de violencia y tomar en serio la pregunta respecto de si hay ciertos contextos en los cuales este es justificable.

Ello puede suponer un problema para el consenso de no repetición en tanto que puede implicar la aceptación de algunos de los eventos de muerte y dolor que conforman el escenario global de la guerra interna.

Otra dimensión en juego es la de la legitimidad de la víctima, es decir, de la valoración que se tiene sobre quienes reclaman haber sufrido daños o abusos. Hay siempre distintos niveles de resistencia para reconocer como legítimo el estatuto de víctima; dicho de manera más concreta: mientras que tanto Sendero Luminoso como el Grupo Colina pueden ser igualmente repudiados por la opinión pública, no ocurre lo mismo con los muertos de uno y otro lado. Todos lamentamos a los muertos y damnificados de Tarata, pero más de uno pone en duda el derecho de los familiares del caso La Cantuta a reclamar justicia.

Podemos señalar varios otros elementos constitutivos del consenso de no repetición, y lo que está en juego en cada caso, pero lo mencionado hasta aquí debería bastar para sostener que el consenso de no repetición es un “consenso mínimo”; es decir, uno que reconoce cuál es el escenario global que no se quiere repetir, pero que no encuentra argumentos comunes sobre los cuales apoyar ese deseo más allá del rechazo a la muerte y los atentados contra la vida.

Tenemos, pues, un problema con el contenido de la “memoria”. Nótese, sin embargo, que este problema no es necesariamente uno de conocimiento. Es decir, muchos de los episodios de violencia son conocidos, así como son conocidos los responsables directos. Sabemos también del contexto de inequidades detrás de este periodo y sabemos que quienes vivían en los departamentos más pobres y tenían orígenes andino-rurales fueron los que más sufrieron el impacto de la guerra. Y hay elementos de juicio que indican que los fundamentos ideológicos de Sendero Luminoso, el mayor perpetrador del conflicto, son ampliamente rechazados por la juventud universitaria (Nureña, Ramírez, & Salazar, 2014: capítulo 5).

¿“Hacer memoria” entonces es fundamentalmente un asunto referido a conocer y recordar los hechos tal como ocurrieron? Lo dicho hasta aquí indica que no. Más fructífero parece intentar pensar las diversas posturas en torno a las varias dimensiones del conflicto en relación con las preferencias políticas de la gente. Con esta expresión me refiero no a la simpatía por alguna figura política en particular o con una agrupación política determinada, sino a los principios de acción política que consideramos más adecuados en un contexto determinado. Por ejemplo, respecto del control del crimen, hay quienes consideran fundamental tomar una postura que privilegie un aumento en el número de cárceles, de efectivos policiales y mayor severidad en las penas, mientras otros consideran más importante fortalecer el trabajo de inteligencia e investigación, reformar la educación castrense y combatir los mercados ilegales. La primera postura expresa la preferencia

por una política de “mano dura” respecto del combate al crimen, mientras que la segunda expresa una preferencia preventiva.

Para entender mejor lo que estoy argumentando, pensemos en un ejemplo de preferencias políticas discrepantes respecto de lo que fue el fujimorato. Recurrentemente se señala que el gobierno de Alberto Fujimori ofreció al país acabar con la inseguridad a cambio de recortar libertades civiles y políticas. Así, preferir una política de represión podría llevar a alguien a simpatizar con el fujimorismo mientras que ser partidario de una política de ampliación de libertades probablemente llevaría a rechazarlo. De hecho, representantes de ambas posturas podrían invocar la necesidad de “hacer memoria” como un argumento para sustentar sus posiciones: en el primer caso, estaría implicada la necesidad de la represión para controlar el terrorismo y el delito, mientras que en el segundo estaría implicada la denuncia a los crímenes que la restricción de libertades permitió. En ambos casos también, las muertes ocurridas durante dicho régimen recibirían una valoración diferenciada.

No haré mención a la dimensión introspectiva descrita en la introducción porque –tal y como la estoy tratando– tiene lugar en el fuero interno, mientras que me estoy refiriendo aquí al discurso público. Si la práctica de “hacer memoria” está atada, de entre muchas cosas, a las preferencias políticas de cada quien, tiene sentido pensar que la exigencia política tiene una relevancia más profunda que la pedagógica. En ese sentido, más importante que conocer el pasado parece ser confrontar en el espacio público los criterios con los cuales juzgamos el pasado.

Pero incluso los casos particulares que han logrado llevar la “memoria deber” al espacio público nos muestran las dificultades para hacer de este un paradigma compartido. Podemos ejemplificarlo trayendo a colación lo que ocurre con el recuerdo colectivo de dos crímenes emblemáticos de la brutalidad del conflicto armado.

El 16 de julio de 1992, Sendero Luminoso puso un coche bomba en la calle Tarata del distrito de Miraflores, dejando como saldo 25 personas muertas, 155 heridos, además de destruir negocios, casas y carros. Horas después, entre los días 17 y la madrugada del 18 de julio de 1992, miembros del Destacamento Colina irrumpieron en las viviendas de la Universidad Enrique Guzmán y Valle – La Cantuta y secuestraron a nueve estudiantes y un docente. Más tarde se descubrió que las víctimas de este crimen fueron ejecutadas y enterradas en dos fosas ubicadas en Cieneguilla y el kilómetro 1,5 de la autopista Ramiro Prialé, respectivamente. La poca distancia temporal entre un hecho y otro responde al vínculo indesligable de ambos eventos: el crimen de La Cantuta surgió como una respuesta que desde el Estado se envió a Sendero Luminoso (Rúa, 2013). Sin embargo, el carácter simultáneo o interrelacionado de los hechos dolorosos de entonces es por lo general omitido en las principales actividades y discursos en torno a estos sucesos. De hecho, en los actos públicos de

rememoración en donde se recuerdan a las víctimas respectivas casi nunca se hace mención al vínculo entre ambos hechos. El recuerdo público, pues, hace énfasis en los hechos por separado y omite mencionar el vínculo perverso que los une.

¿Son las preferencias políticas las que separan el recuerdo de estos hechos, y a los consiguientes deudos? No es algo que resulte verosímil. ¿O son acaso los discursos elaborados por actores externos los que crean esta brecha? Sea cual sea el caso, que ambos crímenes sean tratados comúnmente como hechos separados y no como una sola tragedia revela los límites del dolor y del drama para crear vínculos. Que ser parte de una misma tragedia no logre crear un sentimiento de comunidad política tiene que ver con una tensión interna presente en el mandato de memoria: por un lado, tiene que hacerse cargo de una narrativa global del conflicto armado sobre la base de determinados principios que permitan establecer qué acciones son condenables y cuáles no; por el otro, tiene que lidiar con un hecho universal, a saber, que no contamos con un lenguaje adecuado para comunicar y expresar el dolor de la tragedia y la barbarie. Es en la distancia que hay entre la necesidad de racionalizar un periodo histórico concreto de violencia generalizada y la dificultad para dar cuenta de sus múltiples dimensiones que se instalan las desconfianzas, reparos y ambigüedades que separan a quienes son parte de esa discusión. En ese espacio, la necesaria repartición de sanciones, la fijación de responsabilidades y nuestro juicio moral requieren de una sofisticación que las varias narrativas sobre la guerra no están en la capacidad de dar.

Que no se me malentienda. A mí me gustaría que nuestra reflexión sobre la historia reciente esté basada en información verificada sobre el periodo 1980-2000 y apoyada en consideraciones éticas. Sin embargo, un discurso así elaborado ¿existe en algún lado?, ¿quiénes serían sus representantes?, ¿alguna agencia del Estado, un partido político, un colectivo ciudadano, alguna organización de derechos humanos, un instituto de investigación académica, un grupo de intelectuales? No hay duda de que el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) fue un avance en dicha dirección, pero difícilmente puede sostenerse que el conjunto de personas e instituciones, que se declaran partidarias de los retos que la CVR planteó al país, constituyan un actor lo suficientemente cohesionado como para convertirse en un agente que movilice de forma significativa lo que el *Informe Final* propone respecto de cómo encarar los hechos del conflicto armado. No se trata de descartar una propuesta como la de la CVR; desde mi perspectiva, un deber ser siempre es necesario como horizonte. Se trata, más bien, de preguntarnos si dicho horizonte existe como una meta a la cual llegar luego de una larga y tortuosa carrera, o si existe como una propuesta seria que pueda ser complementada o corregida, sin por eso dejar de ser una referencia fundamental para pensar y posicionarnos valorativamente respecto del conflicto armado.

En resumen, “hacer memoria” presenta por lo menos cuatro dificultades grandes: 1) no contamos con referentes valorativos sobre los cuales ponderar nuestro juicio sobre las distintas dimensiones

implicadas en el consenso de no repetición; 2) no es el desconocimiento de lo ocurrido en el periodo lo que necesita ser discutido, sino más bien nuestros vínculos políticos; 3) no parece haber motivos para pensar que personas pertenecientes a sectores sociales distintos puedan encontrar en el drama y la tragedia un motivo para la solidaridad y el acompañamiento mutuo; y 4) no existe un actor suficientemente fuerte que movilice una propuesta de reflexión informada en los hechos y sustentada en principios éticos o morales. Estos elementos están atravesados por el dilema clásico que existe entre la restitución verídica de los hechos y la representación de los mismos. Aunque ambas son indesligables, existe siempre el peligro de fijar nuestras representaciones o aferrarnos a ellas aun cuando nuevas indagaciones históricas sugieran la necesidad de repensarlas críticamente. Pasar por alto estas y otras dificultades nos pone ante el peligro de la “incauta repetición” (Igue Tamaki, 2005: 157), de la insistencia en consignas que podrían ameritar algún tipo de revisión al confrontarse con una profunda ponderación de los hechos o al cambiar los contextos en los cuales aquellas pretenden intervenir.

LA TENSIÓN PERMANENTE ENTRE LOS DISCURSOS ACTIVISTA Y SOCIOGRÁFICO

Un libro reciente discute un conjunto de productos artísticos a propósito del conflicto armado interno (Vich, 2015). Una parte importante de la argumentación que ofrece valora estas realizaciones por su carácter de denuncia; es decir, porque “sacan a la luz todo aquello que sigue siendo reprimido por el discurso oficial”, porque trata de hacernos “sujetos más conscientes de las deudas que la historia ha dejado con el presente”, porque buscan “restaurar la verdad de lo sucedido” y hacen “emerger en la esfera pública una verdad traumática que hoy seguimos sin querer afrontar” (Vich, 2015: capítulo 12). Esta argumentación atribuye a este arte la misma cualidad que hace una década el texto citado de Barrantes y Peña (2006) atribuía al *Informe Final*: la revelación de una historia hasta entonces desconocida. Otro texto sobre productos artísticos sostiene que este arte difunde la sistematicidad de las desapariciones forzadas cometidas por las Fuerzas del Orden, brega por un programa integral de reparaciones a las víctimas y “confrontan a otros ciudadanos con su relativa indiferencia ante la problemática de los desaparecidos y su potencial complicidad con una política de duelo que excluye a los desaparecidos como vidas que merecen ser lloradas” (González, 2015: 213).

No obstante los varios méritos de estos textos, considero que un problema importante que presentan es el hecho de partir de una frontera moral clara, definida y previsible, la misma que atribuyen a la obras que analizan. La escritura de estos autores nos muestra un arte que replica el paradigma de la “memoria deber”, pero sus análisis no ofrecen –sea porque no es algo que les preocupe, o bien porque la mismas obras analizadas no dan pie a ello– elementos que permitan vincular estas producciones con algún tipo de reflexión que lleve a cuestionar nuestras propias certezas o amplíe

nuestros marcos interpretativos. Así, repitiendo un discurso conocido, se corre el riesgo de fosilizar el paradigma en cuestión y quitarle su potencial crítico.

Considero que una expresión de esta fosilización se encuentra en una investigación reciente sobre juventud universitaria y conflicto armado interno (Jave, Cépeda, & Uchuypoma, 2014). Me parece relevante comentar esta publicación porque considero que una lectura de su contenido revela los problemas de no evaluar críticamente los límites del mandato de “hacer memoria” para dar cuenta de fenómenos sociales. Se trata, además, de una publicación auspiciada por el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica –institución cuya inspiración nace de los principios que animaron el trabajo de la CVR– y cuya presentación es autoría de Felix Reátegui, un especialista en justicia transicional y uno de los responsables de la redacción del *Informe Final*. También desde esta posición pueden asumirse supuestos sin discutirlos previamente.

El texto es un estudio sobre las representaciones del periodo de conflicto armado interno que tienen los estudiantes de las universidades San Marcos y San Cristóbal de Huamanga, respectivamente. En su presentación se expresa una preocupación por:

... el tipo de identidades ciudadanas que se está incubando en las universidades públicas. La pregunta subyacente puede ser: ¿es que esta memoria mecánica y residual que prevalece en el país, una memoria no sometida a revisión fáctica ni tamizada por una reflexión ética, conspira contra la realización intelectual y profesional de los estudiantes? (Reátegui, 2014: 17)

Se trata de una frase que echa en falta la existencia de *una* narrativa sobre el conflicto a la cual el conjunto del país se adhiera al menos en sus puntos más básicos, una narrativa que no sea sostenida en la revisión fáctica y determinados principios éticos. A estos reclamos podría plantearse la pregunta de si acaso la complejidad misma de la historia reciente reclama más la necesidad de confrontar narrativas que la de establecer una narrativa particular¹.

Pero volvamos al libro en cuestión: sus autores señalan de forma constante que los discursos de los estudiantes acerca del conflicto son superficiales, asistemáticos y desarticulados. Creo, sin embargo, que en la evidencia que ofrecen hay elementos para cuestionar dichas afirmaciones. Por ejemplo, se puede leer que los estudiantes de San Marcos identifican al centralismo histórico y las desigualdades sociales como algunas causas del conflicto. Además, tienen una postura crítica muy clara hacia lo

1 Lo que no debe llevarnos a concluir que todas las narrativas tienen el mismo valor. En efecto, las hay aquellas que están claramente más informadas que las demás, y que muchas veces son altamente conscientes y cuidadosas en las implicancias morales presentes en sus premisas.

que fue el periodo de intervención militar y administrativa de la universidad. Por su parte, los estudiantes de la UNSCH también identifican las desigualdades como una de las causas del conflicto y tienen muy claro el daño que la presencia de Sendero le hizo al prestigio de su universidad; asimismo, saben bien que fue aquí donde esta organización nació.

En ambas universidades los estudiantes declaran haber leído una serie de textos que han alimentado sus conocimientos sobre el conflicto armado. Y, sin embargo, estos mismos estudiantes no condenan con igual firmeza todos los crímenes, o no siempre muestran seguridad al adjudicar determinadas responsabilidades a cada actor del conflicto.

Así, mientras que los estudiantes entrevistados para dicha investigación conocen algunas causas estructurales subyacentes al conflicto y evalúan negativamente determinados hechos, se muestran vacilantes en realizar determinados juicios de valor que desde el punto de vista de la “memoria deber” deberían de ser tajantes. Esto no es sino reflejo de una realidad que desde hace bastante tiempo está bien establecida: se puede tener un conocimiento básico de un proceso y al mismo tiempo tener valoraciones distintas del mismo; no hay una relación directa entre saber y prescripción.

De modo que corresponde preguntar a dicho libro si acaso carecer de una mirada global totalmente coherente del periodo es igual a superficialidad y acriticismo. Si una lectura perfectamente coherente ya de por sí resulta difícil para académicos e intelectuales enterados y comprometidos, ¿por qué pedírsela a estudiantes que están en proceso de formación? Es legítimo, por supuesto, preocuparse por los múltiples vacíos que hay en los canales pedagógicos formales y en los medios de comunicación respecto del tratamiento del tema. Pero el camino que lleva de esta preocupación a la caracterización que echa en falta un conocimiento “profundo” sobre el conflicto armado por parte del alumnado de estas universidades parece, en última instancia, estar construido por alguna necesidad presente en los investigadores de distanciarse de sus sujetos de estudio y resaltar que estos carecen del mismo saber experto de aquellos.

En cualquier caso, se trata de una publicación que, en última instancia, parece partir de un supuesto fundamental: que podemos clasificar al país según el grado de sofisticación con el cual analizan lo sucedido durante el conflicto armado. Para ponerlo en las palabras citadas de Reátegui, el mayor nivel de sofisticación podría identificarse con “una memoria sometida a revisión fáctica y tamizada por una reflexión ética”, mientras que el menor nivel de sofisticación se identificaría con una “memoria mecánica y residual”. Así, en las conclusiones del estudio, y luego de insistir en el carácter superficial y asistemático del conocimiento de los estudiantes de la UNMSM y la UNSCH sobre el periodo referido, puede encontrarse la siguiente frase:

En ese sentido, afirmamos que una propuesta como la que hemos intentado dejar en claro en ese texto —trabajar la memoria reciente del país desde una perspectiva académica que pueda traducirse en oportunidades para la reflexión crítica que nutra la vida de los jóvenes respecto a la realidad de su comunidad, es decir, que los convierta en sujetos políticos para la construcción de ciudadanía— no lograría tener mayor cabida frente a las dinámicas actuales de la UNMSM y la UNSCH, pues estas parecieran estar inmersas en una política o apuesta constante hacia el futuro de espaldas a cualquier tipo de expresión sobre las últimas décadas. (Jave et al., 2014: 177-178).

Dejemos de lado lo sospechoso que suena afirmar que una apuesta constante por el futuro tiene como contraparte darle la espalda al pasado. Cualquiera que conozca la vida al interior de ambas universidades no puede menos que sorprenderse ante una conclusión que sostiene que en estas no tiene cabida el desarrollo académico “que pueda traducirse en oportunidades para la reflexión crítica” y que se está “de espaldas a cualquier tipo de expresión sobre las últimas décadas”. Discusiones en clase, conferencias y conversatorios ocurren todas las semanas respecto de las últimas décadas. Puede uno cuestionar los términos en los que se dan los debates o mostrarse insatisfecho por las intervenciones, pero es innegable que existe una preocupación por el pasado reciente.

Aquí es pertinente un párrafo testimonial. Yo estudié en la UNMSM entre los años 2007 y 2013. De entre las decenas de cursos que llevé, leí cuatro textos sobre el conflicto armado interno como parte de las lecturas obligatorias propuestas en los sílabos. Eso supera la cantidad de textos obligatorios que leí sobre temas como reforma agraria, descentralización o historia económica, por mencionar solo tres puntos. Lo mismo ocurrió a varias otras personas que estudiaron conmigo. Por ello, cuando se sostiene que es una realidad palpable que las condiciones académicas e institucionales de las universidades públicas no favorecen el desarrollo de una vida académica más densa y se identifica este problema con la existencia de “una memoria mecánica y residual”, se pierde de vista no solo aquellos prácticas y espacios de discusión efectivamente existentes sobre la historia reciente, sino que también se deja de explorar factores institucionales, políticos o generacionales que podrían influir en estas representaciones, desembocando así en conclusiones que ignoran o simplemente no imaginan los procesos y realidades que subyacen al fenómeno en cuestión, y que pueden poner en entredicho las conclusiones alcanzadas.

Estamos ante una investigación que busca entender el tipo de representaciones sobre el conflicto en estudiantes universitarios haciendo uso fundamental de un aparato conceptual que surge de las discusiones sobre memoria, pero que rápidamente disminuye su valor analítico al asumir ideas preestablecidas sobre qué es una lectura adecuada del conflicto, cuál es la relación entre el saber

histórico y el juicio de valor, qué significa reflexionar críticamente y qué factores pueden posibilitarla o detenerla. Supuestos, por lo demás, que se desprenden del paradigma de “hacer memoria” y que pueden derivar en juicios apresurados sobre las maneras en que la ciudadanía, y en particular la juventud, procesan el pasado reciente. Olvidar que “hacer memoria” no necesariamente supone todos los consensos que esperamos ni necesariamente conduce a estrechar lazos dentro de la comunidad política puede llevarnos a invisibilizar las varias aristas que tiene un fenómeno y, por ende, a diagnosticarlo de forma errada².

Subyace en el fondo, una tensión fundamental. La tensión entre un discurso activista, interesado principalmente en la sanción moral, y un discurso sociográfico, en el cual la sanción moral se sujeta al conocimiento y comprensión del espacio y tiempo en el que los hechos ocurren. Las premisas no explicitadas del libro reseñado parten justamente de un discurso activista que se siente impotente al constatar que la juventud universitaria no comparte sus mismas convicciones. Más que acercarse a las varias dimensiones o elementos que permitirían dar cuenta del por qué estos jóvenes sostienen determinados discursos, los autores comparan dichos discursos con aquello que consideran un conocimiento crítico y no superficial. El ejercicio puede ser valioso, pero su valor disminuye cuando desemboca en lugares comunes: desinterés en el tema, falta de conciencia crítica, conocimiento insuficiente.

No es esta, por cierto, una condena al activismo, cuyo aporte político a las luchas por verdad y justicia es innegable. Lo que sostengo, más bien, es que el discurso activista debe ponerse entre paréntesis cuando se quiere pensar sobre aquello que vincula o distancia a la juventud con el pasado de violencia. Sean cuales sean las varias formas que este vínculo tome, la voluntad o la capacidad para “hacer memoria” es solo la manifestación más externa de una serie de condicionamientos y relaciones sociales concretas, y que haríamos bien en mirar con ojos menos apresurados por juzgar lo que hay delante.

JUVENTUD Y CONFLICTO ARMADO INTERNO: CONSIDERACIONES PARA AVANZAR UNA DISCUSIÓN

Toda la argumentación desarrollada hasta aquí no tiene por objeto negar la importancia de la memoria, sea como herramienta conceptual, discurso político o práctica social. De hecho, la memoria es una realidad omnipresente en tanto que “toda representación del presente y toda orientación de las acciones individuales y colectivas se encuentran sustentadas en una cierta percepción organizada del pasado” (Reátegui, 2011: 364). Este texto, más bien, apunta a la necesidad de discutir con

2 Una crítica más detallada al diagnóstico que ofrece esta investigación se encuentra en Nureña, 2016.

más detalle las premisas que sustentan nuestros discursos paradigmáticos para poder vincular todo aquello relativo a la memoria con otros problemas y preocupaciones.

El apartado anterior ha mostrado, para el caso de la juventud universitaria, que los análisis que parten de preguntar por el grado de elaboración de una memoria sobre el conflicto pueden caer en simplificaciones que evitan vincular los problemas de la educación superior con otras aristas igualmente importantes. De hecho, si hiciéramos el ejercicio de ver que es lo que el *Informe Final* ofrece a la juventud universitaria ya no en términos de conocimiento histórico sino de propuestas hacia adelante, encontraríamos muy poco. El Tomo IX del *Informe Final*, el mismo que propone una serie de recomendaciones para hacer del país un Perú menos desigual y levantar una institucionalidad democrática, tiene muy poco que decir a los jóvenes universitarios. Nueve de las recomendaciones que hace la CVR están específicamente dirigidas a la reforma del ámbito educativo. Mientras la educación escolar es mencionada y problematizada en las nueve recomendaciones, no hay una sola mención a la educación superior o universitaria, aun cuando el *Informe Final* reconoce los perjuicios que esta sufrió.

Siendo esta la realidad, parece un tanto descuidado vincular los problemas de los jóvenes universitarios en el desarrollo de su ejercicio ciudadano con el nivel de conocimiento que tienen sobre el conflicto armado interno antes que a la ausencia de propuestas de política de mejoramiento de la calidad universitaria.

¿Existen discursos que movilizan la reflexión más allá del asunto de la memoria para comprender los vínculos de la juventud con el conflicto armado? Quiero aquí comentar una película que me parece especialmente rica para pensar mejor en estos vínculos.

La película *Paraíso* (Campos, Méndez y Gálvez, 2009) muestra la vida cotidiana de un grupo de jóvenes que viven en una zona urbano-marginal del distrito de San Juan de Lurigancho. La vida de estos muchachos y muchachas transcurre entre el pandillaje, el robo, vínculos familiares frágiles y la sensación constante de carecer de oportunidades laborales o de un lugar que le permita desarrollar capacidades personales. Se trata, además, de jóvenes cuyos padres migraron de forma forzosa hacia Lima huyendo de la espiral de violencia que envolvía la sierra.

A lo largo de la película, el recuerdo del conflicto armado es mencionado solo de paso, primero como el temor a un regreso del terrorismo y, casi hacia el final, como un recuerdo reprimido que surge en una circunstancia crítica: estando ebria, la madre de una de las protagonistas entra en un estado de pánico al recordar la violación que sufrió a manos de varios soldados. Al ser testigo de este trance, la hija se entera de que la ausencia del padre no se debe a alguna de las razones que su madre había inventado, sino al hecho de que simplemente la violación grupal no permite identificar al padre biológico.

Esta señora es, pues, una víctima, en el sentido de haber sufrido una injusticia que, además, permanece impune. Si bien uno supone que varias de las familias presentes en el universo de *Paraíso* pueden haber pasado por experiencias similares, no es aquí en donde la película pone el énfasis. Más bien, esta transmite una atmósfera pesimista en relación con el futuro: el trabajo digno y con perspectivas de mejora resulta negado; no está garantizada la posibilidad de cursar estudios superiores; el joven que espera ingresar al servicio militar se encuentra con el rostro desencajado de su enamorada, que no es otra que la chica que acaba de descubrir que su madre fue violada por agentes estatales... Aquí la “memoria” no tiene lugar. Esto, por dos motivos: primero, porque es una población que vive entre los cerros y arenas de Lima; no hay un público externo que haga las veces de auditorio y esté dispuesto a escuchar estas historias; la exclusión geográfica y social atenta contra la posibilidad de desarrollar la “memoria”; segundo, estamos ante hijos de desplazados; no solo no han vivido hechos de violencia, sino que posiblemente no los sienten como una historia cercana. Aun cuando es claro que sus familias han pasado por hechos trágicos, sus preocupaciones están orientadas por la expectativa de encontrar alguna oportunidad, por pequeña que sea, de salir adelante y arreglárselas en la vida.

Volvamos a la madre y la hija. Mientras que las preocupaciones más directas de la hija se relacionan con oportunidades laborales o de estudio, el recuerdo de la violencia es una presencia atmosférica depositada en la mente de la madre. Mientras que la figura de esta se encuentra definida por la represión de lo ocurrido y la permanente sensación de injusticia, la figura de la hija se define por su relación con un futuro incierto que la condición de pobreza y precariedad parecen hacer más lejano.

En buena cuenta, lo que esta película muestra es que una reflexión sobre la manera en que la juventud piensa acerca del conflicto armado interno, acerca de las condiciones políticas y económicas de entonces y sobre las responsabilidades que corresponden a cada quien; en fin, una mirada sobre todo esto no tiene necesariamente que prescindir del aparato conceptual de los discursos sobre memoria, pero sí debe prestar atención al conjunto de relaciones sociales y de dimensiones subyacentes a cualquier consideración ética, académica o moral sobre los años que no queremos volver a repetir. Es, además, una película que apuesta por hacer más explícitos los vínculos entre la agenda de memoria y derechos humanos con la agenda social, a saber, pobreza, exclusión y oportunidades.

CONCLUSIONES

Resumamos los puntos principales del ensayo. En primer lugar, hemos visto que “hacer memoria” no es simplemente un acto de conocer o evocar determinados hechos. En esta práctica hay al menos cuatro dificultades grandes: 1) no contamos con ideas-fuerza que permitan ponderar nuestro juicio sobre las distintas dimensiones implicadas en el consenso de no repetición; 2) es necesario

considerar que, para efectos de un consenso de no repetición más sólido, la densidad de los vínculos políticos puede constituir un factor de más peso que el contar con conocimiento fáctico sobre el conflicto; 3) sectores sociales distintos que sufren los mismos dramas y tragedias no necesariamente encuentran en esto un motivo para la solidaridad y el acompañamiento mutuo; y 4) no existe un actor con la fuerza suficiente para movilizar una propuesta de reflexión informada en los hechos y sustentada en principios éticos o morales.

Las posturas que fomentan el deber de “hacer memoria”, en función de lograr justicia para los deudos del conflicto y hacer de la agenda de defensa de derechos humanos un asunto de interés nacional, parten de una serie de supuestos que, cuando no son suficientemente revisados, desembocan en juicios apresurados e imprecisos sobre las maneras en que la ciudadanía, y en particular la juventud, procesa el pasado reciente, lo que conduce a diagnósticos o tesis erradas sobre los problemas que la afectan. Subyace a esto la tensión entre un discurso activista y sociográfico que no siempre pueden ir de la mano. El peligro de observar y estudiar fenómenos sociales desde las premisas de un punto de vista prescriptivo como el que predomina en el activismo no solo es el diagnosticar erradamente, sino también el de cosificar nuestros discursos sobre la memoria y el conflicto, que terminan por repetirse acríticamente.

Finalmente, cualquier discusión sobre qué recuerdan o conocen los jóvenes sobre el conflicto armado tiene que vincularse con las relaciones sociales concretas que los hechos de violencia permiten o no desarrollar, y el lugar que ocupan en la subjetividad juvenil. En ese sentido, el aparato discursivo de la memoria puede ser útil, pero no puede estar siempre en el centro de nuestro discurrir acerca de la forma que en que debatimos –o creemos que debe debatirse– el periodo 1980-2000.

BIBLIOGRAFÍA

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 (Coord.), *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú* (pp. 15-40). Lima: IDEHPUCP.

Campos, E. Méndez, J. (Productores) y Gálvez, H. (Director) (2009). *Paraíso*. Perú: Chullachaki.

González, O. (2015). Visualización de una política de duelo excluyente: iniciativas artísticas por los desaparecidos del Perú. En P. del Pino y L. Huber (Comp.), *Políticas en justicia transicional. Miradas comparativas sobre el legado de la CVR* (pp. 199-230). Lima: IEP.

Igue Tamaki, J. L. (2005). Los silencios del gran relato. *Histórica*, 29(1), 151-161.

Jave, I., Cépeda, M., & Uchuypoma, D. (2014). *Entre el estigma y el silencio: Memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y la UNSCH*. Lima: IDEHPUCP/ Fundación Konrad Adenauer.

Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social. (2015). *Cada uno, un lugar de memoria. Fundamentos conceptuales del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*. Lima: LUM.

Nureña, C. R. (2016). ¿El estigma genera despolitización? Participación, estigmatización por la violencia política y rechazo a Sendero Luminoso en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. *Revista Andina de Estudios Políticos*, 6(2), 117-133.

Nureña, C., Ramírez, I., & Salazar, D. (2014). *Jóvenes, universidad y política. Una aproximación a la cultura política juvenil desde las perspectivas de los estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Lima: SENAJU.

Reátegui, F. (2011). Las víctimas recuerdan. Notas sobre la práctica social de la memoria. En F. Reátegui (Comp.), *Justicia transicional. Manual para América Latina* (pp. 359-380). Brasilia/ Nueva York: Comisión de Amnistía, Ministerio de Justicia/ ICTJ.

Reátegui, F. (2014). Presentación. En I. Jave, M. Cépeda y D. Uchuypoma, *Entre el estigma y el silencio: Memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y la UNSCH*. Lima: IDEHPUCP/ Fundación Konrad Adenauer.

Rúa, E. (2013). *El crimen de La Cantuta*. Lima: Atmósfera Literaria.

Salazar Borja, G. (2015). Sin debates no hay campo. Un acercamiento a los estudios sobre memorias de violencia política en el Perú. En Degregori, C. I., Portugal Teillier, T., Salazar Borja G. y Aroni Sulca R., *No hay mañana sin ayer, Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú* (pp. 237-301). Lima: IEP.

Vich, V. (2015). *Poéticas del duelo. Ensayos sobre arte, memoria y violencia política*. Lima: IEP.

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

Gianfranco Silva Caillaux

INTRODUCCIÓN

No es problemático afirmar que los hechos en torno al conflicto armado interno (CAI) y la memoria de estos aún no alcanzan mínimos consensos dentro de una sociedad en la que coexisten actores con muy distintas interpretaciones de la misma historia. En principio, esta divergencia de versiones sobre el pasado reciente no es negativa, sino que más bien es un sano indicador de la pluralidad existente. Lo que sí llega a convertirse en un problema es el hecho de que no haya mínimos comunes sobre los cuales edificar una historia compartida ni un proyecto nacional a futuro.

En el Perú, actualmente existen dos versiones antagónicas sobre los años del CAI; en palabras de Carlos Iván Degregori (2003), una memoria salvadora y una memoria para la reconciliación. Barrantes y Peña (2006) encuentran, por un lado, que la memoria del fujimorismo o “memoria de la salvación” concibe al régimen dictatorial de Alberto Fujimori como el único responsable de la derrota del PCP-SL y plantea la posibilidad de empeñar algunos valores democráticos (derechos humanos y libertades individuales) a cambio de paz y orden. Del otro lado, se encuentra la propuesta por la CVR o “memoria para la reconciliación”, que se abre a valores democráticos y a la realización de un orden constitucional justo y sin exclusiones, que castigue a los perpetradores de crímenes y repare a las víctimas.

El problema del sentido nacional compartido se ve agravado en los jóvenes porque precisamente no habiendo vivido los años del conflicto, suelen mostrar poco interés en el conocimiento de aquel período histórico. *Este ensayo estudia la relación de los jóvenes universitarios con el mecanismo procedimental (consulta no deliberativa) que generó como resultado la propuesta estatal de memoria plasmada en el Lugar de la Memoria (LUM)*¹. Para este fin es necesario distinguir entre dos aspectos: (a) lo formal/procedimental, es decir, la forma en que se generó la información y (b) lo sustantivo, que es la memoria formada por medio de la supresión y la conservación de determinada información. Lo primero es la construcción de la memoria como recolección de información, el proceso que pretendió ser deliberativo, pero que debido a la ausencia de comunicación entre los sectores de la sociedad civil, se confinó a ser una mera consulta². Lo segundo es lo que se exhibe en el museo, la propuesta museográfica generada por medio de (a). El presente ensayo se limita al carácter procedimental.

1 Si bien es cierto que el Lugar de la Memoria nació como una iniciativa de la sociedad civil y la cooperación alemana, no puede negarse que el Estado peruano, al momento de aceptar su construcción, accedió también a reconocer como suyos sus contenidos. El LUM, al ser un museo nacional financiado actualmente con fondos estatales, presenta una propuesta estatal de memoria.

2 Es necesario reconocer que el carácter procedimental se refiere simplemente a la forma del proceso. No hace referencia a una característica particular del mismo cuando es formulada en abstracto. En el caso del LUM, las partes fueron consultadas sectorialmente, pero bien pudieron haber sido partícipes de un proceso deliberativo que las involucrara mutuamente. Asimismo, debe quedar claro que ambos aspectos no son independientes entre sí, sino que se interrelacionan y funcionan dialógicamente. De modo que, en este caso, queda implícito que las deficiencias procedimentales (la consulta) afectan lo sustantivo, es decir, el contenido de la muestra.

Simplemente se va a analizar cómo se generó el guion museográfico; no se pretende hacer una crítica al contenido del mismo³.

Este ensayo aborda cómo los distintos jóvenes universitarios visitantes del LUM se ven (quieran o no) confrontados a los hechos del CAI y, específicamente, al Lugar de la Memoria (LUM). Se enfatiza en esta reducida población porque son quienes, en teoría, tienen una mayor predisposición a conocer y reflexionar sobre la historia, en contraste con el grueso de los jóvenes, que debido a las necesidades materiales se ven apremiados por salir a trabajar y conseguir el sustento para sus familias. Sin embargo, también es necesario reconocer que para muchos universitarios el LUM es un primer acercamiento reflexivo al tema. En este punto, un análisis de la forma en que la memoria, planteada en este museo, ha sido elaborada, es crucial para comprender la dinámica relación entre el Estado y los jóvenes en torno al tema de la memoria.

UN TIPO DE VISITANTE: EL JOVEN UNIVERSITARIO

Debo empezar con una anécdota personal. Provengo de una familia mayoritariamente fujimorista. Crecí en un ambiente donde era común (y natural) oír sobre el rol pacificador del presidente Fujimori; de forma que al ingresar a la universidad “encontré” una realidad completamente distinta a la que había escuchado en casa. Normalmente, prefiero no hablar de política con mi familia, pero luego de la segunda vuelta del 5 de junio⁴, esto se volvió imposible. En el intercambio de argumentos-memorias con mis tíos, me dijeron varias veces: “Tú no viviste ese tiempo, no entiendes, en los libros no está todo, te han lavado la cabeza”. Nunca me había sentido discriminado por motivo de mi edad, hasta ese momento⁵. A veces, la cuestión generacional es muy importante para algunos (y es un

3 El contenido del guion museográfico, su carácter sustantivo, es otro aspecto fundamental para la comprensión de la reconstrucción de la memoria del conflicto armado en el Perú contemporáneo. Este tema excede, aunque en algunas ocasiones se traslapa, al propósito de este ensayo, pero desde aquí se plantea su agenda de investigación.

Otro tema interesante es la forma en que el LUM se está performando como un espacio donde los jóvenes acuden a ver películas, escuchar música o atender conferencias relacionadas con el tema de la memoria. El LUM se está apropiando del espacio público (juvenil) y está tratando de convertirse en un interlocutor válido. Aunque también podría preguntarse de qué clase de jóvenes (qué música, qué películas, qué temáticas), cuál es su verdadero público (¿limeño de clase media que vive cerca a o en Miraflores?). Y siendo un poco escépticos, ¿estas expresiones artísticas en serio favorecen a que los jóvenes se interesen por la memoria? ¿O conllevan una banalización de la memoria, en tanto la historia del CAI es una excusa para disfrutar del arte o pasar un rato entretenidos? ¿En verdad, ver una película sobre el conflicto armado interno puede generar un impacto significativo en la forma en que estructuramos nuestra memoria y nuestra comprensión de los hechos del pasado reciente? Son preguntas para las que no tengo una respuesta definitiva, solo me limito (válidamente) a plantearlas.

4 La segunda vuelta presidencial del 2016 en la que salió electo, por muy escaso margen, Pedro Pablo Kuczynski (50, 12% de votos válidos) frente a la candidata Keiko Fujimori (49,88% de votos válidos). <<http://www.infogob.com.pe/Eleccion/ficha.aspx?IdEleccion=151&IdTab=2&IdGrupo=1>>

5 Quizá decir discriminación por motivo de edad puede sonar un poco extraño, pero es una realidad cotidiana. El término en inglés, que a mí me parece más apropiado, es “ageism”, pero no cuenta con una traducción española satisfactoria. ¿Cuántas personas son rechazadas de trabajos por su edad, ya sean muy jóvenes o muy mayores? ¿Cuántos jóvenes no son escuchados por su “falta de vida vivida” y su “exceso de vida por vivir”?

muy útil pero falaz argumento para desacreditar), por más que uno se preocupe por leer y averiguar sobre el pasado.

A pesar de reconocer la compleja heterogeneidad de los jóvenes, es posible encontrar ciertos rasgos comunes. Según Golte (2015), los “jóvenes de ahora” no poseen reglas mínimas compartidas ni un sentido del bien común, sino que lo único que comparten son las imposiciones consumistas y la legitimidad informativa que conceden a los medios de comunicación. Esto se ve agravado debido al carácter fundamentalmente acrítico, intolerante y autoritario de las escuelas: los alumnos allí formados integran un paradigma memorista de la enseñanza, de modo que no son capaces de construir nuevos conocimientos. En este sentido, es interesante reconocer que si bien los escolares no carecen de información sobre el conflicto armado, debido a que han escuchado memorias familiares e información en los medios de comunicación, esta suele ser dispersa, inconexa y acrítica, precisamente porque no ha pasado por los canales institucionales educativos que permitan dotar estos conocimientos de cierta visión comprensiva del pasado. Y lo que es peor aún, la escuela pública no muestra un compromiso con enseñar sobre el CAI (Uccelli et al., 2013).

Este ensayo estudia la relación del LUM (y su proceso consultivo) con un sector de los jóvenes, aquellos que tienen la oportunidad de seguir estudios universitarios y visitar el LUM. Del mismo modo, estos no son un grupo homogéneo, sino que están conformados por estudiantes de las distintas regiones del país, niveles socioeconómicos, razas, géneros y orientaciones sexuales. Debido a que la mayoría de estudios son sobre estudiantes de San Marcos (UNMSM) y la Universidad San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), aquí se hace un especial énfasis en ellos, lo cual no debe implicar perder de vista la gran diversidad existente.

Jave, Céspedes y Uchuypoma (2014) encuentran que tanto para la UNMSM como para la UNSCH el conflicto armado interno no se constituye como parte del interés primordial ni académico ni político, sino que, por el contrario, está marcado por la desinformación y el desinterés de la mayoría de docentes, autoridades y alumnos⁶. Los estudiantes refieren que entran a la universidad con poca información y que inclusive llegan a “descubrir” una realidad histórica que desconocían. El estudio de aquellos años se relaciona con una mirada del pasado sin mayor conexión ni reflexión sobre la situación actual.

6 Testimonio de parte: Como alumno de Ciencia Política de la PUCP, debo confesar con tristeza que el tema de la memoria es muy poco importante para mis compañeros (e inclusive para algunos profesores), a pesar de la instrumentalización del término para oponerse políticamente al fujimorismo. En una especialidad abocada mayoritariamente (no quiero decir obsesa) al estudio del Estado, (la debilidad de) los partidos políticos, los movimientos sociales o las políticas públicas, la memoria del conflicto armado es muy gaseosa y etérea, poco cuantificable y verificable, dirían algunos. Me refiero a que, si bien es cierto, mis compañeros poseen los conocimientos históricos, niegan la validez de los estudios de la memoria por no corresponderse con los temas de ‘hard politics’; por ejemplo, la seguridad nacional o la economía (lo mismo sucede con la aversión que se le tiene al feminismo como corriente del pensamiento poco científica). Sin embargo, me es bastante alentador encontrar que promociones más recientes sí tienen un genuino interés.

Asimismo, los medios de comunicación producen simbólicamente la idea de que los jóvenes universitarios podrían reivindicar ideas radicales y simpatizar con el MOVAREDEF, como resultado del limitado conocimiento sobre el pasado reciente. Esto se ve agravado en el caso de estudiantes de Letras y Ciencias Humanas o Ciencias Sociales, donde el “pasado negativo” (respecto a la vinculación de Sendero con estudiantes de estas universidades) se ha proyectado por medio de una culpa intergeneracional. Los principales vehículos del estigma, según los testimonios de los propios estudiantes, serían los medios de comunicación y la familia. De cierta forma, el estigma familiar (que desincentiva la elección de carreras de sociales y humanidades) se mediatiza y generaliza en la opinión pública. Es así que la limpieza de su imagen se vincula con el futuro, el progreso del desarrollo del modelo económico neoliberal y la oportunidad de salir adelante por medio del emprendedurismo (Jave, Céspedes y Uchuypoma, 2015).

En este punto, Gamarra (2015) –de cierta forma– responsabiliza de este estigma al Informe Final de la CVR, en tanto este presenta un “perfil” del senderista como un joven estudiante de la UNSCH, casi siempre engañado con el cuento del poder, y que actúa motivado por una moralidad negativa (ambición por el poder, envidia o resentimientos) o con proyectos soñadores. Lo cual no es del todo cierto, en tanto los costos de estudiar en Ayacucho no estaban al alcance de las economías campesinas, inclusive después de la masificación de la educación universitaria.

En un estudio a través de encuestas a estudiantes de San Marcos (Nureña, Ramírez y Salazar, 2014) encuentran que la mayoría de los estudiantes se autoperciben como informados (60%) sobre los años de violencia política, especialmente los de Ciencias Sociales y Humanidades. Además, entre quienes afirmaron haber oído del MOVAREDEF, el 80% lo calificó como una organización de fachada de Sendero Luminoso, a la vez que consideran que su presencia dentro de la universidad es reducida (61%) y que sus acciones y propuestas son negativas para el país (78%). Lo cual soporta lo dicho por Jave, Céspedes y Uchuypoma (2014) para la UNMSM y la UNSCH, acerca de que en ninguna de las dos universidades existía una captura del MOVAREDEF ni que estas sean fuerzas políticas mayoritarias, sino que su poder es marginal y su eficacia radica en el estigma amplificado por los medios de comunicación.

Respecto al uso instrumental de la fuerza o la violencia para el logro de determinados objetivos políticos, el 74% de los alumnos de la UNMSM se muestran indubitablemente en contra, el 4,7% lo considera como un medio legítimo, mientras que el 16,8% cree que a veces la lucha política implica el uso de la fuerza (Nureña, Ramírez y Salazar, 2014). Esto es interesante si se compara con la actitud algo ambivalente de los estudiantes de la UNSCH respecto a las prácticas terroristas de Sendero, donde si bien se cuestionan rotundamente, tampoco niegan que hubo cierta buena intención de responder a las desigualdades sociales (Jave, Céspedes y Uchuypoma, 2014).

En este contexto de estigmatización, Ramos (2015) encuentra que los jóvenes estudiantes de la UNSCH reproducen un abordaje estratégico al tema de la violencia política: no se puede conversar con cualquier persona ni en cualquier lugar; el olvido es instrumental. Sin embargo, el tema no desaparece del todo, sino que, según Salazar (2015), la emergencia de grupos de estudios o talleres sobre memoria en la UNSCH, la UNMSM, la Universidad Nacional Federico Villarreal y la Pontificia Universidad Católica del Perú evidencia un interés en los años del CAI desde una aproximación más académica y artístico-cultural (y no tanto político-organizativa, como tradicionalmente se esperaría).

De esta forma, a pesar de los límites al interés de la memoria tanto por parte del Estado como de los jóvenes –que podría explicarse debido al estigma que les podría acarrear–, existe una reducida cantidad de jóvenes universitarios que persisten en la investigación académica de estos temas. Mientras que la gran mayoría, si bien no está en la completa ignorancia sobre el CAI, pues sus familias y los medios de comunicación transmiten información, no tienen nociones claras ni reflexionadas, debido a la formación escolar acrítica. Sin embargo, se oponen a Sendero Luminoso y sus medios terroristas. Es en este contexto que el visitante universitario se confronta al Lugar de la Memoria, lo que de ahora en adelante llamaremos el joven-universitario-visitante.

VISITANTES DEL LUM

De acuerdo con el Registro de Visitantes del LUM entre febrero y octubre de 2016, se registró un total de 25.251 visitantes⁷, donde un 53% fueron mujeres y un 47%, hombres. La distribución de edad se dio como se muestra en la Tabla 1. De estos, la mayoría (41%) se encuentra dentro del rango que podría considerarse como población juvenil (17 a 24 años).

7 Sin embargo, debe tenerse en cuenta que no necesariamente 25.251 personas diferentes visitaron el LUM durante este lapso de tiempo, debido a que, por ejemplo, yo mismo me registré unas cinco veces entre febrero y octubre durante distintas visitas. Asimismo, hay otra categoría que podría resultar engañosa y generar confusión. En el registro preguntan por el “grado de instrucción”: el 75% afirma tener pregrado. No obstante, ¿esto significa que 75% de los visitantes tienen un pregrado o son estudiantes? Cuando yo me registraba afirmaba tener “secundaria” (8%), pues es el grado que tengo completo, mientras que otros pudieron incluir estudios de pregrado cuando aún no terminan la carrera. Es por eso que en el presente ensayo no lo utilizamos como un indicador confiable de la juventud de los visitantes. Del mismo modo, hay una pregunta por la “profesión”. Es interesante verificar que el 25% de los visitantes son ingenieros, el 2% se dedica a las letras y otro 2% a “sociales”. Sin embargo, una abrumadora mayoría (71%) se encuentra en la categoría “otros”, de modo que es preferible no considerar tampoco este indicador. Aquí podría haber un problema de autoidentificación por parte de los visitantes (o de las categorías consideradas para el análisis por el LUM).

TABLA 1

Porcentaje de visitantes de acuerdo con el rango de edad

Rango de edad (años)	Porcentaje de visitantes (%)
05 a 11	1%
12 a 16	16%
17 a 24	41%
25 a 35	18%
36 a 64	21%
64 a más	3%

Fuente: LUM (sin publicar)

Esto evidencia que la mayor cantidad de visitantes son jóvenes que no han vivido los años del conflicto armado, sino que han aprendido de él por medio de historias familiares o las noticias de los medios de comunicación.

EL LUGAR DE LA MEMORIA

El LUM forma parte de lo que suele conocerse como “sitios de conciencia” (Brett et al., 2007: 1), los cuales son memoriales públicos que tienen un compromiso democrático con la conmemoración de determinados acontecimientos históricos a través del estímulo al diálogo y la reflexión. Estos espacios de memoria se parecen a los cementerios, en tanto poseen un lado privado (dolor, solemnidad, reflexión personal) y otro público. Sin embargo, no son idénticos porque están abiertos (e invitan) a extraños y personas que no entienden del tema, o inclusive que discrepan con los mensajes (Brett et al., 2007: 6). De esta forma, el Lugar de la Memoria se inscribe dentro de esta categoría de memoriales públicos para la reflexión y la conmemoración.

Ahora bien, los inicios del LUM se remontan a mayo de 2008, cuando se llevó a cabo en el Perú la V Cumbre América Latina, el Caribe y la Unión Europea (ALC-UE). Con motivo de esta, la canciller de Alemania Angela Merkel arribó al Perú, visitó la muestra fotográfica Yuyanapaq y ofreció donar dos millones de euros para la creación de una sede permanente para la exposición, de forma que se le daba cierta institucionalidad y estabilidad. Sin embargo, el entonces Ministro de Defensa, Ántero Flores Aráoz, planteó que no era prioritaria la construcción de un museo cuando en el país había personas que morían de inanición. Ante esta afrenta a la cultura, Mario Vargas Llosa escribió una columna

“El Perú no necesita museos” en el diario español El País⁸. En abril de 2009, el gobierno termina aceptando la donación alemana y crea la Comisión de Alto Nivel, presidida por el mismo Vargas Llosa.

A fines de enero de 2010, el proyecto del Museo de la Memoria cambia de nombre a Lugar de la Memoria, a la vez que se lanza el concurso arquitectónico, que es ganado por Sandra Barclay y Jean Pierre Crousse. En octubre de 2011, el LUM cambia nuevamente su nombre a Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social. Sin embargo, es aún entre octubre de 2013 y febrero de 2014 que el LUM llevó a cabo el proceso de consulta a los distintos grupos de la sociedad civil para la conformación del guion museográfico (los contenidos de la muestra). El 4 de junio de 2014 se inauguran las áreas culturales del LUM, mientras que es recién más de un año después, el 17 de diciembre de 2015, que el LUM inaugura su exposición museográfica en la bajada San Martín en el distrito de Miraflores⁹.

El Lugar de la Memoria es un museo nacional, mas no es un proyecto emprendido ni, mucho menos, liderado por el Estado peruano. Es una iniciativa de la cooperación alemana e internacional, gestionada por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), mediante la cual en un primer momento el Perú fue un país cooperante más. Sin embargo, cuando el LUM se inauguró y el proyecto de cooperación llegó a su fin, es recién que el Estado peruano asume la gestión del mismo (primero bajo el Ministerio de Relaciones Exteriores y, luego, bajo el Ministerio de Cultura, donde actualmente se encuentra)¹⁰. No obstante, también es necesario reconocer que el Estado tenía la absoluta potestad de aceptar o no la donación para la creación del museo; en términos coloquiales, tenía la última palabra.

¿Fue un proceso deliberativo?

Los sucesos que se plasman en la muestra del LUM son para muchos jóvenes un primer acercamiento reflexivo al tema del CAI, debido a las deficiencias y el desinterés del sistema educativo público (y

8 Para mayor información, consultar la columna de MVLL: <http://elpais.com/diario/2009/03/08/opinion/1236466813_850215.html>

9 Su ubicación ha sido también materia de discusión, debido a que se encuentra en un distrito de clase media en Lima, cuando los hechos del terrorismo tuvieron lugar mayoritariamente en los Andes. Peor aún, el museo se encuentra frente al mar y, hasta podría decirse, de espaldas a la serranía peruana. Pero lo cierto es que el LUM no disponía de fondos para comprar un terreno (en una zona con algún grado de afectación), por lo que la ubicación del LUM se debe a la gentil donación de la Municipalidad de Miraflores. Por otro lado, otros municipios no se animaron a hacer una propuesta de donación, ya fuera por carencia de espacios disponibles o desconfianza del proyecto. Sin embargo, ya habiendo pasado poco más de un año desde su inauguración, la coordinadora museográfica del LUM, Diana Lavalle, comenta que ahora considera conveniente la ubicación céntrica del LUM, dado que la Avenida de El Ejército es un lugar de fácil acceso desde cualquier parte de Lima. Ella cree que ha sido un beneficio para el proyecto más que un problema.

Para un análisis sobre la propuesta arquitectónica y de memoria, ver Montalbetti, Mario (2014). “El lugar del arte y el lugar de la memoria”. En: *Cualquier hombre es una isla*. México: FCE. El autor considera que el LUM tiene una estética de casa de playa, que no tiene cómo cumplir con la función ideal de un museo de la memoria, la cual es transmitir el horror de la violencia del pasado. Asimismo, Montalbetti (2014) critica que, de acuerdo con las bases del concurso arquitectónico, el LUM buscaba incluirse dentro del circuito turístico limeño. Otro aspecto curioso es que el terreno que fue donado para la construcción del LUM, había funcionado antes como un relleno sanitario. ¿Qué clase de efecto simbólico produce esto?

10 Conversación con Diana Lavalle, coordinadora de museografía del LUM, y Julio Abanto, miembro del Centro de Documentación e Investigación del LUM.

privado). Pero esto no implica que los universitarios no tengan detrás de sí un conjunto de ideas sobre el pasado reciente, porque sí lo tienen: memorias familiares e información de los medios de comunicación. De este modo, la memoria que allí se presenta es fundamental en cualquier proceso de reconciliación y rememoración, especialmente en los jóvenes, quienes no vivieron aquel período. Por este mismo motivo, es de vital importancia preguntarnos cuál fue el mecanismo procedimental para la recolección de la información–testimonios que terminó con la creación del guion museográfico del LUM. Según sus fundamentos conceptuales, no hay la imposición de una memoria hegemónica sino una convivencia de distintas memorias, que dialogan y deliberan entre sí. Esto, en teoría, suena muy acertado, pero al momento de concretarse puede tornarse un poco complicado. De este modo, este ensayo se plantea analizar la forma en que se llevaron a cabo las reuniones con los distintos grupos de la sociedad civil en la elaboración del guion museográfico.

La pregunta que guía esta sección del ensayo es si el Lugar de la Memoria adoptó un verdadero proceso deliberativo durante la elaboración del guion. Lo que se encuentra es que no. El LUM no desarrolló una verdadera propuesta deliberativa donde los distintos grupos de la sociedad se encontraran en el espacio público para compartir sus memorias. Más bien, lo que hizo fue sencillamente, en una lógica un tanto jerárquica, escuchar a cada uno (lo cual es profundamente valioso, pero insuficiente) de los distintos actores de la sociedad civil y tomar en cuenta sus objeciones y sugerencias para la elaboración del guion museográfico. Los distintos actores nunca se encontraron entre sí para poder conocer las posiciones de los otros, entenderlos, enriquecer el debate y, eventualmente, poder llegar a ciertos consensos sobre qué memoria plasmar¹¹.

La reunión en Ayacucho se presenta como la excepción, donde las víctimas –civiles y militares– se reunieron todas (quizá el espacio que más lo reclamaba debido a su grado de afectación). Sin embargo, en todos los demás casos esto no se dio y se llevaron a cabo reuniones sectoriales, de forma que los distintos grupos participantes fueron reducidos a la pasividad. El “consenso” (o el espacio de convivencia) fue dado desde arriba por el LUM, de acuerdo con las ideas y argumentaciones que escuchaba entre “los de abajo”. ¿Por qué presentarlo como deliberativo cuando no lo fue? Quizá la necesidad de otorgarle legitimidad social a un nuevo (y primer) espacio de memoria nacional.

11 Si bien es cierto, una respuesta completamente válida a la crítica aquí propuesta es que los actores involucrados en la construcción de la memoria tienen fuertes discrepancias entre sí sobre cómo entender el pasado reciente. Por lo tanto, mantener reuniones “plenamente deliberativas” que incluyesen a todos los grupos involucrados de la sociedad civil hubiese sido infructuoso porque no se habría llegado a acuerdos sobre qué hechos incluir o excluir del guion museográfico, sin contar los momentos tensos entre los deliberantes. Sin embargo, ¿qué es lo verdaderamente importante de un proceso deliberativo? ¿Es más enriquecedor tener un museo o un grupo de personas que piensan completamente distinto, pero que empiezan a valorarse y reconocerse mutuamente? ¿Entonces por qué sí se hizo en Ayacucho, donde precisamente allí la discrepancia debe ser más pronunciada? Esta es una cuestión de prioridades: ¿el corto plazo (guion museográfico) o el largo plazo (reconocimiento)? Esto no es ser ingenuo respecto a las distintas tensiones que ocurren inclusive dentro del mismo movimiento de derechos humanos, sino apostar por el futuro. Y el LUM desaprovechó una gran oportunidad.

Esta crítica a los procedimientos consultivos del LUM es útil para reconocer una cuestión central en torno a los universitarios. Debido a la escasa legitimidad que tiene el Estado, este debe esforzarse por reestablecer (y fortalecer) los lazos sociales de confianza, de forma que la memoria planteada por el LUM se conecte con ellos. Esto se puede lograr por medio de procesos deliberativos reales que sean capaces de escuchar las distintas memorias de la diversidad de universitarios en foros públicos y académicos, así como a través del arte y la identidad, en la conexión con la cotidianidad del conflicto en la actualidad. Igualmente, los dirigentes jóvenes de las organizaciones de víctimas podrían generar nuevos liderazgos políticos al ser visibilizados por el LUM.

LA MEMORIA DEL LUM: MUSEO CENTRADO EN EL VISITANTE

La propuesta del Lugar de la Memoria no puede ser entendida si no se considera el enfoque museográfico centrado en la experiencia del visitante. Según el libro de los fundamentos conceptuales del LUM (2014), el propósito de este museo de conciencia es generar un “nivel apropiado de duda” en la audiencia, de forma que los visitantes cuestionen la naturaleza de la sociedad y se vean interpelados a generar cambios.

Creemos que, gracias a ese trabajo acumulado, el LUM entrará en un momento distinto, con capacidad de decir algo, de proponer, de institucionalizarse como un proyecto nacional para todos y todas. El LUM es ya el canal que puede ofrecer a la ciudadanía una presentación del pasado que no es estéril, que es capaz de “albergar la historia de lo sucedido en el periodo de violencia iniciado en 1980” (LMTIS 2012), para que quienes no la conocen o no la quieren (re)conocer tengan acceso a ella. Hoy quiere ser un espacio dinámico que no pretende consensuar una sola memoria pero sí, como proyecto cívico y pedagógico cultural, tender puentes entre los diferentes actores, con el fin de generar un espacio que, partiendo del reconocimiento de las experiencias y memorias de los otros, propicie nuevas formas de convivencia y coexistencia social en el presente. (LUM, 2014: 12).

Esto tiene detrás dos grandes presupuestos. Primero, no hay imposición de una memoria hegemónica, es decir, el Lugar de la Memoria no brinda una propuesta estatal de cuál es la versión oficial de la historia. Segundo, el LUM se performa como un espacio de reflexión, donde cada visitante es capaz de expresar libremente sus memorias, de acuerdo con sus propias experiencias de vida (lo cual se plasma plenamente en el título del referido libro *“Cada uno, un lugar de memoria”*). De esta forma, el memorial permite la convivencia respetuosa de la pluralidad de memorias (exceptuando las memorias de los grupos subversivos, debido a que estas no respetan los derechos humanos ni las libertades básicas) para, en el largo plazo, poder generar consensos sobre el pasado, presente y futuro nacionales.

A primera vista, esto no puede generar más que un gran entusiasmo, en tanto la diversidad de los actores (y sus perspectivas particulares) será incluida, teóricamente, en la construcción colaborativa y deliberativa de la historia del pasado reciente. Sin embargo, como reconoce Todorov (2000), la memoria no es el antónimo del olvido: más bien, la memoria consiste en la interacción entre la conservación y la supresión (el olvido) de determinada información. La memoria implica olvido, no todo puede ser recordado, hay un proceso de selección, y tiene una intencionalidad. De forma que no todo acto de memoria implica necesariamente un objetivo positivo o deseable, su legitimidad no es inherente. Ni tampoco todo olvido es malo.

En este sentido, la memoria “inclusiva” y “omniabarcante” que el LUM pretende fomentar, no deja de ser parcial, como cualquier otra propuesta de memoria. Es así que el Lugar de la Memoria, como espacio de reflexión, incluye ciertos hechos y perspectivas a la vez que excluye otros¹². Tampoco esto debe interpretarse como un intento deslegitimador, en tanto el LUM tiene el gran valor de estar ampliando la categoría de “víctima”: no solamente a las víctimas civiles, sino considerar a quienes actualmente continúan exigiendo reparaciones desde las fuerzas militares y policiales. Con esta transformación conceptual del término, este se está convirtiendo en un reflejo más fiel de la realidad.

CONSULTA SIN DELIBERACIÓN NI RECONOCIMIENTO

El LUM llevó un proceso de consulta –entre octubre de 2013 y febrero de 2014– para discutir el guion museográfico elaborado por Miguel Rubio y Karen Bernedo. Fueron un total de 14 reuniones en las ciudades de Ayacucho, Lima y Satipo. La convocatoria al proceso participativo se guió de acuerdo con la vinculación significativa con el proceso de violencia, diversidad de espacios de procedencia/residencia, legitimidad como fuerza viva de la sociedad e influencia en la formación de la opinión pública (LUM, 2014: 29). De esta forma, como se muestra en la Tabla 2, se desarrollaron reuniones sectoriales para “escuchar” a los distintos grupos de interés.

12 El LUM incluye las memorias de las víctimas civiles y militares fundamentalmente, aunque con la participación de José Carlos Agüero en la elaboración del libro conceptual y con su testimonio en video (en la sala donde los visitantes se colocan unos audífonos para escuchar la voz y las historias de las víctimas), se podría argumentar que de cierta forma se incluye la visión de los terroristas, al menos desde la posición moralmente neutral del hijo-del-subversivo que no tiene culpa alguna, aunque sí estigma. En segundo lugar, en el libro de los fundamentos conceptuales no se hace ninguna mención al guion modernista elaborado por Bernardo Roca Rey. El guion que los encargados del proceso consultivo tomaron como insumo principal para las reuniones fue el de Rubio y Bernedo (LUM 2014: 13, 27). Nunca se hace referencia al primer guion, si es que se utilizó en algo o si ha influenciado a la constitución del guion final, o por qué se desestimó. Finalmente, se podría mencionar la escasa atención que se tomó a los grupos de la sociedad civil en Satipo, donde solamente se consultó a las organizaciones de víctimas (LUM 2014: 240). ¿Acaso no hay periodistas, activistas, académicos o artistas?

TABLA 2

Reuniones del LUM con los distintos grupos de interés, por ciudad.

GRUPOS DE INTERÉS	LIMA	AYACUCHO	SATIPO
Afectados civiles	√	√	√
Afectados FF.AA. y PNP	√	√	
Periodistas	√	√	
Artistas	√	√	
Movimiento DDHH	√	√	
Miembros FF.AA. y PNP	√		
Autoridades	√	√	
Empresarios	√		

Fuente: LUM, 2014: 31

Con esta amplia convocatoria, el LUM trataba de incluir a la mayor cantidad de sectores representativos e importantes en el CAI. Sin embargo, a veces las buenas intenciones no bastan y los procedimientos son insuficientes para aprehender la realidad social. Antes de plantear las críticas al proceso consultivo (no se le puede llamar, de ninguna forma, deliberativo), es necesario establecer unas cuantas precisiones teóricas.

¿En dónde se lleva a cabo el proceso deliberativo? El ámbito público es el espacio en el que la participación política es representada por medio del habla, donde los ciudadanos deliberan sobre sus asuntos comunes; por tanto, es un terreno de interacción discursiva. Asimismo se le debe diferenciar del Estado, por un lado, dado que en la esfera pública pueden generarse discursos que en principio pueden ser críticos al Estado; por el otro, se debe distinguir del mercado porque es un teatro para debatir más que un lugar para comprar y vender (Fraser, 1995). La esfera pública es el espacio público por excelencia donde los individuos, los grupos de interés, los grupos identitarios, los políticos, los expertos y la sociedad civil se encuentran para deliberar.

Sin embargo, la esfera pública, como fue formulada inicialmente por Habermas (1994), ha recibido una multiplicidad de críticas, pero la que aquí resulta relevante es la que concierne a la existencia de “contrapúblicos subalternos”. Estos son miembros de grupos sociales subordinados (mujeres, trabajadores, personas de color, gays o víctimas de conflictos armados) que formulan contradiscursos que les permiten expresar interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses

y necesidades (Fraser, 1995). Estos contrapúblicos subalternos se enuncian desde una posición no hegemónica y plantean un discurso en contra del poder tradicional. Es precisamente la discriminación la que les dio una perspectiva particular frente a la realidad social (Scott, 2005), que puede ser radicalmente distinta a la percibida por alguien que posee privilegios sociales.

Para las teorías deliberativas, el debate democrático se ve enriquecido por esta nueva pluralidad de actores que recién tienen poder de enunciación (Blondiaux y Sintomer, 2004). Entonces, las víctimas del conflicto recién tienen la capacidad y la oportunidad de hacer públicas sus demandas, sus necesidades y sus intereses, de forma que sean escuchadas no solo por el Estado sino por el resto de la sociedad.

Ahora bien, en las reuniones consultivas que el LUM llevó a cabo no se puede apreciar el rasgo característico del proceso deliberativo; es decir, el encuentro entre diferentes. Al establecerse reuniones separadas para cada tipo de grupo de interés, se evitó que estos se encontraran en el espacio público para compartir sus memorias y perspectivas particulares. Por ejemplo, las autoridades hablaban con otras autoridades, los periodistas con sus colegas, los miembros de las FFAA y policiales, entre sí. El LUM escuchó a cada grupo de interés de manera individual.

Habría sido muy valioso y enriquecedor que los funcionarios estatales, los empresarios, el movimiento de DD HH, las víctimas tanto civiles como militares y policiales, los miembros de las FFAA y la PNP, los artistas, los periodistas, hubiesen estado todos juntos alrededor de una mesa conversando sobre qué incluir en el guion museográfico. Pedir que lleguen a consensos es demasiado y este ensayo no lo hace, sino que se afirma que el LUM perdió una valiosísima oportunidad para reunir a todos estos actores y que se conozcan más. Como Benhabib (2002) bien reconoce, el valor no reside tanto en el resultado sino en el proceso deliberativo mismo, en la capacidad que este tiene para generar autoconocimiento y reconocimiento del otro-diferente.

Este acto de probar, que es revulsivo, se inscribe y nos hace prestar atención a una agenda mucho más amplia y antigua, de luchas por el reconocimiento, la inclusión y la ciudadanía. En su drama, probar la propia existencia y probar la violencia sufrida deben leerse también como una forma más, dentro de otras estrategias desarrolladas a través de las décadas, por los grupos subalternos para lograr el reconocimiento de los demás integrantes de la nación y, sobre todo, de las autoridades. (LUM, 2014: 17).

El proceso de elaboración del guion museográfico pudo ser la oportunidad para que la diversidad de actores del CAI (con sus memorias y exigencias propias) reconozca la humanidad del otro y la validez de sus argumentos. Se puede discrepar de lo que piensa el otro, pero antes de eso es

necesario el reconocimiento de su dignidad humana. Curiosamente, esto es algo que llama profundamente la atención al leer el libro conceptual del LUM (2014): las ganas de generar reconocimiento a las múltiples víctimas, lo que cimentará las bases para el posterior consenso en materia de reparaciones, por ejemplo. Pero lo fundamental es el reconocimiento. Y el LUM pudo haber hecho más en este terreno.

Afortunadamente, en Ayacucho, sí se reunieron juntas todas las víctimas (al menos, las que reconoce el Estado a través de la Ley de Reparaciones, que excluye a las víctimas que pertenecieron a grupos subversivos). Es así que “[e]n Ayacucho, los afectados de las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional, así como los afectados civiles, no fueron convocados por separado (como en Lima), sino en un mismo taller” (LUM, 2014: 31). Esto comporta un gran avance en materia de reconocimiento, en tanto brota la incipiente posibilidad de que se cree un sentimiento identitario común a su característica de víctimas del CAI. Más bien, la pregunta que queda sin responder es por qué allí sí, esto no lo explica el LUM. No todas son malas noticias, al menos la esperanza queda.

CONSULTA DE ARRIBA HACIA ABAJO

Como puede desprenderse de lo anteriormente dicho, el proceso consultivo fue eminentemente jerárquico. Sin embargo, antes de afirmar esto con total rotundidad consideremos cuál fue el personal que “condujo” las reuniones.

Cada sesión supuso disponer de personal que la organizara y condujera. Así, en cada una de ellas estuvieron presentes: un facilitador que, en el caso de Ayacucho, hablaba perfectamente [sic] el idioma quechua; y en el caso de Satipo, el asháninka; un relator, encargado de documentar la reunión y realizar una breve etnografía; los dos autores de este informe, como observadores y a quienes correspondía además garantizar la marcha del taller de acuerdo con la manera en que fueron concebidos y de transmitir posteriormente al equipo encargado de elaborar el guion museográfico la información obtenida; y, finalmente, un asistente logístico, quien se ocupaba de organizar los materiales y otras necesidades (LUM, 2014: 29).

El equipo encargado de las múltiples consultas, al no generar deliberación entre los diferentes grupos de interés, impuso por medio de los procedimientos lo que ellos, en tanto conductores del proceso consultivo, creían que era la forma en que la discusión se estaba llevando. De esta forma, su percepción de los hechos fue la que primó y no, necesariamente, el fluido debate de argumentos entre los distintos actores. Es así que la asignación de tiempos, el orden de las intervenciones u otras cuestiones que pudieran parecer como carentes de importancia, se vuelven centrales para el manejo de las relaciones de poder en el proceso deliberativo (Blondiaux y Sintomer, 2004).

Consiguientemente, los grupos de la sociedad civil son limitados a una condición de pasividad, meramente reactiva a los estímulos de quienes llevaban a cabo el proceso de consulta. Asimismo, de cierta forma, se les congelaba en el tiempo al volverlos incapaces de comprender las posturas de los otros actores, en tanto no se enteraban de tales argumentaciones. En este sentido, el “consenso” (o, al menos, el espacio de convivencia) que el LUM llegó a encontrar luego del contraste entre los múltiples puntos de vistas aislados, que nunca llegaron a interactuar entre sí, fue hecho desde arriba, de acuerdo con las ideas, comentarios y sugerencias que escuchaba entre “los de abajo”.

¿GUBERNAMENTALIDAD?

Una pregunta que cabría hacer es por qué presentar un guion como deliberativo cuando no hubo un proceso de diálogo. Es innegable que la propuesta estatal de una memoria sobre el pasado reciente requiere de una gran legitimidad, la cual puede ser conseguida por medio de la consulta a los múltiples sectores de la sociedad civil. La deliberación se convierte en un procedimiento que dota de legitimidad los resultados conseguidos por este medio, en tanto es producto de un procedimiento libre y razonado (Benhabib, 2002). Esta es la interpretación formulada con buena intención.

Sin embargo, también podría ser dicho con un poco de crudeza. Según Foucault (2006), los Estados despliegan técnicas administrativas para la gestión de los conflictos sociales, es decir, tienen instrumentos de gubernamentalidad. En este sentido, las prácticas deliberativas no deberían ser entendidas como espacios de enunciación y ejercicio de poder real para los contrapúblicos subalternos, sino tan solo como instancias de alivio, de cierta forma, terapéuticas. De esta forma, la deliberación solo legitima las relaciones de poder existentes.

Una interpretación de este tipo, respecto al caso del LUM, parece exagerada. Pero es necesario reconocer que si las instancias deliberativas no se muestran como verdaderos espacios de poder, los actores involucrados en la consulta podrían sentir que sus opiniones no fueron tomadas en cuenta, lo que, de una u otra forma, podría generar el mismo malestar (aunque la gubernamentalidad supone que tal malestar no exista y las relaciones de poder sean naturalizadas).

ALGUNAS PROPUESTAS DELIBERATIVAS

Ahora bien, habiendo hecho las críticas al proceso consultivo del Lugar de la Memoria, queda preguntarnos por qué los jóvenes-visitantes creerían en una memoria proveniente del Estado. ¿Por qué el mismo Estado que, de cierta forma, estigmatiza a los universitarios respecto al CAI va a convertirse en un interlocutor creíble en la misma materia? Los estudiantes de universidades públicas sufren el estigma de “revoltosos” por medio de una supuesta culpa intergeneracional, y el Estado no ha hecho

nada para revertir tal situación. Al contrario, la fomenta por medio de las autoridades universitarias (corruptas y clientelares) que buscan reprimir los comportamientos críticos por parte del estudiantado aludiendo a los fantasmas de Sendero Luminoso (Jave, Céspedes y Uchuypoma, 2014).

Asimismo, en el desarrollo del mismo conflicto armado, el Estado se condujo como violador de los derechos humanos y las libertades individuales, cometiendo represión indiscriminada contra población inocente. Esto lo ha llevado a que aún no acepte públicamente su responsabilidad como perpetrador de crímenes de lesa humanidad, a pesar de que todo esto sea afirmado con rotundidad en el Informe Final de la CVR, documento, en teoría, oficial del Estado peruano, pero que no es reconocido como tal. Según Uccelli et al. (2013), respecto al sector educativo, por ejemplo, al no contar con apoyo político, no es descartado pero tampoco asumido.

Lo que es peor aún, el Estado no reduce de manera significativa las brechas sociales, económicas y culturales que ocasionaron el conflicto armado interno, y que posibilitaron que Sendero Luminoso tenga cierta llegada en sectores inconformes, especialmente universitarios (Degregori, 2014). De esta forma, el Estado se presenta a los jóvenes-universitarios-visitantes como un interlocutor altamente cuestionado. ¿Qué es lo que debe hacer el Estado para ganarse la credibilidad de los jóvenes-visitantes?

Así como se señaló respecto a las deficiencias en la deliberación, el Estado debería mostrarse también dispuesto a dialogar con la multiplicidad de universitarios (y los jóvenes, en general). Es crucial que esas memorias familiares inconexas y sin una reflexión general y con visión nacional, que no han pasado por el sistema educativo público, encuentren espacios de escucha en el Estado y salgan al encuentro de otras memorias distintas. Por ejemplo, en primer lugar, el Estado, a través del Ministerio de Cultura, debería promover (más) Foros, Talleres o Concursos de Investigación sobre la memoria en los jóvenes, para así generar una conciencia crítica respecto a la cuestión generacional en el CAI, al menos, entre los interesados. Y este concurso de ensayos, *Esquirlas del Odio*, organizado por el Lugar de la Memoria y el Instituto de Estudios Peruanos, que publica este artículo en una recopilación de los ensayos seleccionados, es un paso en esa dirección, pero hay muchos más que dar.

Segundo, a veces da la impresión de que el tema del CAI genera tanta polarización en la sociedad que ni siquiera en la Academia se escapa de una lógica centrada en sí misma; lo que Salazar (2015) denomina como “memoria-deber”, como un “dictado aleccionador-moralizante” y que se opone al negacionismo. De esta forma, el arte y la identidad aparecen como espacios para poder aprehender la memoria de una forma menos politizada. Es un espacio más sencillo para que los jóvenes se expresen con más sinceridad y con menos temor a ser juzgados. En el caso concreto del Lugar de la Memoria, sería una muy buena idea que las muestras itinerantes incluyeran alguna exposición artística sobre, por ejemplo,

“la memoria desde el presente y la cotidianidad” de las víctimas y sus secuelas postraumáticas: ¿cómo es que los sobrevivientes llevan ahora su vida?, ¿cómo la violencia los marcó y los hizo especiales? ¿Qué hacen ahora los hijos de las víctimas?, ¿el Estado los ayuda en algo? No solo para que los jóvenes-víctimas se expresen, sino también para que el resto de la sociedad, especialmente los jóvenes con escaso conocimiento del CAI, se entere de los estragos reales del conflicto en la actualidad.

Una tercera posibilidad es que el LUM trabaje con los jóvenes que dirigen organizaciones de víctimas, por ejemplo, los Jóvenes Anfasep. De esta forma, se visibilizaría a los jóvenes como actores directamente involucrados en el CAI, generando nuevos liderazgos políticos más allá del ámbito de sus organizaciones específicas. Quién sabe si hasta podrían fortalecer los partidos políticos. Estas tres alternativas aquí propuestas tienen carácter deliberativo debido a que se nutren no de una versión hegemónica del CAI, sino que permiten que las víctimas (en especial, los jóvenes-víctimas) se expresen en un espacio institucional y con creciente visibilidad pública, como es el LUM. De forma que se propicia que estos contrapúblicos subalternos dialoguen con el resto de la sociedad, especialmente con los jóvenes, su mayor público visitante.

Por medio de estas tres recomendaciones, el Estado y, específicamente, el LUM fomentarían un rol activo en los jóvenes al momento de la (re)producción de las memorias, evitando que estos terminen siendo sujetos pasivos que deben “memorizar” la versión histórica de los hechos. Al contrario, se trata de iniciar una conversación sincera mediante la cual la memoria se ligue no solo al pasado, sino a las experiencias de la vida cotidiana de los jóvenes universitarios.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El Lugar de la Memoria y la versión del pasado reciente que este plantea son para muchos jóvenes-visitantes un primer acercamiento reflexivo al tema del CAI, debido a las deficiencias y el desinterés del sistema educativo público (y privado). Esto no quiere decir que los universitarios estén sumergidos en la ignorancia, sino que poseen un conjunto de ideas inconexas, aisladas y parcializadas, dado que estas fueron transmitidas fundamentalmente en el ámbito familiar o en los medios de comunicación. Por este mismo motivo, es de vital importancia preguntarnos cuál fue el mecanismo procedimental para la recolección de la información-testimonios que terminaron con la creación del guión museográfico del LUM. Según sus fundamentos conceptuales, no hay una imposición de una memoria hegemónica sino una convivencia de distintas memorias, que dialogan y deliberan entre sí. Esto, en teoría, suena muy promisorio, pero al momento de concretarse puede tornarse problemático.

De este modo, se analizó la forma en que la memoria del LUM había sido elaborada durante las consultas a los distintos sectores de la sociedad civil. Esto sirve para comprender la dinámica relación

entre el Estado y los jóvenes-visitantes en torno al tema de la memoria. El LUM no desarrolló una verdadera propuesta deliberativa para que los distintos grupos de la sociedad se encontraran en el espacio público para compartir sus memorias. Más bien, lo que hizo fue sencillamente, en una lógica un tanto jerárquica, escuchar a cada uno (lo cual es profundamente valioso, pero insuficiente) de los distintos actores de la sociedad civil y tomar en cuenta sus objeciones y sugerencias para la elaboración del guion museográfico. Los distintos actores nunca se encontraron entre sí para poder conocer las posiciones de los otros, entenderlos, enriquecer el debate y, eventualmente, poder llegar a ciertos consensos sobre qué memoria plasmar.

Ayacucho se presenta como la excepción, donde las víctimas –tanto civiles como militares– se reunieron todas (quizá el espacio que más lo reclamaba debido a su grado de afectación). Sin embargo, en todos los demás casos esto no se dio y se llevaron a cabo reuniones sectoriales, de forma que los distintos grupos de la sociedad civil fueron limitados a una condición de pasividad. El “consenso” (o el espacio de convivencia) fue dado desde arriba por el LUM, de acuerdo con las ideas y argumentaciones que escuchaba entre “los de abajo”.

Si se pregunta, con plena validez, por qué el LUM presenta un proceso deliberativo que nunca se produjo, la respuesta más certera podría ser que debido a la legitimidad que los mecanismos de consulta y deliberación confieren a sus resultados. No obstante, asumir que, en términos de Foucault, la deliberación es utilizada instrumentalmente para legitimar las relaciones de poder existentes, parece ser un exceso. El proceso consultivo permitió que las voces de los distintos actores involucrados sean tomadas en cuenta (de forma aislada) durante la elaboración del guion museográfico.

Es así que toda esta crítica a los procedimientos consultivos del LUM nos sirve para vislumbrar una cuestión central en torno a los universitarios. Debido a la escasa legitimidad que tiene el Estado (en sus múltiples caras, ya sea como autoridad universitaria, o proveedor de servicios y/o reparaciones a las víctimas), los jóvenes-visitantes no tienen por qué creer en la memoria que aquel les presenta en el Lugar de la Memoria. Por este motivo, el Estado debe esforzarse por reestablecer los lazos sociales de confianza. Esto lo puede hacer por medio de procesos deliberativos reales que sean capaces de escuchar las distintas memorias de la diversidad de universitarios (y jóvenes, en general) en foros públicos y académicos, así como a través de instancias que promuevan una conexión directa, por ejemplo en el arte, entre las víctimas del CAI y la forma en que estas llevan su vida en la actualidad (y que han logrado salir adelante a pesar de todo). Lo que a su vez puede generar que la actoría de los jóvenes dirigentes de organizaciones de víctimas sea conocida por una audiencia mayor, creando quizá nuevos liderazgos políticos. Estado y LUM, aún hay mucho por hacer.

EPÍLOGO

Tras presentar la versión final de este ensayo, recibí la generosa invitación del Centro de Documentación e Investigación del LUM (CDI) para poder conversar con Diana Lavalle, coordinadora de museografía del LUM, y Julio Abanto, miembro del CDI. Luego de esta reunión, me pidieron que agregue un epílogo con algunas ideas que surgieron de la misma. He tratado de no modificar el presente artículo, salvo en las ocasiones en que requería de una mayor precisión, y en esos casos se encuentra indicado.

Debo empezar reconociendo la gran apertura al diálogo que noté durante la conversación; hubo una plena disposición para escuchar las críticas que yo aquí propongo y, lo más importante, para tomarlas en consideración. Si yo pudiese describir en una sola palabra aquella reunión sería “feedback” (retroalimentación, en español). No solo ellos reconocían que hubo aspectos que se pudieron hacer mejor durante el proceso consultivo, sino que me hacían dar cuenta que hubo razones de peso para no ir por el camino teórico-ideal, en algunos casos. Y además, me hicieron comprobar por mí mismo que los papers (¡y uno sobre memoria!) sí pueden tener algún impacto, por más pequeño que sea, en las políticas públicas. El diálogo entre Academia y Estado es constante (o así debiera serlo).

Recién puedo comprender en su real magnitud por qué el LUM lanzó un concurso de ensayos sobre juventud y memoria del conflicto armado interno. El Lugar de la Memoria se encuentra con la difícil tarea de “crear públicos”. ¿Qué significa esto? “Nada más” que generar un clima de concientización sobre el grado de importancia de conocer los hechos del pasado reciente, especialmente entre los más jóvenes que no vivieron aquellos años. Es por esto que con un espíritu dialogante el LUM convoca, permítaseme la licencia, a un nuevo proceso consultivo con, en su mayoría, jóvenes estudiantes. Esto no hace más que confirmar la voluntad democrática del Lugar de la Memoria por incluir todas y cada una de las memorias, en la medida de lo posible.

Un segundo aspecto que me gustaría recalcar es el carácter consultivo de las acciones que el LUM viene desarrollando. En este artículo trato de diferenciar una consulta de una deliberación. Una consulta vendría a ser “pedirle la opinión a alguien sobre algo”; no es inherentemente mala y no implica que sus recomendaciones no vayan a ser tomadas en cuenta. El problema es su sectorialidad, su carácter individual, que no logra articular y comunicar a todas las partes simultáneamente, lo que sí logra una deliberación. Una deliberación podría considerarse “pedirle la opinión a alguien sobre algo, mientras las demás partes involucradas escuchan/debaten y son capaces de reconocer al otro como un igual”.

En este sentido, si bien el LUM ha consultado con una amplia variedad de grupos de interés, estos no han tenido la oportunidad de interactuar entre sí, como así se expone en su libro conceptual.

Diana Lavalle, con mucha razón, argumenta que esta sectorialidad se debe precisamente al deseo de focalizar los temas y guiar la conversación con preguntas de acuerdo a la propia individualidad de cada uno de sus participantes consultados. “No le vamos a pedir un testimonio a un artista”, es lo que ella afirma. Evidentemente no se le va a pedir eso a un artista, pero quién podría dudar que escuchar en vivo el testimonio de una víctima (en el caso de que no haya tenido contacto personal con algún afectado del CAI) no tuviese un efecto (¿significativo?) sobre su memoria. O pensemos en un empresario, ¿acaso no hubiera sido deseable este acto de escucha y posterior reconocimiento, en el mejor de los casos?

Un último aspecto que me gustaría considerar es el papel del LUM en el proceso total de las reparaciones. Es interesante cómo, según me cuenta Diana Lavalle, hay víctimas que solicitan que el LUM vaya a sus barrios, les lleve un proyector y pase una película. Habría que preguntarnos qué clase de película: por un lado, el LUM proyecta con mucha regularidad películas sobre el período de violencia, especialmente pensando en un público no muy enterado sobre el CAI, para sensibilizarlo. Por otro lado, ¿el LUM debería proyectar cualquier clase de películas a las víctimas, digamos, para distenderlas de su dolor?

Yo le planteé la pregunta, en el caso de proyectar películas sobre el CAI a las víctimas, de si eso no podría considerarse como una forma de banalizar la memoria al considerarla un mero divertimento para pasar el rato. Diana me contestó que no, que las víctimas piden la película precisamente porque ellas conocen el rol que cumple el LUM. Los procesos consultivos desarrollados le dieron la oportunidad al LUM de presentarse ante todos los grupos de interés que acudieron al llamado, y de esta forma mostrarles sus objetivos. Las víctimas saben que van al LUM para hacer uso de una reparación simbólico-cultural; ellos saben que no van a inscribirse al Registro Único de Víctimas ni a judicializar sus casos. Esto demuestra que los procesos consultivos también tuvieron la consecuencia de convertir al LUM en un interlocutor válido y creíble. Es por esto que hubo grupos de interés de distinto tipo que quisieron participar del proyecto cuando ya se encontraba inaugurado, quizá porque antes creyeron que no se iba a llegar a nada o que las opiniones no iban a ser consideradas.

En estas breves líneas traté de condensar más de dos horas de enriquecedora conversación sobre el LUM, mas ahora solo me queda reconocer la labor titánica que hacen día a día para gestionar eficazmente los escasos recursos de que disponen. Yo, en la más completa inocencia, le pregunté por qué no tenían más pantallas interactivas como en otros museos del mundo (tenía en mente el Museo de Winston Churchill en Londres), para poder así aproximarse más eficientemente a un público joven que está gran parte del día frente a pantallas, ya sean del celular o la computadora. Pero mientras formulaba la pregunta, yo mismo me iba dando cuenta que el problema era el dinero. Es por esto que solo puedo saludar el trabajo que vienen haciendo, lo que no los exime de críticas.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mi mamá, quien hace el esfuerzo por comprenderme cuando le hablo de estos temas; cuando a pesar de sus simpatías, trata de ponerse en mi lugar y saber por qué digo lo que digo. Gracias a ella también aprendí que, a pesar de los prejuicios que abundan en la sociedad y en la academia, no todos los fujimoristas o sus simpatizantes tienen necesariamente que ser los malos de la película.

Asimismo, a una de las profesoras que más me han enseñado en la vida, a mi primera jefa, mi asesora de tesis, Rosa Alayza, a quien le comenté mis intenciones de postular a este concurso de ensayos, y no tuvo más respuesta que apoyarme con valiosos comentarios y bibliografía. En serio, lo aprecio mucho.

Este ensayo es un ensayo viajero, lo empecé a pensar e hice el primer boceto en el Cusco, sistematicé la información en Chíncha (gracias a Laura Balbuena por los viajes, las aventuras y las conversaciones interesantes); lo redacté en Lima y estoy dándole los últimos detalles en Cardiff, Reino Unido. Finalmente, gracias a todos mis amigos que, a pesar de todo, sé que han empezado a tenerle aprecio a los estudios de la memoria. Eso espero.

BIBLIOGRAFÍA

- 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 Félix Reátegui (Ed.), *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú* (pp.16-40). Lima: Idehpucp.
- Benhabib, S.** (2002). *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press.
- Blondiaux, L. & Sintomer, Y.** (2004). *El imperativo deliberativo*. Estudios Políticos, número 24, enero-junio, pp. 95-114.
- Brett, S. et al.** (2007). *Memorialization and Democracy: State Policy and Civic Action*. Santiago: FLACSO; ICTJ.
- Degregori, C.I.** (2003). *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*. Lima: IEP, SSRC.
- Degregori, C. I.** (2014). *El surgimiento de Sendero Luminoso Ayacucho 1969-1979*. Lima: IEP.
- Foucault, M.** (2006). *Seguridad, territorio y población*. México: FCE.
- Fraser, N.** (1995). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. En Romeo Grompone (Ed.), *Instituciones políticas y sociedad. Lecturas introductorias* (pp. 390-419). Lima: IEP.
- Gamarra, J.** (2015). Radicalismo político y etnicización de los estudiantes: el peso de la memoria

y la generación en el caso de la Universidad de Huamanga (Ayacucho, Perú). En E. Rodríguez & J. Corcuera (Eds.), *Subjetividades diversas. Análisis de la situación política, social y económica de las juventudes peruanas* (pp. 211-227). Lima: SENAJU, UNESCO.

Golte, J. (2015). Análisis de la situación política, social y económica de los jóvenes en el Perú. En E. Rodríguez & J. Corcuera (Eds.), *Subjetividades diversas. Análisis de la situación política, social y económica de las juventudes peruanas* (pp. 25-34). Lima: SENAJU, UNESCO.

Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: G. Gili.

Jave, I., Cépeda, M. & Uchuypoma, D. (2014). *Entre el estigma y el silencio: Memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y la UNSCH*. Lima: Idehpucp, Konrad-Adenauer-Stiftung.

Jave, I., Céped M. & Uchuypoma, D. (2015). La acción política frente al estigma de la violencia entre los jóvenes universitarios posconflicto: los casos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. *Revista Antropológica*, año 33 (número 34), pp.187-202.

LUM. (2014). *Cada uno, un lugar de memoria. Fundamentos conceptuales del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*. Lima: LUM.

Nureña, C. Ramírez, I. & Salazar, D. (2014). *Jóvenes, universidad y política. Una aproximación a la cultura juvenil desde las perspectivas de los estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Lima: SENAJU; MINEDU.

Ramos, J. (2015). ¿Es hora de voltear la página? Cuando la memoria se viste de olvido. En IDEHPUCP (Ed.), *II Concurso de Investigación en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario: Compilación de textos ganadores* (pp.88-111). Lima: IDEHPUCP.

Salazar, G. (2015). Sin debates no hay campo: Un acercamiento a los estudios sobre memorias de violencia política en el Perú (1998-2010). En Carlos Iván Degregori et al. (Eds.), *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú* (pp. 239-301). Lima: IEP.

Scott, J. (2005). El movimiento por la paridad. Un reto al universalismo francés. En Cristina Bordería (Ed.), *Joan Scott y las políticas de la historia* (pp.13-37). Barcelona: Icaria Editorial.

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

Uccelli, F. et al. (2013). *Secretos a voces. Memoria y educación en colegios públicos de Lima y Ayacucho*. Documento de Trabajo. Lima: IEP.

EL MOVADef Y LA MEMORIA
AMBIVALENTE. EL PAPEL DE LA
RESPONSABILIDAD EN LA MEMORIA DE
LOS JÓVENES DEL MOVADef

Rubén Merino Obregón

INTRODUCCIÓN

En los primeros meses del año 2012, los medios de comunicación y diversos actores políticos del país concentraron sus debates en la posibilidad de que el Movimiento por Amnistía y Derechos Fundamentales (MOVEDEF) logre su inscripción como partido político en el Jurado Nacional de Elecciones. Múltiples voces manifestaron su preocupación por el alcance que había ganado la agrupación que afirmaba públicamente guiarse por el *marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo*, aquella sombría categoría con la que se habían identificado los líderes y militantes de Sendero Luminoso. Frente a este rechazo unánime, un conjunto de jóvenes –de alrededor de 25 años– aparecieron en diversos medios de prensa como los representantes del MOVEDEF. Se convirtieron en la cara pública del movimiento, defendiendo sus propuestas con firmeza, sosteniendo que no eran manipulados por nadie, sino que se habían convertido en activistas por decisión propia. Esto alarmó aún más a la opinión pública. Se argumentó que esos jóvenes se identificaban con Sendero Luminoso porque estaban desinformados, porque carecían de memoria y, en su inmadurez, se habían dejado impresionar por los relatos de quienes buscaban lavarle la cara al terrorismo.

En este ensayo, se procurará ir más allá de esta última postura. No creo que sirva de mucho afirmar la ignorancia de los jóvenes del MOVEDEF; más bien, con ello se subestima un asunto que resulta bastante más complejo de lo que académicos, políticos y medios de comunicación han querido admitir. Antes que asumir a los jóvenes del MOVEDEF como *carentes* de una memoria del conflicto armado interno, aquí se considerará que ellos han manifestado una versión *contrahegemónica* de la memoria. Es decir, han construido un discurso en el cual el pasado no es visto desde los parámetros usuales que se utilizan en la academia o en los medios de comunicación. Sus posturas cuestionan las narrativas más comunes sobre nuestra historia reciente, interpretando los eventos desde valoraciones particulares, presentando explicaciones que responden a ciertos propósitos contemporáneos, exigiendo decisiones políticas concretas como consecuencia de sus interpretaciones. Es posible, entonces, examinar tales posturas de manera detallada, identificándolas como parte de las “batallas por la memoria” que tienen lugar en el contexto nacional. Espero, a partir de estas consideraciones, realizar un análisis suficientemente serio de las palabras de los jóvenes del MOVEDEF, sin caer en los comunes estereotipos a partir de los que se los ha interpretado¹ –esto, no con el propósito de simpatizar o absolver, sino con el de *comprender* de la forma más desprejuiciada posible–.

Como organización política, el MOVEDEF nace en el año 2009, cuando Manuel Fajardo y Alfredo Crespo (abogados de Abimael Guzmán) anunciaron su creación y declararon las consignas básicas que

1 Por ejemplo, resulta todavía común pensar en los jóvenes del MOVEDEF como sujetos manipulados, confundidos, ignorantes, desinformados, terroristas encubiertos. A mi juicio, estos calificativos no hacen más que reducir el asunto a una mirada maniquea.

seguiría: la demanda de una nueva Constitución, el rechazo al neoliberalismo, la defensa de luchas populares y la exigencia de una amnistía general para todos los presos como producto de la “guerra interna”. Más tarde, en su Primer Congreso Nacional (celebrado desde el 27 de noviembre de 2010 hasta el 7 de enero de 2011), adoptan oficialmente como “guía ideológica” el *marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo*. Desde entonces, el MOVAREF se ha consolidado como la más notable herencia de la corriente “pro-acuerdista” surgida en Sendero Luminoso desde que Abimael Guzmán, en 1993 y ya encarcelado, pidió un acuerdo de paz a Alberto Fujimori, anunciando el fin de la guerra. Este “acuerdo”, por supuesto, fue poco más que una argucia del gobierno de turno destinada a alcanzar beneficios políticos, a la vez que Guzmán y su cúpula esperaban mejorar sus condiciones carcelarias. Pero la corriente surgida a partir de entonces, al interior de Sendero Luminoso, es precisamente la que hoy apuesta por la “amnistía general” que promueve el MOVAREF.

En las siguientes páginas, se examinarán las declaraciones que los jóvenes activistas del MOVAREF en Lima dieron a medios de comunicación televisivos a inicios del año 2012, cuando el debate llegó a su más alto nivel de visibilidad. Se utilizarán las declaraciones brindadas en el mes de enero a Univisión, Andina de Televisión y América Televisión. En total, son cinco los activistas citados: Fhair, de 24 años (edades al momento de la entrevista); Raúl, de 22 años; Cindy, de 21 años; Melinda, de 27 años; y Piero, de 21 años. Nos acercaremos a ellos –es importante aclararlo– no para descubrir la intimidad de sus motivaciones o la naturaleza de sus identidades; no será este un ejercicio para revelar lo que está detrás de las personalidades. Más bien, nos preguntaremos por cómo los jóvenes activistas posicionan en la esfera pública sus perspectivas sobre el pasado (y el presente), para entrar en debate con ellas y comprender un poco mejor las dinámicas discursivas que hemos heredado a partir de los años de violencia. Por supuesto, no son conclusiones definitivas las que se pretende afirmar –queda claro que el material utilizado tiene sus límites–, sino ideas iniciales a partir de las que seguir explorando estos asuntos.

Ahora bien, los análisis a realizar tienen el propósito específico de preguntarse cuál es el papel que juega la idea de *responsabilidad* en la memoria de los jóvenes del MOVAREF en Lima. Esta no es una elección arbitraria, sino que responde a la convicción de que es posible identificar a la responsabilidad como un elemento muy importante en las formas en que se han construido las diferentes perspectivas sobre el pasado reciente de violencia en el país. Nuestro contexto es uno en el que los recuerdos del conflicto armado interno han adquirido ciertos rasgos básicos: no se ha prestado mucha atención, por ejemplo, a las necesidades de las víctimas (poca responsabilidad se ha asumido por ellas, podría decirse); así mismo, parece haber la consigna de diferenciar tajantemente entre quienes ejercieron injusticias y quienes lucharon por el bien de la sociedad (esta diferencia es hecha

por el MOVAREF, por las Fuerzas Armadas, por la “memoria salvadora” del fujimorismo², etc.). En tales circunstancias, la idea de *responsabilidad* ha sido muy utilizada –ya sea implícita o explícitamente– para intentar darle coherencia a memorias en las que se reparten culpas y méritos; se otorgan diferentes valoraciones a los actores, eventos, causas y consecuencias del conflicto; se juzgan las medidas a tomar en el presente y los proyectos a los que aspirar en el futuro. Considero, en ese sentido, que un examen de la responsabilidad en la memoria de los jóvenes del MOVAREF nos podría ayudar a revelar de forma más detallada cómo es que estos actores se posicionan a sí mismos al interior de las “batallas por la memoria” en el país.

Serán dos los sentidos (ambos inspirados en la obra filosófica de Iris Marion Young) en los que utilizaremos la idea de responsabilidad: la noción de la *responsabilidad personal* y la de *responsabilidad política*. En el primer caso, Young, inspirada en las reflexiones de Hannah Arendt, se refiere a aquellas culpas personales que los individuos adquieren como producto de acciones realizadas en el pasado. La *responsabilidad personal* se enfoca en aquellos eventos en los que es posible identificar una relación causal y directa entre la acción de sujetos particulares y el daño sufrido por las víctimas. Así pues, se trata de la forma más común de entender la responsabilidad en los individuos, a quienes – como suele ocurrir en los tribunales de justicia– se juzga por las consecuencias directas que generan sus acciones personales (Young, 2011).

La segunda noción que utilizaremos será la de *responsabilidad política*³. Con ella, intentaremos pensar cómo es que los individuos se asumen a sí mismos como parte de una comunidad y, por tanto, adquieren responsabilidades por cierto tipo de injusticias que, según Young, no dependen solo de los daños directos causados por sujetos particulares, sino que son parte de las construcciones culturales a las que nos hemos habituado. Tales construcciones, se comprende, no son naturales, sino que dependen de las acciones colectivas y contingentes de las personas; es decir, no hemos simplemente caído en tales construcciones culturales, sino que las reproducimos a cada momento a través de nuestros discursos y acciones. Así, por ejemplo, en el contexto limeño la discriminación es ejercida de manera cotidiana a través de costumbres normalizadas; formas usuales de relacionarnos con los demás; prejuicios y estereotipos reproducidos a través de los medios de comunicación; hábitos de elección; expectativas sobre los lugares que deberían ocupar los otros; etc. Esta sería, en los términos de Young, una *injusticia estructural* con la que solemos colaborar diariamente, pero en

2 Algunos autores (Barrantes y Peña, 2006; Consiglieri, 2012; Degregori, 2015) han denominado así a la versión del pasado según la cual los grandes agentes salvadores del país frente al terrorismo fueron las Fuerzas Armadas (FFAA) y Alberto Fujimori.

3 Aquí, el término “política” no alude simplemente a la política partidaria o congresal, sino que Young, siguiendo a Arendt, entiende la “política” como *la experiencia de la vida compartida con otros*. Por ello, no hay que confundir aquí el término “responsabilidad política” como referido exclusivamente a quienes se dedican a la política profesional, sino como uno que puede aplicarse a cualquier persona, en tanto que la política es aquello que le concierne a todo ciudadano.

la mayoría de casos sin siquiera ser conscientes de ello. Lo que se intenta resaltar, aquí, es el hecho de que somos responsables no solo en tanto que personas particulares que realizamos acciones individuales (aquí se ubica la responsabilidad *personal*), sino también en tanto que formamos parte de una comunidad política en la que construimos –sepámoslo o no, querámoslo o no– una vida social con otros (Young, 2011).

Así entonces, la *responsabilidad política*, a diferencia de la responsabilidad personal, no se concentra en las acciones individuales de los sujetos y no se limita a observar lo que la persona realizó en el pasado (para saber si es culpable o no). La responsabilidad política, más bien, se preocupa por el compromiso asumido con las estructuras sociales de las que se forma parte y a las que reproduce día tras día en los hábitos normalizados. Además, la perspectiva de la responsabilidad política comprende que el compromiso con las injusticias estructurales no pasa solo por admitir la propia culpa, sino con asumir el papel que se puede jugar para, de la mano con otros, transformar a futuro las condiciones de la vida compartida socialmente. En el caso que aquí nos incumbe, esto permitirá preguntarnos cómo es que los jóvenes del MOVAREF en Lima se posicionan como parte de la comunidad (y qué tipo de demandas consideran como valiosas al interior de esa comunidad), así como qué propuestas realizan para proyectarnos a un mejor futuro.

Pasemos entonces al análisis de la responsabilidad en la memoria de los jóvenes del MOVAREF. Primero nos guiaremos por el concepto de *responsabilidad personal*, para considerar los elementos que llevan a los jóvenes activistas a afirmar, relativizar o negar la relevancia de las culpas individuales que tienen los sujetos que participaron directamente del conflicto armado interno. Tras ello, nos guiará el concepto de la *responsabilidad política*, que nos permitirá comprender cómo las propuestas de los jóvenes del movimiento buscan hacerse cargo de ciertas injusticias estructurales del país, pero siempre a partir de interpretaciones ideológicas muy específicamente ligadas a su lectura del pasado reciente.

EL MOVAREF Y LA ATRIBUCIÓN DE RESPONSABILIDADES PERSONALES

En la memoria de los jóvenes del MOVAREF en Lima, tres temas resaltan cuando nos preguntamos cómo es que se atribuyen las responsabilidades personales a los actores vinculados al conflicto armado interno: (i) el pedido de amnistía general, (ii) la interpretación de la guerra como una “lucha popular” y (iii) las consideraciones acerca del papel de las fuerzas del Estado. En los dos primeros casos, se le quita relevancia a las responsabilidades personales de los individuos que participaron del conflicto; e incluso habría que afirmar que, en vez de culpa, se tiende a atribuir cierta heroicidad a aquellas personas que, desde la perspectiva de los jóvenes activistas, lucharon en defensa de intereses populares. En el tercer caso, sin embargo, sí se destaca la responsabilidad que tendrían aquellas

personas que actuaron en representación del Estado, por haber cometido injusticias muy claramente condenables. Estas ideas llevan a que la idea de responsabilidad sea utilizada de forma muy ambivalente, al exigirse la necesidad de voltear la página del pasado y, a la vez, de prestarle mayor atención a la violencia que cometieron las fuerzas oficiales del Estado.

Comencemos examinando la propuesta de *amnistía* del MOVAREF. Para los jóvenes activistas, resulta muy importante resaltar que se trata de una demanda que no alcanza solo a los encarcelados por el delito de terrorismo (denominados por los jóvenes como “presos políticos”), sino también a quienes pagan pena por delitos cometidos cuando formaban parte de las fuerzas policiales o militares. En este sentido, Melinda insiste en que la amnistía “no se personaliza. Nosotros no planteamos amnistía para tal persona o para cual. Nosotros planteamos una amnistía general”. Esta medida ayudaría a superar los problemas y conflictos que hemos heredado del periodo de violencia; en términos de Fhair, se busca “la solución política a los problemas derivados de la guerra interna, la amnistía general, que es la institución jurídica o política que ayuda a resolver problemas de esa naturaleza”. Según esta visión, la amnistía permitiría dejar atrás los enfrentamientos que tuvieron lugar en el pasado y que hoy, todavía, siguen afectando la convivencia nacional. Cindy reclama, en este sentido, que “no podemos seguir con odios y con rencores”. Y Raúl, en la misma línea, afirma: “nosotros pensamos que la forma de dar paz a nuestro país es dar una amnistía general, ya basta de odios y rencores, basta de persecución política”.

Para los jóvenes del MOVAREF, entonces, las posibilidades de que el país se desarrolle de manera armónica dependen de que abandonemos el recuerdo de un pasado que nos seguiría hundiendo en los conflictos y en la intolerancia⁴. Esto implica que se supere y perdone las culpas de tanto los miembros de Sendero Luminoso como de los integrantes de las fuerzas estatales. Con el fin de construir un mejor presente y proyectarnos hacia un futuro más esperanzador, tales responsabilidades personales tendrían que perder su relevancia. Queda claro que se trata de una postura en la que no se considera al ejercicio de la *memoria* como una apertura a la verdad y la justicia, sino más bien como algo dañino e innecesario. Esto se suele justificar acudiendo a la idea según la cual el recuerdo del pasado solo serviría para abrir las “heridas” del país. Fhair, por ejemplo, sostiene que el MOVAREF apuesta por que “se cierren aquellas heridas de aquel proceso que se ha vivido”; y Raúl reflexiona al respecto que “en nuestro país las heridas todavía están abiertas y, pues, de tanto sacar la costra se puede hacer hasta cáncer”.

Esta retórica sigue una fórmula implícita que es frecuente en la posición del MOVAREF y lo fue también en la ideología de Sendero Luminoso: los sujetos individuales –sus agencias, voluntades y

4 Una intolerancia que, para los jóvenes activistas, se reveló en el rechazo consensual con que se enfrentó al MOVAREF. Según ellos, tal actitud sería una manifestación más de los odios que permanecen en el país desde el periodo de conflicto.

responsabilidades— quedan ensombrecidos bajo la importancia de valores más generales. En el caso de Sendero, esto iba de la mano con la exacerbación de la “violencia revolucionaria”, la que requería de sujetos que le quiten relevancia al valor de sus vidas personales, para que sean capaces de alcanzar el objetivo trascendental de la revolución. En el caso del MOVADEF, aunque ya no está presente ningún tipo de llamado explícito a la violencia, también se tiende a quitarle relevancia a los individuos y sus decisiones personales en el pasado: estas son leídas en el marco de un proceso conflictivo más amplio que dura hasta el día de hoy, cuando deberíamos esforzarnos por construir un país unido. Así, las responsabilidades personales por la violencia, aunque pueden ser imaginadas como penosas, no resultan condenables porque, en comparación con las terribles heridas que tendríamos que cerrar para evitar el cáncer del antagonismo en nuestra nación, no tienen mayor relevancia y merecen ser olvidadas.

Ahora bien, este asunto se complejiza cuando observamos que, si bien por un lado se declara firmemente que lo más conveniente es la amnistía y el olvido, por otro se insiste en darle una valoración específica a Sendero Luminoso y sus acciones en la guerra. Para los jóvenes del MOVADEF, antes que “terrorismo”, lo que sucedió en el Perú fue un levantamiento armado como producto de la situación precaria en la que se encontraban las clases populares. De esta forma, habría que comprender las motivaciones que tuvieron los subversivos para tomar el camino de la violencia. Según esta memoria, las versiones hegemónicas del pasado se han negado a comprender tales motivaciones y el contexto de pobreza en el que los hechos tuvieron lugar. Piero afirma, por ello, que:

[...] los hechos no se pueden ver de manera aislada, ¿no? Digamos de que, pues, por una parte quieren solucionar el problema de los militares y policías que en su momento defendieron a este Estado. Pero, por otro lado, vemos también de que en la población hay gente que asesinaron en armas, ¿no?, los subversivos que llaman, y que también tienen sus problemas. Pero no podemos quedar solamente la solución de una parte.

Una visión justa de la guerra, según esta perspectiva, es aquella que considera a las “dos partes” que se enfrentaron. Haría falta, entonces, examinar las *verdaderas* condiciones que explicarían el surgimiento de la violencia: un contexto de miseria en donde el conflicto era inevitable; un levantamiento armado que, antes que motivado por el odio, fue una decisión política. En este sentido, se prefiere hablar de “revolución” antes que de terrorismo. Fhair, por ejemplo, nos recuerda que “es el Partido Comunista del Perú que del 17 de mayo de 1980 hasta el año 92 llevó adelante un proceso, a nuestro modo, particularmente a mi modo de ver, un proceso, pienso, revolucionario”. Y Melinda sostiene: “Yo, por ejemplo, no considero que lo que se vivió en el Perú ha sido terrorismo, ¿no? Yo lo considero una guerra interna que tuvo causas políticas, económicas y sociales”. Desde esta perspectiva, no

habría responsables por una violencia terrorista, sino agentes revolucionarios que respondieron a condiciones sociales e históricas.

De la mano con esta lectura, va la percepción evidentemente positiva acerca del líder de la organización subversiva: Abimael Guzmán. Melinda, por ejemplo, afirma: “Para mí, Abimael Guzmán no es un terrorista. En todo caso [...] él es un político, un ideólogo, una persona consecuente con sus principios y una persona que hizo la revolución en el Perú”. Como vemos, no solo se trata de un sujeto que no tiene responsabilidad personal por delitos de terrorismo, sino que además es alguien ejemplar política, intelectual y personalmente (en tanto que se atrevió a hacer la revolución). Fhair presenta una opinión aún más deslumbrada: “Primero que nada, [Guzmán] es un ser humano, no es un terrorista. Segundo, es una persona consecuente con sus ideales, un comunista. Y mi opinión personal es de que es una persona de una [...] amplitud incomparable en cuanto a pensamiento”. Aquí no quedan dudas de la admiración guardada por un sujeto sobre el que no habrían motivos para levantar juicios condenatorios.

Según lo considerado hasta aquí, la memoria de los jóvenes del MOVAREDEF en Lima le quita relevancia a las responsabilidades personales de quienes participaron del conflicto armado interno, tanto desde el lado oficial del Estado (que se ven incluidos en la propuesta de amnistía general), como desde la subversión (que además son reconocidos como agentes de una revolución popular). Sin embargo, lo cierto es que existen también momentos en los que los jóvenes del MOVAREDEF juzgan directamente a las fuerzas estatales como las responsables principales de la violencia que sufrió el país a lo largo de la guerra. Esto, según los activistas, es algo de lo que tendría que hablarse con más frecuencia. Piero, por ejemplo, afirma:

Normalmente en la prensa [...] hablan a veces de la memoria de los hechos, ¿no?, pero vemos que no salen realmente completamente todos los hechos. Vemos que sacan, pues, algunos hechos, ¿no? El caso de Tarata, de Lucanamarca. Pero nos preguntamos ¿son acaso los únicos sucesos que han sucedido en el país? Nos preguntamos: Accomarca, Cabitos, los asesinatos en los penales, la Cantuta, Barrios Altos.

Aquí, en vez de promover el olvido y la amnistía para no caer en los rencores del pasado, parece pedirse todo lo contrario: construir una memoria más completa en la que se preste atención no solo a la responsabilidad de Sendero Luminoso, sino también a aquella que tienen las fuerzas del Estado. Pero si consideramos que, como hacen los jóvenes del MOVAREDEF, las acciones de la subversión tendrían que comprenderse como parte de una insurrección necesaria dentro de un contexto de miseria popular, queda claro que no se está construyendo simplemente una memoria más “completa”, sino

una en la que los juicios condenatorios están otorgados de manera diferenciada. En efecto, la violencia de los representantes del Estado suele ser interpretada no solo como opuesta a los intereses populares, sino además como injusta y degradante, motivada por el maltrato arbitrario del enemigo.

Esto último resulta bastante claro cuando los jóvenes activistas aluden a los miembros del MOVAREDEF que han sido víctimas de la acción estatal. Fhair nos dice, en este sentido:

[...] usted puede ver los videos de personas que recientemente han dado su testimonio, que están en el movimiento, que han sido torturadas [...] Puede entrevistar a ellas, violadas, y producto de las violaciones por lo menos con veinte, treinta militares, tiene un hijo, y así como ella son muchos. Quién responde por eso.

Los eventos narrados resultan, a todas luces, condenables; en ellos la diferencia entre la víctima y el victimario no deja lugar a dudas. De este modo, se atribuye la responsabilidad muy directamente a miembros de las FFAA, quienes no tendrían ningún tipo de justificación para realizar acciones tan crueles como las presentadas. En la misma línea, Melinda sostiene:

Tenemos compañeras que son de nuestro movimiento que han sido violadas, torturadas. Hay compañeros nuestros que han perdido a sus hijos, esposas. Y sin embargo, pese a ese dolor personal que tienen [...] ponemos por encima los intereses de nuestro pueblo a ese dolor personal. Pedimos una amnistía general para civiles, policías y militares.

Lo realmente interesante en estas últimas palabras es que se intenta hacer coherente la convivencia entre dos afirmaciones aparentemente opuestas: de un lado, los jóvenes del MOVAREDEF han sostenido que es necesario olvidar y dar paso a una amnistía general; pero de otro, condenan las acciones del Estado y las consideran injusticias que tendríamos que saber recordar. La argumentación de Melinda para superar esta paradoja tiene al menos dos partes: primero, posiciona el dolor de las víctimas de la acción del Estado en el ámbito estrictamente “personal” (es decir, no como algo con lo que tendría que lidiar la comunidad en su conjunto). Segundo, resalta cómo los miembros del MOVAREDEF serían capaces de realizar el sacrificio personal de no buscar justicia ni venganza, con el fin de darle a la comunidad aquello que más necesita: amnistía general. De esta forma, no solo se intenta salvar la propuesta de la amnistía, sino que se mantienen intactos los juicios negativos para las fuerzas del Estado (que cometieron violencia cruel) y los positivos para los agentes de la subversión (que sufrieron violencia cruel mientras llevaban a cabo su lucha popular y tienen la nobleza de no buscar venganza).

De acuerdo a lo examinado hasta aquí, entonces, la memoria construida por los jóvenes del MOVAREDEF en Lima realiza afirmaciones que, vistas en perspectiva, resultan ambivalentes: primero,

sostienen que *las responsabilidades personales de todos los actores del conflicto deben ser olvidadas* en un proceso de amnistía general; además, afirman que *las responsabilidades personales específicas de los miembros de Sendero Luminoso deben pasarse por alto*, por haberse tratado de acciones propias de una revolución popular; y por último, reclaman que *las responsabilidades personales de los miembros de las fuerzas del Estado sean resaltadas*, por tratarse de acciones evidentemente injustas. Estos enredos se manifiestan de forma recurrente en los jóvenes activistas. Nótese, por ejemplo, las siguientes palabras de Fhair:

[...] en esas imágenes [las de Lucanamarca y Tarata, transmitidas por diversos medios televisivos] faltaba otros hechos que se dieron en nuestro país, por ejemplo Accomarca, La Cantuta, Barrios Altos, Huambo, Huaichao, Uchuraccay. Pero esos hechos ya pasaron. Lo que hoy corresponde precisamente es cerrar aquellas heridas que hay en nuestro país. Y otra cosa más que le quisiera manifestar es que acá en nuestro movimiento, compañeras que habiendo sido judicializadas por el delito del llamado terrorismo han cumplido ya su sentencia, y ellas, en sus experiencias, a veces en las conversaciones que hemos tenido, han sido torturadas, violadas. Los varones, puestos con electricidad. De eso quién responde.

Lo que presenciamos aquí es un tránsito constante entre diferentes afirmaciones ambivalentes. Se hace referencia, primero, a la necesidad de recordar el pasado violento de forma más completa (“faltaban otros hechos que se dieron en nuestro país”). Con ello, se exige un recuerdo en el que todas las responsabilidades personales sean consideradas. Inmediatamente, sin embargo, se alude a la necesidad de olvidar lo que ocurrió y, por tanto, de quitarle relevancia a cualquier responsabilidad durante el conflicto (“Pero esos hechos ya pasaron”). Luego, se desarrolla una identificación cercana con el sufrimiento de los senderistas (“han sido torturadas, violadas. Los varones, puestos con electricidad”), por los que se pide justicia (“De eso quién responde”). De tal forma, se resalta la crueldad de los miembros de la fuerza del Estado e, implícitamente, se caracteriza a la acción subversiva como justa y sacrificada. Se culmina, de tal forma, una serie de enunciados en los que la ambivalencia aparece, paradójicamente, como la estructura en la que el discurso se sostiene.

EL MOVAFDEF Y LA ASUNCIÓN DE LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA

Pasemos, ahora, a concentrarnos en el papel de la *responsabilidad política* en la memoria de los jóvenes del MOVAFDEF en Lima. Recordemos que, para lograr este objetivo, no basta con prestar atención a las culpas atribuidas en el pasado, sino que debemos preguntarnos cómo es que se propone enfrentar las circunstancias del presente y el futuro. En efecto, lo que nos interesa cuando hablamos de responsabilidad política es revelar cómo es que los sujetos se comprenden a sí mismos

como parte de una comunidad, de qué forma se imaginan que debe desarrollarse tal comunidad, y cuáles son los proyectos que deberían llevarse a cabo en el futuro para lograr una convivencia más adecuada.

Con tal propósito, consideraremos a continuación dos elementos clave de la perspectiva del MOVADEF que nos ayudarán a entender las maneras en que los jóvenes activistas asumen o dejan de asumir una responsabilidad política en el contexto post-conflicto. En primer lugar, nos interesa la propuesta de *reconciliación* para el país, pero no para examinar qué es lo que ella sostiene sobre los agentes de la violencia y sus responsabilidades personales, sino qué es lo que se sugiere acerca de las víctimas y su papel dentro de la comunidad (aquellas víctimas que, al día de hoy, permanecen exigiendo reparación por las injusticias sufridas y reconocimiento de un dolor por el que poco se ha interesado la comunidad nacional). En segundo lugar, se intentará comprender en qué sentido es que los jóvenes del MOVADEF se comprometen con la *lucha contra la pobreza* en el país, pero siempre desde una postura muy estereotipada y subordinada a una interpretación de clase.

Como hemos visto, la propuesta de amnistía es central para el MOVADEF: se sostiene que hace falta salvar al país de los conflictos, odios y rencores que hemos heredado de la guerra, con el fin de hacer de nosotros una comunidad más cohesionada. El problema de estas consideraciones con respecto a la *responsabilidad política* consiste en que, bajo tal escenario, los procesos de justicia para las víctimas que tienen lugar en el presente y a los que se aspira en el futuro quedan abandonados, sacrificados en pos del bienestar más general de un país necesitado de *reconciliación*. Así pues, al quitarle relevancia al lugar de las víctimas y a sus demandas, podría considerarse que los jóvenes del MOVADEF no asumen una responsabilidad política con aquellas personas que más intensamente sufrieron la violencia y que hoy permanecen en demanda de reparación y reconocimiento. Ahora bien, la interpretación que tienen los jóvenes del MOVADEF de la reconciliación tiene sus propias particularidades. Por decirlo de una manera simple, ellos desarrollan un *uso de diccionario de la reconciliación*. Es decir, tienden a comprender la reconciliación como un proceso en el que, literalmente, habría que dejar de lado las hostilidades y reunirse con quien ha sido tu enemigo. La reconciliación, en este sentido, pasa por llegar a algún tipo de consenso amistoso en el que ya no hay espacio para los odios, las disputas, las acusaciones o las censuras. Por eso, afirmar la reconciliación significa, aquí, negar la importancia de la justicia⁵.

En este sentido, Fhair sostiene: “Yo, en vez de condenar, justamente busco una salida, porque comprendemos que con judicializaciones no se va a dar solución. Por eso es que estamos planteando

5 Con ello, se le da a la “reconciliación” un sentido opuesto al que le había dado la Comisión de la Verdad y Reconciliación, para la que promover los procesos de justicia y memoria es un paso necesario para la reconciliación.

amnistía general y reconciliación nacional”. Las “judicializaciones”, según esta perspectiva, no harían más que despertar las heridas que tendríamos que dejar de lado: con ello, demandas de las víctimas por justicia, reparación y reconocimiento quedan relegadas. Es decir, los jóvenes del MOVAREDEF en Lima se niegan a asumir la responsabilidad política por transformar las condiciones sociales e institucionales que impiden satisfacer las necesidades contemporáneas de quienes sufrieron la violencia. Esta es una perspectiva que se muestra de manera muy significativa cuando los activistas aluden a lo que ocurre en la comunidad de Lucanamarca, víctima de una de las masacres más crueles realizadas por Sendero Luminoso. El caso les sirve a los jóvenes como ejemplo de población que ha sufrido directamente de la guerra y que, hoy en día, como producto del permanente recuerdo del dolor y las culpas, todavía no puede superar sus conflictos internos. Piero sostiene, en este sentido:

Sabemos de que para mucha gente hay todavía ese dolor, ese sentimiento de repente de resentimiento. Pero creemos que justamente, pese a ese problema personal, muchas veces existe un problema más grande que es el problema de la nación. Vemos que la nación en la actualidad, pues, se encuentra dividida, ¿no? Por ejemplo, un claro ejemplo nada más que conversamos con algunos integrantes del MOVAREDEF en Ayacucho decían, ¿no? En el caso de Lucanamarca, por ejemplo, que tanto lo sacan en la actualidad. Hay poblaciones que se dicen unos que apoyaron a los subversivos y otra parte que apoyaron, pues, a los militares. Y hasta la actualidad siguen enfrentados. Nos preguntamos hasta cuándo van a existir esos problemas.

Nótese cómo, en estas palabras, se hace una diferencia entre “ese problema personal” (el resentimiento que sienten los individuos como producto de los hechos del pasado) y “el problema de la nación” (la abundancia de conflictos, lo que se resolvería con la amnistía general). Resulta muy significativo observar cómo este discurso reduce a sensaciones íntimas y personales los reclamos por justicia y la búsqueda de reconocimiento ciudadano por parte de peruanos que han sufrido la violencia extrema de la guerra y la exclusión sistemática de nuestras estructuras sociales. Asuntos propios de la vida política, con los que hay que lidiar de manera pública y con el interés de la comunidad nacional, son llevados al ámbito del dolor y el resentimiento, casi como si se tratara de caprichos personales que, a estas alturas de la historia, se podrían dejar de lado con la sola decisión de tener una buena actitud para la reconciliación.

FHAIR CONFIRMA ESTA POSTURA:

En Lucanamarca, sigue ese pueblo antagonizado, hasta ahora. Hay gente que dice: yo apoyo a los subversivos, yo he estado de acuerdo. Otros dicen: cómo vamos a apoyar a ellos. Se da cuenta de

que hay heridas en un pueblo, en un caso tan sonado. [...] ¿No le parece que ya se debe dar una solución?

Según esta perspectiva, las heridas de Lucanamarca no han sido causadas por Sendero Luminoso, al que no se atribuye responsabilidad directa. Más bien, pareciera comprenderse que Lucanamarca está afectada, en general, por un contexto de guerra en el que se enfrentaron dos partes que ahora deberían reconciliarse. Esto lleva, por supuesto, a no asumir la responsabilidad política con la transformación de las circunstancias del presente que todavía hacen perdurar las injusticias del pasado (circunstancias como la discriminación, la poca presencia del Estado, la poca atención a las demandas de familiares de víctimas, etc.). La reconciliación del “pueblo antagonizado” que piden los jóvenes activistas supone, entonces, no solo el olvido de las responsabilidades personales, sino además la falta de compromiso con el sufrimiento de las víctimas, las que pueden recibir la simpatía o el lamento de los activistas del MOVAREF, pero para las que no se pide justicia.

Ahora bien, sería un error considerar simplemente que los jóvenes del MOVAREF no procuran asumir ningún tipo de *responsabilidad política* con las condiciones del país. Si por un lado vemos cómo es que sus propuestas fallan al darle un lugar a la lucha por justicia para las víctimas; por otro lado, observamos que en su discurso sí existen alusiones constantes al compromiso que tienen con el “pueblo”, al que oponen al “gobierno” y sus abusos. Los jóvenes activistas muestran de forma expresa su compromiso por representar a las clases populares, de las que se suele hablar como un grupo homogéneo y claramente diferenciado. Esta es una identificación que los jóvenes justifican a partir de sus experiencias personales: afirman que tienen conocimiento de primera mano de las condiciones de pobreza en las que vive la población peruana más necesitada. En algunas ocasiones, se alude a la experiencia que les ha dado su participación en el movimiento. Raúl, por ejemplo, cuenta: “Nosotros, como estudiantes, hemos recolectado firmas durante un año, casi dos años [...] muchos dejamos de estudiar, inclusive. Por todos lados hemos viajado”. Y agrega: “Hemos llegado haciendo teatro, haciendo mimo, haciendo batucada, haciendo malabares con fuego, contando cuentos. Y qué nos ha dicho nuestro pueblo, y por qué nos han firmado: jóvenes, nadie viene a hacer arte a nuestro pueblo”. Así pues, se argumenta no solo que han tenido un contacto directo con los contextos más necesitados del país, sino también que tal contacto es exclusivo de su movimiento político. Con ello, hacen evidente su preocupación y cercanía con los sectores populares (“nuestro pueblo”), asumiendo una responsabilidad política por circunstancias de pobreza que desean transformar.

En otras ocasiones, no es la experiencia otorgada por el movimiento la que justifica la cercanía al “pueblo”, sino el propio recorrido de vida. Las palabras de Melinda son significativas a este respecto. En respuesta a cuestionamientos que la acusan de no tener información sobre el conflicto armado interno, ella sostiene:

Como todo joven, siempre se pregunta, se cuestiona qué es lo que ha pasado en tu país. Y yo lo he leído desde que estaba muy joven en la academia. [...] Uno, cuando empieza a preguntarse, por qué en mi casa no alcanza con veinte soles para cocinar para tantos hermanos, por qué mi padre tiene que trabajar más de doce, trece horas para podernos mantener.

Aquí, la alusión a la propia experiencia de pobreza permite justificar las interpretaciones que se tiene del pasado reciente: se comprende lo que pasó porque se conoce de primera mano aquellas causas materiales que hicieron posible (y necesario, según la perspectiva del MOVAREDEF) el surgimiento de una revuelta armada popular. Por eso, no solo se tendría autoridad para hablar del pasado, sino además para proponer soluciones a futuro —es decir, autoridad para asumir una responsabilidad política con los pobres del país—.

En este sentido, los jóvenes del MOVAREDEF se posicionan a sí mismos como instancia protectora de quienes, a lo largo de los años, habrían sufrido la precariedad de un país en el que los políticos tradicionales nunca se preocupan por los más necesitados. Es en este sentido que Cindy manifiesta: “no tenemos miedo, ninguno de nosotros, porque creemos [que] lo que decimos es algo sincero [...]. Ya es momento de que [...] asumamos lo que debemos asumir, ¿no?, como peruanos”. Aquello que deben asumir, se entiende, es la responsabilidad de la que ninguna otra organización política se ha hecho cargo: enfrentar las carencias de las clases populares. Los jóvenes activistas se sienten parte, en este sentido, de un movimiento único y diferente, una alternativa a los abusos tradicionales.

Así entonces, si bien la propuesta de la reconciliación invisibiliza las luchas por justicia y reconocimiento como parte del contexto de post-conflicto, la identificación que los activistas muestran por los más necesitados del país revela su interés por asumir, de un modo específico, la *responsabilidad política* por su pertenencia a la comunidad. Ahora bien, esta es una responsabilidad que se configura en un discurso con rasgos problemáticos. El más claro de ellos es la insistencia por reducir la realidad a una organización dialéctica de clases. Esto no solo le quita complejidad a fenómenos que exceden por mucho la lógica simple de las clases socioeconómicas, sino que obliga a pensarlo todo en función de la diferencia maniquea entre las víctimas afectadas y los abusivos poderosos. En este marxismo de manual, la categoría del “pueblo” agrupa a todo un conjunto de personas a las que no parece quedarle más alternativa que esperar pasivamente a ser auxiliados por los representantes políticos justos.

En este sentido, las propuestas de los jóvenes del MOVAREDEF pasan por alto elementos de alta importancia para comprender la complejidad de las injusticias sociales, tales como los sentidos comunes que se despliegan en la forma de hábitos incuestionados, o las dinámicas de poder que adquieren

fuerza institucional, o las diferentes formas de discriminación vinculadas a categorías como las de raza y género. Las propuestas de los activistas se diluyen en frases estereotípicas en las que poca oportunidad queda para la comprensión compleja de la realidad. De esta manera, la responsabilidad política construida por los jóvenes del MOVAREDEF –ese compromiso que asumen con el futuro del país– queda relegada a repetirse a lo largo de un discurso que poco tiene que ver con las dinámicas concretas en las que se dan las injusticias por las que se muestra preocupación.

CONCLUSIONES: LOS NUDOS DE LA AMBIVALENCIA

A lo largo de estas páginas se han examinado algunos de los elementos más importantes alrededor de los que se construye la idea de responsabilidad en la memoria de los jóvenes del MOVAREDEF. En principio, sobre la *responsabilidad personal*, consideramos la propuesta de amnistía, que le quita relevancia a todas las culpas individuales por acciones a lo largo de la guerra. Luego se examinó cómo la interpretación del conflicto armado interno como una lucha popular anula la responsabilidad que tendrían los sujetos que cometieron violencia como parte de Sendero Luminoso. Y, a su vez, se observó cómo las acciones de las fuerzas del Estado sí suelen ser apreciadas con ánimo condenatorio, resaltándose la responsabilidad que tendrían policías y militares. Estos elementos llevaron a una postura *ambivalente* en la que los jóvenes transitan entre dos necesidades: la de dejar en el olvido al pasado, quitando relevancia a toda responsabilidad personal por las acciones cometidas durante el periodo de violencia; y la necesidad de juzgar de manera diferenciada a los distintos actores del conflicto, dependiendo del frente (Sendero Luminoso o fuerzas del Estado) desde el que se actuó.

No es muy diferente lo que se encontró en el caso de la *responsabilidad política*. Allí, también la *ambivalencia* se hace presente cuando consideramos que, por una parte, la idea de reconciliación planteada por el MOVAREDEF lleva a quitarle valor a las demandas contemporáneas por justicia y reconocimiento para las víctimas del conflicto armado interno; y por otra parte, la identificación con las clases populares y sus necesidades ayuda a sostener una forma de responsabilidad política con la pobreza en el país. Estas dos afirmaciones se comprenden mejor como ambivalentes si es que recordamos que las principales víctimas de la violencia durante las décadas de 1980 y 1990 fueron precisamente aquellos sujetos más excluidos del país, tanto social como política y económicamente. Es decir, en los términos del MOVAREDEF, quien más sufrió de la violencia es “el pueblo”, con el que los jóvenes se identifican, pero al que exigen dejar de lado sus deseos de justicia y reparación (en tanto que víctimas del conflicto), para darle lugar al más trascendente valor de la “reconciliación”.

Como se anunció al principio, no es la intención de este documento revelar las motivaciones o identidades íntimas de los jóvenes activistas, sino examinar cómo es que ellos se posicionan en la vida pública desde sus interpretaciones particulares del pasado reciente y sus propuestas para el futuro.

Según lo visto, hay un uso de la responsabilidad que podríamos considerar como estratégico: el concepto les sirve para intentar darle un sentido más o menos coherente a sus puntos de vista. En efecto, el material examinado no pareciera darnos luces sobre la posibilidad de una capacidad reflexiva para examinar las responsabilidades de Sendero Luminoso; más bien, la responsabilidad es utilizada por los jóvenes activistas, ante todo, como una herramienta que, por las diversas pretensiones discursivas del MOVAREDEF (proponer amnistía, justificar a Sendero, condenar al Estado, reclamar por el pueblo), es utilizada de manera muy maleable. Esto lleva a una perspectiva muy cargada de nudos ambivalentes que, más que simples accidentes inadvertidos o confusiones como producto de la incapacidad de los interlocutores, parecen ser el elemento central en el que se sostiene el discurso. Dicho esto de otra manera: los jóvenes del MOVAREDEF, en su esfuerzo por posicionarse entre los discursos públicos, utilizan –conscientemente o no– a la *responsabilidad en ambivalencia* como herramienta que les permite, según lo requiera la situación, justificar a Sendero, pedir reconciliación, confrontar al Estado, exigir diálogo en armonía, defender al pueblo, etc.

BIBLIOGRAFÍA

Barrantes, R. y Peña, J. (2006). Narrativas sobre el conflicto armado interno en el Perú. En F. Carrillo (coord.), *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú* (pp. 15-40). Lima, Perú: Idehpucp.

Consigliari, N. (2012). *Memorias y recepción de la muestra fotográfica Yuyanapaq*. Para recordar en alumnos de Estudios Generales Letras de la PUCP. Un estudio etnográfico de audiencias. (Tesis de licenciatura en Ciencias y Artes de la Comunicación). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Canal de gerardolipee2012. (2012, Enero 20). Dirigentes juveniles de MOVAREDEF 01 Patricia del Río [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Vy_AwDjaZH0

Degregori, C. I. (2015). *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y la consolidación democrática en el Perú*, Lima: IEP.

Movamnistía y Derechos Fundamentales. (2012a, Enero 23). Entrevista para Cuarto Poder Activistas MOVAREDEF [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=LJzNYnOXbDI>

Movamnistía y Derechos Fundamentales. (2012b, Enero 23). Entrevista para Tribuna abierta Fahir Quesada [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=c00QLLnKolM>

Movamnistía y Derechos Fundamentales. (2012c, Enero 23). Entrevista para Tribuna abierta Melinda Arana [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=dcJUHOazvEU>

Movamnistía y Derechos Fundamentales. (2012d, Enero 23). Entrevista para Tribuna abierta Melinda Arana 2 [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=jrgKe_3xibl

Movamnistía y Derechos Fundamentales. (2012e, Enero 25). Entrevista para Univisión - Jóvenes activistas del MOVADEF - 1 de 3 [Archivo de video]. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=iF7U6cSbr5s>

Movamnistía y Derechos Fundamentales. (2012f, Enero 25). Entrevista para Univisión - Jóvenes activistas del MOVADEF - 2 de 3 [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=eVc3RQZu07Y>

Movamnistía y Derechos Fundamentales. (2012g, Enero 25). Entrevista para Univisión - Jóvenes activistas del MOVADEF - 3 de 3 [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=smv2KT5t-Hc>

Young, I. M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*, Madrid: Morata.

SOBRE LOS AUTORES

José Ramos López

Cusqueño, estudiante del X semestre en Antropología Social UNSCH, integrante del Círculo de Estudios José María Arguedas (UNSCH) y miembro del Grupo Interdisciplinario sobre Memoria y Democracia (PUCP). Ganador del Concurso de investigación sobre violencia de género desde el proyecto Cartas de Mujeres: “Voces que rompen el silencio de la violencia” organizado por la Maestría en Estudios de Género PUCP en junio del 2015, Ganador del II Concurso Nacional en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario organizado por el IDEHPUCP en octubre del 2016. Sus áreas de interés se enmarcan en antropología de la violencia, género y memoria.

Susana Frisancho Hidalgo

Doctora en psicología del desarrollo por la Universidad de Fordham (New York) y psicóloga educativa por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Profesora Principal del Departamento de Psicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Coordinadora del grupo de investigación en cognición, aprendizaje y desarrollo (GCAD). Especialista en desarrollo cognitivo y desarrollo moral, educación moral y ciudadana, y en los procesos psicológicos que subyacen a la educación, entendida esta tanto en su vertiente formal como en la informal.

Luis Fernando Díaz Cáceres

Estudiante de Literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En el año 2015, obtuvo el primer puesto de la categoría Cuento bajo el marco de los XIX Juegos Florales Universitarios de la Universidad Ricardo Palma. Asimismo, en la XXVII edición del Concurso “El Cuento de las 1,000 Palabras”, dirigido por la revista *Caretas*, recibió una mención honrosa por el relato titulado “Ablución”. Actualmente es editor de la revista *Pedernal*, un proyecto que, desde un sentido artístico y literario, aborda una reflexión de los efectos de la violencia política en el Perú.

Abraham Roberto Calderón Serrano

Cuenta con estudios en Sociología en Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2010-2016). También realizó estudios en Optometría en Instituto Euro Hispano de Lima (2005-2007). Tiene interés en temas de investigación como la época de violencia política en el Perú, el trabajo y las subjetividades juveniles, y la economía social y solidaria. Ha participado en el Movimiento estudiantil Sanmarquino (2010-2015), Colectivo ConCiencias Sociales (2013-2014) y Juventud Obrera Cristiana del Perú (2007 hasta la fecha).

Harol Gastelú Palomino

Nació en Huancavelica en 1968. Vivió sus primeros años en Huanta, Ayacucho. Sus padres eran campesinos. Estudió música y literatura en la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta. Ha publicado las novelas *Cadena perpetua* (editorial Pasacalle, 2010) y *Viaje al corazón*

de la guerra (ediciones Altazor, 2013) que tratan sobre la violencia política vivida por el Perú entre los años 1980-2000.

Aldo Pecho Gonzáles

Nació en Lima en 1988. Estudiante de Antropología de la UNMSM. Es miembro académico y editor de la revista *Estructura Salvaje*. Ha ganado el primer puesto del concurso de ensayos *Repensando nuestra diversidad cultural*, coorganizado por el Ministerio de Cultura, el Instituto de Estudios Peruanos y la E.A.P. de Antropología de la UNMSM. Sus temas de interés son los estudios urbanos, ciudadanía, Estado, violencia política e historia de la antropología en el Perú. Actualmente desarrolla su tesis sobre el conflicto por la posesión y uso del suelo, reestructuración urbana en los Barrios Altos de Lima.

Stefano Corzo Vargas

Egresado de Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro del Consejo Editorial de Punto Cardinal Editores. Colaborador de las revistas *La Ortiga* y *Estructura Salvaje*.

Daniel Vicente Guevara Rodríguez

Nació en Cusco en 1987. Antropólogo. Bachiller en Antropología por la Universidad San Antonio Abad y egresado de la Maestría de Antropología Social - UNSAAC. Ha realizado investigación vinculada a la antropología del turismo, el comercio informal y el espacio urbano, junto a Linda Seligmann publicó "Occupying the Centre: Handicraft Vendors, Cultural Vitality, Commodification, and Tourism in Cusco, Peru" (*Built Environment*, 2013). Interesado en el estudio de la relación entre cultura y política, la construcción social del espacio urbano, políticas públicas y diversidad cultural.

María Emilia Artigas

Es Profesora en Letras. Actualmente cursa la Maestría en Letras Hispánicas en la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Trabaja en el proyecto de investigación "Tradición y ruptura", dirigido por Aymará de Llano, en el CELEHIS en la misma Universidad. Este proyecto se desarrolla desde el año 2008 en diferentes etapas y estudia, en especial, la literatura de ruptura en las regiones geo-culturales de América Latina. Además, revista como adscripta en el Taller de escritura académica, asignatura de las carreras de grado en Humanidades. Se interesa por la narrativa peruana de las últimas décadas y ha publicado algunas notas en esa línea de análisis. Está formulando su Proyecto de Tesis sobre temas relativos a la literatura y la violencia en narradores peruanos recientes.

Iván Ramírez Zapata

Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Investiga sobre temas de conflicto armado interno, posconflicto, interculturalidad y política local. Realizó su tesis de licenciatura sobre la relación entre el desplazamiento interno y los discursos y actores presentes en el escenario

posconflicto peruano. Formó parte del equipo que implementó la muestra permanente del Lugar de la Memoria, la Tolerancia e Inclusión Social. Es coautor del libro *Jóvenes, universidad y política: una aproximación a la política juvenil desde las opiniones y actividades de los estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* (2014). Fue miembro del Taller de Estudios sobre Memoria.

Gianfranco Silva Caillaux

Estudiante de Ciencia Política y Gobierno en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente investiga para su tesis de pregrado sobre grupos de la sociedad civil y el Estado en torno a la formación de coaliciones que finalmente terminaron con la creación del Lugar de la Memoria. Los temas de la memoria histórica, los olvidos colectivos, la violencia política, el espacio público, las voces silenciadas y la condición de marginalidad se encuentran entre su principal foco de interés. Es investigador del Grupo de Investigación en Instituciones, Políticas y Ciudadanía (GIPC) de la PUCP. Además, es miembro del Observatorio de Género Perú y tiene curiosidad académica en el feminismo y los estudios LGBTI.

Rubén Merino Obregón

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y magister en Estudios Culturales por la misma universidad. Es docente de cursos sobre filosofía, ética e investigación académica en la Universidad de Ciencias Aplicadas (UPC) y en la PUCP. Investiga en temas de filosofía política (con especial énfasis en el pensamiento de Hannah Arendt) y de memoria. Autor del colofón del libro *Los Rendidos*, de José Carlos Agüero. Coautor (con Cristina Cáceres) de “El sentido político del encierro”, en el libro *Pensar las cárceles en América Latina*.



 Bajada San Martín 151
Miraflores, Lima - Perú

 lum.cultura.pe

Síguenos también en:

